

LA MISIONIZACIÓN Y EL SURGIMIENTO DE NUEVAS FORMAS
TERAPEUTICAS Y CULTURALES ENTRE LOS PILAGA
(CHACO CENTRAL)

Anatilde Idoyaga Molina

INTRODUCCIÓN

Los Pilagá, junto a Tobas, Mocovés, los extintos Abipones y los Caduveo, integran el grupo lingüístico Guaycurú. Habitan en el Chaco Central, en los departamentos Patifio y Bermejo de la Provincia de Formosa en las inmediaciones de la ciudad de Formosa, capital del distrito.

En época etnográfica estaban organizados en grupos seminómades, de parentesco bilateral y exógamos, vale decir *matridemes*. De acuerdo a Braunstein (1983: 31) constituían conjuntos de bandas aliadas que periódicamente se reunían realizando intercambios, concertando matrimonios y rituales —en particular ceremonias de iniciación—, juntas de bebida, alianzas guerreras y brindándose información. Entre las actividades económicas las de mayor relevancia son la caza y la pesca, que competen a los hombres, al igual que la obtención de miel silvestre, en períodos de escasez se acrecienta el papel de la recolección de frutos hecha por la mujer. Practican además una horticultura de roza de poco valor en la dieta.

Hasta fines del siglo XIX los contactos con los blancos se reducían prácticamente a los enfrentamientos bélicos, la penetración se inició con la “pacificación” del área y la llegada de los colonos de origen extranjero y nacional, que se dedicaron a la agricultura, la ganadería y la explotación maderera. Esta nueva realidad sociocultural ocasionó las migraciones temporarias de los indígenas, por razones laborales, a obrajes e ingenios, donde surgió un nuevo tipo de contacto interétnico entre los aborígenes, hasta entonces marcado generalmente por la hostilidad, dando lugar a la concertación de matrimonios mixtos y una visión diferente, podríamos decir humanizada, de los individuos de las otras etnias. En estos centros todos eran explotados, recibían remuneraciones miserables y eran hacinados en condiciones insalubres, que facilitaron la propagación de diversas enfermedades que mermaron notablemente la población.

Con el correr del tiempo, la intervención del gobierno fue aumentando. Así se cedieron predios destinados a la siembra de algodón y se fundaron colonias. Entre ellas “Fray Bartolomé de las Casas” instalada en 1914, fue la que reunió mayor número de Pilagá, y es aun hoy en día administrada por la Dirección de

Aborígenes del Ministerio de Bienestar Social de Formosa. En líneas generales, los buenos objetivos con que fueron creadas no se cumplieron. La escolarización obligatoria actuó también en el proceso de aculturación. El Ministerio de Educación provincial cuenta con escuelas mixtas, a las que concurren criollos e indígenas y escuelas para aborígenes, en algunas de estas últimas recientemente se ha iniciado un plan piloto que promueve la enseñanza bilingüe. Los resultados obtenidos son escasos, existe un alta tasa de deserción escolar, ausentismo y son muy pocos los que completan la instrucción primaria.

La misionización fue otro importante factor de cambio, en el área chaqueña fue llevada a cabo principalmente por protestantes; anglicanos, diversas sectas pentecostales y menonitas trabajaron y trabajan en la zona. La acción de la Iglesia Católica es residual, en los que compete a los Pilagá, Pagés Larraya (1982: 82) menciona la labor de un padre oblato en la colonia "Juan Bautista Alberdi", quien creía que la rápida imposición de los modelos socioeconómicos del grupo dominante acabaría con los problemas. Obviamente su accionar se vio coronado con un rotundo fracaso.

El contacto produjo profundas transformaciones tanto en la estructura social, la economía y la ergología como en el sistema de valores. Rápidamente puede decirse que nada quedó de las antiguas bandas, ellas se reagruparon en diversos grupos locales, donde existe un alto porcentaje de migración. La incorporación del cultivo del algodón no ha modificado sustancialmente las normas de producción, distribución y consumo de bienes, pero contribuye a reformarlas. Cambios significativos se advierten en la dieta tradicional, la que ha sido reemplazada por productos provenientes de los blancos —harina, fideos, grasa— de escaso valor nutritivo. El indígena se ha convertido en mano de obra no calificada y mal remunerada, integrándose en el escalón más bajo del sistema socioeconómico regional, en tareas como las de peones, cosecheros, hacheros, changadores, albañiles y otras actividades no especializadas.

