

**MUNDOS ESPEJADOS EN UN RELATO.  
FUSIÓN DE CREENCIAS Y DES-ESTIGMATIZACIÓN EN LA SOCIEDAD PILAGÁ<sup>1</sup>**

**Miguel A. GARCÍA<sup>2</sup>**  
**Ana María SPADAFORA<sup>3</sup>**

**Resumen**

En el artículo se analizan una serie de acontecimientos acaecidos en una comunidad pilagá de la provincia de Formosa, Argentina, que incluyó agresiones, dolencias psicofísicas, prácticas oníricas, desciframientos onirománticos, experiencias extáticas y procedimientos terapéuticos. Estos hechos tuvieron como protagonista principal a una mujer que transitó de un estado de insalubridad a otro de salud y, concomitantemente, adquirió una habilidad terapéutica considerada extraordinaria. El análisis de dichos acontecimientos y de los discursos pilagá que los interpretan, permite apreciar cómo se conjugan las creencias shamánicas y evangélicas, la manera en que el surgimiento de una enfermedad se articula con los conflictos intra-comunitarios y los deseos e identidades que los pilagá constituyen en diálogo con la sociedad envolvente.

**Palabras clave:** pilagá, shamanismo, evangelismo, conflicto, identidad

---

<sup>1</sup> Los acontecimientos que se presentan y analizan en este trabajo fueron documentados por Ana Spadafora y yo durante la primera mitad de 2009 en la Colonia Ensanche Norte, Provincia de Formosa, Argentina. La idea de escribir un texto que reuniera la información obtenida y transmitiera nuestra interpretación de los hechos surgió durante los últimos meses de dicho año. Poco después Ana contrajo una enfermedad incurable que la llevó a su desaparición el 5 de octubre de 2010. Antes de su fallecimiento logramos redactar conjuntamente un breve texto en el cual esbozamos una descripción de los hechos. El presente escrito recoge con algunas modificaciones aquel texto y se adentra en una discusión que su incomprensible e inaceptable muerte nos impidió compartir. Valgan las reflexiones que efectué en su ausencia, inspiradas en muchas de nuestras conversaciones, y la publicación de este artículo como un homenaje a Ana y en especial como una celebración al profundo afecto con el que tan rápidamente supo embeber la relación que mantuvimos con nuestros queridos amigos pilagá

<sup>2</sup> Conicet, Facultad de Filosofía y Letras, UBA)

<sup>3</sup> Conicet, Facultad de Filosofía y Letras, UBA)

*Fecha de recepción del artículo: Febrero 2012*

*Fecha de evaluación: Abril 2012*

### **Abstract**

The paper examines a series of events that took place in a Pilaga community in the province of Formosa, Argentina, and involved aggressions, psycho-physical illnesses, oneiric practices, oneiromantic deciphering, ecstatic experiences and therapeutic procedures. The central figure behind these events is a woman that healed after malady and concomitantly acquired a therapeutic ability considered to be extraordinary. The analysis of both these actions and the Pilaga discourses that interpret them sheds light on the ways shamanic and evangelic beliefs combine, the manner in which the occurrence of a disease is deeply related to communal conflicts, and the desires and identities developed by the Pilaga in their dialogical contact with the encircling society.

**Key words:** Pilaga, shamanism, evangelism, conflict, identity

### **Résumé**

Dans cet article, on analyse une série d'événements qui se sont déroulés dans une communauté pilagá, province de Formosa, en Argentine, et qui comportait agression, des maladies psychophysiques, des pratiques oniriques, des déchiffrages oniromantiques, des expériences extatiques et des procédures thérapeutiques. Ces événements ont eu comme personnage principal une femme qui a guéri d'un état d'insalubrité de la santé et, concomitamment, a acquis une compétence thérapeutique considérée comme extraordinaire. L'analyse de ces actions et des discours interprétatifs produits par les pilagá, met en lumière les modes comme les croyances chamániques et évangélique sont combinés, la manière dont la survenance d'une maladie est étroitement liée à des conflits communautaires, et la forme comme les pilagá développent ses désirs et identités dans leur contact dialogique avec la société d'encerclement.

**Mots-clés:** pilagá, chamanisme, évangélisation, conflit, identité

El propósito de estas páginas es desentrañar un relato expresado por dos colaboradores pilagá sobre una sucesión de acontecimientos que incluyó agresiones, dolencias psicofísicas, cambios de estados anímicos, prácticas oníricas, desciframientos onirománticos, experiencias extáticas y procedimientos terapéuticos. Estos hechos tuvieron como protagonista principal a una mujer pilagá *-qoml'ek-* que transitó de un estado de insalubridad a otro de salud y, concomitantemente, adquirió una habilidad terapéutica considerada extraordinaria dentro y fuera del grupo de pertenencia étnica. Con el propósito de hacer de este relato una historia comprensible para el lector, es decir con la finalidad de convertirlo en una enunciación susceptible de ser interpretada, lo hemos plasmado en un texto que aunque extravía parte de las sutilezas y riquezas de las apreciaciones ambiguas e inestables propias de la oralidad, logra compensar esta pérdida al recoger múltiples diálogos, en especial los que se establecieron entre los colaboradores y entre ellos y nosotros.

El desentrañamiento de un posible sentido del relato no presupone la existencia de un significado encriptado que es inaccesible a la conciencia de los protagonistas y que un análisis de algún tipo pueda develar, tal como fue planteado por el estructuralismo levistrausseano. En otras palabras, ninguna "hermenéutica del descubrimiento" es requerida para poner en superficie un sentido supuestamente oculto o enmascarado. Tampoco el desentrañamiento presupone que la inteligibilidad pueda alcanzarse mediante una especie de traducción cultural a través de la cual el analista transcribe el texto a un código que comparte con el lector –muy probablemente también perteneciente al mundo académico. Sencillamente un sentido del relato surge cuando los acontecimientos narrados se enmarcan en un contexto específico, el de la relación de los pilagá con la sociedad envolvente. El relato espeja una tensión de carácter irresoluble y asimétrico, omnipresente en la cotidianidad pilagá. Se trata de una tensión surgida del encuentro entre las formas de vida y pensamiento que los pilagá acuñaron en los momentos previos al contacto con los

“blancos”<sup>4</sup> –*goselek*– y las formas de vida que éstos poseen, las cuales a los ojos de los pilagá se presentan como, según los casos, imposiciones a rechazar, modelos a adoptar o expresiones que pueden ser creativa e imaginativamente transformadas. Esta tensión no se constituye simplemente en torno a una polaridad entre dos culturas o identidades diferentes e incólumes, sino en torno a culturas permeables capaces de recrear sus modalidades de comunicación y sus estrategias para tratar y retratar al otro. No obstante, como lo ha demostrado una y otra vez la historia, la sociedad de los “blancos”, aunque desigual en cuanto al grado de tolerancia que poseen sus miembros con respecto a la otredad, constituye en su conjunto una fuerza avasallante, excluyente y expoliadora de los bienes, derechos, saberes y creencias de las minorías étnicas.

