



SUEÑO, SHAMANISMO Y *EVANGELIO* EN LOS QOM (TOBAS) DEL CHACO ARGENTINO

*Dreams, shamanism and Evangelio among
the Argentine Chaco Qom (Toba)*

PABLO WRIGHT

Investigador Principal CONICET. Sección Etnología, Instituto de Ciencias
Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
taanqui@yahoo.com
pwright@filo.uba.ar
Santa Rosa 391, (1640) Martínez, Prov. de Bs.As.

Recibido: 27/04/2015
Aceptado: 25/06/2015

Resumen

En este trabajo se explora, desde una perspectiva antropológica, el rol de los sueños entre los *Taksbek Qom* o Toba de Formosa, Argentina. Se analiza su importancia en la vida social como umbral que conecta a los humanos con la dimensión de los seres poderosos no-humanos. El artículo se focaliza en la importancia de los sueños en el shamanismo y en el *Evangelio*, la nueva síntesis religiosa en la cual el sueño parece ser una experiencia vital de revelación y donación de poder. Esta última también condensa dilemas y contradicciones culturales implicadas en la búsqueda de poder entre los hermanos del *Evangelio*.

Palabras clave: *Qom* o Tobas argentinos; experiencia onírica; poder; iglesias toba

Abstract

In this paper I explore from an anthropological standpoint the role of dreams among the *Takshek Qom* or Toba of the Argentine Province of Formosa. In so doing, I assess its importance in social life as a threshold that links humans and the dimension of powerful non-human beings. The paper focuses on the importance of dreams in shamanism and in *Evangelio*, the new religious synthesis within which dreaming appears to be a vital experience of revelation and donation of power. The latter also condense cultural dilemmas and contradictions implied in the quest of power among the *Evangelio* brothers.

Key words: Argentine *Qom* or Toba; Oniric experience; power; Toba churches

INTRODUCCIÓN

Este trabajo analiza la importancia del sueño en la vida *Qom* actual, reseñando investigaciones previas sobre shamanismo y su encuentro con el pentecostalismo de origen norteamericano, que permiten comprender nuevos datos sobre el alcance de la experiencia onírica en las iglesias nativas, llamadas genéricamente *Evangelio*. Los *Qom* o Tobas¹ viven en la porción oriental de la región chaqueña en el noreste argentino, que comprende partes de las provincias de Formosa, Chaco y Salta. Aquí me referiré en particular a los llamados *Takshek Qom* o Tobas Orientales que viven en las regiones orientales de Chaco y Formosa. Hasta la década de 1920-30 fueron cazadores-recolectores nómades cuya unidad social era el conjunto de familias extensas que integraban bandas de descendencia bilateral. Hacia fines del siglo XIX, como consecuencia de la ocupación militar de sus territorios por el ejército argentino, y la posterior colonización promovida por el Estado,

¹ La notación fonológica de los términos toba es una adaptación de la propuesta por Braunstein (1981:11).

fueron obligados a sedentarizarse, a trabajar en pequeñas empresas madereras u obrajes, y a vender su mano de obra en ingenios y campos colonizados por gente *doqsh*². Las consecuencias sociológicas de estos procesos llevaron a contingentes tobas dispersos a agruparse en “comunidades” sedentarias, muchas de las cuales surgieron de antiguas misiones católicas y de reducciones estatales, por lo cual el panorama contemporáneo de los asentamientos indígenas es complejo³. En este trabajo se hace referencia a las comunidades rurales de Misión Tacaaglé y La Primavera. La primera fue fundada en 1900 como misión franciscana, ubicada a 220 km al occidente de la capital provincial-- la segunda surgió hacia 1940 como consecuencia de la instalación de una misión de la iglesia evangélica Emmanuel de origen británico, a 30 km de la ciudad de Clorinda, frente a Asunción, la capital de Paraguay. El proceso de gradual proletarización, que se produjo después de la sedentarización, hace que existan tensiones intra e interfamiliares por la redistribución de los recursos económicos⁴. Muchas veces, las mismas se expresan en el nivel simbólico de la acción shamánica y la brujería como se explicará más adelante. El shamanismo tiene una vigencia parcial en esta región y se encuentra cuestionado en el discurso público toba, si bien en la práctica otra es la situación como se observará a lo largo del trabajo. Esto es así porque la religiosidad hegemónica actual entre los *Qom* es el *Evangelio*, una versión indígena de cristianismo

² Término genérico toba para la población no indígena, cuya traducción más común es “blancos” o “cristianos”.

³ Existen comunidades rurales, semi-rurales y periurbanas tobas y cada una plantea un panorama sociocultural específico, expresando en diferentes grados, las transformaciones que sufren las comunidades indígenas en su contacto con los procesos básicos de la modernidad, la urbanización, la industrialización, el capitalismo, y el estado-nación. Sin embargo, las consideraciones incluidas en este trabajo conceptualmente pueden aplicarse a todas ellas, ya que resumen los principales aspectos del ethos y la cosmovisión *qom* actual.

⁴ Análisis de la expansión del capitalismo y el estado en los territorios indígenas chaqueños pueden encontrarse en Iñigo Carrera (1979) y Trinchero, Pichinini y Gordillo (1992).

pentecostal que apareció en la década de 1940, el cual propone una reinterpretación cultural original de las antiguas tradiciones tobas (Ceriani Cernadas y Citro, 2005).

No obstante esto, el rol de los sueños en la vida social es muy importante. Cualquier persona que experimenta un sueño lo considera una experiencia de gran realidad e impacto sobre la vida social, y no una fantasía de la mente inconsciente. Desde una perspectiva conceptual que combina la antropología simbólica e interpretativa (Geertz, 1973, 1983; Turner, 1967, 1985; Sahlins, 1985), y el pensamiento de Paul Ricoeur (1965, 1990) y Mircea Eliade (1973) para la hermenéutica de los símbolos culturales, nos adentraremos en el papel del sueño en el shamanismo y el *Evangelio*, señalando sus relaciones con la ontología, la cosmología y las concepciones de salud-enfermedad contemporáneas. Por último, me referiré a los dilemas existenciales que el estatus de poder depara a los miembros del *Evangelio* y sus relaciones ambiguas con las prácticas e ideología shamánica.

SUEÑOS, ONTOLOGÍA Y COSMOLOGÍA

Generalmente, cuando un individuo tiene un sueño (*lchoGona*), lo más común es que se refiera a esa experiencia en castellano como “me vino o recibí un sueño”, o “el sueño me mostró”, expresiones que manifiestan un carácter de revelación hacia el durmiente. Esto es así porque existe la idea de que los sueños son experiencias no solo reales, de una realidad más “densa” y legítima que la de la vigilia, sino también que ellas casi siempre portan un mensaje, una enseñanza, o una advertencia desde zonas del universo plenas de poder. Esto es posible porque existe un umbral ontológico que distingue lo humano de lo no humano, expresado lingüísticamente por los términos *jaqa'a* (“extraño”, “raro”, “fuera de lo normal”), *joGosa'a* (“extraño”, “ajeno”, “diferente” (cf Buckwalter, 1980:265) o *leguemaGaike* (“anormal”, “deformado”, “diferente”, “extraño”, “feo” (Buckwalter, 1980:105). Todos estos términos se refieren semánticamente a lo que está alejado de la condición humana, alteridad que se caracteriza principalmente por diferencias en el estatus de *baloik*, o poder, que alude a capacidades de actuar sobre el mundo, usualmente asociadas con el shamanismo, pero

también con saberes de esa dimensión no humana que, otorgados a los humanos, les permiten sostenerse en la vida. La naturaleza poderosa de los seres *jaqa'a* se expresa generalmente en comportamientos y morfología que llaman la atención a la mirada *gom*, y uno de sus rasgos esenciales es su capacidad de cambiar de forma (*nanoiken*), lo que los hace ser *nanoiknaGaike* (“que pueden transformarse”). En general otro término utilizado para hablar de estos seres es *shiaGawa*, que alude primero a “forma humana”, pero también a “persona”, ya que para la perspectiva *gom* todos estos seres *jaqa'a* son *shiaGawa*, “son persona”, pero personas-otras, es decir *shiaGawa jaqa'a*, aludiendo con ello a hierofanías que manifiestan intencionalidad y voluntad (Eliade, 1973:18-21). Más tarde se brindarán más detalles sobre este punto.

