

ENTRE SER "EVANGELIO" Y SER "ABORIGEN": HEGEMONÍA Y RESISTENCIA ENTRE LOS TOBAS.*

Silvia Citro

Resumen

En este artículo analizo el movimiento religioso de la Iglesia Evangélica Unida entre los grupos *qom* tobas de La Primavera y Misión Tacaaglé (Formosa, Argentina). La tensión entre ser "aborigen" y ser "Evangelio" es estudiada a partir de su relación con las nociones de "lo antiguo" (las costumbres de los antepasados) y el mundo de los "*doqshi*" (de la gente blanca). Para ello focalizo en el conflicto entre dimensiones lúdicas y eróticas - en la música y en algunas danzas, especialmente- y la lógica legal-burocrática característica de los *doqshi* en los rituales de las iglesias aborígenes. Finalmente, analizo cómo estas iglesias permiten la reproducción social del grupo -con estrategias propias de subsistencia, socialización y control- dentro de un contexto de pobreza y exclusión social.

Abstract

In this paper the religious movement of the Iglesia Evangélica Unida of the *qom* or Toba people of Eastern Formosa is analyzed. In this regard, the tension between being "aborigine" and being "evangile" is pervasive among its members. This tension seems to oppose, on one hand, notions associated with the customs of old people, and the world of *doqshi* (Whites), on the other. The case is illustrated the conflict that exists between recreational and erotic dimensions found in music and dances, on one side, and *doqshi*'s legal-bureaucratic logic that permeates the rituals of *qom* churches, on the other. Lastly, their role in social reproduction through strategies of subsistence, socialization, and control, within a wider context of poverty and social exclusion, is pointed out.

I. Introducción

En este trabajo analizamos un movimiento religioso de los aborígenes tobas de la provincia de Formosa¹, especialmente la llamada "Iglesia Evangélica Unida" (I.E.U.). Las formas que adquieren estos cultos en la actualidad implican procesos dinámicos en los que se sintetizan y reelaboran elementos introducidos por el pentecostalismo y prácticas rituales y significaciones provenientes del shamanismo y en general de creencias tobas del pasado. Consideramos que en las formas que adquiere este movimiento religioso se pone de manifiesto la particular tensión -entendida como un movimiento de acercamiento-distanciamiento, identificación-diferenciación- que hoy atraviesa a estos grupos entre prácticas y representaciones asociadas a: "Evangelio" (nombre con el que se identifica a esta religión y a sus creyentes), "lo nuevo", "los *doqshi*" (término que designa a los criollos o blancos), por un lado, y "lo aborigen", "lo antiguo", "los *qom*" (nombre con el que se identifican los tobas), por el otro. Dicha tensión es la resultante de sus complejas y conflictivas relaciones con el mundo *dokshi*, las cuales a lo largo de su historia han implicado procesos de construcción de hegemonías pero también de resistencia cultural, es decir tanto imposiciones como reapropiaciones y resignificaciones de las prácticas y representaciones socioculturales puestas en juego. Para desarrollar esta perspectiva nos centraremos en analizar el papel jugado por este movimiento religioso en las siguientes dimensiones de la vida sociocultural: a) La construcción de una determinada forma de reproducción social del grupo -con sus propios mecanismos de subsistencia, socialización y control- y su articulación con las

prácticas asistencialistas y clientelares de los políticos locales, dentro de un contexto de pobreza y exclusión social. b) La desmarcación o invisibilización de las estigmatizaciones construidas en torno a la identidad aborígena y, complementariamente, la automarcación y asimilación de prácticas que responden a la lógica legal burocrática distintiva del mundo *doqshi*. c) La continuidad y reelaboración de ciertos rasgos característicos de la experiencia religiosa y las prácticas rituales históricas de los tobas, entre ellos: la inclusión de manifestaciones expresivas, estéticas e inclusive eróticas en el mundo religioso y la vinculación entre performance ritual y eficacia terapéutica.

II. Los cultos de la I.E.U. entre los tobas: principales características

El origen de esta Iglesia se remonta a la influencia que ejercieron en la región chaqueña diversas iglesias protestantes -sobre todo pentecostales- a partir de la década del '40². En la actualidad, adscriben a este movimiento religioso gran parte de los grupos *qom* de la zona y también se ha extendido a los *pilagá, wichí y mocoví* del Chaco argentino. Inclusive en los últimos años se han constituido iglesias en distintos asentamientos de migrantes *qom* en la provincia de Buenos Aires y en la ciudad de Rosario. Los diferentes autores que han analizado algunos aspectos de la I.E.U. y otras iglesias aborígenes en la región chaqueña -Cordeu y Siffredi (1971), Cordeu y De los Ríos (1982), Cordeu (1984), Braunstein y García (1995) Miller (1977, 1979, 1995) y Wright (1988, 1990, 1994) principalmente- coinciden en afirmar cómo la incorporación de ciertos elementos pentecostales se vio favorecida por las importantes similitudes que presentaban con las concepciones aborígenes. Estas similitudes, en cambio, no siempre se hallaron con el catolicismo, de allí también la poca influencia que esta religión posee entre los tobas. Entre aquellas semejanzas que favorecieron los procesos de resignificación y articulación entre ambas perspectivas, podemos señalar que el pentecostalismo alienta una comunicación o contacto bastante directo con lo sobrenatural (sin la necesidad de intermediarios como, por ejemplo, los sacerdotes), a través de los llamados "dones carismáticos" del Espíritu Santo (la glosolalia o la cura divina, entre los más importantes). Por otra parte, la posibilidad que ofrece a los fieles de lo que se ha denominado experiencia extática, éxtasis o trance extático fue decisiva en esta adopción, ya que remitiría a estados y técnicas corporales características de las prácticas chamánicas y de antiguas danzas celebradas por toda la comunidad. En las descripciones que los autores realizan de esta experiencia se alude en forma algo genérica a "saltos, gritos y danzas extáticas, respiraciones trabajosas, estados catalépticos" que provocarían el estado de *ntonaGak* (gozo). Veremos, sin embargo, cómo este estado religioso que surge del contacto con el poder divino, actualmente posee una definición mucho más amplia y variada, ya que se alcanzaría no sólo a través de estas formas de movimiento corporal, sino también de la ejecución musical o de la oración.

En lo que refiere a las formas organizativas de la I.E.U., resultan bastante similares a las de otras iglesias pentecostales: *primer, segundo y tercer pastory* otros cargos como *tesorero, secretario, portero, predicador, jefe de alabanza*, todos elegidos por los fieles; asimismo existen comisiones *locales, zonales y generales*. Es de destacar que esta iglesia posee una organización propia en la que prácticamente no intervienen criollos³. En las poblaciones tobas encontramos también algunas otras iglesias, del Evangelio Internacional Cuadrangular, del Nazareno, Asamblea de Dios, de Jesucristo Pentecostés⁴, etc. Si bien estas otras iglesias formalmente pertenecen a movimientos religiosos que provienen del mundo blanco en la práctica poseen una organización bastante autónoma y en general existen similitudes con la I.E.U., tanto en la práctica del culto como en la forma en que son significadas las creencias por los fieles. Sin embargo, existen algunas diferencias en el caso de la Iglesia Cuadrangular y la del Nazareno, ya que poseen una tendencia más "secularista y modernizante" (Cordeu 1984, Wright 1990) y actualmente suelen desacreditar ciertas formas

de alabanza a través de danzas.

Las celebraciones de la I.E.U. tienen una duración variable, según las ocasiones, entre dos o cuatro horas, y en su mayoría se realizan por la noche. Los cultos consisten básicamente en la alternancia entre cantos -con letras que remiten a tópicos pentecostales y músicas que retoman ritmos folklóricos de la zona, ejecutadas con guitarras, bombos y a veces algún charango-, distintas formas de danzas, momentos de oración colectiva, "prédicas" y "testimonios" de pastores y fieles que incluyen lecturas bíblicas -las cuales, la mayoría de las veces, se reducen a unos pocos versículos-. Además pueden ocurrir manifestaciones de glosolalia y cantos y oraciones especiales para personas que están padeciendo enfermedades. Estas últimas incluyen la imposición de manos y otros gestos rituales por parte de los miembros de la comunidad con cierto poder para curar (*I'añaGak, haloik*), en algunos casos *pi'ioGonaq* (shamanes) o *nataren* ("curanderos, "médicos de los tobas") que también realizan curaciones fuera del ámbito del culto.

Además de los cultos regulares de los días miércoles y domingos, se celebran *Navidad y Año Nuevo, Cumpleaños* de miembros de la iglesia, *Casamientos, Aniversarios* de creación de las iglesias celebrados anualmente y los llamados *Movimientos de Alabanza*. Los "aniversarios" resultan muy importantes para los miembros de estas iglesias, son esperados por la comunidad y recordados con alegría; en ellos se reúnen miembros de iglesias de diferentes comunidades e incluso de otras etnias (pilagás, wichi) lo que permite el reencuentro con familiares. Estas celebraciones se desarrollan al aire libre debido a la cantidad de gente que reúnen. Los concurrentes realizan diferentes "donaciones" para la iglesia en cuestión; por ejemplo, instrumentos musicales, artículos de limpieza, dinero, etc. o también alimentos para dar de comer a los visitantes. En lo que refiere a los "Movimientos de Alabanza", consisten en reuniones diarias que se realizan desde dos meses antes de los aniversarios, precisamente como preparación para los mismos. Cada Movimiento posee un encargado que va rotando semanalmente, el cual durante ese tiempo coordina el culto. Estos movimientos nos interesan particularmente porque en ellos predominan las manifestaciones musicales y de danzas; el "jefe de alabanza" de cada iglesia con su grupo de "dancistas" tendrán allí un rol fundamental.