### **Los pilagá y el evangelismo**

Para comprender los acontecimientos que se describen en el apartado siguiente previamente es necesario dar cuenta de algunas características de la sociedad pilagá y de las transformaciones que ésta sufrió a partir de la relación con diversas instituciones de la sociedad envolvente, en particular con las iglesias protestantes.

Los 20 asentamientos pilagá, ubicados en las zonas central y centro-norte de la provincia de Formosa –Argentina–, albergan alrededor de 4500 personas. La obtención de recursos de subsistencia mediante la división del trabajo por géneros constituye un rasgo permanente de su sistema socio-económico. La recolección de frutos, fibras vegetales y leña menor, el cuidado de los animales, la realización de tareas domésticas y la confección de artesanías es responsabilidad de las mujeres; quienes también tienen un rol protagónico en el reparto de los bienes que ingresan a las familias extensas, sean éstos alimentos industrializados o del monte, ropa usada o cualquier otro producto que se incorpore al circuito de redistribución mediante la compra o el canje, o a través de la ayuda del Estado, las iglesias asentadas en la zona o de las Organizaciones no Gubernamentales. Por su parte, los hombres trabajan de manera esporádica y precaria como cosecheros, hacheros, albañiles, changadores y peones en los centros urbanos de la zona. Cuando la demanda de mano de obra en esos centros escasea, se dedican a la recolección de miel, la provisión de leña gruesa, la caza, la pesca y la realización de algunas labores agrícolas.

La presencia de los pilagá en el área ha sido registrada en el siglo XVIII (Azara 1809, citado en Métraux 1946). En el pasado el mundo pilagá parece haberse dividido en dos grandes conjuntos que aún hoy mantienen relativa localización y presentan diferencias de orden lingüístico. Estos conjuntos son los *pitelagalek* –“los que habitan cerca del río”–, asentados en la sección oeste del territorio que ocupan, y los *lañagasek* –“los que habitan lejos del río”–, localizados al este. Asimismo, hay evidencia de que estos dos conjuntos estaban conformados por varios grupos identificados con diversos gentilicios (Dell Arciprete 1991). En los momentos previos a la intensificación del contacto con la sociedad envolvente estaban organizados en grupos seminómadas exógamos, conformados por la unión de varias familias extensas resultantes del patrón de residencia matrilocal. La caza, la pesca, la recolección y una horticultura acotada constituían las actividades que proveían los medios de subsistencia. En el plano político, el establecimiento de asociaciones entre los diferentes grupos propiciaba el intercambio de alimentos, utensilios e información, la participación conjunta en actividades bélicas, lúdicas, festivas y rituales, y la conformación de alianzas matrimoniales.

En la tercera década del siglo XX, de manera paralela al arrinconamiento territorial provocado por la colonización de la zona, los pastores de la South American Missionary Society de la Iglesia Anglicana procuraron agrupar a los pilagá en un establecimiento con el propósito de llevar adelante su “cruzada” evangelizadora. El resultado fue francamente efímero: una única misión levantada en

---

<sup>4</sup> El término “blanco” es utilizado por los pilagá para designar a todos los sujetos no-aborígenes.

1936 en Laguna de los Pájaros fue abandonada cuatro años después<sup>5</sup>. Diferente fue el efecto que tuvieron en la sociedad pilagá las iglesias menonitas y pentecostales norteamericanas que se establecieron entre los toba de la Provincia del Chaco en la década de 1940. El contacto con esas iglesias dio origen a la emergencia de un movimiento religioso que colocó en una misma dirección prácticas de corte shamánico con una peculiar interpretación de la Biblia y con experiencias extáticas propias de la modalidad pentecostal importada por las mencionadas iglesias. La aceptación que recibieron esas iglesias por parte de los aborígenes, materializada en conversiones masivas, y el posterior abandono de la zona de los pastores extranjeros dieron lugar a la emergencia de un movimiento religioso dirigido casi completamente por los aborígenes conocido como Iglesia Evangélica Unida<sup>6</sup>, el cual no dejó de expandirse hacia otros grupos étnicos del área, atomizándose y adoptando diversas denominaciones<sup>7</sup>.

Al igual que sucedió con los toba y más tarde con los wichí, el fortalecimiento del evangelismo significó para los pilagá profundos cambios. La conversión al evangelismo suele iniciarse con una “señal” que intima al sujeto a someterse al bautismo. Dicha señal se manifiesta en forma de una revelación directa durante el sueño o la vigilia, la vivencia de una situación riesgosa, la muerte de un pariente, el padecimiento de una enfermedad, un sentimiento de angustia intenso u otras experiencias en general de impronta traumática. El ingreso a la comunidad de evangélicos implica observar una moral estricta y reconocer como únicas divinidades a Dios, Jesús y el Espíritu Santo, así como concurrir regularmente a las alabanzas<sup>8</sup>. Quienes así lo hagan pueden obtener los dones de sanación: “hablar en lengua”, orar, cantar, danzar y recibir en el cuerpo el Espíritu Santo. Sin duda el evangelismo entre los aborígenes del Chaco formalizó las cuatro características enunciadas por André Corten (1995) para retratar al pentecostalismo en Brasil: una teología oral, un decir glosolálico, un hacer taumatúrgico y una práctica exorcística.

La conversión es vivida por los pilagá como el acceso a una nueva identidad que se define por oposición a una forma de vida anterior considerada, en términos generales, pecaminosa. La reformulación identitaria implica el compromiso de llevar adelante una prédica moralizante basada en la interpretación de la Biblia y el involucramiento en cuestiones organizativas de la Iglesia. Como se ha expresado en otro trabajo (García 2005), la conversión hace posible una recomposición de identidades a través de una nueva presentación del sujeto en la vida cotidiana. El diacrítico más marcado de ese nuevo estatus está colocado en la negación del pasado y en una concepción del presente como una instancia de transición hacia un futuro signado por la sanidad de los elegidos.

Ser evangélico para los aborígenes del Chaco implica ser portador de un discurso que, haciéndose eco de la prédica de los misioneros cristianos, tiende a descalificar todas aquellas prácticas que los ligan a su propio pasado, específicamente al shamanismo y a las actividades festivas. No obstante, esto no implica que la religiosidad evangélica se encuentre en las antípodas de la cosmología shamánica ya que pueden encontrarse varias continuidades entre una y otra, tal como se aprecia en el apartado siguiente. En este aspecto, la investigación de campo ha puesto claramente de manifiesto que un mismo sujeto en determinado contexto comunicativo –por ejemplo, ante un antropólogo–, puede revalorizar el pasado pre-evangélico en términos de prodigalidad de recursos alimenticios y actividades festivas, sin dejar de considerarlo, a la vez, como el momento del pecado. Efectivamente puede argumentarse que la conversión al evangelismo generó un sujeto dual, el cual “en distensión”, es decir cuando puede desmarcar su adscripción religiosa –por ejemplo, en una

<sup>5</sup> Al desbaratarse el proyecto misionero algunos pilagá volvieron a sus lugares de origen y otros se asentaron en las colonias Francisco Muñiz y Florentino Ameguíno –Provincia de Formosa–fundadas por el gobierno argentino (Métraux 1946).

