

# NAVEGANDO POR LAS *CORRIENTES CULTURALES* Y SUS *DIQUES*: UNA TRAVESÍA ETNOGRÁFICA POR LOS SÍMBOLOS DE AUTOADSCRIPCIÓN DE LOS TOBA *TAKSHIK*\*

Silvia Citro

Universidad de Buenos Aires/CONICET – Argentina

**Resumen.** En este trabajo exploro las semejanzas entre los sacerdotes del Movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo y sus rituales con los agentes de la magia y los ritos que les son propios, es decir, los magos. Aunque la magia ha sido abordada ampliamente por los padres fundadores de la antropología y la sociología, me apoyo preferentemente en los planteamientos que al respecto hacen Emile Durkheim, Marcel Mauss y Max Weber. Asimismo, tomo los aportes de de Mircea Eliade, James Frazer, Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski, Rudolf Otto, entre otros.

**Abstract.** In this paper, I explore the similarities between the priests of the Charismatic Renewal in the Holy Spirit movement and their rituals, and the magic makers, including their own ceremonies. Although magic has been analyzed by the founding fathers of anthropology and sociology, I ground my ideas mainly on the proposals about the matter made by Emile Durkheim, Marcel Mauss and Max Weber. In this exercise I take into account the contributions to the field by scholars such as Mircea Eliade, James Frazer, Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski, Rudolf Otto and others who have laid the ground for this type of analysis.

Cuando en 1998 comencé a realizar trabajos de campo en poblaciones toba *takshik* de la provincia de Formosa (en el noreste argentino), uno de los hechos que más me impactó fue la contraposición que habitualmente hacían mis interlocutores entre su autoadscripción como *evangelios*, *nuevos* frente a los *aborígenes antiguos*, de los cuales, decían, “ya no quedan muchos...” En aquellos discursos los “antiguos aborígenes” eran considerados “salvajes”, “borrachos” y vinculados a un amplio espectro de carencias: “no trabajaban”, “no tenían casas, andaban de un lado al otro” (en alusión al nomadismo), eran “pobres”, “no tenían Dios”, eran “ignorantes”, no conocían el idioma castellano. El *evangelio*, en cambio, era asociado con rasgos comunes al modo de vida de los “blancos” (*doqshì*), que ellos, los “nuevos”, hoy poseían y los “antiguos” no, de allí la deslegitimación de estos últimos. El término *evangelio*, entre los toba, designa tanto al conjunto de prácticas y creencias religiosas como a los creyentes que se congregan en las numerosas iglesias aborígenes existentes en sus asentamientos. Para caracterizar este movimiento religioso que ya lleva más de 50 años de existencia, es necesario introducir una breve reseña sobre su emergencia y sobre los numerosos estudios de los que ha sido objeto.

Los diferentes grupos de la familia lingüística *guaycurú* hoy unificados bajo la denominación de toba o *qom* – tales como los mencionados *takshik* o los *l’añaGashik* del este y centro de la provincia de Formosa, respectivamente – en el pasado fueron cazadores-recolectores nómades.<sup>1</sup> Desde mediados del s. XIX, a partir de las sucesivas campañas militares del Estado argentino y del paulatino avance de los colonos blancos y de los enclaves misionales y estatales, los toba se vieron compelidos a iniciar un proceso de sedentarización e incorporación al mercado laboral, sobre todo en los ingenios azucareros, plantaciones de algodón y explotaciones forestales u obrajes. El trabajo agrícola – en la propia tierra o como cosecheros en las de los criollos – y, en menor medida, la caza, pesca y recolección continúan hasta el presente, aunque con muy diversos grados de desarrollo según las zonas.<sup>2</sup> La cosmovisión y religiosidad previa a la llegada del cristianismo presentaban similitudes con las de otros pueblos cazadores recolectores, basados en “complejos animalísticos”, es decir, en “un esquema jerárquico muy desarrollado de dueños de animales, estrechamente vinculados con los principios culturales de clasificación del espacio, con las regulaciones de caza y con la iniciación y práctica

chamánica” (Cordeu; Siffredi, 1971, p. 14).<sup>3</sup> La apropiación del cristianismo y la emergencia del *evangelio* fue un proceso complejo y con importantes variaciones, según las regiones. Sintetizaré algunos hitos de este proceso en tres de los asentamientos en que he realizado mi trabajo de campo, lo cual permite advertir la diversidad de estas historias de evangelización y los procesos sociopolíticos en las que se insertaron. Uno de estos asentamientos, la Colonia Aborigen Misión Tacaaglé debe su nombre al establecimiento de una misión católica franciscana entre 1901 y 1958; la cercana Colonia Aborigen La Primavera, entre 1938 y 1951 fue el asiento de una misión protestante de la Iglesia Emmanuel, liderada por el pastor inglés Juan Church, la cual será desalojada por orden del gobierno peronista de aquel entonces; finalmente, la Colonia Aborigen Bartolomé de las Casas fue fundada en 1914 como una “reducción” estatal destinada a “civilizar” a los aborígenes, lo que en los proyectos políticos de la época implicaba enseñar y usufructuar el trabajo de los aborígenes en las explotaciones forestales y agrícolas, además de convertirlos al catolicismo. Para esta última finalidad se creó una iglesia católica y, a mediados de la década del ’40 un internado de niños indígenas, también dirigido por los católicos, que se encargó de la escolarización de los mismos.<sup>4</sup>

A partir de la década del ’40, una serie de misioneros pentecostales comenzaron a actuar en diferentes ciudades de la región chaqueña. Una de las primeras incidencias de estas prédicas entre los toba y pilagá de Formosa, puede rastrearse en el movimiento religioso denominado *La Corona*, liderado por el pilagá Luciano Córdoba, en el mismo se combinaban elementos shamánicos y cristiano-evangélicos, implicando, probablemente, ciertos rasgos milenaristas – cfr. Vuoto (1986), Vuoto y Wright (1991), Idoyaga Molina (1992). A finales de los ’50, cuando este movimiento estaba finalizando, muchos de sus fieles pasaron a formar parte de una iglesia aborigen autónoma que se estaba gestando: la Iglesia Evangélica Unida (IEU). El asesoramiento de misioneros menonitas norteamericanos (asentados desde 1943 en la provincia del Chaco) fue fundamental para la creación de esta iglesia, así como las relaciones cercanas que mantuvieron con dos jóvenes toba que se convertirían en los líderes del movimiento: Aurelio López, de Pampa del Indio (provincia del Chaco) y Guillermo Flores, de Bartolomé de las Casas (Formosa). El asesoramiento menonita continúa hasta la actualidad, cumpliendo un rol clave en la organización administrativo-

religiosa y en la circulación y legitimación de ciertas interpretaciones teológicas.<sup>5</sup> Si bien llegaron luego otras iglesias evangélicas de origen extranjero – como la norteamericana Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular – o persistieron otras anteriores – como la Iglesia del Nazareno o la Gracia y Gloria – la IEU sigue siendo una de las de mayor difusión entre los toba<sup>6</sup> e incluso se fue extendiendo progresivamente a otras poblaciones aborígenes chaqueñas como son los pilagá, wichí y mocoví. Más allá de la existencia de diferentes denominaciones y de la variabilidad en la concurrencia a los cultos, la autoadscripción de los toba adultos como *evangelio* es hoy hegemónica; los casos de algunos pocos ancianos o jóvenes que no se identifiquen de esta forma son bastante aislados y por ello, particularmente marcados dentro de cada asentamiento.

Si bien en aquel primer trabajo de campo de 1998 conocía ya algunos fragmentos de esta extensa historia de misioneros y evangelización, sus consecuencias, igualmente, no habían dejado de sorprenderme. Podría decirse que el *habitus* del relativismo cultural, típico de la socialización antropológica, quedaba perplejo frente a esos discursos sobre los *salvajes aborígenes antiguos*. En efecto, eran experiencias muy distintas la mera lectura de textos que teorizaban sobre los discursos colonialistas/evolucionistas incorporados y legitimados por los colonizados y el encontrarme por primera vez con un discurso de ese tipo encarnado en las palabras de personas que comenzaba a conocer. Pero además, parte de aquella sorpresa probablemente también se relacionara con que en la tradición disciplinar de nuestro país, la región chaqueña constituía una de sus tradicionales zonas “etnográficas”. Allí, buena parte de las primeras generaciones de antropólogos concentraron su trabajo, puesto se consideraba que los aborígenes chaqueños – a pesar de ciertos grados de “aculturación” y “cambio cultural” introducidos por el “contacto” con las poblaciones blancas y la evangelización – habían “conservado” elementos culturales propios y por lo tanto constituían “grupos etnográficos” en los que aún podían registrarse las temáticas “clásicas” de la antropología – chamanismo, mitología, ritual, parentesco.<sup>7</sup> Frente a estas imágenes, mi encuentro inaugural mostraba otros sentidos: los que supuestamente estaban entre los más “etnográficos” de los pueblos indígenas, lo primero que me decían es que ya no eran más como los *antiguos aborígenes* y preferían identificarse como *evangelio*; pero también, unas semanas conviviendo con algunas familias bastaban para

comprender que una cosa eran los discursos iniciales y otra, las prácticas y representaciones de la vida cotidiana. Por ejemplo, si bien a partir del panorama evangélico inicial imaginé que habría muy pocos *pi'ioGonaq* (“médicos”, “curanderos” o shamanes tobas), al poco tiempo de mi llegada presencié curaciones en las que se combinaban técnicas shamánicas “antiguas” con otras provenientes del curanderismo criollo, oraciones de tipo evangélico y, en algunos casos, recomendaciones de concurrir al hospital del pueblo. Asimismo, en los cultos de las iglesias aborígenes podían apreciarse rasgos shamánicos y de otros rituales pre-evangélicos: en las curaciones, los fenómenos de glosolalia, en las danzas y los estados de emoción intensa denominados “gozo” o incluso en las prácticas musicales.<sup>8</sup> No obstante estas continuidades, aquellos discursos críticos del pasado *también* existían y siguieron manifestándose a lo largo de los 4 años subsiguientes de mi trabajo de campo, incluso en los casos en que los interlocutores sabían que mi opinión sobre los *aborígenes antiguos* era muy diferente a las de ellos. En suma, no se trataba solamente de un discurso de presentación ante los *doqshi*, sino de una problemática más amplia en la cual el proceso de conversión se entrelazaba con una larga historia de colonización de los imaginarios.