En cuanto a las características edilicias de las iglesias, éstas dependen de las posibilidades de los fieles, aunque la tendencia general es intentar "mejorarlas", por ejemplo, reemplazando el techo de paja por chapas, las paredes de adobe o el piso de tierra, por los de material; lo mismo sucede con la instalación de la luz eléctrica que no es muy común en las comunidades. En el interior encontramos una pequeña elevación, a manera de altar, en donde se colocan pastores, predicadores y músicos, luego un espacio libre que ocupan los "dancistas" y por último las sillas donde se ubican el resto de los fieles. Dentro de las pocas imágenes que suelen hallarse pueden verse ilustraciones típicas de Jesucristo (el *Sagrado Corazón*, la *Santa Cena*), adornos de papel o globos y, lo que nos resultó bastante sorprendente en un principio, relojes que en el medio del culto van anunciando las horas. Según nos explicaban, serían para controlar la hora de inicio y de finalización del culto, aunque en el caso de la I.E.U., sobre todo, a menudo se extienden más allá de la hora prefijada...

III. Evangelio y mundo *doqshi*: de los ritos de formalización al asistencialismo

La presencia de aquellos relojes recién descritos o el rol del "portero" encargado de cuidar que se respeten ciertas reglas del culto⁵, pensamos que deben comprenderse en el marco de la importancia asignada a lo que llamaríamos ritos de formalización administrativa característicos de estas iglesias. Son muy valoradas, por ejemplo, las credenciales que se otorgan a los miembros de la iglesia (según nos comentaron, algunos juntan credenciales de diferentes iglesias); se pone mucho cuidado en las actas que se realizan

al comenzar y concluir un Movimiento de Alabanza, las cuales deben ser firmadas por todos los presentes; asimismo, también son registrados todos los visitantes que recibe cada iglesia. Inclusive, en dos oportunidades se generaron ciertos conflictos por mi presencia en los cultos, en ambos casos se trató de miembros de la iglesia que me decían que debía tener un "permiso escrito" para poder participar, aunque el pastor me hubiera invitado y me conociera. Podemos señalar también en relación a este tema, cómo los más ancianos recuerdan con gratitud que los primeros pastores protestantes llegados a la zona fueron los que les consiguieron sus documentos de identidad.

Para comprender el sentido de estas formalizaciones, es necesario señalar que el mundo de los blancos aparece identificado muchas veces con esta lógica de reglamentos y escritura. Se percibe que la legalidad de ese mundo y el poder para moverse en él implican un correlato escrito de firmas y sellos. De allí que exista una tendencia a valorarlos fuertemente, como en el caso señalado de los que quieren poseer muchas credenciales de Iglesias, pero también de algunos otros "papeles" que van penetrando de a poco en la vida de los tobas: los certificados de las pensiones otorgadas por el gobierno, los planos del territorio de la comunidad, los certificados del colegio o también la preocupación y los intentos de algunos músicos tobas por "registrar" sus obras o de algunos *pi ioGonaq* por obtener algún "permiso" o "credencial" para poder curar. El manejo de esta lógica de lo burocrático, sin embargo, sigue siendo bastante inaccesible para la gran mayoría, pues aún no atraviesa su vida cotidiana. Por ello, en parte, el contraste que produce, para un observador externo, la importancia otorgada en las iglesias a estas prácticas, pues en ese espacio aparecen particularmente marcadas en comparación con su mundo cotidiano. Pensamos que esta asignación de valor constituye también una forma de identificarse con lo que se percibe como signos distintivos del mundo de los blancos, reproduciendo así algunas de sus formas. En este mismo sentido puede comprenderse la preocupación de los pastores (pero también de algunos *pi ioGonaq*) por conseguir corbatas o trajes y también por sacarse fotos con esa vestimenta. El mundo de los *doqshi* sigue siendo el mundo del poder y la "riqueza", frente al cual los tobas se autodefinen como "pobres"... Veremos cómo en diferentes aspectos de los cultos aparecen estas tensiones en la definición de la propia identidad, que implican identificaciones con el mundo *doqshi* pero también diferenciaciones, a manera de distintas opciones estratégicas según las relaciones sociales establecidas.

Retomando nuestra argumentación en torno a la valoración de la palabra escrita y su identificación con el mundo de los blancos, otro elemento que queremos destacar es que la mayoría de los que pertenecen al Evangelio remarcan que la Biblia es el libro "escrito por Dios", que "El lo escribió", directamente. En contraposición, suelen señalar que antes, los antiguos, "no tenían nada escrito", "ningún libro", o que sus cantos "eran sin letra", a diferencia de las canciones actuales del culto. Podríamos decir que en términos generales el Evangelio trajo *la palabra*, la de Dios y también la de los blancos. Algunos ancianos nos relataron "la vergüenza" que en el pasado tenían frente a los blancos por no conocer su idioma. Por ejemplo, Francisco, de unos 70 años, de Tacaaglé nos decía:

"Las costumbres de más antes, capaz como nosotros somos pobres y nada más que vivimos de por la marisca, para que podemos comer necesitamos mariscar y la ignorancia de lo que yo tengo, no podía ver los blancos, TENGO MIEDO⁶, y el día cuando se amanece para ir a donde estaban mis compañeros así para, hacía, yo estoy siguiendo un camino para llegar a otra casa de nuestro (...) como trescientos metros después encuentro una casa de los blancos yo le hizo de esconder para dar vuelta porque no podía contestar si es que me va a preguntar ese señor, después, dando vueltas por allá, para que no me vea y no me hace preguntas porque no podía

contestar de las preguntas de ellos si me va a preguntar. Pasando dos meses después encuentro un pastor, así para que yo te puedo entregar la palabra de Dios y con ese nomás parece que me hace AMANSAR (...) nada más que yo estoy dando gracias al Señor que podría hablar un poco castellano porque más antes tengo MIEDO..."

Tanto en el relato de Francisco como en el de otros ancianos, aparece la valoración de los misioneros que les enseñaron el idioma castellano⁷, incluso uno de ellos aún recordaba algunas palabras en inglés enseñadas por un pastor británico. En otras charlas también surgía el tema de una pérdida de la "vergüenza" -para hablar con los blancos, para danzar- gracias al "espíritu" que da el Evangelio. El otro elemento que se desprende del relato de Francisco -común a muchos de los creyentes- es la interpretación del pasado aborigen definido en tanto carencias: "somos pobres...nada más vivimos de la marisca... la ignorancia", o, por ejemplo, "eran tiempos sin Dios, completamente así, de natural solamente", "éramos salvajes... pura chupada". Evidentemente, estas interpretaciones ponen de manifiesto la vigencia de una situación colonial que a través de los años ha llegado a colonizar las consciencias, logrando que muchos *gom* incorporen como propia la percepción de lo aborigen construida por la sociedad colonizadora. Percepciones que integraban un discurso hegemónico no sólo en tiempos de la campaña militar que en 1884 conquistó las tierras y la fuerza de trabajo de la región chaqueña, sino también en la actualidad, entre muchos criollos de los pueblos que, con ciertos matices generalmente más paternalistas, siguen reproduciéndolas.

Lo que nos interesa remarcar aquí es que, en contraposición a este pasado, la entrada al Evangelio es asociada con una mejora en la propia vida, diríamos nosotros, de un aumento del capital no sólo material sino también simbólico, esto último, por ejemplo, por la posibilidad de un mayor entendimiento. En los siguientes relatos aparecen algunas de estas ideas y, veremos también la oposición entre el "baile", "la farra" (la diversión) y el "no conocer" del pasado, por un lado, y "la palabra" y conocimiento que traería el Evangelio, por el otro:

L⁸: "...cuando nosotros estamos en el mundo sin conocer de la vida de uno, solamente FARREAMOS, BAILAMOS, la cultura donde bailan los aborígenes borrachos, no tenemos calzado, no tenemos con que..."

S: ¿se tomaba mucho antes por acá?

L: sí, sí y después vino la religión que anoche estamos hablando, lo que está monte, este, toda esta colonia era MUNDO y después cuando vino la democracia espiritual por medio de Evangelio entonces escuchando el mensaje del señor Aurelio López cuando contó de la misión Evangélica Unida y entonces escuchamos y dijo: *acá tengo esa palabra que está escrito la Biblia si uno cree esa palabra ahora usted no tiene nada usted, porque el diablo está jugando su vida le dijo y ese Satanás está inculcando para que usted va a la muerte, el infierno, usted es joven pero te va a hacer pasar algo tu vida, porque el diablo no es de esta vida, es de Dios. Si usted cree en esa palabra (...) si yo tengo fe con el Señor, esa palabra te va a nacer y nunca termina, usted no se olvida... Ahora vos no tenés nada, no tenés calzado, usted está sucio, no tenés esto, pero cuando, si usted entra, hasta tu empleo, hasta tu casa, hasta todo lo que te da el Señor si vos creés (...)*

S: ¿y como fue que usted se decidió a entrar en el Evangelio?

L: Bueno yo me entré por escuchando cuando él está predicando, estoy escuchando y me gustó y después entré y cuando yo estoy escuchando que dicen que le van a dar los empleos, le van

a dar hasta tu casa, hasta tu sabiduría, hasta todo la ley legal, vos estás despierto, porque vos tenés ese espíritu de Dios, entonces entramos. *Yo me reconcilio, yo voy a entrar en el Evangelio* le digo y en los pocos años, un año, le agarré la administración y soy como jefe de la colonia y después entré y me guió ese carácter que estoy hablando. Vos vió que no tengo estudio pero ese espíritu que tengo, tengo muchas cositas, conocimientos de las leyes un poco, algo comprendo y voy yendo caminando (...) Después entré como administrador de la comunidad de esta colonia, viene mi empleo y hasta ahora tengo mi casita y ese mensaje nunca me olvido..."

F.º: "Yo no tenía empleo pero oraba, SIEMPRE ORABA, entonces Mendoza me dice: *F. ya hay un cupo para usted* y al otro día ya cobro. La bendición de Dios no hay que rechazar y ahora tengo casa de material, tengo chacra, 15 hectáreas..."