Entonces para la visión *gom* el mundo, o sea, la totalidad de lo existente, está poblado de entidades *jaqa'a* de diversas características y poder, con las que los seres humanos se relacionan de variados modos. Esta relación supone, ante todo, un conocimiento arcano que es donado a la gente en sueños, el cual provoca una transformación integral del individuo y beneficios para la vida familiar y, en ciertos casos, colectiva. ¿Qué sucede cuando alguien sueña? Los *Qom* suponen que los seres humanos tienen una estructura existencial compleja que se asemejaría a un campo, a una red de relaciones donde están integradas una serie de áreas existenciales “interiores” y “exteriores”. Los componentes principales son el *lke'i* (“su alma-imagen”), el *lpaqal* (“su alma-sombra”), *lapat* (“su carne”), *lenaGat* (“su nombre”), *lkwennataGa* (“su pensamiento”), *l'aqtakepi* (“sus palabras”), y otras áreas como la huella, los fluidos corporales, entre otros⁵. El sueño se explica como la salida del *lke'i* cuando la persona está dormida; este componente, que guarda la conciencia del individuo, puede trasladarse por diferentes lugares del cosmos y estas experiencias son las que después recuerda al despertarse. No hay un consenso único acerca de alguna conexión “física” entre el *lke'i* y el “cuerpo” mientras aquel sale; no obstante existe la idea de que cuando el *lke'i* no regresa por alguna razón, el individuo muere. Así, es

⁵ Para un análisis detallado de la concepción toba de persona y su inestabilidad y devenir constitutivo como entidad descentrada, consultar Tola (2012).

un principio establecido que toda experiencia en sueños no solo es verdadera sino que tiene consecuencias ontológicas concretas. No toda la gente tiene el mismo acceso a estas realidades, y esta diferencia se basa en el estatus de poder respectivo. Esto, a su vez, se relaciona con la categoría social de individuos con poder, llamados *pi'oGonaq* (fem. *pi'oGonaGa*), término que aproximadamente corresponde a shamán⁶. De este modo, se dice que la diferencia entre los *pi'oGonaq* y la gente “común” es una capacidad superlativa por parte de aquellos de “viajar” o “caminar” en sueños (*hek so lki'i*, “se va su alma-imagen”), y desarrollar sus actividades propias durante ese tiempo-espacio. También pueden controlar a voluntad su *lke'i* y las ocurrencias que le suceden durante el sueño. Además tienen auxiliares espirituales, lo que se ampliará más adelante.

En líneas generales, cuando alguien tiene sueños su interpretación es un proceso cuyas claves derivan de la tradición shamánica y de la mitología. De este modo, existe una retroalimentación constante y abierta entre el horizonte shamánico y mítico y las experiencias oníricas. Los símbolos del universo son dinámicos, y esto se observará con más detalle cuando se mencionen las *iglesias tobas* y qué comprensión de la realidad proponen. En este sentido, los relatos shamánicos de experiencias oníricas por los diferentes estratos y rincones del cosmos son la principal fuente de información sobre la naturaleza del mundo, la cual se socializa en la familia, y en conversaciones informales que garantizan la diseminación de estos conocimientos calificados. Estas experiencias reactualizan elementos del mundo mítico y lo reconfiguran

⁶ El término shamán, inaugurado por Mircea Eliade en su clásico trabajo *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1976), si bien es útil para una comprensión general de aquellos sujetos sociales que manipulan un poder secreto, entran en éxtasis a través de diversas vías, viajan por el cosmos y pueden curar enfermedades, en el caso toba parece restringir un tanto el espectro de personas identificables con la palabra *pi'oGonaq*. Este parece ser un término más dinámico que shamán, ya que parece incluir toda aquella persona que tenga algo de *haloik*. Un análisis más fino de esta cuestión no es posible en el presente trabajo, aunque sería muy necesario en el futuro profundizar en este tópico.

por medio de una creatividad simbólica mitopráctica (Sahlins, 1985) que se alimenta del poder que cada persona tenga o pueda obtener de los seres *jaqa'a*.

Por ello el sueño es una experiencia cosmológica mediante la cual acceden a regiones del mundo imposibles de conocer de otro modo, y se encuentran con diversas entidades relacionadas con esos sitios. Para aclarar este punto es necesario detenernos en su cosmovisión. En mis investigaciones de campo he detectado, a partir del conocimiento shamánico socializado, dos formas de entender el mundo, las que podríamos identificar con un esquema “horizontal” y otro “vertical”; ambos plantean una topografía ontológica peculiar.

En el primer caso se describe el mundo como una isla, la porción de tierra seca en la que los humanos viven, conocida como *delek*⁷. Sus límites son llamados *loga' na 'alwa* (“el fin de la tierra”), término que es ambiguo, ya que, por una parte, se refiere al fin de *delek*, donde comienza el mar, mientras que por otra, significa un lugar ubicado hacia el oeste, en donde la Tierra y el Cielo se encuentran. El oeste es llamado *piguem*, palabra que también alude a “cielo”, y *hawit*, que también significa “tarde”. Asimismo se piensa que en el lugar en donde el sol se pone al atardecer existe una entrada al mundo de los muertos, llamado a veces *'alwa lja* (“otra tierra”) o *'alwa lawel* (“adentro de la tierra”). Se piensa al oeste como una región que tiene montañas que albergan seres como *qasoGonaGa* (“madre de la tormenta y el relámpago”), que reciben también ese nombre. Dentro de la Tierra, las lagunas y ríos son alimentados por agua que viene del “fin de la tierra”. Como morada de humanos, plantas y animales, *delek* es también denominado *laeñi na 'alwa* (“centro de la tierra”). Inversamente al sentido de *delek*, el “fin de la tierra” es un sitio fronterizo y arquetípicamente *chaqaik* (“peligroso”). Lejos del centro, esa locación imprecisa está habitada por feroces bestias acuáticas como *araGanaqta'a* (“padre de las víboras”) y otros de la misma clase. La gente no puede visitar el lugar ni vivir en él a menos

⁷ Literalmente significa “arena”. Para Buckwalter (1980:31), *delec* indica una “pequeña isla en el río” o una “barra de arena”.

que sean shamanes; incluso entre ellos, solo los más poderosos pueden llegar a estos territorios limítrofes.

Por otra parte, la visión “vertical” presenta al mundo como una estructura de niveles múltiples que es la más conocida en la literatura toba (por ejemplo, Cordeu, 1969-70, Miller, 1979). Esta versión básicamente reconoce tres planos diferentes: *’alwa* como Tierra, *ka’agueñi* como el plano subterráneo, y *pígum* (“arriba” o “cielo”), cada uno de los cuales puede tener subdivisiones variables. La Tierra alberga humanos y otros seres vivientes. Dentro de ella los *Qom* distinguen regiones discretas como el Campo (*ne’enaGa*), el Monte (*haviaq*), el Palmar (*chaesat*), el Estero (*qa’im*), y el Agua (*’etaGat*) que incluye ríos, lagunas y arroyos. La Noche (*pe*) aparece como un ámbito específico, ya que al llegar *pe*, todo el mundo se transforma y es un espacio-tiempo habitado principalmente por los *pel’ek* (“seres de la noche”). El Cielo presenta varios niveles hacia arriba, casi siempre tres. Aunque sus límites son borrosos, es posible identificar diferencias entre los niveles del aire, las nubes y la lluvia, por una parte, y el sol y la luna, por la otra. Las estrellas y constelaciones parecen ubicarse más allá de estos astros. El plano subterráneo no presenta subdivisiones y se identifica con un mundo caracterizado por ciclos invertidos de vida, v.g., el día de los vivientes es la noche de los muertos y viceversa.

En términos generales, cada dominio y sus sitios parciales tienen entidades poderosas que los controlan; es más, todos los fenómenos del mundo así como los seres vivientes y los objetos pueden tener un dueño. Son llamados indistintamente *looGot* (“dueño”), *lta’a* (“padre”)/ *late’e* (“madre”). Estos últimos términos también significan “gran tamaño”.

Finalmente, la relación esencial entre seres humanos y entidades *jaqa’a* se puede expresar con el término *ichoGoden*, que se traduce como “me tuvo lástima”, “me bendijo”, “tuvo compasión de mí”. La misma sitúa a los humanos en una dimensión de “pobres” ontológicos, a la que designan con la palabra *choGodaq*, y a los seres *jaqa’a* como “ricos” o *salliaGanek*. Por esta asimetría de condición, los segundos tienen, según la moral *qom*, la obligación de dar poder a los primeros. Si esto se produce, los hombres deben obedecer ciertas reglas que los *jaqa’a*

imponen. En este sentido, los sueños muchas veces son valorados como una “bendición” de los seres *jaga’a*, como un acto de generosidad para enriquecer la naturaleza humana, sentida como siempre carente e incompleta.