En los análisis sobre estas iglesias, la presencia en los cultos de elementos ligados a la cosmovisión aborígen previa a la evangelización, por un lado y al pentecostalismo y otras influencias de la sociedad blanca, por otro, fueron marcados ya por las primeras investigaciones realizadas por antropólogos y misioneros ligados a los menonitas – Reyburn (1954) y Loewen, Buckwalter y Kratz (1965). Esta doble presencia en los trabajos antropológicos posteriores, se reflejó en el predominio de conceptualizaciones bipolares como armonía y disonancia, tradición y aculturación, estabilidad y cambio, entre otras; paralelamente, los conceptos de adaptación, sincretismo, refuncionalización y reinterpretación, fueron utilizados para describir la síntesis de dichos elementos. El trabajo de Miller (1979), también menonita convertido luego en antropólogo, tuvo una importancia fundamental en el establecimiento de este modelo interpretativo. El autor definió el proceso de emergencia de las iglesias indígenas, a partir de la conceptualización de tres grandes etapas en la historia toba: una situación de “armonía” previa a la intensificación del contacto con el blanco, la “disonancia” o tensión introducida por la colonización y la acción misionera (fundamentalmente católica) y, finalmente, el “acorde

pentecostal”: el esfuerzo de los toba por restablecer una precaria armonía a través de la adopción del pentecostalismo y de la creación de su propia iglesia. Así, los toba lograron adaptarse a las nuevas circunstancias históricas y, además, recrear su identidad, incluso “a una escala que jamás se había dado en su historia”, pues se unificaron bajo un denominador común, lo que antes eran diferentes pueblos o tribus.<sup>9</sup> A pesar de la influencia fundacional de este modelo,<sup>10</sup> surgieron después otros trabajos como los de Cordeu (1984), Cordeu y De los Ríos (1982) y Wright (1990, 1997) especialmente, que tendieron a destacar, de diferentes formas, la existencia de importantes tensiones entre ambos marcos cosmovisionales, así como la presencia de conflictos en las prácticas de las iglesias.<sup>11</sup> Me interesa profundizar aquí esta última perspectiva, pues considero que los conceptos anteriores enfatizan los rasgos adaptativos y de homogeneización de este movimiento, resultando por ello insuficientes para dar cuenta de la variabilidad de procesos y de los conflictos que en él se ponen en juego. Especialmente, los discursos de conversión citados al comienzo, evidencian la violencia de un proceso de construcción de hegemonía con fuertes presiones aculturadoras de parte de la sociedad mayor. Para comprender su emergencia, es necesario explorar las relaciones de poder a través de las cuales ciertos actores sociales intentaron imponer discursos y prácticas y los medios por los cuales éstos se reprodujeron y legitimaron. Un enfoque centrado sólo en la apropiación y resignificación del discurso evangélico por parte de los toba, no alcanzaría a explicar totalmente este tipo de procesos e incluso puede tender a invisibilizarlos. En este sentido, considero que no es casual que si bien ya tempranamente Reyburn (1954, p. 72) había constatado la presencia de discursos críticos del propio pasado entre los toba *evangelio* del Chaco, no fue sino hasta al trabajo más reciente de Wright (1997), que esta problemática reaparece explícitamente como objeto de análisis.<sup>12</sup>

El objetivo de este artículo, entonces, es analizar la presencia hegemónica de estos discursos de conversión pero también, cómo más allá del mismo, en las prácticas cotidianas de los creyentes se revelan otras formas de significar las autoadscripciones de *evangelio* y *aborigen*. La hipótesis propuesta es que la diversidad de interpretaciones sobre estos símbolos identitarios, se vinculan con trayectorias biográficas distintivas de los fieles, evidenciables, sobre todo, en las franjas etarias. En esas trayectorias tendrían un papel fundamental la historia de las experiencias

interculturales vividas, según la apropiación de distintas corrientes culturales y, especialmente, las relaciones de poder que dichas experiencias conllevaron, dentro de un contexto de asimetrías económico-políticas. Estas últimas relaciones, constituyen para nosotros los metafóricos “diques” de las “corrientes culturales” de la vida *gom*. Como enseguida argumentaremos, es en esta peculiar dialéctica de corrientes y diques que, pensamos, la vida social se despliega. A partir del análisis de estos símbolos de autoadscripción, la travesía etnográfica propuesta intentará aproximarnos a uno de los tantos *tramos* que constituyen esa compleja *trama* que es la vida social de nuestros interlocutores toba *evangelio*.

## Perspectivas teóricas sobre la multiplicidad y la asimetría

Antes de iniciar el análisis que permita contrastar nuestra hipótesis, es pertinente aclarar los conceptos teóricos que ésta involucra. En relación con los símbolos de autoadscripción comunitarios, considero, como señala Cohen (1985), que ellos no deberían pensarse a la manera de una gramática o un código rígido que existe por fuera de los individuos, sino que funcionan como vocabularios compartidos que otorgan la capacidad de construir significados y comunicarse con los otros, pero no dicen qué es lo que ellos significan ni qué se debe comunicar. Para el autor, estos símbolos son ambiguos y maleables y en esta imprecisión residiría su efectividad: ofrecen un lenguaje común con caminos aparentemente similares, no obstante, parte de su significado es mediatizado por la experiencia individual y, por ende, varía entre los diferentes actores. Por otra parte, la misma problemática, pero enfocada desde la perspectiva de Voloshinov (1993), implica que todo contenido signico está atravesado por acentos valorativos que reflejan orientaciones sociales diversas y que en las mismas interacciones comunicativas es donde se producen las luchas discursivas por la fijación de unos u otros acentos. Por ello, la comprensión del sentido de cada signo sólo es posible analizando su orientación en la situación concreta y en el contexto más amplio en que se manifiesta.

El concepto de “corrientes culturales”, según Barth (1989), intenta cuestionar el holismo y la integración de la noción antropológica de cultura, por lo cual puede vincularse con las ideas anteriores acerca de la

polisemia de los símbolos. Para el autor, lo cultural no referiría a una totalidad compartida, sino a distintas corrientes que poseen distribuciones diferenciales. Se trata de conjuntos empíricos de elementos (símbolos, discursos, prácticas) que tienden a persistir en el tiempo, aunque desarrollándose de manera variable a partir del interjuego entre las intenciones de los actores y las consecuencias de sus interacciones sociales concretas. Así, la construcción cultural de la realidad se origina en estas distintas corrientes más o menos discrepantes y parciales en las que las personas pueden participar desde un centro dominante desde el cual partirían los flujos que uniformizan las culturas, ya que se enfatiza en cómo los receptores manipulan activamente las distintas corrientes según sus esquemas locales de significado, en la multicentralidad, en los flujos entrecruzados y los contraflujos y en cómo los débiles influyen culturalmente en los más fuertes; sin embargo, Hannerz duda que sea totalmente imposible ya la distinción de centros y periferias, pues en el último siglo ciertas asimetrías de flujos culturales serían innegables, sobre todo en la diseminación de habilidades e instituciones relacionadas con la modernidad, tales como la educación básica y superior de origen occidental, las prácticas administrativas o la biomedicina. Con respecto a este punto, es interesante considerar la incidencia del lugar de producción de la teoría, pues, por ejemplo, ésta duda acerca de si cabe o no la distinción entre centro y periferia ni siquiera suele plantearse cuando se trabaja en lo que denominaría la periferia de una periferia. En el caso que aquí analizaré, se trata de una periferia que abarcan múltiples dimensiones: poblaciones rurales de una de las provincias más pobres de un país cada vez más empobrecido; gente del “interior” en una nación fuertemente centralizada en torno a su capital; aborígenes dentro de un país que históricamente los invisibilizó identificando la “argentinidad” con el ser “hijos de los barcos”, es decir, con la inmigración europea de fines del s. XIX. Tal vez viviendo y/o trabajando en algunos de los “centros” hoy más globalizados, la sensación que prevalezca es que las distancias se han acortado y la imagen de la periferia posiblemente se vaya desdibujando. Pero para muchos de los que nos hallamos en las periferias, los centros aún quedan lejos y es costoso apropiarse de sus corrientes. En tiempos de la globalización, se pudieron multiplicar los centros o haber recibido, no sin reservas, algunas corrientes culturales de los históricamente periféricos, pero esto no implica que muchas de esas periferias hayan dejado de existir como tales.