Mendoza es el presidente de la etnia toba en el Instituto de Comunidades Aborígenes (I.C.A) de la provincia de Formosa. Es de destacar cómo estas interpretaciones religiosas resultan bastante funcionales al sistema asistencialista clientelar que muchos políticos mantienen para con las poblaciones aborígenes. Los aborígenes "piden" tanto a Dios, como al I.C.A. y los políticos y, gracias a ellos y "gracias a Dios...", alguna cosa siempre obtienen: bolsas de comida, que les construyan una pequeña casa de material, pensiones de 45 pesos mensuales, o, en épocas de elecciones, si trabajan para el partido "hablándole bien del candidato a la gente", algunos podrán acceder a 200 pesos... Si bien muchos coinciden en afirmar que "los políticos siempre prometen pero no cumplen", también, para dar un ejemplo, el pastor de una de las iglesias nos decía: "pero cuando llegan las elecciones de nuevo, ellos vienen y nos prometen otra vez y nosotros tenemos que esperar a ver si cumplen... tenemos que creer de nuevo...". Estas actitudes de espera y de "paciencia", unidas al temor o excesivo respeto que aún inspiran ciertos blancos con poder (políticos, gendarmes, doctores, maestros...) entre algunos tobas, contribuyen al mantenimiento de estas políticas. Finalmente, cabe aclarar que el I.C.A. -dirigido por un *doqshi*- es el organismo encargado de nombrar a los administradores de las comunidades aborígenes, así como de mediar en todo trámite que les concierne, ya sea a nivel de cuestiones legales, de salud, educación o de dinero (por ejemplo las pensiones). Por ello, muchos aborígenes, cuando intentan conseguir algún beneficio o resolver una necesidad, concurren a este lugar ubicado en la capital formoseña. En sus alrededores, uno puede observarlos en grupos, esperando ser atendidos por algún dirigente para, en la mayoría de los casos, ser postergados a nuevas citas...¹⁰.

IV. Conversiones y control social

Para comprender estas relaciones entre mejoras materiales y entrada al Evangelio que acabamos de mencionar, debemos señalar uno de los rasgos característicos de las conversiones: para ser Evangelio es necesario abandonar "el mundo", esto es, en el lenguaje pentecostal, los "vicios", "el pecado", los cuales van a ser identificados fundamentalmente con las bebidas alcohólicas y el cigarrillo. Abandonar estas prácticas y, consecuentemente, el gasto que ocasionan, les posibilita utilizar sus magros ingresos en otro tipo de bienes, generalmente para su familia (ropa, alimento, etc.). En la práctica, la entrada al Evangelio conlleva un cambio en las formas de existencia que se interpreta como una mejora del nivel de vida. Los siguientes relatos de dos miembros de la IEU de unos 50 años ilustran estos sentidos:

Aureliano: "yo antes del Evangelio tomaba mucho (...)

Silvia: ... ah mire se tomaba mucho por acá... y ... ¿por que piensa que antes la gente tomaba así,

tanto?

A: y porque cuando hay cosecha, hay plata, entonces la gente se va allá, donde hay vino, naipes, vicios y se gasta todo (...) pero después dejé todo eso, cuando entré al Evangelio. (...) La alabanza, cantar, me halla eso, cuando termina el culto me voy tranquilo para mi casa..."

Enrique: "... ahora que estoy en el Evangelio puedo tener mi casa, mi familia, ya no gasto más en vino y todo eso... es lindo el Evangelio, ayuda a administrar el dinero... ahora puedo tener comida, zapatillas... de todo"

A continuación veremos los relatos del anciano Francisco antes citado y de su yerno, un joven pastor de Tacaaglé:

Francisco: "... cuando estoy en el culto (...) cuando yo siento del canto que me habla de esa corito cantaba empieza, ya danzaba, así como ayer..."

Silvia: ah como lo vi ayer... y ¿le gusta?

F: me gusta y hasta ahora, y contento, más así para estar porque no tengo plata, que tiene que comprar tabaco, vino, si ya hace mucho tiempo que no (...)

Pablo: La diferencia es que ellos van a la iglesia y no gastan dinero para CHUPAR, PARA FUMAR, todo eso no gastan dinero, ellos gastan directamente para como y uno va al baile así afuera en un bar es distinto porque tiene que comprar cigarrillos, alguna cerveza, algún otro gasto, eso es la diferencia que ellos hacen, por eso es que acá muchos van a la iglesia para evitar el gasto en vicio, evitar algún tipo de problemas, aunque en la iglesia también haya algunos problemitas pero son muy muy pocas las veces que fue dado

S: sí, comparado con los otros... Claro, mirá, es como que cumple un poco ese rol la iglesia... Mirá que interesante...

P: Sí, sí, interesante. Uno va a la iglesia y ya se tiene que prohibir, prohibir, en todos los días de culto se le advierte que no tome, que no gaste, que no roben, que no... que no forniquen por ahí... Pero, mucho cuidado de que no todo lo que se le dice puede CUMPLIR, como toda ley..."

Como nos muestra este último relato, el culto se constituye también en un espacio de encuentro, expresión y de disfrute que es más barato y menos peligroso que el bar o el "baile afuera". Por ello, las llamadas "cantinas" o "boliches" en las que se bebe y se baila, no aparecen hoy como un espacio social predominante en las comunidades en las que trabajamos, de hecho se ubican geográfica y socialmente en los límites de la comunidad, pero, hasta ahora, nunca dentro. Las historias de hombres que han sido atropellados en la ruta, por la noche, al volver embriagados de las cantinas del pueblo, suelen remarcarse entre los que pertenecen al Evangelio y nos ha tocado presenciar el fuerte impacto que estas muertes producen. En relación a estos "peligros" el culto opera como un mecanismo de control social, especialmente de cierta contención para los jóvenes, ya que constituye prácticamente el único espacio -o al menos el más legitimado socialmente- que permite la reunión y encuentro de los miembros de las comunidades a través de celebraciones de carácter festivo.

Finalmente, debemos recordar que estas instancias rituales no sólo socializan los momentos importantes de la vida de la persona (cumpleaños, casamientos), sino que también, a través de prédicas y testimonios,

sobre todo, hacen presentes los distintos acontecimientos que afectan el devenir del grupo social. Todo lo que allí sucede en alguna forma es tratado, es puesto en discurso en el culto y es así significado desde la relación con el poder divino: desde enfermedades, peleas, acontecimientos laborales hasta relaciones con los políticos o visitas de gente de afuera de la comunidad, antropólogos incluidos.

V. Expresión artística, goce y encuentros en los cultos

Los cultos entre los tobas constituyen el lugar privilegiado para la expresión artística, especialmente para los varones jóvenes y adultos que forman grupos musicales y para algunas mujeres jóvenes que cantan como solistas. La ejecución musical es fundamental para el desarrollo del culto, está presente casi todo el tiempo, y en los *Movimientos Alabanza* que antes mencionáramos juega un rol especial, pues allí se realizan lo que llaman "presentación de canciones", en la cual los distintos grupos muestran sus nuevas creaciones. La mayoría de las veces, estas celebraciones se transforman en verdaderos "recitales" en los que se intercalan algún momento de oración y, como enseguida analizaremos, las distintas formas de danzas. En relación a esta preponderancia de las expresiones estéticas, es de destacar que a lo largo de nuestro trabajo de campo nos ha tocado presenciar celebraciones en las que los músicos y "dancistas" constituyen la gran mayoría de los fieles presentes. Prácticamente, las únicas que permanecían sentadas eran las mujeres con niños pequeños, el resto estaba danzando, cantando o tocando.

En las comunidades en las que trabajamos se ha formado un verdadero circuito de producción en torno a la música del culto. Los grupos musicales viajan a Asunción (Paraguay) a grabar en estudios sus cassettes; éstos son vendidos tanto en la propia comunidad y en otras de la zona como en los viajes que realizan a Buenos Aires -generalmente para trabajar y juntar dinero o para visitar alguna iglesia evangélica- o a los grupos aborígenes del Paraguay (*macá, lengua*) especialmente de la zona de Filadelfia, donde residen en una misión organizada por los menonitas. Estos últimos viajes poseen una particular significación dentro del horizonte histórico de los tobas ya que los *macá* eran sus antiguos enemigos¹¹.

Ligados a esta posibilidad de expresión artística que el culto posibilita, encontramos también los aspectos más lúdicos, en tanto el ritual, sobre todo para los jóvenes, se constituye en un espacio de encuentro, esparcimiento y de relación entre los sexos. Estas relaciones, que en el pasado toba encontraban su expresión ritual en la celebración del *nmi* (llamado por los criollos *Baile Sapo*), hoy parecen hallarse presentes, en algunos aspectos, en el culto evangélico. A pesar de que esta intención de relacionarse con el otro sexo no aparece siempre explicitada entre los jóvenes como la motivación para su concurrencia al culto, ésta puede rastrearse a través de algunos otros discursos y de la observación de las actitudes. Para poder desarrollar estos temas, analizaremos el papel de las danzas y los significados construidos por los actores en torno a los mismas, ya que éstas constituyen una práctica en la que se sintetizan ciertas tensiones entre estos aspectos más lúdicos y festivos y los considerados más estrictamente "religiosos". Precisamente, la existencia de esta misma duplicidad pensamos que proviene del impacto de la cosmovisión occidental en las prácticas socioculturales tobas más antiguas, las cuales no tendían a estas escisiones¹², de allí las tensiones que actualmente podemos encontrar.

V.1. Tensiones en torno a la "rueda"

La danza denominada *rueda* nos resulta particularmente importante por algunos conflictos que ha comenzado a generar y porque constituye un fenómeno reciente en las comunidades que visitamos, pues se realiza desde unos tres o cuatro años aproximadamente. Esta danza proveniente de la I.E.U. de El

Espinillo, Chaco, consiste básicamente en una serie de recorridos en círculo, siguiendo el ritmo musical, durante los cuales algunos expresan con voces intensas frases relacionadas al culto ("gloria a Dios", "alabado seas...", "amén", etc.). En los grupos de "dancistas" pueden predominar los jóvenes o los ancianos, según las iglesias y también las épocas, pero raramente encontremos adultos de edad intermedia, posiblemente, porque las mujeres suelen estar cuidando a sus hijos pequeños y, en el caso de los hombres, porque en su mayoría se dedican a tocar la guitarra o predicar. Algunos participantes permanecen en el centro de la ronda en una actitud de alentar al resto para que dance o también, según nos decían, para "cuidar a los hermanos" de algún "enemigo" (demonio, enfermedad, *pi'ioGonaq*) que quiera entrar. También durante los Movimientos de Alabanza, cuando se realizan las presentaciones de canciones, últimamente los grupos de dancistas han comenzado a incorporar otras formas de expresión con pasos y movimientos del torso que recuerdan a las posturas básicas de las danzas folklóricas criollas de la zona.