<sup>6</sup> Ver al respecto Miller 1979.

<sup>7</sup> El desarrollo y emergencia del evangelismo entre los wichí fue tratado por García (2005).

<sup>8</sup> Rituales de realización periódica en los que se canta, danza, ora, predica y se recibe u ofrece sanación.

instancia en la cual decide poner el diacrítico en su adscripción étnica–, revaloriza su pasado y “en tensión”, es decir cuando debe marcar sin ambigüedades su adscripción religiosa –por ejemplo durante su participación en las actividades de la iglesia– rechaza su pasado. Este aspecto es fundamental para comprender la yuxtaposición de los marcos de creencias que se manifiestan en el relato de la siguiente sección.

### **Los acontecimientos (Ema maldecida)**

En el relato que se ofrece a continuación hemos hecho confluír de forma intencional la información resultante de múltiples diálogos. La trama se conforma a partir de la información y las interpretaciones que surgieron durante las conversaciones mantenidas entre los dos principales protagonistas –**Ema** y **Mariano**<sup>9</sup>–, entre cada uno de ellos y nosotros –Spadafora y García respectivamente–, entre **Ema** y sus epifanías –en ocasiones presentes durante las entrevistas–, y entre nosotros mismos en el transcurso y con posterioridad a la investigación de campo. **Mariano** destacaba recurrentemente en las largas charlas compartidas con García la existencia de asiduas conversaciones entre él y su esposa –**Ema**–, en las cuales él interpretaba las experiencias de ella a la luz de la “palabra de Dios”<sup>10</sup>. La adhesión de **Mariano** al evangelismo y su participación previa a los hechos que serán relatados, como orador, músico y, en oportunidades, sanador de la Iglesia, oficiaron de marco interpretativo para significar los acontecimientos y ordenarlos en una secuencia narrativa culturalmente coherente. **Ema**, en cambio, parece haber descifrado su experiencia desde un horizonte religioso distante de los preceptos evangélicos y próximo a la cosmovisión shamánica. En este sentido, la narración patentiza la yuxtaposición y fusión de dos perspectivas religiosas que, después de varias décadas de convivencia, aún se encuentran en estado deliberativo. Asimismo debe destacarse que nuestras preguntas y reacciones fueron factores condicionantes de la exégesis que los protagonistas hicieron de su propia experiencia. Varias veces advertimos que las preguntas efectuadas por Spadafora a **Ema** y por García a **Mariano** eran retomadas por ambos colaboradores en nuestra ausencia dando lugar a rectificaciones y ampliaciones que nos eran comunicadas al día siguiente. Es decir, la labor etnográfica imprimió a la interpretación que los actores hicieron de los hechos una reflexividad particular guiada por la lógica discursiva y por los intereses propios de la investigación. Finalmente también hay que admitir que la fijación del relato en registro académico responde al empleo estandarizado de un conjunto de artilugios de escritura orientados por los intereses pedagógicos, las estrategias comunicacionales y las orientaciones estéticas de quienes poseen el poder de la escritura, cuya intención es en este caso hacer visible y de manera concisa la confluencia de esa pluralidad de diálogos e interposiciones. Sin embargo, tanto durante las conversaciones en el campo como en el momento de la confección de la versión escrita del relato, hemos tratado de dejarnos seducir y orientar por la coherencia narrativa que le impregnaron a la historia nuestros colaboradores pilagá a lo largo de los días en que el tema acaparó nuestra atención de manera exclusiva<sup>11</sup>.

Los protagonistas del relato, el cual se refiere a los acontecimientos que se desencadenaron con una “maldición” y continuaron con el padecimiento de una grave enfermedad y la obtención de una habilidad terapéutica extraordinaria por parte de una mujer “maldecida”, fueron:

**Ema** (mujer “maldecida” y convertida en “sanadora”)

**Mariano** (esposo de **Ema**)

<sup>9</sup> Con el propósito de preservar la identidad de los colaboradores pilagá hemos cambiado sus nombres.

<sup>10</sup> En este apartado las comillas cumplen la función exclusiva de indicar que quienes enuncian son los colaboradores pilagá.

<sup>11</sup> Spadafora mantuvo una relación intensa con Ema y una fuerte compenetración con la historia que ella le contaba, lo cual fue posible gracias al establecimiento de una confianza mutua. En ese marco Ana se sometió a la curación de Ema y presenció durante dos entrevistas cómo Ema recibía a sus epifanías, materializadas mediante la impostación de su voz.

**Sandro** (hijo de **Mariano**)  
**H** (hermano mayor de **Ema**)  
**B** (suegra de **H**)  
**M** (esposa de **H**)  
**K** (“bruja” agresora)  
**TM** (vecina “curandera” y aliada de **Ema**)

**Ema** estaba “grave”, padecía una enfermedad “incurable”. Veía a **Mariano** “negro como una sombra”, no podía distinguir los colores de su ropa. Llegó a dudar si era él quien estaba frente a ella. La afección había comenzado a fines del año 2007 con mareos, vómitos, inflamación de vientre, dolor de piernas, comezón en la vagina y dificultad para orinar. En ese estado “los espíritus del mal [empezaban] a reinar”. Según su esposo, ella estaba dispuesta a aceptar la muerte si esa era la voluntad de Dios; para ella la enfermedad era “como un juicio” mediante el cual se la juzgaba por las “faltas”, “fracasos” o “pecados graves” que había cometido ante Dios.

El origen de la enfermedad de **Ema** fue una “maldición” –*nwaragerek*– proferida por la suegra de su hermano mayor (**B**), quien es *qonaanagaik* –término traducido al español por los pilagá como “bruja” Previamente **B** había “brujado” y matado a la madre de **Ema** y a muchos otros. También su hermano mayor (**H**), quien es *pi’ogonaq* –“brujo”– pretendía matar a **Ema** “en secreto”. Los agresores argumentaban que **Ema** había “mezquinado” sus alimentos en situaciones en las cuales ellos no tenían nada para comer. Para los agredidos la *qonaanagaik* percibía el cobro de una pensión pero no era capaz de administrar el dinero de manera austera. El bienestar de **Ema** y **Mariano** había generado en ella un sentimiento de “envidia” *nalemataik* que dio lugar al “rencor”, el “odio” y el “desprecio”.