Otro concepto relacionado a la idea de corriente cultural que Hannerz analiza es el de “límite” o “margen”, el cual serviría para marcar los obstáculos y las discontinuidades en la distribución de los flujos culturales, a la manera de lugares en los que los flujos se estacionan. Sin embargo, retomando la perspectiva de Barth (1970), aclara que el límite no debería ser pensado como un marcador rígido de determinados ítem culturales, sino a la manera de una línea zigzagueante o de puntos a través de la cual se desarrollan las interacciones. Al analizar estos diferentes términos, el autor destaca cómo ellos enfatizan la dinámica de la mixtura y la multiplicidad en tanto origen de la creatividad cultural, aunque considera que esta exaltación debe ser moderada, pues las culturas “también se construyen en torno de estructuras de desigualdad” (Hannerz, 1996, p. 28). Esta tensión entre multiplicidad y desigualdad es un punto clave que atraviesa su artículo, lo que me interesa problematizar aquí es hasta qué punto el concepto de las corrientes culturales permite dar cuenta por sí solo de ambas cuestiones. Por ejemplo, uno de sus rasgos prevalecientes es la idea de “invención”:

*Para mantener la cultura en movimiento, las personas, en cuanto actores y redes de actores, tienen que inventar cultura, reflexionar sobre ella, hacer experiencias con ella, recordarla (o almacenarla de alguna manera), discutirla y transmitirla. (Hannerz, 1996, p. 12).*

Sin embargo, podría argumentarse que no todo siempre es inventado, reflexionado y discutido ya que nuestra cotidianeidad también se basa, por ejemplo, en esas rutinas inscriptas en los cuerpos que Bourdieu (1991) denominó *habitus*. Aquellos actos que describe Hannerz (inventar, reflexionar...) son “para mantener la cultura en movimiento”, pero también las culturas se mantienen estables durante ciertos períodos de tiempo y algunas de sus elementos cambiarán más lentamente que otros; para lograr esa estabilidad, existen otros actos: la repetición, la mimesis, la reproducción, el disciplinamiento, la imposición. Considero que sólo puede determinarse en cada situación concreta a analizar y no a priori, si algunas de estas formas prevalecen sobre otras. En suma, la imagen de las corrientes culturales a la manera de diferentes ríos más o menos caudalosos, de corrientes aisladas o confluencias como plantea Barth, es útil para representar la dinámica variada de lo social, pero continuando con este tipo de metáforas, agregaría, como ya señalé, que también existen diques, construcciones que tienen la capacidad de modificar los cursos y caudales de esas diferentes corrientes. En muchos contextos, las

estructuras económicas y las relaciones de poder que crean asimetrías sociales funcionarían a la manera de diques de diferentes formas y tamaños. Hannerz (1987) señala que la división del trabajo y el acceso a la educación formal son mecanismos fundamentales, aunque poco estudiados por los antropólogos en el Tercer Mundo, para la complejización y distribución de lo cultural, pero cabría agregar, que también son fundamentales para trazar profundas divisiones y asimetrías. Tal es el caso de las poblaciones toba a analizar, dónde algunos de estos hechos funcionan a la manera de diques que producen y sostienen los límites y la asimetría en relación con los *doqshi*. Por ejemplo, actualmente buena parte de la subsistencia económica se basa en las prácticas asistencialistas clientelares de los “políticos” *doqshi*,<sup>13</sup> en el trabajo temporario como cosecheros de algodón en las estancias criollas y en menor medida, en productos de huerta, venta de frutas o de artesanías. Esta situación es el resultado de un proceso de reducción del “monte” – de tierras libres para la caza, pesca y recolección – y más recientemente de la práctica de la agricultura, especialmente por la carencia de infraestructura que haga rentable las plantaciones. Otra característica es que estas poblaciones nunca tuvieron representación política en los municipios a los que pertenecen, a pesar de constituir gran parte del electorado. Finalmente, es importante señalar que hasta el 2001, la mayoría de los jóvenes no podía acceder a estudios secundarios, justamente, el no poseer dichos estudios era uno de los tantos argumentos esgrimidos por los políticos blancos para sostener la imposibilidad de que un aborigen sea candidato; asimismo, el escaso manejo de las lógicas administrativas los limita en la realización de trámites en instituciones estatales, teniendo que recurrir muchas veces a la mediación de los mencionados políticos. En conclusión, las relaciones económicas, políticas e ideológicas prevalecientes, posicionan a los toba delimitando el espectro de vínculos que pueden establecer con distintas corrientes culturales y la forma en que se apropian de las mismas. Si bien el *evangelio*, por un lado, y el shamanismo y otras prácticas vinculadas a la historia toba, por otro, constituyen las corrientes culturales principales, también existen otras con importantes influencias. En especial, las que se originan en las distintas relaciones con los criollos y sus instituciones: con los políticos y patrones locales, con la enseñanza primaria impartida en los colegios estatales existentes en los asentamientos y con la medicina occidental practicada en los hospitales de los pueblos. Con una

incidencia menor, se ubicarían los medios de comunicación (escasos y más recientes en las Colonias) y, por otra parte, las influencias guaraníes en el lenguaje y las prácticas de curación, pues se trata de asentamientos cercanos a la frontera con Paraguay. Muchas de estas corrientes se originan en relaciones sociales que implican una profunda asimetría entre *doqshi* y *qom*. Los políticos, docentes, médicos o los pastores blancos que los visitan, a menudo influidos por ideologías paternalistas, son percibidos por los toba en su rol de “dadores” – de mercaderías, dinero, medicinas, donaciones – y asociados con cierta “riqueza” frente a la “pobreza del aborigen”. Paralelamente, los roles complementarios de votante, alumno o paciente que ocupan, suelen plantearse en términos que no dejan mucho espacio para la expresión del propio pensamiento.

El último tema a discutir en esta reconstrucción teórica sobre las corrientes culturales, refiere al papel de las esencializaciones. Hannerz reconoce que las personas no ven a su cultura como flujos sino que “prefieren acreditar que sus modos de vivir y de pensar son puros, estables y eternos”, no obstante, señala que esto no debería vetar nuestros conceptos analíticos cuando sugieren lo contrario, ya que ellos “no son necesariamente validados o invalidados por coincidir o no con el uso ordinario, cotidiano, *nativo*” (Hannerz, 1996, p. 29). La dificultad que surge aquí, es que si bien, como es evidente, nuestros conceptos no deben necesariamente coincidir con los de los nativos, sí deben dar cuenta de su existencia. Las categorías de percepción de la realidad social que utilizan los actores, deberían poder ser explicadas por nuestros conceptos analíticos, sino, no existiría posibilidad de validación alguna. Entonces, desde esta perspectiva ¿cómo explicar las naturalizaciones de determinados contenidos-temas culturales, o cómo dar cuenta del persistente poder de lo racial para fijar a los grupos sociales, sólo desde el concepto de flujos, que identifica lo cultural con procesos totalmente diferentes? Este problema no puede reducirse al de la mera discrepancia o no entre los conceptos *emic* y *etic* de lo cultural, pues en este caso sería la existencia de categorías *emic* la que pone en duda que los procesos culturales puedan ser pensados sólo como flujos en constante movimiento. Si bien hay poderosos y justificados intereses éticos que llevan a marcar la importancia de esos flujos para oponerse así a las visiones xenófobas, racistas y fundamentalistas de lo cultural, este interés legítimo no puede conducir al extremo de restar importancia a esos fenómenos a la hora de construir los conceptos analíticos. Por el contrario,

suelen ser las reflexiones sobre cómo los grupos sociales recurren a diferentes tipos de esencializaciones para construir su identidad, las que permite desconstruir aquellas posiciones naturalizadoras, explorando los mecanismos por los cuales se generan, se reproducen y son políticamente utilizadas.<sup>14</sup> En este punto, considero que el concepto de “aboriginalidad” ofrece una perspectiva complementaria para el caso a estudiar. Dicho término refiere al proceso de marcación que “específicamente recorta a los grupos que han ocupado un país antes de su colonización y carecen de una “madre patria” en otro lado, es decir grupos singularizados por su autoctonía” (Briones, 1998, p. 157). La noción de autoctonía no implica, sin embargo, una visión congelada de la historia que remitiría lo aborígen a huellas del pasado que perduran en el presente, por el contrario, considera a estos grupos insertos en procesos dinámicos de producción cultural que implican prácticas de marcación y automarcación en donde se van inscribiendo en forma interrelacionada las categorizaciones acerca de lo aborígen y lo no aborígen. Lo distintivo de estos procesos es que surgieron y siguen desarrollándose en contextos de subordinación económica y política, primero colonial y luego republicana. Por ello, para comprender la formación de grupos en términos de aboriginalidad es fundamental la historicidad particular de cada grupo y del colectivo mayor que lo ha incorporado-subordinado.<sup>15</sup> Esta perspectiva, además de reconocer la complejidad y dinamismo de los procesos de marcación en contextos caracterizados por la asimetría de posiciones, permite destacar la cuestión de los orígenes. La construcción simbólica de un “pasado común” es una dimensión clave en muchos procesos de construcción identitaria y es uno de los contenidos que más tiende a ser naturalizados, constituyéndose en un mecanismo frecuentemente utilizado en la legitimación de las luchas políticas, especialmente en situaciones de competición por diferentes recursos. Si bien esta dimensión más instrumental de la etnicidad, que autores como Cohen (1973) abordaron, es fundamental, la explicación de la función estratégica que la etnicidad puede cumplir – el “por qué” y el “cuándo” se profundizan ciertas representaciones de lo étnico – no exime de profundizar en el “cómo”, es decir, tanto en la forma en que estos procesos se desarrollan como en los contenidos que son substancializados. En este sentido, la propuesta de Briones de pensar que tanto las prácticas de marcación como las de desmarcación o invisibilización de la aboriginalidad pueden recurrir a

componentes “racializados” y “eticizados”, resulta fructífera. Estas construcciones fueron conformando históricamente los contornos de ciertos grupos combinando:

*marcas biologizadas y/o culturalizadas, es decir, que remiten a aquello que se construye como “hechos de la naturaleza” – inscriptas en el cuerpo y que, por lo tanto, a menudo imposibilitan pasajes categoriales o cambios – o como “hechos de la cultura” – dependientes de un “hacer a voluntad” y que, por ello, pueden implicar la transformación de conductas y creencias. (Briones, 1998, p. 20).*

Este enfoque recupera los aportes de los estudios raciales y étnicos, no para utilizarlos como categorías clasificadoras de los grupos sociales, sino como parte de una perspectiva que permita analizar cómo se han ido conformando determinados colectivos sociales por medio de la selección, combinación y significación de marcas culturizadas o racializadas que operan con distintos grados de visibilidad. En el caso toba, analizaré cómo este tipo de marcas se combinaron en las diferentes versiones sobre su “pasado aborigen” y su “presente *evangelio*” y por qué una de estas versiones se convirtió en hegemónica.