Todos los participantes llevan una vestimenta diferencial, que consiste en unas "tiras", generalmente blancas, cruzadas al pecho y a la cintura, de las que se desprenden flecos que cubren el resto del cuerpo, algunos con telas de colores, a veces similares a los de la bandera argentina, y también fajas de diseños indígenas en las muñecas, cuello o colgando de la cintura. Sobre esta vestimenta se bordan diferentes íconos: estrellas, cruces, corazones o palabras relacionadas al culto. En muchos varones, el atuendo se completa con vinchas en la cabeza y, en las mujeres, con fajas tejidas con las que trenzan el pelo. Esta vestimenta permite llevar la Biblia en una especie de bolsillo, colocado en la cintura. Cabe aclarar que, como señala Wright (1988), la Biblia se constituye en un objeto ritual sagrado que puede servir para "combatir la enfermedad" y para prevenir cualquier mal. De allí que esté incorporada al propio cuerpo, a través de las "tiras" o, en el caso de los pastores y músicos, de un pequeño bolso de tejido tradicional denominado *kotaki* en el cual es llevada. Al preguntarle a Julio -un "dancista" de la I.E.U. de Primavera recientemente convertido- acerca de por qué se llevaban las tiras comentó:

Julio: "ése es de lo que nosotros es una armadura, porque somos, somos soldados de Cristo (...) porque la Biblia está, dice: *TODO aquel que cree mi nombre que ate en su cuello mi palabra, que guarde mi palabra*. Hay también una palabra en la Biblia dice *que que SACRIFICE alabanza me HONRA* dice..."

Silvia: ¿y esto de atar al cuello mi palabra vos lo asociás a las cintas...?

J: sí, sí, eso.

S: ah ... ¿que por eso están atadas acá...?

J: están atadas

S: y se llevan acá atrás la Biblia...

J: la Biblia, la palabra de Dios, si vos danzás, si vos tenés tu mano, ya es otra cosa. Porque algunos se andado con la Biblia o en la mano a veces se DEJA, porque VOS dejás la Biblia ahí abajo, ya no, ahí cuando VIENEN los enemigos, cualquier enfermedad, enfermedad YA ENSEGUIDA te van a agarrar porque vos dejaste abajo

S: ah... hay que tenerla con uno...

J: hay que tenerla, hay que tenerla cinturón, hay que poner por acá, con éste, siempre, porque éste es nuestra arma...

En algunos casos, para ponerse las tiras y participar en la danza, existe un llamado de carácter divino,

que es recibido por medio de sueños. La vestimenta se constituye así en una "señal" que indica que se "está salvo", o que la persona se "sanó". De hecho, por ejemplo, si la persona está enferma, puede ponérselas y eso la ayudará a sanarse, dándole fortaleza. Estas características presentan ciertas similitudes con el shamanismo toba, entre ellas la iniciación a través de sueños y la presencia de ciertas vestimentas y objetos que distinguen a la persona con poder para curar. También existirían algunas semejanzas entre las "tiras" y la vestimenta de los *pi'ioGonaq*, sobre todo por las cintas cruzadas al pecho y las vinchas. Para finalizar, con relación al tema de las vestimentas, queremos señalar como éstas también implican aquellas tensiones en torno a la definición de la propia identidad que hemos comenzado a reseñar. Si bien por un lado se busca concurrir al culto con las mejores ropas occidentales que se poseen y, en algunos casos, inclusive intentando respetar los colores que prevén los reglamentos de cada iglesia, estas ropas también se combinan con otras que remiten a la propia historia aborigen: el *kotakiy* las tiras o *llalageshik*³.

Hemos señalado que la rueda ha generado ciertos conflictos y tensiones. Estos se manifiestan tanto entre los miembros de la Unida -pues hay iglesias que no quieren que ésta se desarrolle-, como en otras iglesias aborígenes de la zona, las cuales, si bien no prohíben a los "dancistas" de la I.E.U. que concurren a su templo, sí manifiestan cierta desconfianza y no la alientan entre sus fieles. Entre los motivos que argumentan los que, como dicen los fieles de la I.E.U., "le salen en contra", encontramos su supuesta relación con "lo antiguo", ya sea con los *pi'ioGonaq* como con *el Baile Sapo*. Paulo, un joven pastor de la I.E.U. nos decía:

Silvia: "Eso que me decías que están en contra de la rueda... ¿es de otras Iglesias que están en contra?"

Paulo: es que tienen miedo que se contagie la costumbre antigua, de algo de esta parece...

S: ah, dicen que es parecido...

P: tienen miedo, dicen que son falsos, son gente que... que bailaba antes... se salen del baile de Sapo, porque ellos no usan blanco y cualquier cosa le ponen por acá, claro... de todo y antiguamente se usaba pero no es algo que parece, son diferentes."

En una charla con Angela C., de 60 años, en la que me había estado comentando sobre las danzas antiguas, al preguntarle si había visto las danzas del culto de ahora y si tenían algún parecido me contestó:

A: "sí, yo se también cuando yo le dejé todo eso la danza de antiguo y yo entré al Evangelio y se cambiaba todo, hay una danza de la religión pero en la danza YO SENTÍA EL MISMO, YO SENTÍA, SENTÍA ALEGRÍA que tiene que alabar (...) canta, yo sentía, yo danzaba y con alegría, pero hay otra danza ahora, yo he visto una danza redondo PARECE ESE *NMI*, PARECE *nmi*, el mismo, parece (...) es parecida antes así redondo, parecido más antiguo

S: ¿a ese le hace acordar...?

A: yo he visto cuando yo estaba en la iglesia, ya acordaba del *nmi*...

S: ¿pero en el *nmi* no tenían las tiras esas que llevan ahora en la... vió que en esa que hacen ahora...?

A: sí, en el *nmi* también hacen así, yo tengo mi vestido largo, blanco, largo así y después tiene pinzas y tiene que poner colorado así [señala a la altura de sus rodillas], en el cabello tiene que poner, tiene que poner una cinta así larga, hasta acá [señala su cintura]

S: pero... ¿ése el de ahora, para bailar ahora o...?

A: no, no más antigua es, porque vos me pregunté que ahora usted viste, la danza parece que igual antes el *nmi*.."

Debemos señalar que algunos de los actuales jefes de alabanza eran "capitanes" o "canberos" (encargado de dirigir el canto y la danza) en el *nmi*.

Para los miembros de la I.E.U. que no están de acuerdo, las dudas también se generan por no saber cuál es el origen de esta forma; suelen remarcar: "no sabemos de donde viene", "no está en la Biblia" y aluden a que "no respeta" las formas conocidas del culto o que surge cuando el pastor "no cuida" lo que hace la gente. El hijo de un pastor de la I.E.U. en la que nunca hubo rueda una vez me dijo, en forma bastante tajante, acerca de los "dancistas": "corren solamente, no escuchan la palabra, no cantan, gritan..." y agregé que, durante los Movimientos de Alabanza, a veces "ni siquiera hay prédica". Nuevamente, podemos ver cómo la oposición entre *danza y palabra del Evangelio* aparece como eje en torno al cual se construyen una serie de significaciones. En este caso, asociando a la primera un cierto sin sentido (solo corren y no oran, gritan y no cantan) y una carencia de reglas (no cuida, no respeta); interpretación no muy lejana, por cierto, de la que vimos en relación al "baile antiguo": el de aquellos aborígenes "salvajes" que vivían "en la ignorancia..."

Ahora bien, a partir de una charla mantenida con Gregorio, un joven que había participado en la rueda pero después se alejó y ahora danza solo, encontramos otros motivos de crítica: además de la relación con los "brujos", los que danzan buscarían mujeres y diversión. Veamos su relato:

Silvia: ¿y alguna vez participaste en la rueda?

Gregorio: sí, yo fui uno de ellos, pero yo sentía que el color con sus tiras... a veces sienten gozo, pero ellos buscan la multitud de gente, eso cambia el tema, buscan donde hay muchas mujeres, ellos son los lobos, como para llevar esas ovejas, ellos ya van en camino de ser un brujo. Por que como dice Ezequiel 13:10, esas tiras son cinta mágica.... para Dios son la contraria. Que ellos se gocen como nosotros, sin las tiras.... Con la cinta es distinto, no sienten gozo.... empiezan a jugar... ellos cuando llegan a la iglesia se meten en la oscuridad, no son capaces de mostrarse... los verdaderos hijos de Dios deben arrodillarse... ellos vienen a curiosar (...) Cada color significa una cosa, negro, enfermedad, rojo, sangre, y el blanco es de los ángeles de Dios... Algunos usan rojo, azul.... yo he buscado y no puedo encontrar significado de esos colores....

S: ¿y ellos están en todas las Iglesias...?

G: ellos son de la Unida... pero cuando hay gente, cuando se junta multitud, ellos van... Yo tenía una de esa tiras, pero blanca solamente, pero sin manchar..."

Antes de que surgiera este relato, en nuestra observación de los cultos ya nos había llamado la atención algunas actitudes de los jóvenes "dancistas", por ejemplo los movimientos casi constantes de entrada y salida del templo, entre canción y canción, en los que se alejanban a buscar agua, conversando y riendo entre ellos, mientras adentro se desarrollaba alguna prédica o testimonio. También afuera del templo, en la "oscuridad", siempre se encontraban pequeños grupos de jóvenes reunidos, sin participar del culto, algunos incluso fumando. Otra característica importante es que el camino de regreso, del culto a las casas, aparecía como un espacio de diversión: se escuchaban muchas risas, comentarios y acercamientos entre

los grupos de jóvenes. Otras instancias vividas en el campo me permitieron comprender los sentidos de estas "escenas"¹⁴ y, en parte, confirmar y ampliar lo dicho por Gregorio.