El tema que nos proponemos abordar en esta oportunidad, el surgimiento de nuevas formas terapéuticas y culturales, es meramente un aspecto de las muchas variaciones que han producido la evangelización y la relación con la sociedad nacional. Las mismas constituyen repuestas adaptativas y deben estudiarse a partir del marco cultural Pilagá y no del grupo dominante, puesto que el conocimiento de la cosmovisión permite comprender los fenómenos de síncretismo, el rechazo o la aceptación de determinadas ideas y prácticas. En las páginas que siguen nos proponemos en primer lugar, explicitar las alteraciones habidas por la misionización desde un perspectiva generalizadora, a la vez que resumir el ideario y el accionar de las sectas que han actuado y actúan en la región, analizar la aparición de nuevas formas terapéuticas, las que se hallan indisolublemente asociadas a la de los cultos sincréticos de raigambre pentecostal. En toda circunstancia si bien tendremos en cuenta los aportes del cristianismo señalaremos la adaptación y la vigencia del antiguo orden.¹

1. Los materiales sobre los que nos basamos fueron recabados en diversas campañas etnográficas. En septiembre-octubre de 1975 trabajamos en Soledad (Depto. Bermejo, Pcia. de Formosa). En septiembre-

LA MISIONIZACIÓN, PERSPECTIVAS GENERALES

Como hemos dicho, los indígenas chaqueños fueron evangelizados por grupos anglicanos, pentecostales y menonitas. Diversos autores han estudiado el proceso de adoctrinamiento, los objetivos de las diferentes iglesias, las reinterpretaciones, los movimientos revivalistas, el papel de los líderes y de la Iglesia Evangélica Unida, primera congregación india (Metraux, 1933; Reyburn, 1954; Lowen et al, 1965; Miller, 1970, 1971, 1977 y 1979; Cordeu y Siffredi, 1971; Cordeu, 1984; Pages Larraya, 1982; Wright, 1983 y 1987; Vuoto, 1986). Aunque la mayoría se ha dedicado a los Toba igualmente nos sirven de base para tratar la historia y el ideario de la misionización.

Los anglicanos penetraron marginalmente en el área Pilagá. Levantaron la Misión "El Toba", llamada también Sombrero Negro, (departamento Ramón Lista, Pcia. de Formosa), donde congregaron un número considerable de aborígenes habitualmente denominados Toba-Pilagá². Edificaron además, una escuela y una sala de primeros auxilios. Para difundir la palabra de Dios se estudiaba la lengua autóctona con el objeto de traducir el Testamento. De esta preocupación lingüística surgió el "Diccionario Toba-Castellano" de Tebboth (1949). Los catequistas eran siempre extranjeros, recién en los últimos años se han ordenado algunos nativos. (Wright, 1983: 75)

De acuerdo a Miller (1970: 16) el proyecto menonita no sólo incluía el mensaje espiritual sino también la asistencia económica, educacional y sanitaria. Este autor considera que la prédica actúa como un importante factor de secularización al brindar explicaciones naturalistas respecto de las actividades económicas, el origen de las enfermedades y el funcionamiento del cosmos sobre la base de leyes y relaciones de causa-efecto (Miller 1970: 18-20). A nuestro modo de ver es una ingenuidad creer que por que un misionero muestre satélites artificiales girando en torno a la tierra, enseñe el papel que les cabe a los virus y las bacterias en el origen de la enfermedad o indique que hay pocos animales porque han sido

noviembre de 1978 en Soledad y Pozo Molina, sita en el mismo departamento. En agosto de 1979 en Campo del Cielo (Depto. Patiño, Pcia. de Formosa). En agosto-septiembre de 1981 en Soledad y Pozo de Navagán (Depto. Patiño, Pcia. de Formosa). En estas oportunidades tuvimos informantes calificados y empleamos lenguaraces cuando fue necesario. Hicimos observación y observación participante, especialmente en los cultos donde fuimos invitados a predicar. Los objetivos teóricos perseguidos apuntan a realizar una descripción fenomenológica de la cultura, en particular de los cambios habidos como resultado de la misionización con el fin de sopesar la intensidad de las modificaciones operadas. La grafía de las voces aborígenes está adaptada a la del castellano, son necesarias las siguientes aclaraciones: k) oclusiva velar sorda, q) oclusiva postalveolar sorda, G) fricativa faríngea sonora, ') oclusión glotal, y) semiconsonante o semivocal alveolopalatal no abocinada, w) semiconsonante o semivocal labiovelar abocinada.