Para finalizar en lo que hace a este recorrido crítico por los textos, tal vez podría argumentarse que la ciudad de Bahía retratada por Jorge Amado en la que Hannerz (1996) se apoya para teorizar sobre la mixtura cultural, o el Bali que describe Barth (1989) en su análisis sobre las corrientes, son casos muy diferentes al que aquí se trabaja. Sin embargo, considero que esta diversidad no siempre invalida la crítica de los conceptos. Es decir, hay contextos que hacen pensar más en la vida social como corrientes y otros que llevan a prestarle atención a los diques, hay posiciones más libres para apropiarse de la multiplicidad y otras más restringidas y con menos opciones. El problema surge cuando se intenta reducir las múltiples realidades a la prevalencia de uno de estos modelos, ya sea el de sólo reparar en la multiplicidad y el movimiento y no ver la asimetría y los estancamientos o viceversa. Parte de la riqueza metodológica de la etnografía posiblemente resida en que el contacto cara a cara pueda proveernos de una mayor sensibilidad para identificar la diversidad de contextos sociales, pero la etnografía por sí sola no garantiza esta captación, pues nuestras categorías y modelos de la realidad social determinan las percepciones y experiencias en el campo. Por ello, tal vez sea fructífero intentar que nuestros conceptos sean lo

suficientemente amplios para dejarnos el espacio o apertura necesaria para captar esa diversidad de situaciones. De allí la utilidad de trabajar con textos que tratan sobre regiones y procesos diferentes a las del propio lugar de trabajo, posibilitando así la construcción de conceptos más abarcadores. En cierta forma, esta opción es una manera de reutilizar críticamente la tendencia de la producción antropológica – señalada por Appadurai (1986) – a convertir a ciertos “lugares etnográficos” en guardianes de particulares rasgos culturales y por lo tanto de teorías determinadas, haciendo que el estudio de otras problemáticas no sea tenido en cuenta.

### *Evangelios* y aborígenes: los distintos relatos

Hechas estas extensas pero no menos necesarias aclaraciones teóricas, expondré a continuación las distintas interpretaciones que sobre el *evangelio* y lo *aborigen*, a la manera de símbolos identitarios dominantes, fui encontrando durante mi trabajo de campo. Expondré casos que ejemplifican interpretaciones paradigmáticas, en tanto presentan una estructura y contenidos discursivos similares en diferentes individuos; cabe aclarar que esta exposición no debería verse a la manera de un rígido “mapa cognitivo” cultural, sino más bien como representaciones necesariamente fragmentarias de una travesía etnográfica, es decir, de una “experiencia comunicativa intercultural”,<sup>16</sup> un proceso de múltiples situaciones e interacciones que el texto sólo parcialmente puede evocar. En cada caso, analizaré la incidencia de las experiencias históricas con las distintas corrientes culturales y el posicionamiento estructural de los diferentes actores en la construcción de estas interpretaciones.

### El *evangelio* “civilizador del salvaje”: el discurso de conversión hegemónico

Yo soy civilizado, el Señor me cambió la lengua...  
yo tengo una lengua civilizada...

*Prédica en castellano de Arcadio C., pastor de la Iglesia Internacional  
del Evangelio Cuadrangular, durante un culto (Misión Tacaaglé,  
1998).*

La construcción de los Estados Nación que poseían poblaciones aborígenes, implicó diferentes soluciones políticas a lo que en el caso argentino se denominó “el problema del indio”. En estas políticas podrían identificarse dos grandes líneas:

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

Ejemplo de la primera tendencia es la política norteamericana de reservas. En Argentina, en cambio, la Constitución de 1853 reflejaba la segunda tendencia a la incorporación,<sup>17</sup> sin embargo, este discurso civilizador que muchos intelectuales de la generación de 1880 expresaban, no siempre tuvo un total correlato en la práctica. La acción del Estado en esos años se identifica principalmente con las conquistas militares, el avance sobre los llamados “desiertos” que provocó el exterminio de miles de aborígenes, en el caso de las campañas al sur (1879), especialmente para la incorporación de tierras, y en las campañas a la zona chaqueña (1884), con un énfasis mayor en la incorporación de los indígenas como mano de obra. Teniendo en cuenta esta historia, puede comprenderse por qué hoy en las charlas con mis interlocutores toba el papel civilizador no se asocia tanto al Estado Nacional, sino sobre todo, a la religión, como dice el epígrafe: el cambio a “una lengua civilizada” fue obra del Señor... En muchos asentamientos los misioneros llegaron antes que ciertas instituciones estatales (o, a lo sumo, junto con éstas) y facilitaron la obtención por parte de los aborígenes de sus “documentos de identidad”, les “enseñaron a hablar el castellano” e inculcaron la importancia de “trabajar la tierra”, además de predicar. En algunos relatos, inclusive, se remarca cómo el Estado – “la Argentina”, “los políticos”, “los gobiernos” – “no hicieron nunca nada” por los aborígenes, pero los misioneros sí lo hicieron.

El acceso al castellano permitió iniciar relaciones más fluidas con los blancos. Los ancianos relatan la “vergüenza” que en el pasado sentían frente a los blancos por no conocer su idioma y el “miedo” a que les realizaran preguntas y no supieran contestarlas, por lo cual, por ejemplo, evitaban encontrarse con ellos cuando salían a “mariscar” (actividades de caza, pesca y recolección). La introducción del castellano, a diferencia de

lo sucedido con otros grupos aborígenes de Argentina, no provocó el abandono de la lengua nativa, pues los toba mantienen ambos idiomas. Si bien la mayoría de los jóvenes y adultos son bilingües, las interacciones de la vida cotidiana se desarrollan en *qom l'aqtaq* (idioma *qom*). En las celebraciones del *evangelio* aparece la convivencia pero también la tensión en el uso de ambos idiomas. En “prédicas” y “testimonios” predomina el *qom l'aqtaq*, pues son discursos que permiten socializar acontecimientos importantes para las relaciones entre los miembros de la comunidad,<sup>18</sup> implicando una intención comunicativa clara del hablante para con los fieles. En cambio, en las expresiones características de las oraciones, en las lecturas Bíblicas y en las letras de los cantos, predomina el castellano. En estos casos, el énfasis no suele estar tanto en la transmisión de contenidos discursivos, sino más bien en el mismo acto de enunciación de la Palabra Divina, pues son palabras que en sí mismas se consideran poderosas y con efectos en el desarrollo del culto, cumpliendo funciones predominantemente pragmáticas y en menor medida referenciales. El uso del castellano en el culto se acerca así al de un lenguaje ritual, constituye el idioma en el que se manifiesta el poder divino del *evangelio* y es también el idioma en el que se manifiesta el poder de la sociedad dominante.

El papel civilizador del *evangelio*, en el sentido de incorporación de *habitus* del mundo blanco, es abarcativo. Las iglesias, a partir de sus reglamentos de organización, introdujeron formalizaciones administrativas y cierta lógica legal-burocrática en la vida toba. El énfasis en el control del tiempo – con la presencia de relojes que anuncian las horas durante el culto – la obligación de concurrir con determinadas vestimentas o de seguir algunas técnicas corporales dentro del culto – posiciones para el rezo, formas de saludo – evidencian también pautas de comportamiento contrastantes con las de la vida cotidiana, a veces generadoras de tensiones y conflictos. Por ejemplo, el control de las técnicas corporales es un tema de disputa, hay iglesias que alientan las danzas pues son una manifestación de la presencia del “*Espíritu*” y de su poder, pero hay otras que no, e incluso prohíben algunas de ellas, porque impedirían escuchar la “Biblia” y las prédicas, siendo éstas actividades más valoradas. Estas prohibiciones también se basan en que determinadas danzas son relacionadas con prácticas rituales “antiguas”: de los shamanes toba (*pi'ioGonaq*) o de la danza nocturna practicada por los jóvenes y vinculada a las uniones sexuales (*nmi*).



Una de las incidencias más importantes del *evangelio* reside en la reordenación de los ejes éticos a partir de los cuales se interpreta la existencia personal, social e histórica. El dualismo evangélico que escinde “lo espiritual” de las “cosas del mundo” se proyecta en las conductas humanas en relación con el estado de gracia o pecado – caracterizado este último por los “vicios”: alcohol, cigarrillo, juego, diversión excesiva, liberalidad sexual – y se extiende a la concepción de la propia historia: un presente en el que “son todos *evangelio*” frente al pasado de los “aborígenes salvajes” pues “vivían en el mundo, farreaban [se divertían], chupaban [bebían], bailaban” y porque “mariscaban” pero “no trabajaban” la tierra. Si bien todo discurso de conversión implica la separación entre el antes y el después y una reelaboración selectiva del pasado según los códigos de la nueva adscripción religiosa,<sup>19</sup> lo peculiar del caso toba y de muchos otros grupos indígenas, es que esta reinterpretación no se restringe al ámbito de la vida personal, sino que abarca especialmente la historia sociocultural y, por lo tanto, la redefinición de su identidad étnica. Sobre todo en los discursos de los adultos mayores (a partir de los 50 años aproximadamente) se remarca el corte y la discontinuidad entre un pasado rechazado, en tanto es esencializado en relación con una especie de hedonismo constante que impedirían el trabajo y el crecimiento – en especial por las alusiones al largo tiempo dedicado a la preparación y realización de las fiestas rituales – y un presente “cambiado”. Ellos exponen claramente su teoría de la aculturación, de lo que “dejaron” y lo que “agarraron”, de lo “antiguo” y lo “nuevo”, de cómo se “civilizaron un poco”. Desde su posición actual de poseedores de nuevos y valorados bienes culturales – desde el idioma castellano y los conocimientos bíblicos hasta la vestimenta, comida y algunos pocos objetos domésticos occidentales – redefinen el pasado en torno a la carencia de dichos bienes.