En mi segundo viaje a la zona, a diferencia del primero, había concurrido sola, esto implicó un "cuidado" muy especial de parte de mis anfitriones: se preocupaban por mi estadía y especialmente por acompañarme y no dejarme sola. Las idas al culto constituían uno de esos espacios en los que cuidaban de no dejarme sola, sobre todo cuando eran de noche y cuando la iglesia quedaba algo retirada. Una de esas noches, antes de partir, empiezo a observar cierta inquietud y charlas entre los dueños de la casa en la que me encontraba parando. Al rato, dos de las hijas adolescentes que siempre participaban de la rueda, entran llorando a la pequeña habitación que compartíamos. Luego viene Manuela, la madre, y comienza a decirme que había un problema, que yo no iba a poder ir al culto porque a su cuñado (al que ese día le habían encargado acompañarme), lo habían venido a buscar los políticos para una reunión, y yo "no podía ir sola". Después de explicarle que no se hiciera problema, porque justamente ese día iba a venir otro amigo a buscarme para acompañarme al culto (lo cual tampoco la dejó muy tranquila...) le pregunto por las chicas, si les había pasado algo. Manuela entonces comienza a explicarme que lloraban porque querían ir al culto pero que si no va el padre no pueden ir. Si bien yo me ofrecí a acompañarlas, me dijo que no, porque era "peligroso" y me explicó que "si van solas, se van con los chicos de afuera, los que no son creyentes, se las llevan a la cantina.. por eso ellas van sólo con el padre..." Las chicas, como había sucedido las veces anteriores, se habían "arreglado" especialmente para ir al culto: se pusieron sus mejores ropas, y me pidieron alguna hebilla, perfume o lápiz de labios... No pude dejar de relacionar esta escena con mi adolescencia urbana, cuando los padres prohibían por alguna razón "ir al baile"...

A medida que fui participando del camino de vuelta del culto, empecé a preguntarle a la gente de más confianza por esas bromas habituales que se hacían entre ellos. Según me comentaron, consistían en chistes y alusiones en las que se relacionaban a hombres y mujeres. Incluso uno de mis amigos, que me acompañaba al culto llevándome en su bicicleta, también comenzó a ser objeto de este tipo de bromas, por supuesto siempre en toba, el cual sabían que aún no comprendía.

En una oportunidad en la que, durante la celebración, salí afuera del culto, me encontré con una joven que ya había cruzado otras veces y comenzamos a charlar. Entre otras cosas recuerdo mi comentario sobre la cantidad de gente joven que había concurrido al culto ese día y que la mayoría permanecían allí afuera. Cuando después le pregunté si ella venía seguido al culto, me dijo que "a veces" y sonriendo con cierta complicidad agregó: "... y... cuando no podemos ir al baile venimos acá ..."

En otras ocasiones, volvió a surgir esta idea de que "el camino" es el lugar que los jóvenes aprovechan para relacionarse sexualmente y también que muchas de las parejas se forman a partir del culto. Cabe recordar aquí lo anteriormente dicho, acerca de que el culto es el espacio festivo de encuentro entre los jóvenes más legitimado socialmente. También podría destacarse la importancia de la noche y la oscuridad, que favorecerían los contactos corporales-afectivos y erótico- entre los jóvenes, los cuales no suelen producirse durante el día. Si bien podría señalarse que, en alguna forma, cualquier iglesia sirve para establecer relaciones de parejas -sobre todo si comparamos con las iglesias protestantes de los blancos, que suelen ser bastante endógamas- pensamos que en nuestro caso estas relaciones adquieren sentidos bastante diferentes. Por un lado, porque la ideología pentecostal blanca casi siempre incluye un fuerte dominio de las pasiones y de todo lo relacionado a la "carne", de hecho la sexualidad es valorada en relación a la función reproductiva y a veces, inclusive, subordinada exclusivamente a tal fin. Sin embargo, en los cultos aborígenes este tipo de discurso no aparece particularmente marcado en las prédicas, de hecho hasta el momento sólo una vez escuchamos una alusión al "fornicar" como una palabra "picante..."

y como algo de lo que "también hay que cuidarse...". También circulan entre los miembros de las iglesias relatos-chismes sobre lo que llamaríamos relaciones extramatrimoniales o sobre propuestas de ese tipo. Si bien estas situaciones son objetos de comentarios, no implican sin embargo una condena fuerte por parte de los miembros de las iglesias. Otra diferencia a destacar con las tradiciones occidentales, es que las iniciativas de las relaciones entre los sexos suelen adjudicarse en muchos casos a las mujeres.

En síntesis, a diferencia de la ideología pentecostal blanca, pareciera que en el culto toba, además de favorecerse aunque sea indirectamente las relaciones entre los sexos, éstas se dan en un ámbito que comparativamente percibimos como de menos culpa o condena moral. Es en estos aspectos que pensamos que el Evangelio, al permitir las dimensiones lúdicas, expresivas y también eróticas del ritual festivo, encuentra una ligazón con las antiguas fiestas tobas. Veamos algunos relatos en los que se recuerda al *nmi* o baile de Sapo:

Gil C. (70 años aproximadamente): "en otro tiempo era cuando nosotros somos jóvenes, están nuestro abuelo, nuestro padre venía tiempo de la época de la algarroba (...) Las mujeres cuando llegó el tiempo de la algarroba se fueron a buscar, cosechar en el campo (...) pero hace una hilación ahí, en su casa, para guardar eso y hay que pensar por lo menos dos montones de cada casa. Después con ese tiempo de mes de enero, no hay más esa fruta, terminó, se acaban todo, pero ellos guardaban, reservan todo y entonces ellos cuando con este tiempo con este mes de enero tenían esa comida y entonces con lo que ustedes está acordando hoy, hacen la fiesta, hace una batea grande para hacer, decían ellos, para hacer la chicha para tomar, se cocina, con eso y entonces echan el jugo nomás por una batea, se le deja nomás un día o dos días ahí le da como para tomar, sale gusto como cerveza o vino, con eso toman, cuando, bueno cuando le pone bien y entonces ya empieza la fiesta... Toca bombo, mujer baila, así es... cantaban, cantaban mucho, sin vergüenza (...) cuando está eso después se le llama TODA la gente, todo lo que están, viene el hombre así sentado único despachador, despacha cada jarro, cada jarro para tomar, se tomaba ahí, (...) se emborrachaban, con ése toman ellos... antes no había vino, ni caña ni nada ..."

Silvia: "¿y el *nmi* era parecido a la rueda de ahora o no...?"

Amadeo (de alrededor de 65 años, ex "capitán" del Baile Sapo): casi igual a la rueda... así cerrado... giraban.

S: ¿iban corriendo también?

A: No, bien parejo el paso... caminando como soldado... el capitán canta y ahí va la gente... Y la mujer cuando le gustaba alguno entra y agarraba a uno...

S: ¿y sabe por qué los criollos lo llamaban baile de Sapo?

A: Y no sé bien, porqué era de noche, como el sapo, que anda de noche..."

Teresa (de 50 años, charlando sobre el Baile de Sapo explicó): "pongamos si esta chica no tiene su pareja todavía tiene que preparar para buscar y los hombres también, esta noche tiene que bailar, para buscar su compañera, ahí nomás dijo que se junta la gente y yo escuché un testimonio de Primavera, de un viejito que viene, hace poquito dijo: *yo yo me junté con mi señora pero de baile de sapo nomás...*

Silvia: ah mirá

Teresa: sí, ahora en este tiempo, la gente todos los muchachos pareciera como cristiano viste conversan de día, nosotros no, oscuridad nomás nosotros salimos...

S: ah claro era de noche

T: sí

S: y en el baile era donde se encontraban

T: sí, yo encontré mi señora pero en la oscuridad...

S: ah... en la oscuridad mirá...

T: porque ahora la iglesia todo hicieron matrimonio, presentado todo ahí, lo que se querían casar tenés que preparar, porque se le daba todo certificado de la iglesia y del civil también, para completar todo, si es Evangelio SIEMPRE y si alguno no completa dijo que no tiene valor..."

A través de estos diferentes relatos, vemos cómo el *nmí* era el ámbito ritual privilegiado para encontrar parejas, atravesado por la música, el canto, la danza, la ingesta de bebidas y realizado al aire libre, en la "oscuridad"; también se destaca cómo la iniciativa era femenina. Todos estos elementos, menos el alcohol¹⁵, se encontrarían presentes en el actual culto del Evangelio, de allí que también se constituya en el ámbito privilegiado para establecer las relaciones entre los sexos.

Como último punto queremos señalar cómo en los relatos de algunos creyentes de la I.E.U., aparecen significadas estas dimensiones más lúdicas del ritual, sobre todo en la necesidad de evitar el aburrimiento que sobreviene cuando no hay danzas. Por ejemplo, ante mis comentarios de que me había llamado la atención que en una de las I.E.U. de La Primavera no había rueda algunos contestaron:

Antonia F. (jefa de Alabanza de otra de las I.E.U.): "no conviene así, es muy triste, aburrido".

Roberto Y. (hijo de un pastor): "están medio caídos los hermanos... cuando no hay danza a la gente le viene el sueño, se hace pesado (...) si uno comete pecado es difícil venir gozo... ya no hay. Cuidamos mucho nosotros, porque cuesta esa bendición de la danza... Si no hay danza, no hay rueda, hay algo, algún pecado..."

Robustiano M., (pastor de una de las I.E.U.): "En Paraguay no hay danza... cuando no hay danza, es pesado, me llega el sueño... me estaba congelando yo... bajan las fuerzas... (gesto con los brazos hacia abajo). Con la música me viene el ánimo... cuando danzan los hermanos. Cuando no hay danza... será que estoy solo, triste..."

Gregorio también nos decía:

"Cuando yo danzo, a través de mi danza el que está debilitado puede sentir gozo, no es sólo para mí, sino para todo aquel que le guste... Si encuentro un pueblo congelado, sin amén, sin aleluya, sentados, con sueño, con las bocas abiertas, yo debo danzar... Cuando habita el Salvador hay grito, hay danza, hay gozo (...) No pierdo la esperanza, que lindo sería que esté mi danza delante de Dios algún día..."