Para llevar adelante su propósito, **B** y **H** recurrieron a otra *qonaanagaik* (**K**) quien utilizó una “bombacha sucia” de **Ema**. Tras permanecer varios días extraviada, la prenda fue hallada con una sección de la entrepierna cortada. A partir de entonces, **Ema** comenzó a padecer los problemas de salud mencionados. En otra oportunidad perdió dos cordones negros de zapatillas. La pérdida fue seguida de dolor de piernas e hinchazón de pies. Una vecina “curandera” (**TM**) le extrajo los cordones de la planta de los pies, los cuales habían sido anudados en forma de cruz con el propósito de causar su muerte. También el hermano de **Ema** intentó hacerle “daño” “tirándole” con una hoja del Testamento. Se trataba de una página en la cual se habla de la crucifixión de Jesús (Hebreos 5-6, capítulo 6, página 405-406). Fue también **TM** quien se la extrajo de la planta del pie. La hoja no estaba completa, indicio del grado de avance de la enfermedad. Si se hubiera deshecho totalmente, **Ema** habría muerto. En una oportunidad el hermano de **Ema** le mandó un *payaq*<sup>12</sup>. Pero éste no pudo penetrar en el cuerpo de **Ema** ya que su esposo lo capturó y lo sujetó con un cable. Avergonzado por el fracaso, el agresor sufrió un intenso dolor de pecho.

A pesar de la “curación” que le hizo la vecina, **Ema** no recobró su salud. Tampoco fueron efectivas las consultas que efectuó a los médicos del hospital, ni a los *pi’ogonaq*. Su vida dependía de Dios, sólo él podía “transformar” la enfermedad en salud. Los *pi’ogonaq* “se achicaron”<sup>13</sup> frente a una enfermedad tan grave”, sólo estaban esperando que muriera. Creían que su muerte iba a acontecer un domingo. Algunos ya no oraban más por ella. **Mariano** la acompañaba en su dolor y la alentaba para que pidiera ayuda a Dios. Nunca pensó en abandonarla. Le hablaba “sin agresión, sin retar”, él creía que todo dependía de Dios, sólo Dios podía convertirla en “una persona nueva”, sólo hablando

---

<sup>12</sup> Para los pilagá los *payaq* son seres no-humanos de contextura zoomorfa, comúnmente con apariencia de ave, que visitan a los humanos durante el sueño o en estado de vigilia. Su peligrosidad sólo puede ser controlada por los *pi’ogonaq* o las *qonaanagaik*, quienes logran convertir a algunos de ellos en sus ayudantes *-lawanaqa-* en el transcurso del trance iniciático.

<sup>13</sup> “Achicarse” significa acobardarse.

con él podía “recibir la sanidad en su cuerpo, en su pensamiento”. Sólo había que esperar a que Dios “[mostrara] su amor”.

Su estado de incertidumbre e insalubridad comenzó a disiparse cuando, a través de una revelación onírica –*chogonagaik* y la correspondiente oniromancia, pudo identificar con claridad a los culpables del “daño”. **Ema** relata que en ese sueño vio cómo se constituía una alianza entre su hermano y su suegra (**B**) a fin de “maldecirla” y pagar a una *qonaanagaik* (**K**) para que provocara su muerte mediante la “brujería”. Con el propósito de cumplir con el trato, la “bruja” se hizo de una pertenencia personal de **Ema** que utilizó para “cocinarla por dentro”, introduciéndole los cordones y la página del Antiguo Testamento. Estas acciones constituyeron para **Ema** y **Mariano** claros indicios de la repugnancia que sienten las “brujas” por “la palabra de Dios”.

El sueño revelador de **Ema** constituyó el preámbulo de una experiencia extática de la que fueron testigos parientes y vecinos. En el caer de una tarde los parientes que no había estado involucrados en la “maldición” se reunieron en torno a su casa para orar. **Ema**, notoriamente enferma, ya casi no podía ver ni oír lo que ocurría a su alrededor. En esa condición, descripta como un estado similar al febril y de “debilidad generalizada”, se le presentaron dos “criaturas” –también llamados “niños”, “angelitos” o “mellizos”– de tez blanca, cabellos rubios, vestidos con ropas “elegantes” y calzados con zapatos blancos abotonados a los costados. Las “criaturas” también se manifestaban como un conjunto de “letras grandes y brillosas” que se movían en el firmamento. Las letras “decían”: “Dios te ama, por eso ahora venimos para ayudarte y a partir de ahora te vamos a dar un trabajo”. Inmediatamente después **Ema** fue rodeada por un “torbellino”. Al bajar la vista hacia el piso vio un “anciano barbudo” que salía del “torbellino” y al pasar por debajo de su silla vociferaba “Ay, Ay!”. **Ema** se cayó boca abajo y fue levantada y llevada hasta la cama por **Sandro**. Durante la revelación –*illogok*– las criaturas le prometieron mantenerla con vida a cambio de que siguiera sus enseñanzas y mandatos.

Una vez concertada la alianza con las epifanías y aceptadas como ayudantes –*lawanaqā*, **Ema** sanó y adquirió facultad para “curar enfermedades incurables” provocadas por “maldiciones” e instrumentadas por las “brujas”. La aceptación de las “criaturas” tuvo como corolario la realización, durante un sueño, de un viaje iniciático hacia el submundo donde ellas moraban y, posteriormente, la venganza hacia los culpables de la “maldición”: la “bruja” (**K**), la madre de su cuñada (**B**) y su hermano (**H**). Nuevamente el camino hacia una resolución del problema fue la oniromancia. **Ema** narra el viaje iniciático como un vuelo en el cual es conducida por las “criaturas” hacia su morada. Durante el viaje “hubo viento, relámpago, lluvia y truenos”. Su minuciosa descripción resalta la suntuosidad de la vivienda de las “criaturas”, calificándola de “bonita” y comparándola con las “oficinas de los blancos que hay en el pueblo”, en alusión a las casas de material que “tienen baño” y “mesa grande para comer”. Como apreciamos en un dibujo efectuado por **Ema**, sobre la mesa descansan los cuerpos coloreados de dos grandes víboras a los que **Ema** se refiere como “serpiente arco iris”, una entidad mítica ligada a los ríos y lagunas cuyo nombre en pilagá es *wosak*. **Ema** confirma la maleable metamorfosis de ambas entidades al decir que las “criaturas se disfrazan de serpiente arco iris”. **Ema** describe la morada como un “lugar en el mar, adentro de la tierra” y destaca las prácticas rituales a la que la someten: la bañan, le higienizan las uñas y le hacen saber una serie de normas a seguir que giran en torno a la obligación de cambiarse de ropas tres veces al día y de utilizar, en los futuros rituales de curación, vestimenta de los mismos colores que las “criaturas” emplean –blanco, amarillo y celeste. Cuando **Ema** preguntó cuál sería su trabajo, las “criaturas” le indicaron que debía proceder igual que ellas, es decir curar enfermos. También le dijeron que gracias a esa actividad tenían “plata, de todo [...] para comer”. Durante el viaje de regreso se desató una fuerte tormenta.