A menudo, los roles de pastores y predicadores en las iglesias son desempeñados por los adultos mayores. Esos roles les otorgan una particular capacidad para socializar este tipo de interpretación, de allí, posiblemente, que se haya transformado en hegemónica. Sus experiencias de juventud parecen haber sido claves en la apropiación de aquellos contenidos discursivos. Según diferentes relatos, en esas épocas trabajaban en forma temporaria para patrones blancos, “había más trabajo que ahora”, pero el dinero que obtenían se lo gastaban

rápidamente en los “vicios”, quedándose así “sin nada”. Cuando toman contacto con los primeros misioneros, éstos además de predicarles el abandono de los vicios, también les inculcaron la importancia de trabajar la tierra, de plantar en su territorio. Un pastor de la IEU de La Primavera, de 66 años, por ejemplo, recuerda que Aurelio López, les decía: “usted tiene que levantar su casa, vos tenés que saber sembrar, no sólo los blancos...” y agregó: “con el patrón andábamos de un lado al otro, entonces, tenemos casa chiquitita, porque no tenemos nada, ¿para qué grande? [...] Había sido que la culpa de nosotros, porque no pensamos bien [...] Con el patrón sembramos para él solamente [...]” La narración muestra cómo para esta generación, la opción de plantar la propia tierra “como hacían los blancos” y así acceder a bienes, a la casa grande, se convirtió en una propuesta atractiva. Además, en el contexto de escasos recursos en el que los toba viven – al menos desde el avance de la colonización – el abandono del gasto en vicios, se correlaciona con una mejora en la vida material, pues permite reorientar los escasos ingresos monetarios en artículos que posibilitan la reproducción del grupo familiar (comida, ropa, concurrencia de los hijos a la escuela). Incluso la misma posibilidad de “formar una familia” es a menudo asociada a la conversión, lo cual puede constatarse en la reconstrucción de las historias de vida.

En resumen, para estas personas que en su juventud vivieron de patrón en patrón, sin una casa, sin “tener cosas”, trabajando para quienes sí tenían esas cosas, el “cambio”, el ser *evangelio*, habría resultado para ellos una opción mejor, posibilitando estrategias que contribuyeron a la reproducción sociocultural del grupo. Seguramente, si se hubiera profundizado la proletarización de la mano de obra indígena o también el problema del alcoholismo que muchos enuncian, ciertos elementos de identidad comunitaria (como los mecanismos de reciprocidad, el uso del idioma vernáculo o la cosmovisión toba pre-evangélica) se habrían desintegrado rápidamente. Por ello, en términos de Miller (1979), la adopción del pentecostalismo habría permitido la “adaptación” a este nuevo contexto y la construcción de una “precaria armonía”. Si bien en parte coincido y retomo su análisis, lo que me distancia del mismo es que la explicación en términos funcionalistas de tensión externa y búsqueda de reequilibrio adaptativo no da cuenta de “todo” el proceso de construcción del *evangelio*, pues considero que también existen divergencias y conflictos internos y, además, se han desarrollado

simultáneamente otros procesos, como la construcción de una hegemonía o las formas de resistencia que luego analizaré, que no pueden pensarse como meramente adaptativos.

Finalmente, otro elemento a destacar es que en un contexto de discriminación visible como el que aún persiste en los pueblos criollos de la provincia, el *evangelio* se convirtió en un poderoso recurso simbólico de igualación con el mundo blanco. La imagen del aborigen como “vago”, no interesado en trabajar, “esperando que el Estado les de cosas”, o el tema de las “borracheras” todavía aparece en los discursos de muchos criollos como marcas racializadas, pues estas características son consideradas como parte de la “naturaleza” de los aborígenes y se piensa que ellos “difícilmente puedan cambiarlas”. Sin embargo, el evangelio les ofreció a muchos toba la posibilidad de demostrar que sí podían “cambiar” – trabajar la tierra, no festejar ni beber tanto – acercándose al mundo de los “blancos”, como intentando desconstruir esas marcas estigmatizantes. Algunos me decían, por ejemplo: “algo más hay que tener [...] hay que tomarse en cuenta, hay que tomarse como la gente, hay que estar como la gente [...]” o “de poco a poco salía todo el canto indígena que yo ocupaba, que ataca ese espíritu de mundo que me tenía los ojos cerrados, que no veía bien cómo era de la formación de una persona y había sido que existe la formación de la persona [...]”. Construirse como *evangelio* fue formarse como “persona” y estar como “la gente”, personas y gentes más parecidas a los blancos, aunque, las marcas de la asimetría aún persisten para los toba, pues siguen autopercibiéndose como “pobres” frente a los “ricos” blancos.<sup>20</sup>

En conclusión, para esta generación el *evangelio* se convirtió en una corriente cultural percibida como fuertemente aculturadora, tal es así, que inclusive las marcas de mayor violencia simbólica de los discursos colonialistas de la sociedad mayor (“salvajes”, “ignorantes”, “borrachos”) fueron incorporadas al propio discurso de conversión. Sin embargo, estratégicamente, dichas marcas se circunscribieron al pasado aborigen, intentando de esta manera modificar la posición en sus actuales relaciones interculturales, aunque más no sea, en el plano simbólico.<sup>21</sup> Asimismo, los toba también incorporaron estratégicamente la ética pentecostal, en la medida en que ésta les facilitaba la continuidad de su reproducción social.

## “Los antiguos eran fuertes, nunca se enfermaban...”: el pasado aborigen idealizado

Muchos *evangelio* que despliegan el relato anterior del “aborigen salvaje” cuando refieren a su conversión, en otros contextos discursivos expresan visiones bastante contra-hegemónicas de aquel relato. Por ejemplo, en relación con el tema de las “borracheras”, señalan el rol que la bebida jugaba en el pasado, asociándola a la alegría y a la práctica del canto durante las fiestas, marcando así el contraste con los problemas que ocasiona en la actualidad: las peleas o los accidentes en las rutas, sobre todo cuando algunos jóvenes regresan embriagados de las cantinas ubicadas en los pueblos o en los límites de las comunidades. Según cuentan, “antes, nadie se peleaba”, porque las mujeres y los más jóvenes se encargaban de cuidar a la gente que bebía: los ancianos y adultos. En esta otra visión del pasado, la bebida estaba circunscripta al espacio-tiempo ritual y el grupo actuaba como contención de posibles conflictos.

Otro de los aspectos que más suele idealizarse es la fortaleza y salud de los *antiguos*, asociándolas a las comidas del monte que ellos ingerían y al respeto por parte de las mujeres de las prescripciones alimentarias para los períodos de menstruación y embarazo. Amancio O. de la Primavera, por ejemplo, nos decía:

*Antes los aborígenes no conocían enfermedad, no había contagio, porque comían era todo, era natural, como ahora es, cualquier enfermedad hay una peste, un gripe, los chicos ya se caen, ya no... porque la naturaleza misma no lo acompañan o sea que no respetan, desobedecen, la menstruación es también muy peligrosa.*

La idea de fortaleza también aparece particularmente marcada en los relatos sobre los seguidores del movimiento de La Corona, quienes podían resistir a las balas en sus enfrentamientos con la policía gracias al poder que Luciano, el líder del movimiento, les otorgara. En general, el poder de los *pi'ioGonaq* antiguos es muy valorado, incluso los jóvenes que no creen en los actuales, aclaran que en los antiguos sí, pues “esos sí tenían poder”. A menudo se describe su capacidad de curar enfermedades y también de comunicarse con los pájaros y otros animales como las víboras, pudiendo recibir así mensajes de otros lugares, a la manera de “un teléfono” o una “radio”. También se recuerda cómo esta capacidad les permitía prever a los aborígenes los ataques en la época de la “guerra con los blancos”.

Considero que en estos relatos de idealización de lo aborígen, se encuentran marcas cercanas a las racializaciones. En especial, la valoración de la salud y fortaleza aparecen como características inscriptas en los cuerpos aborígenes, como su “naturaleza” original, ligada al territorio y las prácticas de alimentación. Las marcas racializadas pueden provenir tanto de la sociedad dominante como de los grupos minoritarios, lo interesante de destacar, es que en este caso las construcciones sobre lo aborígen funcionan a la manera de una crítica metacultural de las condiciones presentes: los actuales toba comparativamente se autoperciben como más enfermos y más débiles que sus antepasados – porque ya no poseen el monte y sus alimentos, porque no todas las mujeres respetan la tradición – y sus *pi’ioGonaq* ya no tendrían el mismo poder que, por ejemplo, antes los ayudó en la resistencia frente al avance de los blancos. Al “marcarse” como aborígenes idealizando su pasado, implícitamente reflexionan sobre la asimetría en sus actuales condiciones materiales de existencia y de poder. Al “desmarcarse”, identificándose como *evangelios*, intentan superar esa asimetría, aunque más no sea, igualándose simbólicamente con los blancos. De allí, la paradoja de estas diferentes visiones sobre el pasado, tal vez, formas muy disímiles de resistir, de no resignarse a aceptar las asimetrías.

### La incertidumbre de algunos nuevos

Los que quedamos somos nosotros, los antiguos ya se van  
acabando,  
hay parte que aprendemos de nuestro padre también, hay hijos  
que estudian lo que vive su padre, hay hijos que tiene su  
obediencia... otros que no...

*Entrevista con Guillermo J.,  
pastor de una Iglesia Evangélica Unida (La Primavera, 2000).*

El pastor del epígrafe aprendió de su padre, también *evangelio*, a curar una enfermedad conocida en la zona como *lajel* o *peraguri*<sup>22</sup> combinando diferentes técnicas shamánicas toba y de origen guaraní. Por el particular poder que posee, algunos vecinos dicen que tanto él como su padre eran *pi’ioGonaq*, sin embargo, desde su identidad *evangelio* Guillermo niega enfáticamente dicha condición e incluso relata cómo en varios casos pudo detectar la presencia de *pi’ioGonaq* en los cultos y

enfrentarlos, gracias al poder del Espíritu Santo. Guillermo tiene 35 años, muchos creyentes entre los 30 y los 40 años, aproximadamente, se autoperciben como diferentes de sus abuelos, los *antiguos*, aunque difícilmente hagan encendidos discursos contra ellos llamándolos “salvajes o borrachos”. El posicionamiento de esta generación y de las siguientes más jóvenes frente a las corrientes del *evangelio* y de la historia antigua, suele ser ambiguo y es más difícil caracterizar un discurso unificador. Pueden idealizar ciertos aspectos del pasado, aunque en su gran mayoría no saben muchas cosas de los *antiguos*. Muchas veces cuando conversaba con sus padres sobre estos temas y ellos me traducían, se sorprendían de uno u otro relato, diciéndome que nunca habían escuchado esa historia. Del *evangelio* destacan sobre todo sus beneficios prácticos, porque posibilita evitar los vicios – aunque algunos pueden volver a ellos ocasionalmente, sobre todo al alcohol. En relación a los *pi'ioGonaq*, también se impone cierto pragmatismo, si bien sostienen que “eso es del diablo”, “está fuera de la religión” o que “no hay que temerles porque hay que creer sólo en el poder de Dios”, cuando las enfermedades ocurren, su interpretación como consecuencia de un daño enviado por un *pi'ioGonaq* es dominante y recurren a alguno de ellos en busca de tratamiento.