La falta de danza se relaciona así con el sueño, las bocas abiertas (los bostezos) y el pueblo congelado, sin amén. Recordamos aquí una cita de F. Nietzsche: "Yo no podría creer más que en un Dios que supiese

bailar. Y cuando vi a mi demonio, me pareció serio, grave, profundo y solemne: era el espíritu de la pesadez. Por él caen todas las cosas." (1884:30)¹⁶ Tal vez cuando el "espíritu de la pesadez" se adueña del culto, muchos tobas sienten que se alejan de su Dios...

No es casual que, dentro de este tipo de percepciones, algunos comparen las danzas y en general el gozo -la alegría y el contento- que se siente en el culto con el del fútbol¹⁷ o los bailes:

Robustiano: "La rueda es suponemos como un estadio, como el fútbol... se cansa uno y entra otro y así, pero ellos no se cansan dicen, cuando le preguntás si están cansados te dicen: como me voy a cansar si me gusta..."

Silvia: ¿como el fútbol decías...?

R: claro, yo tengo una camiseta y entonces necesito suplente cuando corre y entonces empieza a correr..."

Silvia: "¿y cómo es esa alegría ese gozo es igual a la que uno siente todos los días o no...?"

Aureliano: "es casi lo mismo que el gol ... cuando llega la pelota al arco es gozo, cuando falta poquito para que llegue, el que está en la cancha tiene gozo... Acá se goza por Dios, por el espíritu, es lo mismo.

S: Así que es como el gol....

A: pero ese es del mundo, el otro es del espíritu... igualito que la iglesia.

S: ¿y usted jugaba al fútbol ?

A: sí, me gusta el fútbol... por eso yo sé".

Jorge: *ntonaGak* alegría también es... porque MUCHA ALEGRÍA, mucha alegría también, hay alegría del fútbol, hay alegría del baile, porque ALEGRÍA del baile es una noche no más, que sea una semana y cuando empieza el fútbol, hay alabanza siempre, cuando hay un hombre que metió gol cierto, se LEVANTA la gente, eso es por un ratito nomás y nosotros para SIEMPRE nosotros NO VEMOS, NO VEMOS a Dios porque está en Cristo porque estamos MIRANDO LA BIBLIA, por eso, por eso estamos contentos siempre

Silvia: o sea es una alegría que dura siempre , pero se parece un poquito a esa que vos decís del fútbol

J: aha, si, si...

S: cuando la gente se LEVANTA tiene un parecido

J: si, si, parecido, porque ese como es del mundo ya es CORTO cuando hay alegría , un día, dos días, cuando termina el partido ya se van todos a la casa, vos no sabes que van a llegar a su casa, que van a pelear con su señora o cualquier cosa se emborrachan, después se pelean ...

En la charla antes citada con Pablo y Francisco de Tacaaglé, también surgió la comparación con el baile:

Silvia: "¿y cómo es que le vienen ganas de danzar...?"

Francisco: sabés que cuando canta la gente una vez cuando se canta un corito y que le habla este día lo que hizo Jehová este día lo que hizo Jehová y con ése cuando yo escuchaba MÁS, porque, yo escuchaba que el día nomás en que hizo Dios por eso, siempre cuando voy el culto

tiene que danzar, andaba contento (...)

S: ¿y porqué usted lo siente así y no está quieto... ?

F: NO SE por qué, porque yo estoy contento nada más, que yo siento que tengo que danzar, ESO es lo que yo quiero saber también...

Pablo: y alguno interpretan, dicen, ustedes no ven eso eso que toman eso en el bar eso shoppings que están por ahí y por ahí se escucha la música más conmovido por ahí se levanta la silla sale a la pista del baile y baila bueno comparando un poquito, es así ¿no?..."

Estos relatos, en los que se tiende a comparar el gozo del culto con el que se siente afuera en el mundo, nos permiten retomar uno de nuestros argumentos iniciales: para muchos tobas Evangelio, la diferenciación entre *lo lúdico* y *lo religioso* no parece estar instalada como una escisión tajante en correspondencia con el "mundo" (el del pecado, la diversión, lo profano) y lo divino (lo espiritual, santo), sino que implica una tensión, en la que, si bien se diferencian algunos aspectos, también se los compara en sus similitudes. Además, es importante notar cómo, en el discurso, este gozo que proporciona el espacio del baile o del fútbol es diferenciado del religioso por cuestiones más mundanas o prácticas (el goce del mundo es peligroso porque puede producir peleas, más caro porque implica gastos y más corto), y no exclusivamente por juicios de carácter moral (por ejemplo, es pecaminoso, diabólico, etc.) como sí suele suceder en el discurso de muchos pentecostales blancos.

VI. Gozo, salud y poder

Como último punto nos interesa analizar brevemente el papel que juegan las danzas y en general las performances de los cultos de las iglesias aborígenes en relación a las nociones de salud, enfermedad y terapia. Estas prácticas parecen recrear algunas de las funciones cumplidas en rituales más antiguos, en especial en el caso de las danzas. Karsten, en un trabajo de 1915, sostenía que éstas, entre los pueblos del Gran Chaco, eran desarrolladas como una forma de curar e inclusive de prevenir enfermedades, "generalmente en los casos serios donde los otros medios probaron ser inútiles" ya que era considerada "un remedio extremadamente eficaz" (1915:4). Según el autor:

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

Nos parece importante retomar esta referencia de Karsten al despliegue concreto de energía que implicaban los géneros corporales rituales y su relación con las concepciones en torno al poder (*I'añaGak, haloik*) y la enfermedad. Para Wright (1990:229), por ejemplo, la enfermedad, en el pensamiento toba, es explicada como una "merma en la *cantidad* de poder que se halla en el espíritu y eso es causado directamente por la voluntad de la divinidad"¹⁸. En algunas charlas también nos encontramos con la referencia a los procesos de salud-enfermedad en relación al acercamiento o distancia de ese poder divino. En el culto, estas concepciones son resignificadas a partir de los particulares estados vivenciados en la

práctica ritual, los cuales implican un aumento de circulación de la energía corporal -acumulación y desgaste que conllevan las danzas pero también la intensidad vocal del estilo discursivo y de los cantos¹⁹. La carencia o ausencia de esta energía, por el contrario, son relacionados con el cansancio, el dolor o la enfermedad. En este sentido, la no ocurrencia del estado de *ntonaGak* y de las danzas suele relacionarse con la existencia de algún pecado o "mal pensamiento", por lo que luego vendría el dolor o la enfermedad. En contrapartida, la salud y el contento que se evidenciarían en el *ntonaGak*, con su despliegue de energía corporal a través de la danza y el canto, indican un estado, aunque más no sea transitorio, de cierto equilibrio en la relación de la persona con su grupo sociocultural y las fuerzas divinas. El "drama" del cuerpo, que se resume en las experiencias de "placer y dolor", se constituyen así en indicadores claves que remiten al carácter de las relaciones del sujeto con su propio grupo sociocultural, el contexto más amplio y el mundo divino. Estas nociones refieren a una concepción de la persona en la cual cuerpo, pensamiento y mundo (natural, intersubjetivo, divino) se encuentran mutuamente entrelazadas. A continuación, algunos relatos en los que aparecen estas relaciones:

Teresa: "...yo cuando estoy en la iglesia parece que alguien me vino y me temblaba mucho el cuerpo y después cuando yo danzaba me pasa todo y después de eso ya me da fuerza y ánimo, TODOS LOS DÍAS y si no me voy al culto yo siempre estoy enferma... ahora hace dos semanas que no me voy a la iglesia, por eso enfermé (...) si uno está con mal pensamiento no se puede mover... algunos no reciben..."

Silvia: "¿... las tiras es para llevar la Biblia entonces...?"

María (dancista de Tacaaglé, hija de *pi'ioGonaq*): para poner la Biblia, entonces cuando... si... por lo menos... si... yo tenía un gozo estoy escuchando el canto ése, sale mi gozo, lo voy a largar... porque si yo no pone gozo, entonces cuando venía, entonces en la noche duele todo acá, sí.

S: ¿sí no tiene el gozo le duele después...?

M: si yo no hace (...) y cuando yo gozo, mucho gozo, yo puedo hablar lengua también, si lengua, si cuando yo no puedo largar duele todo acá (...) por eso la gente así... las veces que no lo sacaba entonces viene enfermedad otra vez...

S: claro, si no se da eso, viene la enfermedad

M: eso, la rodilla duele..."

Tanto el canto como la danza son considerados como dones, es decir deben ser dados por Dios, por el Espíritu. Si bien uno puede pedir el don de danzar, hay que esperar que venga y no, en cambio, danzar por el propio deseo, porque de esa manera, por ejemplo, uno se cansaría, pues aún no tiene el espíritu, el cual provee fortaleza y salud, permitiendo que la persona dance por varias horas, sin cansarse. Este tipo de relaciones, nuevamente, nos permiten vislumbrar que, entre los tobas, la enfermedad, el dolor o el cansancio no se perciban como fenómenos exclusivamente somáticos, como la medicina científica occidental nos ha acostumbrado a pensar. En referencia al tema de los dones, Paulo y su suegra María nos comentaron:

Silvia: "y en el cuerpo ¿cómo lo sentís al gozo, cómo se siente, lo sentís en el cuerpo...?"

María: que viene...

Paulo: aliviado vamos a decir y al día siguiente uno tiene que amanecerse bien... y si una

persona entra y danza o corre, pero sin él, como... así nomás, es o sea al día siguiente amanece con dolores de cuerpo. Ese todavía dice que, todavía... significa no tiene el espíritu... (...)

S: claro porque si baila con espíritu no le tendría que doler nada al día siguiente...

P: sí, si ... yo porque me pasó, iba cantando, al otro día amanecí con dolores, todavía me falta... (...)

M: tiene que esperar a ver si viene porque goce... ya no danzaba entonces... como éste... éste cuando viene ahí cansado...

P: porque todavía no recibe el don

M: tiene que esperar, tiene que pedir... pedir Dios y se lo da...