Días más tarde **Ema** tuvo una nueva experiencia onírica, en la cual pudo vengarse de sus agresores. En el sueño las criaturas la condujeron hacia un “corral brillante” con un gran portal que en su interior albergaba dos caballos de color. Allí la exhortaron a elegir uno de los caballos y a perseguir

junto con ellas a la “bruja” (**K**). Además le dijeron: “ahora ella va a recibir lo que vos recibiste antes [...] ella va a morir” y “Dios te va a dar vida y ella que te hizo la brujería ahora va a sufrir como vos sufriste”. **Ema** montó un “hermoso caballo rojo” y al son de la tropilla encabezada por las “criaturas” emprendió la persecución de la “bruja” (**K**). La escena es narrada aludiendo al sonido de las patas de los caballos que, al compás del canto de “Gloria, Gloria” musitado por las criaturas, iban en busca de su presa. El suceso culmina con la muerte de la “bruja” (**K**) pisoteada por el caballo de **Ema** y una fallida captura de su hermano –uno de los instigadores del daño–, quien logra escapar por el río montado en un “dinosaurio”. Finalmente los caballos son retornados al corral, al que nuevamente describe como un lugar de mucho “brillo y luz” donde los “hermosos caballos” de colores descansan a la espera de una nueva hazaña.

Luego de estos acontecimientos, alentada por su esposo, **Ema** comenzó a ejercer prácticas de sanación y adquirió rápidamente gran reputación dentro y fuera de su comunidad. **Ema** considera que su nueva condición la convierte en una *qonaanagaik*, término que traduce como “curandera” o “sanadora”, según quiera enfatizar su inclinación por las bondades del shamanismo o su vinculación con el cristianismo evangélico. A partir de las revelaciones, **Ema** se comunica regularmente con sus *lawanaqa*, quienes suelen posarse sobre sus senos. En una oportunidad **TM** los apartó de su cuerpo pero tuvo que volver a ponerlos en su lugar a fin de no despertar su ira. Ahora **Ema** “representa a las criaturas”, “representa al arcoiris” –*wosak*. Según **Mariano**, los preceptos que debe cumplir son no cambiar de marido, tratar bien a su pareja, dedicarse a curar enfermos, no hablar ni pensar mal de nadie y mantener limpia y ordenada su casa. “Ella debe ser un ejemplo” a fin de no contrariar a las “criaturas”.

Bajo la instrucción de sus *lawanaqa*, **Ema** organizó en su casa un ritual de impronta evangélica. Muchas personas acudieron a su llamado: enfermos y sanos, curiosos que querían constatar que Dios la había sanado. Algunos lloraban convencidos de lo que estaba sucediendo, otros, en un principio se mostraban incrédulos. Sus *lawanaqa* le habían dicho que tenía que efectuar esos rituales o cultos de manera regular en su casa e invitar a quienes estaban enfermos y tristes, o tenían problemas de pareja. Para su realización tuvo que conseguir un *Himnario de gloria* y cantar sin instrumentos musicales. El culto debía iniciarse con un canto y luego continuar con la alternancia de oraciones y otros cantos. Al comenzar la curación se debía detener el canto y hacer pasar al frente a los enfermos, de quienes se esperaba una contribución en dinero –entre 50 centavos y 1 peso. Si alguien se negara a efectuar la ofrenda, “el mal o la enfermedad vuelve otra vez donde está la persona”. Pero ella no es responsable del regreso de la enfermedad, son sus *lawanaqa* quienes la ocasionan. La endeblez de la posesión de un don terapéutico por parte de **Ema** se constata en el hecho de que si los pacientes no pagan ella entra en riesgo de perder su poder. La “ofrenda” constituye un reconocimiento por parte del creyente de que Dios existe, una forma de “agradar a Dios” y por lo tanto, de ser merecedor de la salud. Para las curaciones **Ema** debe usar la vestimenta indicada, de lo contrario se demora la sanación del enfermo.

Las “criaturas” también la incitaron a bañarse asiduamente con agua y jabón. El agua “le pertenece” a las “criaturas”. Precisamente la primera prescripción consistió en que se bañara ya que su cuerpo “estaba todo podrido”. También le enseñaron que todas las enfermedades incurables deben ser tratadas con agua. En este sentido, una plegaria a Dios para que ocasione la lluvia es una estrategia que puede combatir el efecto de la brujería. **Ema** debe “pedir por el trueno, el relámpago y la lluvia” para que cubran de agua, y así inutilicen los objetos que la “bruja” suele reunir en un recipiente a fin de efectivizar la maldición. También le enseñaron que debe orar antes del desayuno, el almuerzo y la cena, ya que la enfermedad puede alojarse en los alimentos. Cuando **Ema** no cumple con alguna de las enseñanzas que recibió, tales como barrer la casa, vestirse con los colores indicados y efectuar el culto, se vuelve débil, “le agarrá flojera”, “no tiene ánimo”, “siente el cuerpo pesado”. Su esposo afirma que siempre hay que “estar atento”, aludiendo con esa afirmación a “no



enojarse, “no enredarse con problemas”, “evitar chismes”. También resalta que ellos deben llevarse bien y ponerse de acuerdo para que no entre ningún mal.

Los acontecimientos también tuvieron consecuencias en el esposo de **Ema**. Antes de la enfermedad ambos asistían regularmente a la iglesia. Pero cuando comenzaron los problemas dejaron de hacerlo, debido a que “hablaban mal” de ellos. Antes de que se desencadenara la enfermedad, **Mariano** asistía regularmente a la iglesia para cantar, predicar y llevar a cabo curaciones. Tenía los dones de sanación y de hablar en lengua. El “poder” de sanación lo había adquirido mediante la oración reiterada y la “santificación de su cuerpo”. Logró curar a muchos niños con la “imposición de manos”. También curó a una persona adulta quien tenía todo su “cuerpo lastimado”. Cuando se desató la enfermedad de **Ema** dejó de asistir a la iglesia. **Mariano** considera que cuando se tiene “un fracaso” o se comete “una falta” hay que “sentarse a esperar a que pase el enojo, los nervios y las amenazas”. En esa situación no se sintió “orgullosa”, si no “humilde”, “ignorante”, “miserable”, “fracasado” y “pecador”. En cambio las personas que estaban “brujeando” a **Ema** iban a la iglesia y “disimulaban que no hacían mal”. Cuando **Ema** mejoró **Mariano** recobró las ganas de cantar y de “contar lo que dice la Biblia”. Para que **Ema** conservara su salud era necesario que **Mariano** no cometiera errores y siguiera la senda del evangelio. En una de sus revelaciones **Ema** vio que **Mariano** volvía a predicar y que tenía que usar camisa celeste, pantalón azul y zapatos negros.