La historia de muchos de estos adultos fue muy distinta a la de sus padres. Desde niños estuvieron en contacto con el *evangelio* y con ciertas instituciones del mundo blanco, principalmente a través de la escolarización primaria y, en el caso de algunos hombres, del servicio militar obligatorio durante su juventud. Por otro lado, no vivieron muchas de las prácticas de la cultura antigua que involucran la marca de lo “salvaje”: pocos han ido a mariscar, no participaron de las fiestas del *nmi* o de los *niematak* por la iniciación femenina, no cantaron “sin letra”<sup>23</sup> ni ejecutaron los instrumentos musicales antiguos, en cambio, la mayoría de estos hombres sí aprendieron a tocar la guitarra para el culto y las mujeres se incorporaron en las danzas y el canto evangélico. Tal vez por ello aparecen más distanciados del conflicto salvaje-civilizado, que, por el contrario, sus padres sí vivieron. Ellos “alcanzaron la cultura antigua” y fueron los que recibieron a los primeros misioneros que les ofrecían la posibilidad del cambio, pero sus hijos ya fueron socializados en ese cambio y no se les ofrecieron muchas otras corrientes alternativas de las cuales apropiarse. No tuvieron una ampliación de las relaciones laborales con los criollos (sino que más bien se han disminuido), ni fueron incor-

porados a las instituciones políticas regionales, en lo que refiere a los medios de comunicación, sólo las radios llegaron en los últimos años. Sin embargo, especialmente para los hijos de esta generación, el acceso a la televisión que actualmente comienzan a tener algunas familias, constituye una práctica que seguramente sumará nuevas corrientes culturales a la vida futura de estos niños toba.

La distancia de los *nuevos* frente a los conflictos del pasado se evidencia en su uso de los términos *aborigen*, *indígena* o *indio*. Difícilmente se autoidentifiquen utilizando estas categorías, aunque sí se reconocen como tobas o *gom*. Aquellos términos suelen utilizarse para referirse a la gente del pasado o a los ancianos de la actualidad y a veces también se usan irónicamente para marcar las diferencias con ellos. Por ejemplo, charlando con un segundo pastor de 33 años, sobre el problema de acceder a agua potable, me comentó que su suegro una vez había pedido a la municipalidad que le trajera agua, pero que “él, después la tiró, porque decía que tenía gusto feo, por el cloro...”, riéndose agregó: “es indio, mi suegro, no hay nada que hacerle, es indio...” Otro caso, es la broma que circula entre los jóvenes de La Primavera sobre su “cacique”: “es un cacique sin tribu”, dicen...

Para finalizar, una breve mención sobre el posicionamiento de los más jóvenes, generalmente solteros, que participan en el culto a través de la ejecución musical y la danza. Para ellos, el *evangelio* también se relaciona con ciertos beneficios pragmáticos, aunque esta vez, de carácter más lúdico, pues las celebraciones les ofrecen la posibilidad de encontrarse con jóvenes de otros sexos, desplegar estrategias de seducción e iniciar relaciones afectivas, dado que constituyen prácticamente el único espacio de carácter festivo vigente y socialmente legitimado dentro de las comunidades.

“...Toba, se llama toba Señor Jesucristo, no es de los blancos, Cristo es toba...”: interpretando el evangelio desde lo aborigen

Durante una de mis charlas con Valentín – un anciano de 90 años de La Primavera que mezclaba en su recuerdo la época de la marisca con los primeros contactos con evangelistas – en un momento, él comenzó a repetir enfáticamente la frase del título y a explicarme que Jesucristo “no tenía nada, sin tenedor, sin mesa, no tenía banco” y lo

comparó con los toba, que tampoco poseían esos utensilios. Asimismo, comparó a su pueblo que “pescaba... sacaba de los árboles, de la tierra, para comer” con el “cuento de Pedro que está en la Biblia” que también “era pescador”.

Me interesa destacar aquí cómo algunos actores sociales crean sus propias reflexiones en las que concilian los esquemas interpretativos de la perspectiva evangélica y de su historia cultural, identificando contenidos culturales concretos que presentarían similitudes, en un intento de legitimar ambas perspectivas. Es el caso de Valentín, cuando considera que el modo de vida material de Jesucristo y los primeros apóstoles, era similar al de los toba, de allí que Jesucristo fuese más toba que blanco. También es el de muchos *pi'ioGonaq* que integran dimensiones del *evangelio*, del mundo criollo y de las formas históricas del chamanismo toba en sus prácticas. Por ejemplo, cuando relatan sobre sus compañeros o espíritus auxiliares (*ItaGajaGawa*), los tradicionales habitantes no humanos del monte que les otorgan poder, suelen relacionarlos con un poder último que vendría de Dios, o también, pueden incluir entre ellos, algún personaje bíblico (Eva, María, San Lucas). Dentro de este tipo de interpretaciones conciliatorias, encontré la de algunos jóvenes particularmente reflexivos sobre los procesos socioculturales vividos por sus comunidades. Señalaré aquí el caso de uno de ellos, el de Luis, de La Primavera, de 27 años. En una ocasión, Luis me preguntó por los “resultados” de mi viaje anterior en el estudio de las danzas del *evangelio* y su relación con danzas rituales del pasado. Le comenté sobre los conflictos que percibía, pues algunos aceptaban las danzas y otros no y él expuso su visión acerca de estas relaciones. El problema principal que identificaba, era que el “mensaje del *evangelio*” casi había terminado con la “raíz cultural de los toba”, en vez de “concordarlos” y comparó esta situación con la de la “historia” y sus “ciencias o ramas auxiliares” – comparación proveniente de la experiencia reciente de Luis de comenzar sus estudios secundarios en el pueblo criollo: el *evangelio* “no ocupó las tradiciones de los toba, las raíces [...] el mensaje se dio a un rumbo y a uno sólo, pero el mensaje se tenía que compartir [...] pues sin analizar el mensaje, es como cortarlo, una rama es cortada, no dejarla crecer”. Desde su perspectiva “se tenía que analizar más a fondo, dar el mensaje, un mensaje completo, pero, un mensaje discutido, bien analizado...” y si este proceso hubiera sucedido, “hoy en día tendríamos que tener una tremenda riqueza, en lo material y en lo espiritual.” En su relato, Luis



enfatisa cómo la falta de análisis y discusión del mensaje hizo que se cortaran las raíces y por ello, los intentos de éstas por volver a brotar (tal era para él el caso de las danzas) son hoy confusos y generan conflictos entre los fieles. Esta perspectiva recuerda las distintas formas de apropiación de las corrientes culturales: hay apropiaciones más libres, en condiciones más simétricas de comunicación que permiten intercambios y diálogos reflexivos, pero hay también discursos que, desde las posiciones de poder en que se enuncian, dejan poco lugar a la reflexión, la discusión y el intercambio, imponiéndose con más fuerza. Para Luis, la manera en que se dio el mensaje del *evangelio* es cercana a esta última forma, pues, como decía, se dio a “un solo rumbo”; los intercambios que durante el trabajo de campo realizamos intentan, al menos, acercarse a la primera. Las condiciones concretas en que se producen las prácticas comunicativas contribuyen a consolidar algunos y a encubrir otros “acentos valorativos” de los signos en disputa. En este sentido, podría citar también el problema que le surgió a este joven en relación con la música folklórica. Hace unos años, me comentó que estaba pensando en empezar a escribir canciones “sobre otros temas que no fueran solamente los del evangelio”, que refieran más a las tradiciones toba, pero al contarle esta idea a sus amigos, no fue muy bien recibida, pues hacer música folklórica era considerado como estar “fuera del evangelio”, incluso le habían dicho: “¿qué, ahora vas a empezar a tomar y fumar también...?”. Durante el transcurso de esa charla me preguntó qué opinaba de su idea. Le contesté que me parecía muy buena y que si él sentía ganas de escribir sobre eso, no tenía porqué dejar de hacerlo, que podía explicar a sus amigos que hacer otra música no significaba abandonar el *evangelio*, que era cuestión de hablarlo, de probar, etc. Cuando regresé a hacer trabajo de campo, Luis me mostró una canción que aludía a los “misterios del monte” (espacio clave en la cosmología toba) que aparecían “revelados” en el “espíritu de cantores primitivos”, a pesar de haber estado “apagados y dormidos” por mucho tiempo. Incluso me contó que se “animó” a presentar esta canción en un Festival folklórico de un pueblo cercano. Era la primera vez que esto sucedía y la gente estaba sorprendida de que “un aborígen” participara. Así como comencé este artículo refiriéndome al impacto y, en realidad, al malestar sentido frente a los colonizados discursos sobre los “salvajes”, tal vez sea una “buena señal”, como dirían mis interlocutores toba, concluirlo con el agrado que provoca toda ampliación de los horizontes de libertad, de

las experiencias de creación. Aquella primera canción – no exclusivamente evangélica – de Luis, fue una experiencia de este tipo, experiencia que actualmente continúa desarrollando, además de seguir haciendo música en el culto.