2. La expresión Toba-Pilagá fue acuñada por Metraux para referirse a los indígenas asentados en Sombrero Negro y otras aldeas cercanas, pues este autor notó las similitudes culturales y lingüísticas entre este grupo y los Pilagá del centro de la Provincia de Formosa (Metraux, 1946: 102). Las concordancias lingüísticas fueron también notadas por Tebboth (1949: 197). Nosotros adherimos a estas ideas y sostenemos que los Toba-Pilagá y los Pilagá conforman un único grupo, que debe diferenciarse claramente de los Toba ubicados en el oriente de las provincias de Chaco y Formosa.

depredados y no porque los ha retirado el Señor de tal o cual especie, cambiarán las concepciones indígenas sobre el universo, las creencias relativas a la enfermedad —resultado siempre en un daño intencional o de la violación de un tabú— o la idea de que los animales poseen un dueño que estipula las normas de caza y castiga a quienes las infringen. Al respecto recordamos al pastor y antropólogo Leenhardt (1961: 239-240) quien señala en relación a los Canacos: “Los alumnos aceptan con docilidad lo que se les enseña sobre microbios, bacterias y exigencias de asepsia, porque en el espíritu de ellos no existe diferencia intrínseca entre el microbio invisible y autor de la enfermedad y el *totem* que se venga poseyendo al culpable e infligiéndole enfermedades o locura”. La visión subsiste aunque cambie de contenido y parezca racional. “Después de la época de colegio el canaco ya no habla de *totem* sino de microbios, insectos, parásitos que son para él tan misteriosos como el lagarto (ser totémico) de antaño. Todo lo que ha aprendido de medicina elemental se fija en los cuadros míticos del *totem*”.

Por otra parte, el mismo Miller (1970: 18) nos dice que los aborígenes se quejan de que no se les enseña suficiente sobre la biblia, y de que el pastor se guarda este conocimiento para él, y aun que la consideran un fetiche (op. cit.: 20). Este hecho es significativo y evidencia que el aporte secularizador sí existe, es mínimo puesto que nos muestra que para el indígena el poder de la Biblia o de la religión es indisociable de la riqueza de los blancos, de su triunfo, de su capacidad de imponerse. El avance tecnológico, la medicina y la Biblia conforman una unidad, por eso es que piden que se los instruya, porque es parte, la llave, de un poder. Finalmente, intentar dar una visión profana de la economía o de la enfermedad, es no comprender que la cultura es una totalidad, que no puede ser dividida en compartimentos estancos.

La acción menonita se llevó a cabo principalmente entre los Toba de la Provincia del Chaco, donde instalaron dos misiones, que posteriormente se levantaron. La última se dejó por “Un sin fin de errores y dificultades en lo concerniente a herramientas, provisiones, finanzas, incluso hasta el personal misionero movieron a decidir el abandono de la misión Nam Cum de Aguará en 1954” (Miller, 1979: 84). El pastor Buckwalter, establecido en Saenz Peña (Chaco), con el asesoramiento del antropólogo-lingüista Reyburn dio una nueva orientación a esta secta. Se optó por el aprendizaje sistemático de la lengua y por la aceptación de la actividad cültica y las vivencias religiosas de los aborígenes, ya que la rígida pietística menonita no satisfacía las necesidades de los catequizados (Wright, 1983: 82-83). Buckwalter además, entrenó a un mocoví, un pilagá y un toba en conocimientos fonéticos y lingüísticos para que colaboraran con él en la traducción de partes de la biblia.