### **Fusión de creencias y cambio de status (Ema sanada)**

La distinción que propone el conocido antropólogo estadounidense Richard Bauman entre “eventos”, “narrativas” y “eventos narrativos” (1992) puede contribuir a identificar las instancias a partir de las cuales se elaboró el relato. Bauman considera que un “evento” es una estructura de acción organizada en base a relaciones de causalidad, temporalidad y otras variables. Podríamos decir, en un primer momento, que el “evento” es “aquello que sucedió”, instancia en la cual el sujeto que lo reporta puede o no ser partícipe del mismo. Una narrativa es una expresión verbal sujeta a reglas discursivas que predica precisamente “aquello que sucedió”. Ahora, para el citado autor, los eventos no conforman la materia prima a partir de la cual las narrativas se constituyen. Desde una perspectiva claramente partidaria de priorizar la dimensión performativa de la comunicación, Bauman considera que los eventos son abstracciones generadas desde las narrativas, las cuales cumplen la función de significar, hacer coherentes y presentar los eventos de manera tal que puedan ser interrogados. El espacio de realización de las narrativas son los “eventos narrativos”, en nuestro caso las entrevistas que mantuvimos con los interlocutores pilagá<sup>14</sup>. Sin duda la sucesión de estas tres instancias puede adquirir un diseño circular, dado que todo evento narrativo es susceptible de ser capturado posteriormente por una nueva narrativa que lo convierta de esa manera en un evento –una acción significativa, coherente, dispuesta de forma de ser cuestionada, delimitada en el tiempo, situada en un lugar específico, etc-, cuyo *locus* de realización será un nuevo evento narrativo; así, en teoría al menos, el ciclo podrá repetirse tantas veces como los mismos o diferentes actores lo deseen.

En el caso que nos ocupa, los eventos –sucesos narrados y vividos por los protagonistas tanto en estado de vigilia como en la fase onírica–, las narrativas –descripciones e interpretaciones de dichos eventos– y los eventos narrativos –las entrevistas antropológicas– ocurridos en torno al episodio de la “maldición” refieren principalmente a tres tópicos:

- a) la conjunción de las creencias shamánicas con el evangelismo,

---

<sup>14</sup> También las conversaciones sostenidas entre los dos principales protagonistas pilagá, motivadas por nuestra presencia e indagación, y las que mantuvimos nosotros en las cuales discurrimos tanto sobre los acontecimientos a los que refiere el relato como sobre las vicisitudes del trabajo de campo, constituyeron otros tantos eventos narrativos, aunque ambos quedan fuera del alcance de este trabajo.

- b) la aparición de una enfermedad en el marco de conflictos intra-comunitarios
- c) y los vínculos que los pilagá mantienen con la sociedad envolvente.

Dado que estos tópicos son exhibidos de manera condensada, puede sostenerse que tanto los eventos como las narrativas y los eventos narrativos en los cuales éstos se manifiestan poseen una textura metonímica. Para un observador externo con conocimiento de la cultura pilagá y tal vez también para los propios pilagá, dichos tópicos espejan cual miniaturas las totalidades a las que remiten. No obstante es posible ir más allá de su referencialidad y de su carácter condensado. Además de reflejar y comentar realidades mayores, los eventos, las narrativas y los eventos narrativos son fundamentalmente instancias de exploración, interpretación, reflexión y creación. ¿Pero qué exploraron, interpretaron, reflexionaron y crearon los pilagá en torno a ellas? Exploraron la fusión de creencias –shamanismo y evangelismo–, interpretaron y reflexionaron sobre una enfermedad a la luz de las relaciones intra-comunitarias y crearon un cambio de status que fue acompañado de una reconfiguración de la identidad de la principal protagonista, **Ema**.

a) Shamanismo y evangelismo

El marco religioso, ético e ideológico que en la actualidad rige buena parte del pensamiento y la conducta de los pilagá es el resultado de la articulación entre una matriz que puede denominarse “shamánica” y ese conjunto de prácticas y creencias que se suscitaron a partir de la instalación en la zona de las iglesias protestantes a las que se convirtió rápida y masivamente este pueblo. El shamanismo, agregado de saberes y procederes sobre el cosmos, la condición ontológica de la persona, las enfermedades, las curaciones, las relaciones entre las personas y el equilibrio del medioambiente, actuó como una matriz desde la cual se interpretaron y adoptaron las modalidades salvíficas que propusieron las iglesias menonitas y pentecostales. Las razones que esgrimió el antropólogo Elmer Miller (1979) para explicar la súbita aceptación de esas iglesias por parte de los toba pueden dar cuenta también de la aceptación de los pilagá. Miller se refirió a una significativa semejanza entre el shamanismo y algunas prácticas protestantes –trance, danza extática, imposición de manos, posesión, etc.- y al desprestigio en el que habían caído los líderes tradicionales debido a su incapacidad para detener el avance de los “blancos” y la concomitante degradación del ecosistema. Tal vez la influencia más notoria del cristianismo dentro del pensamiento pilagá haya sido la irrupción de un maniqueísmo extremo bajo el cual se interpretan las relaciones entre el pasado y el presente, los muertos y los seres vivos, los *payaq* y los humanos, los poderes shamánicos y la palabra de Dios, entre otras. En todos los casos estas relaciones son concebidas en términos puramente dicotómicos: las entidades que conforman cada par adquieren valor negativo y positivo respectivamente. Otro de los aspectos más significativos de la articulación entre shamanismo y evangelismo es su estado de irresolución; se trata de una fusión inacabada que ha perpetuado una tensión crónica entre ambas creencias de origen. Este carácter inconcluso, siempre abierto a nuevas síntesis y exégesis, puede apreciarse en el hecho de que la idea de un orden regido por el poder y la voluntad de los *payaq* goza aún de buena salud en el imaginario evangélico. Aunque, a diferencia de lo que sucedía en el pasado, los *payaq* adquieren ahora una impronta por completo negativa, al ser un sentimiento de temor el que regula la relación de los legos con ellos. Hacer constantemente visible la adscripción al evangelismo es para los pilagá el antídoto más eficaz para protegerse del accionar de esos seres, quienes operan por voluntad propia o por intermediación de un humano, tal como se aprecia en el relato. Esta situación demuestra que para muchos pilagá el poder del cristianismo, materializado en la figura de Dios, no vino a reemplazar a los poderes y seres pre-cristianos sino a combatirlos y excepcionalmente a controlarlos; de hecho aún algunos *pi'ogonaq* y *qonaanagaik* llevan adelante sus prácticas de manera más o menos distante de los

procedimientos y concepciones cristianas<sup>15</sup>. En los eventos, narrativas y eventos narrativos que giraron en torno a la “maldición”, **Ema** y **Mariano** ofrecen pruebas contundentes de la contextura maniquea y la traza inacabada del pensamiento evangélico. Dichos episodios<sup>16</sup> constituyeron escenarios sobre los cuales los protagonistas experimentaron, en términos de reflexividad y de experiencias corporales y emocionales, las posibilidades de articulación de ambas creencias. De hecho, en su condición de supérstite y en virtud de su nuevo status como “sanadora evangélica”, **Ema** encarna ostensiblemente la fusión entre el shamanismo y el evangelismo, habiéndose apropiado del poder del primero y del prestigio que en la actualidad goza el segundo.