P: porque hay don de danzar, cantar, si tenés el don de cantar hay que cantar las canciones, y si tenés el don de... así como es, que tiene por acá, hay que usar lo blanco por acá..." (refiriéndose a las tiras o *llallageshik*)

Otra de las características a destacar es que el "poder" de la danza en relación al gozo y la cura, no se restringe a la propia persona sino que puede afectar a los otros. Gregorio nos decía que "a través de mi danza, el que está debilitado puede sentir gozo"; Roberto de La Primavera también nos relató la historia de unos misioneros de la Iglesia Cuadrangular que habían llegado a la comunidad a predicar y que si bien habían criticado a la rueda ("decían que son hijos del diablo"), cuando uno de ellos "enfermó y casi moría... llegaron los hermanos "dancistas" y a través de ellos se salvó... hasta el amanecer estuvieron danzando... ¡eso son poder!". En relación a este tema del poder de incidir sobre los otros, debemos señalar que todos los actos que conforman la performance parecen influenciarse y potenciarse recíprocamente. En los discursos suele aparecer la idea de que el gozo es algo que se "siente" al escuchar la palabra de Dios, una canción, al orar o al ver a los otros danzar y es este percibir-sentir el que hace que casi sin darse cuenta se comience a danzar. En el anterior relato de María, pudimos ver cómo, al escuchar el canto, siente que tiene que "largar el gozo", algo similar nos decía Francisco "cuando canta la gente, cuando se canta un corito y que le habla este día lo que hizo Jehová... y con ese cuando yo escuchaba MAS de danzar... y andaba contento".

En resumen, uno de los aspectos fundamentales de las danzas y, en general, de los actos que conforman la performance ritual es el cambio existencial que el estado de *gozo* implica. Este no se reduce solamente a una alegría interna, espiritual, sino que lleva a cambios experimentados en el propio cuerpo: aumento del ánimo, la fortaleza, cese de dolores o curación de enfermedades. Finalmente, debemos recordar también que la forma en que hoy danzan, especialmente los ancianos, en los cultos, remiten a características de las danzas rituales del pasado, entre ellas: la tendencia a las danzas circulares, los pasos semisaltados que emplean, las técnicas de aceleración de la respiración o las melodías en las que expresan sus oraciones, similares a los antiguos "cantos sin letra..."

VII. Palabras Finales

Si bien en sus discursos muchos tobas suelen remarcar que "ahora son todos Evangelio" y que allí "se cambió todo", en referencia a algunas de las costumbres "antiguas" que han dejado-por ejemplo el Baile Sapo o las comidas del monte obtenidas por la marisca- hemos visto cómo en las prácticas se evidencian resignificaciones de creencias y rituales que remiten a la propia historia cultural. Las dimensiones lúdicas, expresivas y eróticas son parte fundamental de los actuales cultos, sin embargo, como ellas se asemejarían a aquel pasado festivo de los aborígenes (a "la farra, el baile, la chupada...") estas dimensiones desde el

discurso evangélico son condenadas, o, en otros casos, tienden a ser invisibilizadas o no reconocidas. Es por ello que "la rueda" se ha convertido hoy en una práctica con interpretaciones divergentes y conflictivas en estas comunidades, pues, si bien pertenece al Evangelio, por sus características recuerda el pasado, lo aborígen...

Por otra parte, la actual relación entre danza y terapia también permite recrear algunas significaciones características de las propias prácticas rituales de estos grupos. En relación a este tema, queremos agregar que en la actualidad los creyentes suelen recurrir a las tres formas terapéuticas existentes: el culto, las curaciones shamánicas y el médico *doqshi*. Sin embargo, las condiciones socioeconómicas determinan estas opciones, ya que el accionar del médico blanco es identificado fundamentalmente con la receta de medicamentos, los cuales en la mayoría de los casos son difíciles de comprar; de allí que ésta sea la última opción, generalmente cuando las otras dos terapéuticas no han dado resultado. Cabe recordar aquí algunas reflexiones de nuestros entrevistados:

Jorge: "... tiene que comprar medicamentos si vos tenés plata ¿y dónde vas a conseguir el médico? Solamente vos tenés que ir a la iglesia, pedís a Dios que da la fuerza, que sane, Dios te sana, porque Dios es el dueño de nuestra vida."

Noemí: "los aborígenes casi no tiene nada, pero ellos siempre piensan que ellos tienen a Dios y siempre a pesar de toda la pobreza y eso siempre estamos contentos por la vida. Acá en la Colonia siempre rechazada por los políticos pero tenemos a Dios, alguno se enferma y se va a la Iglesia y ora por él y se sana..."

Sintetizando, podríamos decir que el culto permite vivir un "poco mejor" dentro de las carencias y exclusión social, ser un poco más como los blancos y seguir siendo *qom*: ser, como eligen y como pueden, resistiendo frente a una larga historia de intentos de construcción de hegemonías, coloniales primero, republicanas luego. La adopción del Evangelio puede pensarse a la manera de una opción estratégica que les permitió identificarse con algunos rasgos del mundo *dokshi*, de ese mundo históricamente más poderoso que siempre tendió a explotarlos y discriminarlos. "Ahora" se tiene al mismo Dios, la misma palabra y hasta formas y reglamentos similares para celebrar los rituales. De la mano del Evangelio se incorporaron también la reproducción de los discursos coloniales (aquellos estereotipos del aborígen como "salvaje, borracho, vago...") pero también, paradójicamente, la posibilidad de desmarcarse de aquellas estigmatizaciones, trasladándolas al pasado, a lo antiguo. Finalmente, no debemos olvidar que si bien la asimilación de la lógica legal burocrática alentada por las iglesias permitió una mayor participación simbólica en el mundo *doqshi* borrando "algunas" diferencias, dicha participación no tiene, sin embargo, un correlato material: siguen siendo pobres y excluidos porque son aborígenes...

Silvia Citro
Licenciada en Ciencias. Antropológicas, orientación sociocultural, UBA
Becaria CONICET - Investigadora de la Sección
Etnología y Etnografía del Inst. de Ciencias. Antropológicas,
Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
E-mail: corp@filo.uba.ar

Notas

- Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el XXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Universidad de Concepción, Chile, 12 al 16 de Octubre de 1999.
- 1 Desde 1998 venimos realizando trabajos de campo en los poblados tobas de "La Primavera" y "Misión Tacaaglé" en la pcia. de Formosa. Si bien nuestros análisis corresponden a dicha zona, algunas de las características más generales pueden extenderse a otras poblaciones tobas de la región chaqueña
- 2 El inicio formal suele marcarse en 1958, año en que la I.E.U. fue inscrita en el registro oficial de cultos dependiente del Gobierno Nacional. La acción del misionero menonita A. Buckwalter fue decisiva ya que ayudó a los tobas a obtener el permiso legal para su funcionamiento y tradujo la Biblia a su idioma. Al respecto puede verse Miller (1979) y (1995).
- 3 En la actualidad la influencia menonita se manifiesta solamente en la edición de un boletín que se distribuye en las iglesias (con información de las celebraciones en las distintas comunidades y comentarios sobre pasajes bíblicos), las visitas que cada tanto realizan parejas de misioneros a estas iglesias y, finalmente, la organización de "seminarios de lectura bíblica" en las ciudades de Clorinda o Formosa, a los que acuden algunos miembros de la Iglesia. Los menonitas funcionan a la manera de asesores pero no intervienen en las decisiones internas ni en el desarrollo de los cultos.
- 4 En Misión Tacaaglé existen actualmente 5 iglesias (2 de la I.E.U.) y en La Primavera 10 (4 de la I.E.U.).
- 5 Por ejemplo, cerrar las puertas y que la gente mantenga la cabeza hacia abajo durante la oración, que hombres y mujeres se ubiquen separadamente, etc.
- 6 Las palabras en mayúsculas corresponden a términos que son enfatizados en la entonación del discurso. Asimismo usaremos itálicas cuando el locutor utiliza el discurso directo para citar a otro hablante.
- 7 Actualmente en las comunidades en que trabajamos se utiliza el idioma *gom*. La gran mayoría también habla el castellano, aunque con competencias diferenciales según hayan atravesado o no el proceso de escolarización (generalmente los más jóvenes y los adultos de hasta 30 años han concurrido a la escuela primaria) y también según las experiencias personales de contacto con los blancos que le permiten ampliar su vocabulario (relaciones laborales con los patrones, con misioneros, viajes, hasta hace algunos años la realización del servicio militar, etc.). Muchos, además manejan algunas palabras de guaraní, debido a la cercanía con Paraguay, a los múltiples viajes y a la presencia de migrantes de ese país.
- 8 L., de unos 60 años, posee bastante poder dentro de La Primavera, recibe sueldos de parte del gobierno provincial, como empleado del Instituto de las Comunidades Aborígenes y como dirigente del partido Justicialista. Recientemente, había logrado que el gobernador le diera una camioneta, lo cual fue relacionado con su creencia y participación en el Evangelio...
- 9 F. de alrededor de 50 años es sobrino de L. y realiza curaciones a la manera de los antiguos *pi'ioGonaq*, pero, también cree en el Evangelio...
- 10 Este instituto, en las comunidades en que trabajamos, no lleva a cabo ningún proyecto en lo referente