En las mismas décadas actuaban también en la zona varias sectas pentecostales; entre ellas: Asamblea de Dios, Gracia y Gloria y la Iglesia Internacional Evangélica Cuadrangular. El accionar de esta última entre los Toba y Pilagá fue analizado por Cordeu, para quien las circunstancias que permitieron su instalación en Bartolomé de las Casas y su posterior difusión son similares a las que facilitaron la expansión de los cultos pentecostales. Entre ellas, se destacan la opresión étnica,

la crisis cultural, la carencia de respuesta política, la concordancia semántica entre el pentecostalismo y ciertos intereses de la cosmovisión tradicional y el fracaso de los estallidos milenaristas (Cordeu, 1984: 91). Su matiz peculiar radica en que se ha difundido entre nativos que adhieren a las definiciones y símbolos de la cultura dominante (Cordeu, op. cit.: 191) en su carácter secularista, integracionista, revivalista y en su ideario que tiene como soporte mayoritario a los símbolos de poder occidentales (op. cit.: 203, 205, 230). Dichos rasgos se evidencian en la valoración del trabajo, el desprecio por la propia cultura, la importancia que se otorga a la educación y al ascenso y la revalorización de la mujer (op. cit.: 207, 209 y 210). Disentimos con Cordeu sobre el último punto, no en cuanto a que la mujer posea un rango relevante dentro de la Iglesia Cuadrangular sino respecto de que no lo poseyera en la sociedad tradicional³. A nuestro entender no se trata de una revalorización puesto que ya tenía un papel importante, tanto por el rol que le cabe en la distribución de alimentos, por su capacidad de tomar decisiones que competen a la familia, como por ser temida por su posible condición de *KonaGanaGáe* ⁴.

Otro aspecto distintivo señalado por Cordeu (op. cit.: 195) hace al nivel socioeconómico y generacional de los adeptos, los que mayoritariamente se reclutan entre los jóvenes y los estratos con fuentes de ingresos más estables y elevadas.

La importancia del pentecostalismo rebasa ampliamente los logros de esta secta. De acuerdo a Miller (1979: 119) la Iglesia de Dios Pentecostal fue el grupo que tuvo mayor relevancia en la catequesis de los aborígenes del Chaco Argentino, el éxito obtenido concretado en conversiones masivas y en la aceptación de este credo, se debe sin duda a las peculiaridades de su doctrina, que incluye el Bautismo del Espíritu Santo y la concomitante glosolalia, el don de profecías, la posibilidad de curación y la comunicación directa con lo sobrenatural (Miller, 1979: 118 y Wright, 1983: 80). Estas características, fácilmente reinterpretaciones en términos de las creencias y prácticas tradicionales, hicieron que el pentecostalismo se difundiera rápidamente. Al poco tiempo surgieron líderes nativos como el Toba Pedro Martínez y el Pilagá Luciano. Individuos que recibieron una prédica pentecostal y que más tarde sintieron el llamado de la divinidad para llevar adelante sus proyectos de redención colectiva. El mensaje dado por estos combinaba una síntesis de la mitología tradicional y el ideario pentecostal (Vuoto, 1986).

3. Esta discrepancia no es más que un detalle, y en modo alguno pretende quitar importancia al trabajo de Cordeu, a nuestro entender un aporte significativo y original sobre el tema.

4. Hemos traducido la expresión *konaGanaGáe* por bruja para resaltar que se trata de una figura que sólo realiza el daño. Este personaje recibe su poder *-oyk-* durante su iniciación. En el cual obtiene de la teofanía también un canto, un conjunto de auxiliares, y los conocimientos necesarios para dañar a sus congéneres. Para lograr su malévolos cometido la *konaGanaGáe* se vale de parte de las personas *-excrementos, orina, pelos, uñas, etc.-* o de sus pertenencias *-restos de ropa o cualquier otra cosa-*. Cuando ha reunido una cantidad suficiente inicia su procedimiento, consiste en hervir los objetos, o colocarlos en la tumba de un muerto reciente a fin de enfermarlos, al conseguirlo, los elementos dañados contagian al individuo, quien muere lentamente de no descubrirse la bruja y mediar la terapia shamánica. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1978/79.