b) La “maldición” y los conflictos intra-comunitarios

Los pilagá consideran que la muerte de una persona puede ser consecuencia de haber llegado a una edad avanzada, haber sufrido un accidente o de haber sido víctima de una “maldición”. Esta última es, de las tres causas, la que se considera más frecuente y es entendida como un accionar que se origina en el sentimiento de “envidia”. De acuerdo con la perspectiva pilagá, la “envidia” habitualmente se desencadena cuando un sujeto o grupo familiar ha logrado adquirir un beneficio extraordinario y despierta celos y rivalidad en sus parientes o vecinos bajo la acusación de falta de redistribución del beneficio. En la mayoría de los casos el bien que constituye el motivo de discordia es el dinero, provenga éste de changas, de las bondades de la política, del éxito en la comercialización de algún producto extraído del monte o manufacturado, de la acumulación de varios subsidios estatales en manos de los miembros de una misma unidad doméstica o incluso del rédito que se puede obtener del oficio de diagnosticar y curar enfermedades. El dispositivo de la “maldición” se inicia con una “diferencia” –alguien tiene más que los otros–, lo cual es censurado –él tiene y yo no tengo porque él no redistribuye– y penalizado mediante un “maldecir” –el “mezquino” debe recibir un castigo–. Con el fin de que se materialice la sanción el sujeto que se siente damnificado debe recurrir a un *pi’ogonaq* o a una *qonaanagaik* para que con la colaboración de sus *lawanaqa* –de naturaleza *payaq*– causen la muerte o la enfermedad del sujeto “maldecido”. Este, que interpreta la agresión bajo la forma de “envidia”, a su vez, tiene tres opciones para contrarrestar el accionar del *pi’ogonaq* o la *qonaanagaik* que pueden o no ser excluyentes: refugiarse en el evangelismo mediante el sometimiento a las prácticas de sanación, consultar a un médico del hospital más cercano, ponerse al amparo de otro *pi’ogonaq* o *qonaanagaik*. Como sucede en el relato que se está analizando, habitualmente se recurre a las tres opciones. El *pi’ogonaq* o la *qonaanagaik* que actúa a pedido del sujeto “maldecido” no solo trata de protegerlo sino también de provocar algún tipo de perjuicio a los atacantes, es decir, la “maldición” igualmente debe ser penalizada, lo cual en ocasiones adquiere el carácter de venganza. Esta secuencia de acciones puede conducir a diferentes soluciones. El caso de **Ema** arribó a un resultado poco frecuente, una suerte de inversión, en la medida en que ella no solo sobrevivió el embate sino también se adueñó de un poder capaz de curar a personas en similares situaciones de agresión. Si bien lo sucedido con **Ema** no es habitual, constituye una faceta de los procedimientos propios de la iniciación shamánica: una enfermedad antecede a una facultad sanadora que coloca al supérstite en un lugar de prestigio e influencia.

Un rasgo significativo del proceso en el cual se elaboró, evadió e invirtió la “maldición” fue la emergencia de un escenario onírico. Como expresamos en otro trabajo (García y Spadafora 2008),

---

<sup>15</sup> Idoyaga Molina (1978-79) ha descripto varios aspectos de la iniciación y el *modus operandi* de la *qonaanagaik* (“bruja” o “curandera en términos pilagá) en un medio de pensamiento alejado de los preceptos cristianos.

<sup>16</sup> Con el término “episodios” se hace referencia de manera conjunta a los eventos, las narrativas y los eventos narrativos.

para los pilagá el sueño tiene carácter predictivo y prescriptivo, es una experiencia que permite definir y validar la conducta de los sujetos en el estado de vigilia. Propia de la vida pre-cristiana, la experiencia onírica cobra especial relevancia en el actual contexto de cambio donde se promueven constantes reflexiones sobre la identidad étnica, la vida religiosa, las relaciones con la sociedad envolvente y los conflictos intra-comunitarios. Si bien el sueño constituye una experiencia del individuo, éste construye su narrativa desde un conocimiento que ha sido socialmente acopiado (Berger y Luckmann 2008). Esto es así porque los mensajes que los pilagá encuentran en los sueños son inmediatamente comunicados, es decir, el contenido de lo que un sujeto sueña, al menos en lo referente a los temas aquí tratados, no suele tener restricciones de circulación; sin más demora que la mañana siguiente, los vecinos y parientes serán partícipes de las respuestas o prescripciones que el sujeto reciba durante la noche<sup>17</sup>. Incluso la circulación de esa información puede ser usada para advertir o provocar un cambio de actitud en un tercero, a la manera de un instrumento de intervención para resolver un conflicto de relación. En general, los pilagá consideran que no hay opacidad en los sueños, el sentido no se halla encriptado por lo cual no requiere un desciframiento demasiado engorroso. Esto no significa, sin embargo, que el sueño no resulte encriptado para un *outsider*, dado que las narrativas oníricas presentan una fuerte simbiosis no solo con la historia sino también con la mitología pilagá.

c) Los pilagá y la sociedad envolvente

Los episodios descriptos están jalonados por diversas referencias a la sociedad envolvente. Una vez más debe resaltarse el carácter metonímico de los mismos: al igual que para el lingüista un segmento acotado de discurso contiene el conjunto de reglas que gobiernan el lenguaje, los episodios condensan el lenguaje que los pilagá hablan con la sociedad envolvente. Por un lado, el relato puede ser desentrañado como una especie de “cartografía del deseo”. En este sentido, una de las valoraciones que los pilagá expresan hacia la sociedad que los circunda se manifiesta en el plano estético. En el relato se observa que tanto los ayudantes de **Ema** –las “criaturas”– como su esposo deben vestir como los “blancos”, o más precisamente como los misioneros, es decir, de manera “elegante”, con zapatos y camisas claras. En el caso de la vestimenta de **Mariano**, **Ema** explica que fue un precepto emanado de las “criaturas”<sup>18</sup>. Otra apreciación positiva está dirigida hacia los bienes de los “blancos” y aparece de manera contundente, como vimos, en la descripción que **Ema** hace de la morada de las “criaturas”.