SHAMANISMO Y SUEÑOS

Los *pi’oGonaq* o shamanes, como ya se mencionó, son aquellos individuos cuya cuota de *haloik* (poder shamánico) es superior a la de la persona común y que, además, tienen dos capacidades definitorias, una relacionada con las enfermedades a las que pueden tanto curar como producir; la otra, como ya se señaló, es el dominio voluntario de los sueños, durante los cuales realizan una parte importante de sus actividades específicas. El resto de las personas siempre posee algo de *haloik*, lo que se expresa en alguna habilidad para actividades de la vida cotidiana y un bajo nivel de control de los sueños. Finalmente, una diferencia clave entre ambos, y que marca una frontera de no retorno cuando se accede a la condición shamánica, es que los *pi’oGonaq* cuando reciben *haloik* sufren una metamorfosis ontológica cuya sede principal es el cuerpo, aunque no la única. En efecto, dentro del cuerpo de la persona devenida en *pi’oGonaq* comienzan a habitar entidades poderosas llamadas comúnmente *lowanek* (lit. “su mandado”, metafóricamente “su vigilante”), que una vez instaladas dentro, son aquellas enfermedades que podrá curar en el cuerpo de los enfermos. Pero, dentro del suyo propio, actuarán como sus protectores principales contra ataques de otros shamanes, entre otras cosas. Si bien los *lowanek* pueden estar diseminados por todo el cuerpo, alertas para protegerlo de cualquier peligro, es en el corazón (*lkillakte*) donde se halla la morada principal de poder. Es más, se dice que los pensamientos también suceden en el corazón, y la teoría toba los ubica como viniendo casi siempre de afuera, lo que nos muestra una imagen muy porosa de la persona en su interrelación con el mundo. La frase más común que se escucha en relación con esto es “me vino un pensamiento”.

¿Cómo llegan y de dónde vienen estos *lowanek*? Cualquier persona que se convierte en shamán puede recibir el poder en cinco contextos diferentes no excluyentes: el sueño, la visión (*nloGok*), la “aparición en

persona” (*nachaGana*), la transmisión de saliva o *naqaeGoñigui*, y tras la curación de una enfermedad. El sueño ocurre cuando la persona duerme; la visión es una ensoñación durante la vigilia; *nachaGana* implica un encuentro diurno y directo con algún ser *jaqa’a*. La transmisión de saliva es realizada por algún shamán conocido, que puede ser pariente o amigo. Cuando esto ocurre, la saliva contiene *lowanek* que entran en el cuerpo del que los recibe, y, lentamente, su *haloik* se va desplegando, transformándolo en *pi’oGonaq*. Finalmente, durante una enfermedad grave puede revelarse un ser *jaqa’a* en sueños que ofrece su poder para que el individuo se cure; el proceso de curación en sí mismo es iniciático y la persona ya queda con *haloik*. La frase *wo’o da haloik* (“tiene su maña”; “tiene su poder”), expresa en términos generales el hecho de que alguien tenga poder, aunque no se sepan sus características específicas.

Como se observó, en cualquiera de los tres primeros casos y en el último, un ser *jaqa’a* de algún plano cosmológico particular, como el Cielo, el Campo, el Agua o la Noche se presenta ante alguien y manifiesta su deseo de darle *haloik*. Si éste asiente, el ser *jaqa’a* se transforma en su *ltaGaiaGawa* (lit. “su compañero de conversación”) o *ltawa* (lit. “su compañero”), una suerte de protector que vive fuera, y asimismo recibe los *lowanek* –ofrecidos por “su compañero”-- que entran en el cuerpo de la persona y viven allí. En teoría, cualquier ser u objeto del mundo puede transformarse en *lowanek* de un shamán, si media el ofrecimiento de su *ltawa*. Es el poder de éste el que permite esta relación vital con los diferentes seres y entes del mundo; su permanencia dentro del cuerpo del shamán depende de su habilidad para curar y para resistir la competencia con otros como él, como se señalará después.

Un shamán cuando sueña entonces no solo externaliza su *lke’i* como lo haría cualquier persona, sino también viaja con sus *lowanek*, dentro de los cuales también puede instalarse su conciencia. En relación con la posesión de poder, los shamanes expresan lingüísticamente el ideal de estar siempre “llenos” (*laqchigui*) del mismo, mientras que tratan de evitar estar “vacíos” (*ke’ichigui*). Esto se relaciona con la cantidad de *lowanek* que poseen, la que está sujeta a una dinámica de aumento o decrecimiento de acuerdo con el curso de las terapias y/o las

competencias exitosas con otros shamanes. Estas últimas son llamadas genéricamente *ñi'iguena* y se producen en diversos contextos, siempre en sueños, donde se prueba quién tiene más poder. Señalaré aquí dos ejemplos: la pelea dentro del “campo de luz” o *le'eraGa* y la ascensión del árbol negro o *nave' epaq*.

En la primera, según el testimonio de Feliciano Castorino, actualmente de unos 55 años, oriundo de Misión Tacaaglé, e hijo del pastor más poderoso de la comunidad, mientras él estaba iniciándose años atrás en la práctica terapéutica, gracias a la saliva que le transmitió un pariente cercano, otros shamanes del lugar se enteraron de este hecho y comenzaron a hostigarlo en sueños. Comentó que desde que iniciara sus actividades ya no dormía bien y “trabajaba mucho de noche”, o sea, que en sueños conseguía información para sanar enfermos, encontrándose con dueños de especies y ámbitos, o hablando con gente fallecida, entre otras cosas⁸. También, mucha gente se presentaba a su casa durante las noches para solicitar su asistencia. Ambas situaciones lo tenían agotado. En una oportunidad soñó que se acercaban dos shamanes muy conocidos por él y vecinos de la comunidad. Al ser nuevo en la profesión, aquellos querían saber hasta dónde llegaba su poder. Recuerda que vio que se aproximaban amenazantes, lo que lo llevó a esconderse, y pudo escuchar el silbido de unas esferas de luz que pasaban casi rozándolo: era la *le'eraGa* que le arrojaban los otros para penetrar su propio campo de luz, su campo de poder. Finalmente al no poder alcanzarlo desistieron de su intento y se fueron, evaluando que el joven colega tenía un *haloik* importante. En otros casos, la *le'eraGa* aparece bajo la forma de “flechas” o “piedras”, llegando incluso a producirse un ruidoso intercambio de *le'eraGa* de uno a otro lado.

Esta clase de experiencias generalmente concluye de varios modos: (a) se avanza hacia quien duerme, logrando traspasar el campo de luz, lo que prueba la debilidad del atacado, que queda así susceptible de perder luz (y poder) con el consecuente riesgo de enfermarse; (b) se puede

⁸ En algunos casos, los shamanes en sueños pueden contactarse con los muertos, los *levaGaikpi*, y a veces hasta pueden actuar como auxiliares shamánicos.

rechazar el ataque, con la retirada de los acechantes (índemnes o con alguna herida); (c) el combate queda igualado, sin que haya ningún ganador claro.

El segundo ejemplo, la prueba del árbol negro o *nawe'* *'epaq* es un ejercicio sumamente delicado y demandante que se lleva a cabo en sueños. Se trata de una prueba que usualmente se realiza cuando los seres *jaja'a* lo creen necesario, aunque a veces coincide con épocas determinadas⁹. En relación con esto, un gran *pi'oGonaq*, Alberto Katache, fallecido en 2002, también de Misión Tacaaglé, me refirió que en una oportunidad su *ltawa*, llamado *ñ'ioGonaq*, “el silbador”, un poderoso ser de la noche, le avisó que habría prueba de *nawe'*, y él a pesar de tener miedo asistió, en compañía de su ayudante. Según describió, se trata de un árbol de color negro¹⁰ y madera lisa que se yergue en medio de una laguna en el mundo de la noche, y su dueño es *no'wet*, el personaje *jaja'a* más poderoso del plano terrestre. Según él, la escena mostraba varios shamanes en la costa de la laguna mirando a otros competidores intentando trepar de a uno por vez por el árbol. La regla era que cuanto más pudiera ascender, tanto más poder obtendría al finalizar la prueba. Si se llegaba hasta la punta, tenía que saltar luego al agua y llegar a la costa, evadiendo bestias acuáticas que moraban allí. Una vez en la costa, la prueba finalizaba y se recibía de *no'wet* el premio a los vencedores. No todos tenían éxito, y aquellos que se resbalaban y caían sin fuerzas al agua generalmente eran heridos por las bestias y al día siguiente, al despertarse, enfermaban o incluso podían morir. Los que tenían suerte, podían subir a pesar del viento¹¹ que movía el árbol que los hacía inclinarse peligrosamente de un lado a otro, ayudados por sus ayudantes *ltawa* y sus *lowanek*. En su caso, Alejandro contó que

⁹ Como Navidad y/o Año Nuevo.

¹⁰ Lo negro se asocia en el simbolismo *qom* con lo no humano, lo poderoso, la noche y la muerte.