Las congregaciones en las comunidades locales continuaron creciendo y prosperando bajo el liderazgo de los propios indígenas. El surgimiento de la Iglesia Evangélica Unida como grupo organizado, si bien posee como antecedente los movimientos religiosos de raigambre pentecostal que hemos mencionado, se vincula con el accionar de los misioneros menonitas. De acuerdo a Wright (1983: 82) fueron estos los que tuvieron la iniciativa y los que asesoran a los Toba en la constitución de una Iglesia netamente india. Así se reunieron sectores dispersos que afloraban aquí y allá en una agrupación unitaria y reconocida institucionalmente. Su influencia actual se limita a asistir a las convenciones zonales o generales como invitados de la jerarquía eclesiástica. Su tarea, de índole administrativa, se restringiría a la tramitación de los ficheros de culto, cuando estos caducan (Wright, 1987: 7). Pagés Larraya define al menonita Buckwalter como "el líder de la Iglesia Evangélica Unida" (1982: 81) posiblemente queriendo expresar la fuerte influencia que éste ejerce. A nuestro modo de ver si bien puede ser exagerado considerarlo el líder, tampoco es realista pensar que su conexión se limita a una tímida ayuda administrativa, nosotros mismos pudimos comprobar en agosto de 1979, en la comunidad de Campo de Cielo, la presión que puede desplegar el misionero, en aspectos, a decir verdad nada administrativos.

La Iglesia Evangélica Unida nacida entre los Toba se propagó rápidamente a otros grupos entre ellos los Pilagá, que hoy en día son mayoritariamente de esta congregación. No hay estadísticas que indiquen las proporciones de adherentes a las diferentes sectas, pero los datos de Barúa citados por Cordeu (1984: 195) que podemos tomar como ejemplo, señalan que en Lote 68 –localidad ubicada a unos 11 Km. de la ciudad de Formosa– mientras un 64% adhiere a la Iglesia Evangélica Unida solo un 17 % se define como Cuadrangular.

De lo expuesto se deduce fácilmente que unos de los cambios surgidos de la evangelización, y posiblemente el más visible, es el nacimiento de una Iglesia sincrética en plena expansión. Sin embargo, estos son mucho más numerosos y apuntan a diferentes facetas de la vida indígena.

Un factor muy importante es la aparición de los líderes socio religiosos, puesto que el pastor aborigen se convierte en un centro de poder, que en cierto modo desplaza y compite con los líderes tradicionales: el cacique y el shamán. Los hechos sucedidos en Soledad y Pozo de Navagán dan cuenta de ello. En Soledad (aldea sita en el departamento Bermejo), convivían dos grupos de familias extensas, la de Palomo –el pastor– y la de Saité –shamán de gran renombre– y Tomasito –cacique y cuñado de Saité–. Existía entre ambas, un tenso equilibrio. Palomo dirigía los cultos, trataba con los misioneros extranjeros y había acumulado cierta riqueza –poseía un pequeño rebaño de cabras y obtenía ciertos dividendos a través de la venta de las artesanías producidas por la comunidad en otros centros–. Tomasito era reconocido como cacique por el gobierno provincial y recibía una jubilación del estado, poseía además, el poder y la autoridad de los jefes tradicionales. Saité era de un prestigio notable, no sólo atendía a los aborígenes sino también a muchos criollos de la zona, que lo respetaban por su fama de gran curandero. En ese entonces el poder de Palomo se veía seriamente limitado porque

competía con dos personalidades, que si bien representaban el antiguo orden, contaban con enorme reputación. En el breve curso de un año la situación cambió rápidamente con la muerte de Saité, Tomasito y sus esposas. Inicialmente Alberto, hijo de Tomasito, fue aceptado como cacique, pero pronto se hizo sentir la presión de la familia de Palomo y un conjunto de hechos, como la juventud de Alberto, la falta de un shamán que lo apoyara⁵, la adhesión por parte de la mayoría de la población a la religión sincrética y el deseo de su propia esposa de que se trasladaran a vivir con los parientes de ellas según la norma uxorilocal tradicional, determinaron que fuera desplazado. Sintéticamente, lo que había ocurrido era una alteración en las relaciones de poder. Alberto en modo alguno podía contar con el respeto y el temor que infundían su padre y su tío. Fue en esta circunstancia que para reemplazar a un joven y débil jefe los parientes de Palomo pusieron a Martín Montoya, por supuesto de la familia del pastor. Aun más para justificarse adujeron que a Martín le correspondía el cargo debido a que en época de Tomasito era el “segundo cacique”, rango que si bien no existe entre los Pilagá fue inventado para convalidar la situación.

En Navagán el cacique Pedro Moreno, fue completamente desplazado por los pastores aborígenes. Moreno, quizás para remarcar sus diferencias en el plano religioso, se definía como católico e invocaba este factor como decisivo en la prédica de su poder.