- al desarrollo de la producción económica, de políticas sanitarias o educativas. El Instituto a veces compra artesanías para luego comercializarlas y, según las épocas, puede contratar un tractor para realizar tareas agrícolas. Esta última "contribución", sin embargo, no alcanza para realizar plantaciones económicamente rentables. La recolección de frutales —uno de los principales productos de la zona ya que la tradicional producción algodonera ha ido decreciendo cada vez más— tampoco puede ser comercializada con ganancias significativas, debido al bajo precio que pagan los transportistas criollos. La mayoría de los aborígenes complementa estos magros ingresos trabajando como cosecheros o peones de las estancias de los *dogshi*, con la "mercadería" (alimentos otorgados por políticos) o también *mariscando* (término utilizado para la caza, pesca y recolección), aunque esta última actividad cada vez se hace más difícil por la falta de tierras libres.
- 11 Las personas de 60 años o más aún hoy recuerdan aquellos enfrentamientos como una "cosa muy triste para los antiguos", y hablan del "miedo" y el "sufrimiento" que les producía. En sus discursos suelen remarcar cómo gracias al "Evangelio" ahora están en "paz", "la religión le amansó" a los macá, que eran "lo más malo del mundo", por eso "ya no hay más guerra...." y pueden visitarse mutuamente.
- 12 Lo que podríamos llamar -desde una perspectiva intercultural- el carácter "dionisiaco" de muchas religiones tribales también ha sido documentado en el caso de los tobas. Para señalar algunos ejemplos, reproducimos aquí unos relatos citados por Cordeu en relación a la figura de Nowet, que como "dueño de los animales" constituía una de las principales deidades entre los tobas: "Nowet da cuatro dones: ser pi'íoGonaq, peleador, mujer o suerte en el trabajo" (1969:90) "Nowet es el primero que sacó la chupa, de algarrobo o de miel. El se ha enseñado como se hace con miel o con algarroba. Nowet salió la chupa a los indígenas, con los viejos" (...) "Cuando hay algarroba se juntan los indios. Porque así dijo Nowet que hicieran... desde antes, desde los antiguos. Se juntan los más tomadores, los más viejos y más fuertes" (1969:92). La fiesta de la algarroba era una de las ocasiones en que se practicaba el *rmi*.
- 13 Este nombre indica que se colocan sobre los hombros o *llalak*, también suele llamarse a esta vestimenta *lasootaki*: ropa de danza.
- 14 Estos relatos más descriptivos se basan en fragmentos de diarios de campo, por ello los diferenciamos del texto principal, colocándolos a espacio simple.
- 15 En torno al tema del alcohol, no podemos dejar de mencionar una situación vivida en el campo que muestra estas posibles relaciones. Al regresar después de algún tiempo a una de las comunidades y preguntar que había pasado con los dancistas de la rueda (ya que había muy pocos en comparación a mi viaje anterior) me dijeron que se habían "ido al mundo", estaban "chupando" y me explicaron que para las fiestas de fin de año el gobierno les había regalado sidra y pan dulce y ahí "empezaron a tomar y se acabó la rueda".
- 16 Nuestra cita de Nietzsche no es al azar, pues fue uno de los primeros filósofos críticos de la tendencia racionalista e idealista dominante en Occidente. Estas imágenes del dios que baila y el demonio como espíritu de la pesadez representan una clara inversión de las imágenes tradicionales de lo divino-sereno, solemne, imponente- y lo demoníaco-inquieto, risueño, danzarín-construidas sobre todo a partir del ideario católico medieval.
- 17 Otro ejemplo de estas relaciones lo encontramos en la comunidad toba de *Nam Qom*, ubicada en las cercanías de la capital formoseña. Allí los jóvenes dancistas de la rueda bordan en sus *llallagesik*, íconos que representan los colores y símbolos de los clubes de fútbol

(Comunicación personal con F. Tola).

- 18 El cuerpo aparece como el continente de este poder, el cual se encontraría particularmente concentrado en ciertas partes del mismo — en el pelo, las uñas, el corazón, la sangre y la saliva (según Karsten 1915:34), acerca del corazón puede verse Wright (1990:229). Además este poder sería más intenso en el hombre que en la mujer y en los viejos más que en los jóvenes.
- 19 Es de destacar que el canto en los cultos posee una intensidad muy marcada, pareciera que al máximo posible. En una ocasión en la que le pregunté a Amadeo acerca de por qué se cantaba y hablaba tan fuerte en los cultos me dijo: “se habla fuerte para que no entre *pi'ioGonaq...* para que Dios escuche... Dios no quiere *pi'ioGonaq*, ellos están mirando, quieren entrar pero no los quiere para predicar palabra de Dios”.

Bibliografía

- Braunstein, J. y García, M.
1995 *Estabilidad y cambio en la música ritual en el este de la cadena cultural mataca*. (mimeo).
- Cordeu, E.
1969 Aproximaciones al Horizonte Mítico de los Tobas. *Runa* 12 (1-2): 67-176.
1984 Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga. *Suplemento Antropológico* XIX (1):187-235
- Cordeu, E. y De los Ríos, M.
1982 Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico* 1 (1):147-160
- Cordeu, E. y Siffredi, A.
1971 *De la algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino*. Bs. As., Juarez editor.
- Karsten, R.
1915 *Indian Dances in the Gran Chaco*. Helsingfors, Centraltryckeri.
1926 The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco. *Acta Academiae Aboensis*. Humaniora IV:1-126
- Métraux A.
1937 Etudes d'ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco). *Anthropos* 32:171-194; 378-401.
- Miller, E.
1977 Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino. En: Hermitte, Esther (comp.): *Procesos de Articulación social*. Buenos Aires, CEAL. pp. 305-338.
1979 *Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI.
1995 *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- Nietzsche, F.
1984 (1884) *Así hablaba Zarathustra*. Buenos Aires, Siglo Veinte.
- Wright, P.
1988 Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. *Cristianismo y Sociedad*. 95:71-87
1990 Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba. *Cristianismo y Sociedad*. 105:15-37
1994 Perspectivas teóricas en la antropología de los movimientos sociorreligiosos en el Chaco argentino. En: Barabás, A. (comp.): *Religiosidad y resistencia hacia el fin del milenio*. Quito, Abya-Yala. pp. 17-43.
1997 *“Being-in-the-dream” Postcolonial Explorations in Toba Ontology*. Ph. D. dissertation. Department of Anthropology, Temple University.

COMENTARIO 1

*Ph.D. Elmer S. Miller
207 Catharine St.
Philadelphia, PA 19147
EE.UU.*

Citro afirma que grupos tobas del noreste argentino sienten una "tensión" entre "ser aborígen", identificado con lo "antiguo" y "los *qom*", y "ser Evangelio" (evangélico), asociado con "lo nuevo" y "los *doqshi*". Tal tensión, sostiene la autora, es producto de una historia larga de "complejas y conflictivas relaciones con el mundo *doqshi*", involucrando "procesos de construcción de hegemonías pero también de resistencia cultural".

Para apoyar esta afirmación, Citro se enfoca en el culto evangélico de la bien conocida Iglesia Evangélica Unida. En particular, pone atención en los rituales de música y danza actualizados en el mismo, postulando un "conflicto entre dimensiones lúdicas y eróticas" por un lado, y una "lógica legal burocrática característica de los *doqshi*", por otra. Concluye que el culto sirve para reproducir al grupo dentro del "contexto de pobreza y exclusión social" en que viven.

Es alentador encontrar una investigación que atiende los aspectos lúdicos y eróticos realizados en el culto toba, teniendo en cuenta lo poco escrito sobre el tema. La literatura describe ampliamente la danza de "gozo", pero casi nada sobre las más recientes danzas nombradas "Alabanzas" y "Rueda". Citro contribuye a nuestro conocimiento cuando demuestra la conexión sugestiva entre el famoso "baile sapo", o *nomi*, descrito por Karsten y Métraux, y la Rueda bailado en los cultos de La Primavera y La Tacaaglé, aunque el propio testimonio de Paulo afirma que "son diferentes".

Lo que la autora no demuestra, a mi parecer, es la tensión entre ser aborígen y ser evangélico. Al contrario, todos los testimonios, la música y danza, demuestran la capacidad de los tobas para afirmar su propio control cultural sobre la acción del culto. Aunque los *doqshi* critiquen la danza, ellos siguen danzando o forman otros cultos donde no se sienten molestados. Los cultos blancos ponen énfasis en la culpa y condena moral en sus relaciones entre sexos; los tobas en cambio, rechazan esta noción para seguir practicando relaciones entre sexos típicas de tiempo antiguo.

Tampoco reconozco el conflicto que Citro afirma entre los aspectos lúdicos y eróticos del culto y la lógica legal burocrática del énfasis en documentación y reglamentación. La verdad es que los documentos tienen fuerza real en la vida toba. Sin el famoso fichero, que he descrito en mucha de mis publicaciones, las autoridades podían cerrar los cultos tobas, y lo ha hecho a menudo durante las primeras décadas del inicio del movimiento del culto, alrededor de los años cincuenta. Sin documentos podían ser echados de su terreno, no podían viajar tranquilos, etc., etc. Si bien los cultos están organizados como otras iglesias protestantes, hay que tomar en cuenta que el fichero mismo exige una organización de este tipo.

**"Entre ser 'Evangelio'
y ser 'Aborígen':
Hegemonía y resistencia
entre los Tobas."**

Silvia Citro

Ciertamente, hay muchos conflictos con el mundo blanco, y los tobas están bien concientes de su lugar en la sociedad nacional, "debajo de todos", pero es en el culto donde se confirma el control sobre su propio sentido en el sentido cultural. La resistencia, que Citro señala correctamente, está expresada, en una teología propia y en las expresiones lúdicas y eróticas que ninguna autoridad blanca ha podido desarraigar, a pesar de serios intentos por hacerlo. Por medio del culto han construido un concepto de sí mismos, de pueblo, en una escala probablemente jamás realizada en su historia¹.

Prof. Elmer S. Miller . 207 Catharine St. Philadelphia, PA 19147

Nota

- ¹ Ver Elmer S. Miller, ed., *Peoples of the Gran Chaco*, Bergin & Garvey, 1999, capítulo seis, donde este argumento está desarrollado.

COMENTARIO 2

Dra. Alejandra Siffredi
UBA CONICET

Silvia Citro realiza una contribución novedosa al avance del conocimiento disciplinar cuando, a través de un consistente análisis, pone de manifiesto la compleja trama de tensiones y negociaciones entre nuevas y "viejas" prácticas y representaciones en los actuales cultos pentecostales toba.

También cabe destacar que el trabajo de Citro apunta a una prometedora práctica etnográfica si se tiene en cuenta la "fineza" de abordaje a una "espiritualidad" expresada en lo corporal y lo vocal. Para ello proporciona convincentes evidencias y argumentaciones relativas a los significados que adquieren diversas danzas y otros gestos rituales de los mencionados cultos.

"Entre ser 'Evangelio'
y ser 'Aborígen':
Hegemonía y resistencia
entre los Tobas."

Silvia Citro