¹¹ Para los tobas, diversas manifestaciones empíricas están asociadas con un simbolismo de poder; el viento, el soplo, las direcciones espaciales, las etapas del ciclo diario y anual, etc. En este sueño, el viento es un claro ejemplo del poder del árbol que los shamanes debían resistir.

apenas logró esa vez pasar la prueba, ayudado por *ñi'oGonaq* pudiendo alcanzar la punta, saltar y llegar a la costa más o menos ileso. Entonces, cuando se recobró del esfuerzo, pudo ver a *no'wet* que se acercó, y le entregó varios *lowanek* de premio, introduciéndoselos por una abertura en la parte superior de su cabeza¹². Esta imagen brinda el modelo de semejanza que existe entre el cuerpo del shamán como un continente que alberga poder y uno de los instrumentos utilizados por los antiguos *pi'oGonaq*, la sonaja de calabaza (*lteguete*), que alojaba pequeños objetos de poder que representaban el poder del shamán, y en cuya parte superior se le practicaba una abertura para introducir esos objetos, la que luego se sellaba con resina. Así, este verdadero *ritual onírico* condensa uno de los procesos dramáticos de ganancia/pérdida de poder, al mismo tiempo que la concepción del poder y del cuerpo shamánico/calabaza como continente e instrumento de *haloik*.¹³

Para los *Qom*, las enfermedades se pueden producir principalmente por tres causas: (a) como castigo por parte de los seres *jaja'a* por la violación de ciertas normas de conducta en períodos sensibles (nacimiento, menstruación, duelo, etc.); (b) como daño por parte de algún shamán que envía un *lowanek* que entra en el cuerpo de una persona y la enferma; (c) como consecuencia del daño producido por una “bruja” o *konaGanaGae*. En el primer caso, a partir de una enfermedad se acude al shamán y éste averigua mediante el sueño o la visión el origen del mal y entabla “negociaciones” con la entidad que lo produjo. La terapia se resuelve en este diálogo, y a veces consiste en

¹² Se trata de la mollera, que en la visión *qom* es un lugar de apertura del cuerpo shamánico. Un dato sugerente sobre este punto es que existía en el pasado la práctica de dormir con la cabecera mirando al naciente. Esto se fundamentaba en la idea de que durante las noches si alguien durmiera con la cabecera hacia el oeste, donde se supone está una entrada a la morada de los muertos o *'abna lanel* ya señalada, cuando el *lk'i* del durmiente saliera por la mollera, sería arrastrado por los seres *jaja'a* de la Noche hacia aquel sitio, con el peligro de que el *lk'i* no volviera más o, de hacerlo, en muy malas condiciones anímicas.

¹³ En Ruiz Moras (1995) se encuentran análisis pormenorizados de la experiencia del *nawe' epaq*.

alguna actividad de desagravio o la atribución de un nuevo nombre al enfermo. En el segundo caso, alguien se enferma porque un *lowanek* enviado por un shamán a pedido de un tercero o por propia voluntad, ingresa en el cuerpo de la víctima. Para curar esta clase de enfermedades, los shamanes gracias a la ayuda de sus *ltawa* y de sus *lowanek*, identifican los agentes dañinos, y después de una negociación con ellos, los extraen recurriendo a las técnicas de soplo (*biktet*), succión (*napigog*), y a la oración (*natamen*) o a la palabra cantada (*lalak*). En estas situaciones, todo el ser del shamán se transforma en un dispositivo terapéutico para realizar el diagnóstico y el tratamiento. Las curaciones efectivas en estos dos casos aumentan el *haloik* del shamán y su prestigio terapéutico. En general pueden curar las enfermedades producidas por los *lowanek* que ellos mismos tienen como auxiliares en su propio cuerpo. El tercer caso es sensiblemente diferente ya que la enfermedad es producto del atado hecho por una bruja, y se sostiene que tiene un poder irrefutable. En el atado se colocan elementos de especies animales y/o vegetales asociados con la noche, el oeste o el plano subterráneo, sectores cósmicos que tienen una valoración simbólica negativa; una vez activado por medio de la oración o *natamen*, la víctima elegida muere inexorablemente¹⁴.

¹⁴ Me refirieron que solo en contadas excepciones, se pudo realizar un “contra-daño” para neutralizar un “paquete de brujería”. En los demás casos, el causante del daño es identificado en sueños o visiones por la propia víctima, y la misma tiene una fuerza legal tal que permite la ejecución de la venganza de la muerte, lo que ha traído problemas de varios aborígenes tobas con la justicia argentina. Las *konaGanaGae* reciben su poder también de seres *jaga’a* en sueños, visiones y encuentros en persona, donde se les enseña a armar los paquetes llamados *nakonaGanaGaki*. Su identificación siempre se asocia con la estigmatización colectiva de determinados sujetos sociales con los cuales se tiene alguna relación de tensión y conflicto. De este modo, la acusación de “brujería” siempre tiene un correlato sociológico importante. En el caso del shamanismo, si bien obedece a una lógica parecida, los procesos de acusación son más complejos, pero tienen también mucha relación con conflictos entre grupos de parentesco y/o intercomunales. Para un análisis del rol político de la brujería, consultar Salamanca y Tola (2002); para un estudio

En todos los casos en que una persona se cura, generalmente se estila darle algún regalo al shamán, caso contrario su *ltawa* puede enojarse y llegar a hacerle algún mal al enfermo, e incluso dejar a su “socio” para siempre. Por otra parte, las enfermedades que identifica la biomedicina, a través de la acción de virus, bacterias u otros agentes biológicos están sujetas a una reinterpretación *gom*, enmarcándolas en los principios recién señalados. No obstante, para el caso de enfermedades que los shamanes no pueden curar, como la tuberculosis o el cáncer en algunas de sus etapas, se recomienda consultar a los “doctores” en hospitales o sanatorios cercanos, suponiendo las bondades de tratamientos desde distintos sistemas médicos, aunque la interpretación final casi siempre se apoye en la teoría *gom* arriba sintetizada.

SHAMANISMO, HISTORIA Y *EVANGELIO*

Las principales características del shamanismo *gom* se manifiestan con fuerza en las iglesias indígenas o *Evangelio*. El *Evangelio* es una categoría nativa que agrupa organizaciones socio-religiosas indígenas que surgieron en la región chaqueña como consecuencia indirecta de campañas de evangelización pentecostal de origen estadounidense, desarrolladas en la década de 1940, especialmente en la provincia de Chaco (Reyburn 1954, Miller 1967, 1979). Según Miller, algunos elementos del ritual e ideario pentecostal impactaron profundamente en los tobas, por ejemplo la terapia por la imposición de manos y la oración, el hablar en lenguas, y el énfasis en el Espíritu Santo. Todos ellos fueron reapropiados por los aborígenes dentro del sistema ritual y organizativo de las iglesias que más tarde adquirió el nombre genérico de *Evangelio*. Afirma Miller (ibid.) que en general la experiencia terapéutica, el hablar en lenguas y la recepción del Espíritu Santo se relacionaron en este nuevo contexto discursivo con las experiencias de la tradición shamánica de la oración, la conversación con los espíritus auxiliares y las sensaciones corporales que tenían los sujetos en su vivencia del poder, como se ampliará más adelante. Asimismo hay que

comparativo con el fenómeno de la brujería entre los Pilagá, consultar Idoyaga Molina (2000).

notar que para los tobas el cristianismo hasta entonces se reducía a la versión católica que conocían de algunas misiones instaladas en el área chaqueña, y en la religiosidad practicada por los *doqshi*. Así, el catolicismo era algo propio de éstos, y se lo percibía como código ritual alejado de sus valores culturales.

En este contexto de contacto previo con el pentecostalismo, a mediados de la década de 1950, pastores de una iglesia menonita originaria de Elkhart (Indiana, EEUU)¹⁵ que se habían instalado en la provincia de Chaco, actuaron como articuladores organizativos entre las iglesias tobas que buscaban una legalidad oficial para funcionar --y que habían surgido autónomamente como resultado de la llegada del pentecostalismo a la provincia del Chaco--, y el estado argentino. Este proceso llevó a la creación de una iglesia toba propia, la Iglesia Evangélica Unida (IEU) hacia fines de esa década, y que en forma progresiva se expandió no solo en todos los asentamientos tobas de la región chaqueña, sino también entre los Pilagá y Mocoví, y los Mataco-Wichí. De este modo, el término *Evangelio* no solo designa a la IEU sino también a otras denominaciones no indígenas pero que tienen feligresía y pastores aborígenes hasta cierto nivel jerárquico, como la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, la Asamblea de Dios, la Iglesia del Dios Pentecostal, y la Iglesia del Nazareno, entre otras. Al mismo tiempo, *Evangelio* también designa la condición existencial de creyente, que es toda persona que está en conexión con las nuevas fuentes de poder: Dios, Jesús, y la Biblia, y que transitó por un proceso de conversión particular que se mencionará más adelante. Una frase usual entre los creyentes que ilustra esta condición es “*yo soy Evangelio*”.