No son muchos aún los casos como el de este joven, pero ellos son importantes en tanto muestran una particular forma de reflexión que intenta elaborar mediaciones entre aquellos abismos simbólicos del pasado y el presente que sus padres construyeron/reprodujeron. Precisamente sus historias fueron distintas a la de sus padres, pero también a la de los adultos reseñados en el punto anterior. Los viajes a Buenos Aires – para contactarse con iglesias evangélicas, pero también con migrantes tobas y ocasionalmente con alguna organización indigenista – las charlas y el trabajo con algunos antropólogos o la lectura de textos que habitualmente no circulan en las colonias y que hemos compartido (como las legislaciones sobre poblaciones aborígenes o relatos de luchas indígenas) constituyen intercambios con corrientes culturales que, posiblemente, favorezcan estas otras interpretaciones.

## Epílogo

En este trabajo, sintetice las principales interpretaciones acerca de la identidad de *evangelio* y *aborigen* que hoy conviven entre los toba: las teorías nativas que dan cuenta de los procesos de aculturación vividos por el grupo pero también de la apropiación estratégica de elementos evangélicos; las resignificaciones de algunos de sus contenidos a través de procesos de creación cultural; las paradójicas formas de resistencia que se expresan a través de la idealización del pasado y la implícita crítica al presente; el pragmatismo de ciertas interpretaciones según las situaciones en las que éstas se ponen en juego. De esta forma, se pusieron de manifiesto tanto el discurso hegemónico de conversión como las voces minoritarias que lo resisten, aquellas que aparecen enmascaradas o que surgen como sutiles indicios en las interacciones discursivas cotidianas. Así, una de las intenciones de este enfoque, fue la de mostrar cómo la atención a las distintas teorías nativas que sostienen los diferentes actores, nos permite cuestionar algunas de nuestras concepciones socio-antropológicas, en especial aquellas que tienden a crear una imagen homogénea y de fuerte coherencia interna acerca de los movimientos socio-religiosos,

al recortar y enfatizar sólo determinados rasgos de los mismos. Además, intenté mostrar cómo estas diversas significaciones se vinculan con la participación de los sujetos en distintas corrientes culturales, para lo cual se reconstruyeron los principales nexos entre símbolos dominantes, discursos de los actores e historia de la economía política de sus prácticas. Como señalamos en el punto 2, esto implica una perspectiva en la cual la atención a la dinámica y la creatividad de lo cultural, tal como el enfoque de las corrientes culturales propone, se complementa dialécticamente con la atención a los posicionamientos estructurales de los actores sociales, los procesos de construcción de hegemonías y de naturalización de ciertos símbolos culturales. Finalmente, en el último caso estudiado, mencioné la posible influencia de la práctica etnográfica en la generación de otras interpretaciones sobre la propia historia cultural. En los casos de grupos que fueron sometidos a fuertes presiones aculturadoras, la etnografía, como práctica comunicativa, puede contribuir a lo que denominaría procesos de desconstrucción, pero ya no solamente de su propia producción textual, a la manera de cierto posmodernismo, sino de las conflictivas experiencias de hegemonía cultural vividas por estos grupos. En estas periferias latinoamericanas, para algunos, esto último resulta más urgente.

## Notas

\* Una versión preliminar de este artículo fue presentada a la *XXVI Conferencia de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR)*, realizada en Ixtapan de la Sal, México, 20 al 24 de Agosto del 2001.

<sup>1</sup> Es importante aclarar, como Braunstein (1983) ha señalado, que cada uno de los pueblos toba, como los *taksbik* o *l'añaGasbik*, se fue conformando a partir de las alianzas entre diferentes unidades sociales. Estas unidades o bandas, formadas a su vez por conjuntos de familias extensas cuyos miembros se consideraban parientes entre sí, eran exógamas y poseían una norma de residencia uxorilocal, se desplazaban por territorios que reconocían como propios, realizando actividades de caza, pesca y recolección y se establecían temporariamente cerca de aguadas y madrejones. Periódicamente, celebraban encuentros en los que llevaban a cabo intercambios económicos, concertación de matrimonios y actividades rituales (como las juntas de bebida, las ceremonias de iniciación femenina) que renovaban las alianzas entre las bandas.

Si bien es difícil establecer con exactitud la totalidad de personas que hoy se identifican como toba, debido a la inexistencia de datos oficiales, dicha cantidad puede estimarse en unos 40.000 individuos. Además de los grupos que habitan en las provincias de Formosa y Chaco, tanto en asentamientos rurales como periurbanos, algunos han emigrado hacia

el sur, a las provincias de Santa Fe y Buenos Aires conformando asentamientos periurbanos. Sobre estos últimos asentamientos, pueden verse los trabajos de Bigot, Rodríguez y Vázquez (1992) y Tamango (1992).

<sup>3</sup> Estos “dueños” constituyen entidades omnipresentes y omniactuantes (Cordeu, 1969) que se vinculan a los diferentes estratos del cosmos toba, el cual, según Miller (1979, p. 39), está compuesto por el cielo (*pigem*), las nubes y vientos (*l'ok / l'at*), la superficie de la tierra (*lanat na'alwa*), el interior de la tierra (*pa'agñi na'alwa*) y el agua (*ne'etaGat*). Wright (1997) ha identificado el término *jaja'a*, que entre los toba *takshik* hace referencia al conjunto de estos seres no humanos con poder */haloik/* que habitan el cosmos toba. El *pi'ioGonaq* o la *pi'ioGonaGa* (hombre o mujer chamán, respectivamente) son los encargados de mediar entre el mundo de los *jaja'a* y los humanos, dado que algunos *jaja'a* se convierten en sus espíritus auxiliares o compañeros – denominados *laGajaGawa* o *lowanek* – otorgándoles un peculiar poder para curar enfermedades y también para predecir lugares de caza, probables enfrentamientos con otros grupos o controlar fenómenos atmosféricos. En este sentido, el chamanismo ha estado ligado históricamente al poder de los caciques y a muchos de ellos hoy se los suele recordar como *pi'ioGonaq* poderosos. Si bien el chamán ocupa el lugar de, diríamos, un especialista religioso con una peculiar concentración de poder, cabe aclarar, como Wright (1997) ha destacado, que cualquier persona podía y puede aún tener un encuentro personal (*nachaGan*) con los *jaja'a* y/o recibir alguna “seña” de ellos. Sobre las transformaciones en el chamanismo toba, puede verse Wright (1997) y Citro (en prensa).

<sup>4</sup> La fundación de misiones y reducciones fue decisiva para la definición del actual territorio de estas poblaciones, pues provocó la sedentarización de los grupos que nomadizaban en la zona. Para una historia de las múltiples influencias cristianas (católicas y evangélicas), remitimos a los trabajos de Miller (1979), Wright (1997) y Citro y Ceriani (en prensa), aunque con enfoques diferenciales, en algunos casos, sobre estos procesos.

<sup>5</sup> La incidencia de la labor de los menonitas, un tema poco estudiado en la bibliografía sobre el *evangelio*, la hemos desarrollado más ampliamente en Citro y Ceriani (en prensa) y en Citro (2003).

<sup>6</sup> Cito como ejemplo, la cantidad de iglesias existentes hasta el 2002 en los tres asentamientos mencionados. En La Primavera (con una población de 2000 personas, aproximadamente, mayoritariamente *takshik*) se registraron: 3 Iglesia Evangélica Unida, 1 Fe y Esperanza (ex IEU), 2 Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (una de ellas, ex IEU), 2 Iglesia del Nazareno, 2 Iglesia de Jesucristo Pentecostés, 1 Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones) y 2 Asamblea de Dios recientemente creadas. En Misión Tacaaglé (con unos 700 habitantes, también mayoritariamente *takshik*), 2 Iglesia Evangélica Unida, 1 Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular y un “anexo”, 1 Iglesia del Nazareno y un “anexo”. En Bartolomé de las Casas (con 3000 habitantes, aproximadamente, tanto *takshik* como *l'añaGashik*): 3 Iglesia Evangélica Unida, 1 La Voz del Cielo (ex IEU), 1 Puertas del Cielo (ex IEU), 1 Jesucristo de Nazaret (ex IEU), 2 Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, 1 Iglesia del Nazareno y 1 Iglesia de los Santos de los Últimos Días. Según hemos analizado (Citro, 2003), en los últimos años, el pasaje de muchas IEU a otras denominaciones pentecostales se vincula con los intentos de sus pastores de obtener apoyo material para sus congregaciones, ya sea donaciones o ayudas para encarar proyectos productivos.

<sup>7</sup> En cuanto a las implicancias teóricas y políticas de los conceptos de *contacto cultural*, *aculturación* y *cambio cultural* (vigentes sobre todo en los estudios de aculturación de la década del '30 al '50) puede verse Spicer (1968). En la antropología argentina, el término “sociedades etnográficas” reemplazó al de “primitivo” en algunos autores ligados inicialmente a la propuesta fenomenológica de Bórmida (1976). Se pasaba así de una clasificación con connotaciones evolucionistas, a otra que define a estas sociedades en su calidad de “objeto de estudio” de una ciencia en particular, de un criterio valorativo a uno instrumental. No obstante, considero que esta última posición denominativa conservaba rasgos etnocéntricos, pues la especificidad del Otro era marcada desde el criterio disciplinar occidental.

<sup>8</sup> En Citro y Ruiz (2002), realizamos un análisis pormenorizado de las prácticas musicales y danzadas del *evangelio*.

<sup>9</sup> Miller reconoce basarse, por un lado, en la noción de “revitalización” de Wallace y en el modelo propuesto por Smelser y, por otro, en la noción de “armonía” como rasgo que define las “actitudes y acciones de los Tobas con respecto a su medio ambiente”. Sobre la teoría de la revitalización puede verse Wallace (1975). En cuanto a Smelser, Miller remite al libro *Theory of collective behavior* (publicado en 1962 en Londres, por Free Press).