Más allá de los ejemplos citados puede decirse como tendencia general que los pastores surgen como nuevos centros de poder descolocando principalmente a los caciques y en mucho menor medida a los shamanes porque estos son seres poderosos y temidos, capaces de enfermar o causar daño en cualquier oportunidad.

Por otra parte, es también un fenómeno reiterado el hecho de que los indígenas más catequizados y más instruidos asuman comportamientos y actitudes propias de los individuos de la cultura dominante y de referencia, incluso que intenten una total asimilación, que nieguen su propia etnicidad, el valor del acervo tradicional, y que desacrediten las creencias ancestrales.

Los cambios habidos y el intento de llevarlos a cabo no se agotan en los considerados hasta aquí, que hacen sobretodo a factores políticos y socioreligiosos.

5. Los jóvenes se distinguen por su espíritu orgiástico y lúdico, pasan la mayor parte de su tiempo dedicados a adornarse con el objetivo de seducir. Pintan su rostro con diferentes diseños, que imitan a los que observaran en sueños a *Idáyk*, personaje mítico, paradigma de belleza y de apuesto seductor. Se ornán con abultados collares y esmerados tocados, portan además unos pequeños paquetes que incluyen raíces y flores de plantas o huecesillos de animales que tienen la capacidad de seducir. Ataviados concurren al *nomí* (lit. baile), reuniones lujuriosas y dionisiacas, donde bailan y se hacen ocasionales parejas que culminan la noche juntos. Tal comportamiento es expresión de la relación del individuo con *Idáyk*, quien de algún modo guía sus comportamientos y colaborara con la persona para hacer de ella un irresistible seductor. El cambio continuo de pareja es el ideal deseado, y prueba del poder erótico del sujeto. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1981 y 1990a).

La acción misional ejerce una enorme presión para que se abandonen costumbres que no cuajan con la moral y la ética protestante. Entre ellas las prácticas de aborto e infanticidio, la liberalidad sexual de los jóvenes y los orgiásticos bailes nocturnos⁶, la incineración de los cadáveres, el shamanismo y la brujería, el suicidio y el asesinato ejecutado como venganza justa, la guerra, el canibalismo y los denominados vicios como el consumo de alcohol y tabaco.

Algunos de los aspectos mencionados son también reprimidos por las autoridades provinciales, tal es el caso del infanticidio, el aborto y el asesinato. La ley penal argentina no contempla las características culturales de las minorías étnicas y aplica la misma acción punitiva ya se trate de un blanco o de un aborigen.

Los esfuerzos por desterrar las costumbres mencionadas alcanzan resultados desiguales y en muchos casos son prácticamente nulos. Usos como el aborto o el infanticidio son absolutamente generalizados aun hoy en día, obviamente se niega enfáticamente que los realicen⁷, sólo después de mucho tiempo una vez que el antropólogo ha ganado la confianza del grupo, y este ha comprendido cual es su labor, cuando deja de identificarlo con los blancos, vale decir los agentes del gobierno o los misioneros, es posible hablar de estos temas. La cremazón de los cadáveres es también moneda corriente, aunque para ello deban desenterrarlos uno o dos días después de haberlos sepultado para engañar a sus perseguidores.

Las venganzas de sangre se han tornado mucho más discretas, se concretan en la soledad del monte y se ocultan pero mantienen su vigencia. La liberalidad de los jóvenes y los encuentros en los bailes también perduran en la actualidad. Lo mismo sucede con la institución shamánica, la brujería y el suicidio. No contamos con datos respecto del canibalismo. Por el contrario, si se han desterrado los enfrentamientos bélicos, los que son imposibles en el nuevo marco sociocultural, y los aborígenes catequizados dejan de fumar y de beber.

6. El aborto es practicado especialmente por las jóvenes que quedan embarazadas cuando se hayan sumidas en ese estado, que su único interés es seducir. Dicha condición en Pilagá se denomina *sanamañí*. El infanticidio es común también cuando el recién nacido es producto de una unión entre sujetos *sanamañí*. Pero es imprescindible cuando se trata del nacimiento de gemelos o deformes. Para el Pilagá un hombre sólo puede gestar un hijo cada vez, la gemelidad pone de manifiesto que un ser mítico a gestado un segundo vástago, que es como su padre de una naturaleza extraña y no humana, por ende debe ser eliminado. El deforme es también hijo de un ser mítico porque así lo demuestra su propia anatomía y es eliminado por las mismas razones. Sobre este punto véase Idoyaga Molina, 1982.