El *Evangelio* presenta, bajo el modelo de iglesia y la mecánica de culto evangélico pentecostal, una condensación de prácticas sociales, políticas y religiosas indígenas que estaban perdiendo vitalidad hacia 1940 (Reyburn 1954, Miller 1979). En este sentido, por ejemplo, el servicio religioso principal, o *culto*, se desarrolla en un edificio propio para estos eventos, el templo o *tamnaGaki* (“lugar de oración”), e incluye las etapas propias de todo culto pentecostal (cantos, mensajes, sanación,

¹⁵ Del Mennonite Board of Missions and Charities (MBM).

testimonios) pero con una ritualidad claramente shamánica expresada en un lenguaje cristiano. Allí mismo se observan formas de oratoria que corresponden a los antiguos discursos de jefatura, relato de sueños, danzas y cantos, y prácticas de elección de parejas sexuales¹⁶.

Los elementos shamánicos en el *Evangelio* se relacionan con tres áreas intervincladas, el liderazgo, las experiencias de conversión y la sanación evangélica. En el primer caso, el pastor actúa como “un nuevo tipo de shamán” (Miller 1967:98) que ejerce el liderazgo sobre un grupo de parientes, afines y aliados. Su cargo se mantiene transitando por un delicado equilibrio en el mantenimiento de la salud física y moral de su comunidad —o sobre el sector social integrado por la feligresía— y de la suya propia. La conversión al *Evangelio* replica la experiencia de iniciación shamánica, aunque resignificada, como se ejemplificará más adelante; la sanación evangélica es la puesta en práctica del nuevo poder de Dios, *l'añaGak ñi Dios* (“la fuerza-poder de Dios”) o *l'aqtak ñi Dios* (“la Palabra de Dios”), por medio de técnicas terapéuticas como la oración, el sople, y la succión¹⁷, propias del shamanismo, y adaptadas al nuevo contexto. El término *haloik* se relega sobre todo al poder de los shamanes, aunque en ocasiones se lo utiliza. En todos los casos, la presencia de los sueños es central, y se relaciona con las experiencias de iniciación a la condición evangélica, y a la constante interacción con los seres *jaqa'a* que dan poder a los *hermanos*. El sueño nuevamente aparece como el canal por excelencia de contacto con la dimensión numinosa, y como experiencia cosmológica que retroalimenta el nuevo discurso mítico inspirado en la Biblia. El relato de sueños en el culto, donde se comparte con la gente la experiencia de contacto con la divinidad, se denomina *testimonio*, y se relaciona con la práctica de los relatos shamánicos. Estos últimos, como señalamos antes, describían las experiencias de los *pi'oGonaq* en sueños donde se contaban sus viajes

¹⁶ Para este último punto, consultar Citro (2009).

¹⁷ Como se observará más adelante, esta técnica está mal vista en el discurso explícito de los creyentes. No obstante, he comprobado que en la práctica, se realiza junto con las otras técnicas señaladas, y plantea contradicciones con la noción de enfermedad sustentada por el *Evangelio*.

por distintas partes del universo, y las peripecias vividas en su transcurso. Los testimonios generalmente tienen una clara influencia de los valores y personajes bíblicos y, como los relatos shamánicos, actúan como agentes de socialización de la visión del mundo del grupo.

COSMOLOGÍA Y PERSONA EVANGÉLICA

Podemos afirmar que el *Evangelio* correspondería a un sistema neo-shamánico donde las prácticas rituales, ideología religiosa y rol social se hallan condensados en una nueva institución social derivada del cristianismo pentecostal --la iglesia--, aunque sujeta a procesos de creatividad cultural. Aquí símbolos y gestos rituales shamánicos aparecen redefinidos dentro de la concepción evangélica de la persona, del poder, de la enfermedad y la terapia. La moral de relación con los seres poderosos ha asumido un lenguaje sensiblemente diferente al anterior. En efecto, ahora se habla de “amor” a Dios, y de que el poder divino es “gratis” y no requiere ninguna compensación económica, como es usual en la terapia shamánica. La persona evangélica también busca tener poder de Dios, y la estructura “ser poderoso-bendición-ser humano pobre” continúa actuando pero con una terminología bíblica. No obstante esto, la estructura de la relación continúa siendo *salliaGanek* (Dios) – *choGodaq* (humanos).

En la cosmología evangélica, como en toda religiosidad indígena en contacto con el cristianismo occidental, se ha dado una polarización de potencias cósmicas, donde la mayoría de las deidades del plano terrestre y subterráneo --como los dueños de ámbitos y especies-- adquieren una valencia negativa. Este proceso desemboca en la demonización de esta clase de entidades, lo que genera una clausura al menos discursiva en relación con ellas. Así, ahora cualquier contacto con esos seres es visto como negativo, contaminante y peligroso, ya que acarrearía la posesión de un poder maléfico. Es de destacar que en la tradición *qom* no existía un maniqueísmo cósmico, y el poder en sí era definido como ambiguo, siendo los seres humanos los que podían utilizarlo para fines benéficos o no. En el nuevo contexto ocurre una transformación cosmológica en la cual se introducen deidades en el panteón, especialmente en el plano de *piguem* (Cielo): Dios, Jesús, el Espíritu Santo, y los Angeles. De esta

forma se produce una supervaloración de los seres del plano celeste, quienes encarnan el poder del “amor” que puede ser otorgado a los seres humanos y que es siempre positivo, “bueno” (*no'on*). Por su parte, los otros seres *jaja'u* deben evitarse bajo el riesgo de recibir de ellos un poder demoníaco, “malo” (*qawem*), que es asociado con el plano subterráneo o *ka'agueñi*. Las prácticas de los *pi'oGonaq* pasaron gradualmente a considerarse como asociadas con esos poderes demoníacos, y la oposición *Evangelio/pi'oGonaq* se fue cristalizando a lo largo de las comunidades tobas, con sus particularidades histórico-geográficas y la dinámica específica de las relaciones interétnicas *qom-dogshj*¹⁸.

Si bien al principio del movimiento del *Evangelio* muchos shamanes dejaron de serlo para convertirse en pastores, la prédica anti-shamánica se hizo discurso explícito y oficial en la Iglesia Evangélica Unida y, más tarde, en las otras denominaciones incluidas en el *Evangelio*. Existe un estigma bastante compartido por los *hermanos* hacia los shamanes y todo lo relacionado con ellos, y por eso actualmente son muy pocos aquellos que se transformaron en pastores, lo que no quiere decir que la lógica shamánica haya desaparecido en el *Evangelio*. Es más, en realidad a pesar de la reprobación pública de esas prácticas terapéuticas antiguas y todo lo asociado con ellas, lo que también incluye una peculiar concepción iconoclasta de la historia y tradición *qom*¹⁹, en la práctica se observa

¹⁸ Aquí me refiero específicamente a los contextos históricos diferenciales en donde surgieron y se multiplicaron las iglesias tobas, por ejemplo en aquellas áreas en donde hubo misiones católicas, protestantes o reducciones estatales como Napalpí (prov. de Chaco) y Bartolomé de las Casas (prov. de Formosa) podemos observar una construcción del *ser-evangelio* sensiblemente distinta. .

¹⁹ En la concepción de los miembros del evangelio de la historia toba, se da lo que denomino una “censura cosmológica” sobre las prácticas ancestrales shamánicas, y una infravaloración de la cultura indígena como un todo, plena de carencias como la escritura, la agricultura y ganadería, la arquitectura occidental, el castellano, y la religión, entre otros (Cf. Cordeu y Siffredi, 1971).

una actitud plena de ambigüedad, como los ejemplos lo ilustrarán más adelante.

Para precisar mejor estos puntos, comentaremos qué piensan los *hermanos* sobre lo que significa *estar en el Evangelio* con relación al poder. La ontología evangélica es una prolongación y adaptación de su versión pre-cristiana, ya que en esta última el *haloik* se puede manifestar en la palabra, también en diferentes sustancias (agua, viento, fuego, luz), y los seres humanos, en toda la complejidad de su campo existencial, son *choGodag*, necesitan del poder de los seres *jaja'a* para llevar adelante su vida cotidiana. El universo entonces se torna una colección de signos para quien los pueda leer e interpretar y las claves para ello provienen de alguna “bendición” de las entidades poderosas. La circulación por los diferentes sitios del universo depende de la cuota de poder que tenga el individuo.