Por otro lado, el relato es susceptible de ser interpretado a la manera de una “cartografía de la identidad”, como un ensayo o instructivo para construir una matriz identitaria capaz de albergar y conciliar de forma transitoria dos identidades posibles, una que abreva del shamanismo, la mitología y la cultura pilagá y otra que se nutre del cristianismo y de los modelos de vida de los “blancos”. La transformación identitaria de **Ema** pone en una misma dirección ambas nutrientes mediante una actuación que involucra a actores no-humanos y humanos. Entre estos últimos se encuentran quienes participaron de los episodios de la maldición y nosotros mismos, los antropólogos, quienes a través de nuestra presencia en el campo no solo promovimos un tipo de reflexión sobre algunas cuestiones que tal vez podían haber quedado al margen de todo escudriño, si no también suscitamos una significativa cuota de discurso meta-narrativo y ofrecimos a los ojos de nuestros interlocutores formas de ser y pensar. Por lo tanto, si bien la transformación identitaria de

---

<sup>17</sup> En otro trabajo (García 2008) se ha dado cuenta cómo los cantos adquiridos mediante la revelación onírica también son inmediatamente exhibidos en sociedad.

<sup>18</sup> Una discusión en torno a las orientaciones estéticas de los pilagá y sus apreciaciones con respecto a la sociedad no-aborígen fueron tratadas en García 2011.

**Ema** fue fundamentalmente una experiencia individual que operó sobre su cuerpo, su autoestima y su poder, se conformó en un escenario colectivo y transcultural.

En los últimos días de trabajo las entrevistas se vieron frecuentemente interrumpidas debido a la creciente afluencia de personas que se acercaban a **Ema** para solicitar su asistencia. Esa situación, lejos de entorpecer nuestra labor, nos colocó en un escenario inmejorable para comprender el alcance que había tenido la transformación sufrida por **Ema** y para medir la magnitud que había adquirido su influencia dentro y fuera del grupo étnico. De esta manera pudimos ser testigos de varios rituales de curación y compartir con ambos colaboradores los comentarios que indefectiblemente realizaban entre ellos cada vez que finalizaba una sesión terapéutica, referidos a la personalidad del paciente, las características y el origen de la dolencia, la identificación de los sujetos involucrados –humanos y no-humanos–, las estrategias diagnósticas y curativas, el rol de las “criaturas”, el pago requerido al enfermo, etc. Así, en más de una oportunidad, vimos cómo el dispositivo de la “maldición” que había tenido como protagonista a **Ema** también victimizaba a otros habitantes del asentamiento. Entre todo ese torrente de acontecimientos que se precipitó en las últimas horas de nuestra estancia en el lugar presenciamos un hecho que nos dejó francamente asombrados: la construcción de una nueva casa<sup>19</sup> para **Ema** y **Mariano** por parte de un “blanco” como retribución por la curación exitosa que **Ema** había efectuado de su familia. Lo más sorprendente fue observar cómo **Ema** en un tono exigente e imperativo daba instrucciones al constructor sobre cómo proceder en la edificación de su futura vivienda. Este suceso, prefigurado en el sueño de **Ema**, venía a ofrecer, tal vez por primera vez, una inversión del sentido que habitualmente toman las prestaciones y el carácter de la comunicación entre los pilagá y la sociedad envolvente.

### **Epílogo (Ema des-estigmatizada)**

Lejos de constituir un suceso aislado y excepcional, la “maldición” que sufrió **Ema** conforma un dispositivo omnipresente en la vida de los pilagá. El rumbo que adoptan muchas conductas y acciones de la cotidianidad de este pueblo se definen en función de no provocar la “maldición” de un vecino contrariado. Sin duda, la relación con distintos agentes de la sociedad envolvente aumentó considerablemente las situaciones de “maldición” puesto que favoreció de forma indiscriminada la emergencia de diferencias dentro de las comunidades mediante la inclusión de dinero u otros bienes. La particularidad del caso analizado radica en el hecho de que la principal protagonista logró producir una doble inversión comprometiendo su integridad psicofísica y la relación con los “blancos”. En primer término, mediante un procedimiento común a la iniciación shamánica y a la conversión evangélica, **Ema** superó un estado de enfermedad para adquirir una facultad terapéutica extraordinaria. En segundo término, logró agenciar un estatus diferente frente a los “blancos” capaz de desbaratar, aunque sea de manera fugaz, la asimetría crónica que caracteriza la relación entre ellos y los pilagá. Esta segunda inversión fue posible porque halló en el imaginario de los pobladores criollos de la zona, la idea según la cual los aborígenes poseen capacidades curativas excepcionales que transitan por carriles alternativos a los que siguen tanto la medicina institucional como las prácticas de los “curanderos” criollos. Al decir de Arjun Appadurai (2001), **Ema** supo movilizar su etnicidad de una manera consciente y creativa con el propósito de acrecentar su prestigio y poder más allá de su grupo de pertenencia. De esta manera logró evadir, en el trato que le dan sus “pacientes”, el estigma (Goffman 2010) que habitualmente asignan los “blancos” a los aborígenes y ocupar el extremo superior de una relación vertical que parecía inalterable hasta ese momento.

---

<sup>19</sup> Se trató de un rancho a dos aguas mono-ambiente con paredes de barro y techo de chapas de zinc, de uso habitual entre los aborígenes y las capas más pobres de la población criolla de la zona.

## Bibliografía

- APPADURAI, A. (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Trilce, Fondo de Cultura Económica de Argentina – Montevideo, Buenos Aires:
- BAUMAN, R. (1992): *Story, Performance, and Event*. Cambridge University Press – Cambridge.
- BERGER, P. y T. LUCKMANN ([1967] 2008): *La construcción social de la realidad*. Amorrortu – Buenos Aires.
- CORTEN, A. (1995): *Le pentecôtisme au Brésil*. Khartala – París.
- DELL' ARCIPRETE, A. (1991): “Lugares de los pilagá” – *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco II* – Formosa, Argentina – (pag. 58-84).
- GARCÍA, M. A. (2011): “Esbozos de la estética musical pilagá” – *Trans, Revista Transcultural de Música* 15. <http://www.sibetrans.com/trans/p16/trans-15-2011>
- GARCÍA, M. A. (2008): “Políticas de uso y ‘posesión’ de los cantos entre los pilagá del Chaco argentino” – *Cuadernos de Música Iberoamericana* 16: 99-109.
- GARCÍA, M. A. (2005): *Paisajes sonoros de un mundo coherente. Prácticas musicales y religión en la sociedad wichí*. Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega – Buenos Aires.
- GARCÍA, M. A. y A. M. SPADAFORA (2008): “Visitantes oportunos e inoportunos de la noche pilagá. Derivaciones del sueño en la vida diurna” – *Indiana* 26:149-176.
- GOFFMAN, E. ([1963] 2010): *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu – Buenos Aires, Madrid.
- IDOYAGA MOLINA, A. (1978-1979): “La bruja pilagá” – *Scripta Ethnologica* V (2): 95-117.
- MÉTRAUX, A. (1946): “Ethnography of the Chaco”. Julian H. Steward ed. *Handbook of South American Indians* 1: 197-370. Washington DC.
- MILLER, E. (1979): *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Siglo XXI – México.