7. *Payák* designa a la modalidad ontológica de la totalidad de las teofanías. Tanto los seres uránicos como los héroes civilizadores, los personajes-enfermedades, los *tricksters*, etc. Desde la perspectiva de su intención, salvo los personajes enfermedades—siempre malevolentes—son seres ambivalentes, tanto dañan enviando enfermedades, retirando las presas de caza, impidiendo que los árboles den sus frutos, como colaboran con el individuo, convirtiéndose en *letawá* (compañeros) y auxiliándolo en actividades específicas como la caza, la pesca, la guerra, la sexualidad, etc. Como los dueños de animales y vegetales son *payák*, también lo son los ámbitos que gobiernan—monte, campo, estero, río—y los animales y vegetales que regentean. Son *payák*, también el shamán y la bruja porque esta condición les es transmitida por la teofanía iniciadora. Finalmente, algunos objetos que revelen un carácter extraño, por su forma, dureza, o lo que fuere son asimismo *payák*. Sintéticamente *payák* designa a una modalidad ontológica extraña, no humana y potente. Sobre este punto véase Idoyaga Molina, 1985.

Otros cambios son mucho más sutiles como la endoculturación lingüística señalada por Wright (1987: 8), ella resulta de que los textos bíblicos que circulan por todos los grupos dialectales están escritos en un dialecto determinado —el que ha estudiado el pastor— y así se homologan diferencias fonéticas y léxicas de cierta envergadura. La costumbre de memorizar y repetir pasajes bíblicos que se darán como “testimonio” es significativa en el proceso mencionado. En el caso de los Pilagá se produce además una tobización del idioma, sobre todo en los indígenas que saben leer y escribir ya que la presencia de biblias en toba los induce a transcribir las voces similares siguiendo la grafía de la lengua foránea. La circulación de libros en toba es un hecho común debido a que se han editado textos bíblicos completos mientras que no sucede lo mismo con el pilagá del que se disponen solamente unos cuantos episodios.

A nivel religioso la influencia no se limita a las ceremonias culturales, implica la incorporación de teofanías como Jehová, Cristo y el Espíritu Santo, y la síncretismo de motivos y personajes míticos. En el plano de las creencias hemos detectado la integración de temáticas criollas, como la figura del lobizón (Idoyaga Molina, 1986).

La prédica exalta valores como el trabajo y el ahorro que chocan con el modelo Pilagá de tradición cazadora, en el cual no existe la idea de acumulación, lo que trasunta en la incompreensión misma de la noción y de los beneficios que puede reportar. Por otra parte, el sistema de distribución y circulación de bienes no sólo no permite el acopio sino que además lo reprueba socialmente.

Finalmente, un impacto profundo es la desvalorización de la cultura aborigen que conlleva la enseñanza del evangelio. En efecto, muchos misioneros no dudan en definir como obra del demonio a las creencias y las costumbres ancestrales. No dudan en afirmar que con ellos llega la verdadera palabra, que lo anterior debe ser eliminado. No dudan en decir que los dioses nativos no son tales, sino el mismo Satanás. No dejan de señalar que la suerte los ha tocado porque ahora tienen la posibilidad de redención y salvación eterna; para ello es sólo necesario vivir de acuerdo al único y verdadero mensaje: el de las Sagradas Escrituras. En otras palabras, sólo es necesario someterse a un brutal proceso de deculturización. El catequista está siempre convencido del valor de su tarea redentora, no necesita justificación puesto que transmitir la palabra de Cristo es un fin superior y fundamento suficiente. No parece preguntarse por el otro, ser humano, y los alcances de su labor.

Como contrapartida, en muchos casos el indígena que es objeto de este panegérico ha vivenciado el triunfo de la cultura dominante del predicador en todos los campos. Ha sido aplastado, reducido, dominado y explotado. La superioridad religiosa del blanco que le plantea la evangelización es parte de una superioridad que ha experimentado en otros terrenos y forma parte de una totalidad.