Ahora bien, en el *Evangelio* encontramos que el poder de los seres del cielo, con Dios a la cabeza, se asocia también con la luz, en tanto la Palabra de Dios, con la materialidad sagrada de la palabra poderosa; es como un *escudo de poder* tanto en su forma oral de oración como en la escrita de los textos bíblicos, y que tienen una influencia real y concreta en el curso de los eventos. Desde el punto de vista de un fiel, *l'añaGak ñi Dios*, o el poder divino, se presenta por primera vez ante él como una revelación generalmente cuando está atravesando una crisis existencial (enfermedad, problemas matrimoniales, desempleo, alcoholismo, etc.). Durante este periodo, experimenta sueños, visiones, y encuentros en persona donde es contactado por figuras como ángeles, Jesús o la Biblia, que en este contexto actúa como una teofanía más. La Biblia contiene palabras poderosas, y su misma sustancia tiene capacidad terapéutica; es un objeto de poder utilizado durante las sesiones de curación en los cultos. El creyente tiene entonces dentro de sí el poder de Dios que guarda en el corazón, sitio central en la noción toba de persona; siente la vida renovada, y eso lo lleva a “cambiar” sus hábitos de vida previos por una conducta sentida como más ordenada, benéfica y “limpia”. No “le vienen malos pensamientos” –según la concepción toba del pensar ya señalada antes— a su corazón, y si los tenía, son reemplazados por entidades enviadas por Dios, como palomas y ángeles, que serían como nuevos *lowanek* pero del Evangelio, los que

genéricamente son llamados *saanto*, préstamo lingüístico que proviene del término católico “santo”²⁰.

Difiriendo con la concepción shamánica, al menos explícitamente, el cuerpo de los fieles evangélicos no alojaría entidades que producen en los demás enfermedades, ya que el discurso del “amor” impide usar el poder para hacer el mal. En este punto el cuerpo evangélico sería diferente del shamánico, lo que trae consecuencias en la metodología terapéutica. En efecto, en el *Evangelio* la enfermedad se define como un castigo enviado por Dios por los “pecados” cometidos por un individuo, una familia o un grupo, incluso una comunidad; al menos en el discurso no se trata de entidades como los *lowanek* enviados por nadie. Por lo tanto, la terapia solo incluiría la oración, o sea el uso de palabras con poder, el canto, y la imposición de manos, excluyéndose la succión porque no habría nada que extraer del enfermo. Toda terapia se remite al poder de Dios, y los fieles que efectúan técnicas terapéuticas sobre algún enfermo durante los cultos, o a veces en sesiones especiales a domicilio, se definen solo como canalizadores del poder que llega del cielo. A diferencia de los *pi’oGonaq*, no tienden a individualizar su poder como marca característica, sino a referirla al accionar global de la deidad celeste. En tanto se tenga más Palabra de Dios, más poder se poseerá y el corazón estará pleno de “buenos pensamientos” y el cuerpo entero podrá sentir el “gozo” o *ntonaGak*, especialmente durante el ritual del culto. El gozo se describe como la experiencia de un estado general de alegría y calor y que impulsa al creyente a danzar, a cantar, o a permanecer quieto con una profunda emoción que lo lleva al borde de las lágrimas. En principio, el gozo se siente en el corazón, ya que allí es donde se concentra el poder de la persona, en este caso, el que Dios envía, aunque sea una emoción sentida en todo el cuerpo.

²⁰ En Tacaaglé debido a su pasado como misión franciscana, los qom están familiarizados con el mundo católico, y han interpretado figuras bíblicas y objetos rituales como estampitas, cadena y medallas como objetos-seres de poder. Esta experiencia histórica ha permeado elementos del *Evangelio* que, en su mayoría, reinterpreta básicamente la tradición pentecostal de origen estadounidense.

DILEMAS DEL PODER Y EL *EVANGELIO*

La ambigüedad de la noción de enfermedad y terapia evangélica y el rol crucial del sueño pueden observarse en el caso del pastor Gil Castorino, padre del mencionado Feliciano. En efecto, Gil Castorino era el líder más importante de Misión Tacaaglé hacia fines de la década de 1980, y estaba a cargo de la Iglesia Cuadrangular. En una oportunidad estaba empujando un tractor averiado junto con otros hombres, y al hacer un esfuerzo se resintió en una pierna y tuvo que irse a su casa. Allí se acostó para descansar y quedó en cama varios días; se sintió débil y comenzó a desmejorar. Sus hijos se preocuparon tanto que llamaron a los *hermanos* de las iglesias de la comunidad --tres por ese entonces-- a una sesión de curación en su casa²¹. Por casualidad yo estaba de viaje de campo allí y pude presenciar el ritual, al que fui invitado a asistir por Feliciano y sus hermanos. Acostado, lo rodeaban a Gil una decena de *hermanos* que oraban sobre él y también, curiosamente para mí, soplaban y succionaban en distintas partes de su cuerpo. El enfermo yacía inmóvil hasta que en un momento comenzó a jadear profunda y rítmicamente y se sentó en la cama. En ese momento, se me dijo después, el jadeo indicaba que “le estaba volviendo el espíritu al corazón” ya que éste se había ido por la enfermedad. Después de unos minutos comenzó a hablar con voz queda contando lo que le había pasado. Refirió lo que los qom llaman un “sueño de muerte”, es decir, una experiencia onírica donde el *lk'i* del individuo se aleja del cuerpo y se queda vagando por distintos planos cósmicos hasta que regresa a reunirse con su sostén físico. Gil contó que había estado “muerto” por tres días y que durante ese tiempo su *lk'i* había sido llevado a *piguem*. Una vez allí le informaron que aun no era su tiempo de morir, pero que

²¹ Es común observar en las comunidades indígenas chaqueñas, pero en especial en las tobas, la presencia de al menos una iglesia del *Evangelio*, aunque con frecuencia hay varias. En términos sociológicos esto expresa los diferentes grupos sociales agrupados en conjuntos de familias extensas aliadas, que son las que integra cada iglesia. O sea, que las diferentes iglesias actualmente son las unidades socio-políticas intra comunales, y a veces inter-comunales en donde se estructura el liderazgo, la política y las relaciones con el mundo *doqshi*.

había sido castigado por Dios porque su moral había flaqueado. Se encontró en *piguem* con parientes fallecidos, incluso su difunta esposa, y conversó con ellos, trayendo saludos para la gente de la comunidad. Después de este ritual, Gil mejoró notablemente, y tiempo después cuando casi se había repuesto, asistió en una oportunidad a un culto de la Iglesia Evangélica Unida local para dar su *testimonio* y recibir más oraciones de los *hermanos*. De pronto, cuando estaba por bajar del caballo que montaba —aun le dolía la pierna lastimada—unos ancianos shamanes creyentes que esperaban para entrar al culto percibieron que dentro del caballo había una presencia extraña. Al recurrir a la oración para saber qué sucedía, averiguaron con su *haloik* que dentro del animal había un *lowanek* enviado por un shamán de otra comunidad y que quería matarlo a Gil. Los shamanes se enfrentaron con este *lowanek* y finalmente su poder prevaleció convenciéndolo para que saliera del caballo y volviera a su lugar de origen. Gil quedó muy impresionado por esta situación, y su salud tardó en reestablecerse completamente. Los ancianos, en sus diálogos tensos con el *lowanek* intruso, lo obligaron a decir su nombre —o sea el de la persona que lo había enviado— resultando ser el de un poderoso shamán que vivía en La Primavera, comunidad cercana social y geográficamente a Tacaaglé y que, por la envidia que sentía por el poder curativo de Gil en su iglesia, había enviado a su *lowanek* para probar cuán poderoso era el pastor. Finalmente, el *lowanek* se fue y todos quedaron tranquilos, aunque Gil, a pesar de su rechazo público a los *pi'oGonaq*, paradójicamente tuvo que recibir ayuda de éstos para superar la última etapa de la crisis²². Es de destacar que sobre todo en la Iglesia Evangélica Unida, que es en Tacaaglé la más antigua, instalada a principios de la década de 1960, hay muchos miembros que a pesar de estar en el *Evangelio*, también son shamanes practicantes, sin encontrar en eso un obstáculo, como sí lo tenía el pastor cuadrangular y lo tienen otras iglesias más recientes.

En este sentido, la pertenencia al *Evangelio* no es una experiencia clara y distinta para los *Qom*, ya que presenta desafíos y contradicciones culturales que los sitúan en una tensión irresuelta entre la “tradición” y la “modernidad”. Ser *Evangelio* es una nueva condición ontológica que,

²² Un tratamiento más extenso de este caso se puede consultar en XXX.

anclada en el devenir histórico *qom*, expresa la persistencia pero también la reelaboración de un modo de relacionarse con la dimensión numinosa y de entender el poder en sus múltiples facetas.

Aquí el caso de Cresencio Justo puede sintetizar también estos dilemas culturales que enfrentan los miembros del *Evangelio*, viviendo en las zonas liminales entre lo antiguo y lo nuevo. Por medio de algunas experiencias oníricas clave que marcaron su ingreso al *Evangelio*, y luego los peligros que esta pertenencia acarrea para alguien que recibe el poder divino, se ilustrarán las características y devenir del sistema evangélico.