<sup>10</sup> Por ejemplo, en Cordeu y Sifreddi (1971), se aprecia sólo en parte la continuidad del modelo interpretativo de Miller, puesto que los autores prestan particular énfasis al análisis histórico de la situación colonial y a la emergencia de una serie de movimientos milenaristas previos al *evangelio*. Posteriormente, en los primeros trabajos de Wright (1988), en Vuoto (1986) o en Braunstein y García (1995) para el *evangelio* entre los *nichí*, se observa su influencia. Inclusive fuera del ámbito chaqueño se ha retomado este enfoque, tal es el caso de Bastian (1997), quien lo cita en su trabajo sobre “Mutación Religiosa en América Latina”.

<sup>11</sup> En el caso de Cordeu (1984) y Cordeu y De los Ríos (1982) se destacaron especialmente las tensiones y ambigüedades entre los marcos cosmovisionales, de allí que pueda hallarse, según sus palabras, desde una “imitación servil del Blanco” a un “nativismo” que resiste la integración (Cordeu y De los Ríos, 1982). En el trabajo de Wright (1990) se enfatizó en la manera en que diferentes interpretaciones (las orientadas por el discurso evangélico y las orientadas por el discurso chamánico) están sujetas a reorganizaciones pragmáticas según los posicionamientos político-religiosos de los fieles.

<sup>12</sup> El autor menciona la existencia de una valorización negativa del propio pasado, en tanto lo toba “se redefinían a sí mismos vis-a-vis- con los estándares blancos” y después de este “análisis colonial” la cultura toba se vaciaba de sus caracteres específicos (1997, p. 295). Así, se superponían lo que Wright denomina la “narrativa del desierto”, definida en torno a las carencias, con la de la “superioridad moral” del sistema misionero evangélico (1997, p. 331).

<sup>13</sup> El Partido Justicialista gobierna la provincia desde 1983. Distintos dirigentes partidarios solventan con sueldos (por trabajos en organismos municipales y provinciales), retribuciones de planes asistenciales, “mercaderías” (alimentos sobre todo) y “favores personales” (medicamentos, trámites por pensiones, etc.) a los “dirigentes” aborígenes, los cuales a su vez reparten estos bienes y favores entre los miembros del asentamiento, especialmente a través de las redes de parentesco y reciprocidad. Una

primera aproximación a los vínculos entre clientelismo político y *evangelio* puede verse en Citro (2000) tema que profundizamos luego en Citro (2003).

<sup>14</sup> Taussig (1993), por ejemplo, plantea la necesidad de analizar cómo la “cultura” aparece como “natural”, como “segunda naturaleza”, a partir de su propuesta de explorar el concepto de mimesis.

<sup>15</sup> Esta perspectiva encuentra coincidencias con Stocking (1991) quién postula la importancia de cualificar la lógica de la dominación colonial problematizando la relación entre aborígenes y Estado, militares, legislaciones, misiones religiosas, agentes económicos.

<sup>16</sup> Remito aquí, entre otros autores, a Scholte (1972).

<sup>17</sup> El mandato constitucional fue el de “evangelizar” y mantener el “trato pacífico” con los indios, aunque sostenía la “libertad de culto” para el resto de los ciudadanos. Recién la reforma de 1994 reconoce su “preexistencia étnica y cultural” y “el respeto a su identidad”.

<sup>18</sup> Son tratados en el culto acontecimientos como enfermedades, muertes, agradecimientos por bendiciones (salud, trabajo, abandono de los vicios), peleas, visitas, etc.

<sup>19</sup> En otro trabajo (Citro, 2000) desarrollé especialmente este tema. Para una perspectiva más general puede consultarse Lofland y Skonovd (1981).

<sup>20</sup> Otro elemento diferenciador es que mientras las iglesias aborígenes son evangélicas, la religión culturalmente predominante entre los criollos de la zona sigue siendo el catolicismo. Los intentos de evangelización entre los toba encarados por los jesuitas, primero, y por los franciscanos, luego, se limitaron a algunos grupos solamente y en su mayoría no prosperaron.

<sup>21</sup> Si bien el *evangelio* posibilitó nuevas relaciones interculturales concretas, por ejemplo con iglesias evangélicas de Buenos Aires, el intercambio con las iglesias de la provincia, en cambio, es bastante menor.

<sup>22</sup> Nombre guaraní de una enfermedad que, para las categorías médicas occidentales, es un cuadro de deshidratación con fiebre y vómitos.

<sup>23</sup> Términos que definen al canto shamánico en oposición a las letras bíblicas del canto evangélico.

## Referencias

- APPADURAI, Arjun. Theory in anthropology: center and periphery. *Comparative Studies in Society and History*, 28, n. 2, p. 356-361, 1986.
- BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE, 1970.
- BARTH, Fredrik. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos*, 54, n. 3/4, p. 120-142, 1989.
- BASTIAN, Jean Pierre. *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BIGOT, M.; RODRÍGUEZ, G.; VAZQUEZ, H. Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario. In: RADOVICH, Juan Carlos; BALAZOTE, Alejandro (Comp.). *La problemática indígena: estudios antropológicos sobre pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992. p. 81-100.
- BÓRMIDA, Marcelo. La objetividad del dato etnográfico. In: BÓRMIDA, Marcelo. *Etnología y fenomenología*. Buenos Aires: Cervantes, 1976. p. 11-36.
- BOURDIEU, Pierre. *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus, 1991.
- BRAUNSTEIN, José. *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras/Universidad de Buenos Aires, 1983.
- BRAUNSTEIN, José; GARCÍA, Miguel. Estabilidad y cambio en la música ritual en el este de la cadena cultural matakata. *Scripta Ethnológica*, 18, p. 143-155, 1995.
- BRIONES, Claudia. *La alteridad del "cuarto mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.
- CITRO, Silvia. La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat*, 10, p. 39-56, 2000.
- CITRO, Silvia. *Cuerpos significantes: una etnografía dialéctica con los toba takshik*. Tesis (Doctorado en Ciencias Antropológicas)– Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003.
- CITRO, Silvia. Multiplicidad y resignificaciones en el shamanismo *qom*. *Sztuka Leczenia* (El Arte de curar). En prensa.
- CITRO, Silvia; RUIZ, Irma. Toba. In: DICCIONARIO Enciclopédico de la Música Española e Hispanoamericana (Volumen 10). Madrid: Sociedad General de Autores y Editores de España (SGAE), 2002. p. 308-315.
- CITRO, Silvia; CERIANI CERNADAS, César. El movimiento del *evangelio* entre los Toba del Chaco argentino: una revisión histórica y etnográfica. In: GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo (Comp.). *Pentecostalismo Rural en América Latina*. Iquique: Universidad Arturo Prat. En prensa.
- COHEN, Abner. *Custom and politics in urban African*. Berkeley: The University of California Press, 1973.
- COHEN, Anthony. *The Symbolic construction of community*. [s.l.:s.n.], 1985.
- CORDEU, Edgardo. Aproximaciones al Horizonte Mítico de los Toba. *Runa*, 12, n. 1-2, p. 67-176, 1969.
- CORDEU, Edgardo. Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga. *Suplemento Antropológico*, 19, n. 1, p. 187-235, 1984.

- CORDEU, Edgardo; DE LOS RÍOS, Miguel. Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico*, 17, n. 1, p. 147-160, 1982.
- CORDEU, Edgardo; SIFFREDI, Alejandra. *De la Algarroba al Algodón*. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino. Buenos Aires: Juárez Editor, 1971.
- HANNERZ, Ulf. The world in creolisation. *Africa*, 57, n. 4, p. 547-559, 1987.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3, n. 1, p. 7-39, 1996.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. Mito y mesianismo entre los pilagá (Chaco Central). *Mitológicas*, 7, p. 7-15, 1992.
- LOEWEN, J.; BUCKWALTER, A.; KRATZ, J. Shamanism, Power and Illnes in Toba Church Life. *Practical Anthropology*, 12, p. 250-280, 1965.
- LOFLAND, J.; SKONOVD, L. Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, n. 4, p. 373-385, 1981.
- MILLER, Elmer. *Armonía y disonancia en una sociedad: los Tobas argentinos*. México: Siglo XXI, 1979.
- REYBURN, William. *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*. Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities, 1954.
- SCHOLTE, Bob. Toward a Reflexive and Critical Anthropology. In: DELL, Hymes (Ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books, 1972. p. 430-457.
- SPICER, Edward. Acculturation. In: SILLS, David (Ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: The Mac Millan Company and The Free Press, 1968.
- STOCKING, George. Colonial situations. In: STOCKING, George (Ed.). *Colonial situations*. Wiscosin: The University of Wisconsin Press, 1991.
- TAMANGO, Liliana. 1992. Ser indio hoy: gente toba en la provincia de Buenos Aires. In: RADOVICH, Juan Carlos; BALAZOTE, Alejandro (Comp.). *La problemática indígena: estudios antropológicos sobre pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992. p. 101-116.
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.
- VOLOSHINOV, Valentin. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza, 1993.
- VUOTO, Patricia. Los movimientos de Luciano y Pedro Martínez, dos cultos de transición entre los toba-tasék de Misión Tacaaglé. *Scripta Ethnológica*, 10, p. 19-46, 1986.
- VUOTO, Patricia; WRIGHT, Pablo. Crónicas del Dios Luciano: Un Culto Sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino. *Religiones Latinoamericanas*, 2, p. 149-180, jul./dic. 1991.
- WALLACE, Anthony. Nativismo y revivalismo. In: Sills, D. (Dir.) *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid: Aguilar, 1975. v. 7, p. 325-328.
- WRIGHT, Pablo. Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. *Cristianismo y Sociedad*, 95, p. 71-87, 1988.
- WRIGHT, Pablo. Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba. *Cristianismo y Sociedad*, 105, p. 15-37, 1990.
- WRIGHT, Pablo. "Being-in-the-dream" Postcolonial Explorations in Toba Ontology. (Ph. D. Dissertation)– Temple University, 1997.