Cresencio nació hace unos 50 años también en Misión Tacaaglé, en el seno de una familia cuyo sustento combinaba la agricultura, el trabajo en campos vecinos como mano de obra, y las prácticas de *marisca* (caza, pesca y recolección) desarrolladas en un radio muy amplio fuera de la comunidad. De joven ingresó en el *Evangelio* en la Iglesia Evangélica Unida, para luego, como es común entre los tobas, cambiar a la Nazarena y a la Cuadrangular, buscando aquella en la que sintiera que circulaba más *PañaGak ñi Dios*, o sea, el poder de Dios. Una de las experiencias que lo llevaron a Cresencio a ser creyente fue la de un sueño de hondo dramatismo en el cual, según su punto de vista, recibió poder de Dios, tras el cual empezó a curar a la gente. Así, me comentó que

“Había dos águilas, había dos espíritus...ya me daba ese el poder antes, Dios, por eso yo sé todo. Me mostraba Dios...viene el negro, las águilas de abajo son negros pero igualito como evangelio...son vangelio totalmente...Vino eso el primer el negro vino...de acá de *yoGoñi* (“naciente”/”este”), pero se va acá de *hawit* (“tarde”/”oeste”)...Y entonces me pasaban...me miraban, me miraban /y dijeron/ --éste no, *hageta doho*...Entonces otro viene, otro viene de arriba, estoy mirando en el cielo, viene de *yoGoñi, nache lapaaGaik*...blanco, blanco. Ese es mi experiencia en ese momento recibí el espíritu, recibí el espíritu, ese es cierto, recibí el espíritu...Entonces cuando me llegaba este el blanco, entonces se quedó...de arriba, ahí ya cerca, estoy mirando su ojo muy colorado, todo sus uñas largo, sus alas acá tiene la punta, acá...Entonces cuando mientras que él parece que me está esperando, entonces cuando le miré abajo había un *neguetołek* (“niño”) al frente mío....Entonces me dijeron –bueno ahora éste es...éste es lo que te va a ayudar...Ahora estoy escuchando una

voz...entonces cuando mientras que él afrente de mí, yo danzaba...danzaba, danzaba...Y cuando le miré de arriba ya no está más las águilas, no están, pero muy delicado ese espíritu...Y si porque no agrada y si vos largás mal palabra, ya no se queda el espíritu, porque él siempre habla de amor”.

Este sueño describe una experiencia numinosa que condensa aspectos centrales de la cosmología evangélica toba. En su interpretación, el sueño fue una muestra de que Dios le quería dar poder y éste aparece bajo la forma de dos pájaros de gran tamaño. La trayectoria de uno de ellos es este-oeste, lo cual es un indicio positivo, dado el simbolismo espacial ya señalado antes. El color negro le indica a Cresencio que el ave se asocia con “abajo”, es decir, el plano de *ka’agueñi*, y que para el *Evangelio* tiene connotaciones negativas. El color blanco, por el contrario, indica una cualidad positiva y se asocia con “arriba”, o sea con el plano del Cielo. Además estas aves tienen una peculiaridad, sus alas son de gran tamaño, tienen uñas grandes y al menos una de ellas tiene ojos colorados; todos estos rasgos son una muestra de forma, tamaño y color que expresan *haloik* y su condición ontológica de seres *jaqa’a*. Como parte de la experiencia de recepción de poder, en el sueño una voz le dice que un niño va a ser su ayudante, su espíritu, pero que es delicado, y ante cualquier palabra errada lo dejará, ya que así funciona el poder del “amor”. La primera manifestación explícita del poder de Dios ya en Cresencio es la danza y la alegría que siente por ella, que es parte de la experiencia evangélica del poder, es decir, el *goꝛo*, como se indicó antes. Después de esta experiencia, estaba tan emocionado que no pudo conciliar el sueño nuevamente, por lo cual se levantó y fue a la iglesia. Como era domingo, había gente reunida allí, y durante el culto, cuando se cantaba, oraba y danzaba, Cresencio sintió que le “caía una alegría” y entonces comenzó a danzar y le vino el *goꝛo*. Después del culto, ya entrada la madrugada del día siguiente tuvo su debut como sanador evangélico, donde aparecen también claros elementos shamánicos. Un pariente cercano llegó a su casa para avisarle que había una mujer muy enferma y que habían pedido por él para que intentara curarla. Cuando llegaron a su casa, Cresencio vio que la mujer tenía muy hinchado el estómago y al apenas tocarla, sintió que una clase de

bichos le subían por la mano²³. Según él no había sido tanto la oración que había comenzado a realizar como el contacto de su mano con el cuerpo de la enferma lo que al parecer empezó a mejorarla, pero de un modo inusual, al menos para la idea que él tenía de una terapia del *Evangelio*. Así, estas entidades subieron por su mano las tres veces que tocó a la mujer, y mientras lo hacía sentía no solo su presencia móvil y ascendente sino también una rara picazón. Finalmente, ya a la cuarta vez casi no sentía su mano, pero ya no había más *bichos* a la vista. Para Cresencio la enfermedad había salido del cuerpo de la enferma y al pasar por su mano y brazo, se había disipado. Esto le parecía extraño porque le recordaba lo que hacen los *pi'oGonaq*, que extraen las enfermedades del cuerpo de los pacientes, pero estaba contento por haberla podido sanar a la mujer, quien no tuvo más problemas posteriormente.

Después de este tiempo de iniciación al *Evangelio*, Cresencio tuvo sus “recaídas en la vida del mundo”, como afirman los *hermanos*, especialmente cuando se retoman hábitos de tomar bebidas alcohólicas y de fumar, lo que está sancionado en las normativas del *Evangelio*. Sin embargo, hacia fines de los noventa su vida comenzó a estabilizarse, y su condición evangélica tuvo un giro destacable. Se había mudado a La Primavera porque no se encontraba a gusto en Tacaaglé y allí encontró una mujer con la que se casó. Después de un tiempo de crisis económica y familiar pudo recuperarse gracias a la ayuda del “dueño de las víboras”, *araGanaqlta'a*. Esto sucedió porque ante la precariedad económica que sufría él y su familia, una vez salió al monte a cazar con un primo para buscar alimento. Después de andar un tiempo, se encontró con una víbora de cascabel. Al verla, no dudó como los viejos cazadores *qom*, en arrodillarse delante de ella y pedir en forma de

²³ En la concepción shamánica ya señalada, los *lowanek* que producen enfermedades usualmente se denominan en castellano *bichos*, siendo el abejorro negro o *k'jiaGae*, el bicho por antonomasia, por su apariencia de insecto. Aquí se trataría de las entidades que estaban produciendo la enfermedad que están siendo extraídos por el poder de Cresencio, aun cuando él no fuera consciente del poder de su mano! Miller (1979.33-34) también señala el rol de los *bichos* en la terapia shamánica.

oración que se dejara agarrar²⁴. Después de un momento de gran tensión, la víbora entró en la bolsa que él llevaba y unos días después la vendió y comenzó a mejorar su situación.

En forma inesperada para él, esa misma noche, recibió en sueños la visita del dueño de las víboras²⁵. Según Cresencio, éste había escuchado la oración que hiciera en el monte y “tuvo compasión” de él. La compasión (*ichoGoden*) aquí se relaciona como valor esencial con la obligación de dar poder a los seres humanos en la axiología *qom*. Por eso el dueño le dijo que lo iba a ayudar porque él tenía “necesidad” y le ofreció poder sobre las víboras; podría controlarlas y mandarlas a cualquier parte, incluso para dañar a alguien. Eventualmente, la gente le pagaría por sus servicios para curar picaduras de víboras y éstas no le harían daño alguno. Cresencio pensó mucho este ofrecimiento y, aunque era muy atrayente y beneficioso, no le gustaba el hecho de que pudiera producir mal a otros y que para curarse la gente le tuviera que pagar. Por eso le dijo que no, y el dueño entonces se retiró. El prefería el *Evangelio* que es gratis y no tiene un lado de poder dañino. Sin embargo, aún cuando se negó a aceptar este *haloik*, él se hizo muy conocido en la zona por su habilidad para cazar víboras, tanto en la tierra como en el agua. Al parecer, como me lo expresó en varias oportunidades, algo le debe haber quedado del coraje, el valor y el entendimiento que tenía para con las víboras, --que no es otra cosa que

²⁴ Es una práctica común en los cazadores *qom* realizar una oración a los dueños de especies y ámbitos antes de entrar a cualquier sitio donde vayan a cazar. Ver también para este tema Miller (1979:46).

²⁵ Los dueños de especies usualmente se pueden aparecer con una morfología dinámica, en este caso ora como una víbora con algún rasgo anómalo (muy pequeña o muy grande, o con colores extraños) ora con aspecto humano pero con algún rasgo ofidíaco, por ejemplo, con piel escamada u ojos amarillos. Aquí se apareció a Cresencio como *sbiaGawa* (“forma humana” y/o “persona”). Existen dueños de víboras en distintos ámbitos, como el “fin de la tierra”, el campo y el monte, y en cada uno de ellos se presentan ante los humanos con alguna particularidad morfológica específica, con rasgos que expresan metonímicamente la clase de seres que son y dónde habitan.

lo que produce el *haloik* de *araGanaqlta'a*-- pero no se daba cuenta muy bien de qué era.

Con el correr del tiempo su fama de sanador se extendió y su éxito causaba malestar en otra gente de La Primavera y de Tacaaglé. Esto se expresa en un sueño que tuvo en 1996. En aquella oportunidad estaba solo una noche en su casa de La Primavera, y soñó que una persona que conocía de Tacaaglé se había acercado a su casa y le decía que sabía que estaba solo y que lo iba a matar. Sin saber qué hacer, escuchó una voz que le decía, “hay que salir, hay que enfrentar, hay que dar ánimo ahora. Ahora levántate y dar fuerza”. Entonces la voz prosiguió, “vos no estás solo, vos tenés cuchillo...hay que sacar tu cuchillo”. El no podía ver quién le hablaba pero era verdad, aunque no lo sabía, que efectivamente tenía un cuchillo en la mano. Entonces lo sacó y vio que brillaba y cuando lo levantó, iluminó todo. En ese momento la voz le dijo que era la Palabra de Dios, que tenía esa fe y tenía la Palabra de Dios dentro de su corazón; ésa era la espada. Entonces sacó su espada y alumbró, la persona cayó luego de que la luz lo alcanzara. A los cuatro días, según Cresencio, se cumplió su sueño, ya que vino en la noche alguien para matarlo y él logró que no le hicieran nada. Con la seguridad de esta experiencia, se convenció de seguir con el poder de Dios sin importarle quienes más quisieran amenazarlo de día o de noche.

A pesar de ser creyente, o quizás por esa razón, él tenía un campo de luz expresado en la espada luminosa, y un auxiliar invisible que le daba indicaciones de qué hacer. Sin dudas, aunque él no lo manifestara de este modo, la voz sabia se asemejaba al *ltama* y la espada al poder instrumental de los *lowanek* shamánicos, todos los cuales le dieron fortaleza y sabiduría para enfrentar estas situaciones de gran riesgo.

Por último, tuvo otro combate nocturno una vez que había ido a Tacaaglé de visita a una campaña evangélica por unos días. Al regresar a La Primavera, soñó que había seis víboras en el patio de una iglesia de Tacaaglé. Una de las víboras le habló asumiendo forma humana, mientras las otras se enrollaban rápidamente para saltar sobre él, y comenzó a invadirlo el miedo. Pero antes de que lo tomara por completo, escuchó una voz que le dijo “rápido, hay que tirar éste para que te conozcan, para que ellos te reconozcan ahora”. Entonces le tiró

con una flecha que tenía en la mano y le acertó en la cola. Más tarde, se enteró que esa mañana a una mujer de Tacaaglé se le había hinchado la mano y tuvo que ir al hospital, sin poder curarse completamente. Cresencio se preguntaba entonces sobre su poder “pero, qué es lo que tengo, cuando estoy soñando, pero qué es lo que tengo, eso lo que quiero saber, eso es lo que siempre pienso así”. Entonces le preguntó a un pariente acerca de lo que podría haber pasado con esa mujer, y éste le sugirió que seguramente un shamán había entrado en la mujer sin que ella lo supiera, y que en la competencia nocturna con él se había lastimado.

PALABRAS FINALES

En este trabajo se revisó la importancia de los sueños en el shamanismo y *Evangelio* de los *Takshék Qom* de Formosa como experiencia central de comunicación entre el mundo humano y el de los seres poderosos. La experiencia onírica tiene un estatus ontológico privilegiado, de allí que se la considere como una de las fuentes más legítimas de conocimiento y poder para llevar adelante la vida social. En sueños la gente se conecta con realidades nutridas por el horizonte mítico, en el cual los símbolos de la historia se encuentran condensados especialmente en la interpretación de las figuras de origen cristiano.

Los sueños aparecieron contextualizados en casos concretos de shamanes y de creyentes del *Evangelio* en los que se mostró su textura, la hermenéutica nativa y su análisis antropológico. Varios sueños, que pueden ser considerados *rituales oníricos*, describieron el dramatismo que para los *Qom* implica tener poder hoy en día. Esto supone estar sujeto a una competencia interminable, la que parece tener relación estrecha con las fricciones intra e intercomunales y también con las tensiones que generan los principios de reciprocidad socio-económica en un contexto de pobreza como es el actual de los aborígenes del Chaco argentino.

Para concluir, es pertinente retornar al caso de Cresencio. El, como otros en su misma condición, está tranquilo con su poder y continúa teniendo sueños de combates y “persecuciones” como suele llamarlos. Su ser evangélico tiene herramientas de poder aptas para enfrentarlos,

no obstante la duda sobre su condición persiste; la misma expresa las tensiones irresueltas que la colonización y el avance del cristianismo han provocado en los *Qom*. Esta aparente contradicción discursiva entre el shamanismo y el *Evangelio* no parece observarse tanto en la práctica, y en la constitución de los cuerpos de poder, donde es importante seguir recibéndolo para revertir la constante precariedad existencial de “estar vacío”, de estar *ke'ichigui*, aun cuando el *hermano* aparentemente no puede tener dentro suyo a las enfermedades que puede curar, como sí ocurre con el shamán. En este contexto, los sueños son experiencias ontológicas fundamentales, en las que el universo, con su dinámica peculiar, muestra los caminos mitoprácticos contingentes a través de los cuales al decir de Manuel Gutiérrez Estevez, “la historia se pliega en las almas”.

Ser evangelio implica estar protegido por la Palabra, tener testimonio de la presencia divina en sueños y en el mundo, y sentir ese poder en el cuerpo cuando se tiene el *gozo*. También estar integrado a una red de parentesco y liderazgo encabezada por el pastor, cuyo poder (o sea su relación con lo divino) garantiza bondad material y salud. Cuando las cosas empeoran, se interpreta que algún eslabón en esta cadena de poder está débil o no funciona. Entonces las crisis aparecen con la enfermedad del pastor o de *hermanos*, rencillas entre la gente o malas performances económicas. En este contexto, los sueños llegan desde el mundo numinoso como experiencias cosmológicas donde se revelan las causas de los males y posibles soluciones para alejarlos. Sin embargo, la ambigüedad sobre la naturaleza y uso del poder persisten como una episteme casi irresistible que se erige en el dilema abierto y en movimiento de la vida qom contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

1. Braunstein, J. A. (1981). Introducción. *Entregas del I.T.*, 10, 4-11
2. Buckwalter, A. (1980). *Vocabulario Toba*. Buenos Aires: Talleres Grancharoff.
3. Ceriani Cernadas, C. y Citro, S. (2005). El movimiento del Evangelio entre los Tobas de Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En Guerrero, B. (Comp.), *De Indio a Hermano. Pentecostalismo Indígena en América*

- Latina* (111-170). Iquique: Ediciones El Jote Errante-Campus Universidad Arturo Prat,
4. Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
 5. Cordeu, E. J. (1969-70). Aproximación al horizonte mítico de los Tobas. *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*, 12 (1-2), 67-176
 6. Cordeu, E. J. y Siffredi, A. (1971). *De la Algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor
 7. Eliade, M. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama
 8. ----- (1976). *El Chamanismo. Las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: F.C.E.
 9. Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers
 10. ----- (1983). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, Inc., Publishers
 11. Idoyaga Molina, A. (2000). *Shamanismo, Brujería y Poder en América Latina*. Buenos Aires: CAEA-CONICET
 12. Iñigo Carrera, N. (1979). *La violencia como potencia económica: Chaco 1879-1940*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
 13. Miller, E. S. (1967). *Pentecostalism among the Argentine Toba*. (Tesis inédita de doctorado). University of Pittsburgh, Pittsburgh.
 14. ----- (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI
 15. Reyburn, W. D. (1954). *The Toba Indians of the Argentine Chaco. An Interpretive Report*. Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities,
 16. Ricoeur, P. (1965). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI
 17. ----- (1990). *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires. Almagesto-Docencia
 18. Ruiz Moras, P. E. (1995). Da l'aqtac na 'Alwa: las palabras del mundo de los toba taksek del Chaco Central (República Argentina). *Anthropologica*, 13, 124-139

19. Sahlins, M. (1985). *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press
20. Salamanca, C. A. y Tola, F. C. (2002). La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino. *Desacatos*, 9, 96-116
21. Tola, F. C. (2012). "Yo no estoy solo en mi cuerpo". *Cuerpos-personas múltiples entre los Tobas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Biblos.
22. Trincherero, H. H., Piccinini, H. y Gordillo, G. (Eds.), (1992). *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina
23. Turner, V. W. (1967), *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press
24. ----- (1985). *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson: University of Arizona Press, Tucson