Este aspecto de la catequesis, poco tratado y que nada tiene que ver con los buenos propósitos que se enuncian, de ser creído, puede provocar severas crisis,

expresada de diferentes modos. Entre ellos, la asunción casi histórica de actitudes y valores del exogrupo con el concomitante desprecio de su propia historia y tradición, dar nacimiento a un verdadero sentimiento de inferioridad o a un nativismo revivalista. En otros casos sólo causa indiferencia y es tomada como una expresión más de los muchos discursos y acciones sin sentido propios del occidental.

La simplificación y deformación de nociones es una constante, un ejemplo lo encontramos en la traducción que los pastores han dado de la voz *payák*, una idea de gran complejidad⁸ que se vio reducida a diablo. Sin embargo, como no cuentan con otro término para designar a un ser poderoso y no-humano califican a Cristo como *payák* porque esa es la condición ontológica de toda deidad. Asimismo los Dioses del cristianismo han sido integrados a la cosmología, así moran en *pi'yem*, la bóveda celeste, junto a muchas otras figuras uránicas Pilagá.

NUEVAS FORMAS TERAPEÚTICAS Y CULTUALES

Como dijimos, estamos persuadidos de que los cambios sólo pueden ser cabalmente comprendidos teniendo como referencia el marco cosmovisional tradicional. Por ello creemos conveniente referirnos brevemente a la noción de enfermedad y a la terapéutica shamánica.

Para el Pilagá el mal es siempre resultado de una acción intencional, la de las teofanías *payák*, del *pi'yoGonáq* (shamán) o la *konaGanaGáe* (bruja). Puede tratarse de una venganza justificada contra un individuo, ya sea porque este haya realizado un daño, violado un tabú, o lo que fuere. Pero es también expresión de la pura malignidad de cualquiera de los personajes mencionados.

Es percibido como sustancia, pequeños insectos u objetos que envían el *pi'yoGonáq* o los *payák*, o como un estado resultante de la posesión de una figura mítica, que es justamente la enfermedad como ser, su nombre y sus características físicas se corresponden con la dolencia que ocasiona. Asimismo puede originarse en el rapto del *paqál* (entidad anímica). Respecto a la *KonaGanaGáe* ya dijimos que daña a través de pertenencias o restos de la persona.

La terapia es realizada por el *pi'yoGonáq* quien ha recibido su poder *-oyk-* de la teofanía iniciadora con la que se comunica mediante el canto. Esta última además lo dota de un conjunto de auxiliares que están ubicados en el propio cuerpo del shamán, algunos siempre en el corazón.

Cuando tiene que curar identifica la causante valiéndose del sueño o del éxtasis. Utiliza el canto —que puede estar acompañado del compás rítmico del sonajero de calabazas— para comunicarse con los seres míticos. Posteriormente

8. Referencias a curas mediante oraciones pueden verse en Pagés Larraya, 1982, T. III: 78 y 79, y Cordeu, 1984:221.

masajea la zona afectada, sopla y succiona hasta que saca el mal, el que se exhibe a la concurrencia. Al doliente se le recomienda indefectiblemente un baño para que el agua arrastre cualquier resto de enfermedad, y el shamán recibe su pago.

Si la terapia es exitosa el *pi'yoGonáq* incrementa su poder en virtud de que obtiene un nuevo auxiliar, que no es otra cosa más que la afección que ha extraído.

Con la expansión de las sectas pentecostales, y entre ellas la de la Iglesia Evangélica Unida ha surgido una nueva forma terapéutica que se realiza en los cultos y ocasionalmente en la casa del paciente. En cualquier circunstancia el procedimiento es el mismo.

Las ceremonias se inician generalmente con canto, se sigue con prédica del Evangelio, se vuelve a cantar, hasta que en determinado momento después de que ha transcurrido un tiempo prolongado, el pastor que dirige el culto, indica que se deben efectuar las curaciones. Los presentes comienzan entonces a orar a viva voz con el objeto de ser escuchados por el Señor. Habitualmente rezan en castellano, todos juntos, con las manos hacia arriba pidiendo a Dios que salve al doliente, que lo sane, o que lo perdone. Se suelen invocar razones de la necesidad de su existencia. Posteriormente todos los rodean y lo tocan especialmente en la cabeza, los costados y las manos. Esta operación se repite la cantidad de veces que sea necesario en función de la gravedad del paciente. Puede bastar con una sesión o puede repetirse varias veces. El objetivo es expulsar al mal del cuerpo del enfermo. La cura no culmina con un baño y no se realiza ningún pago. Sin embargo, algunos indígenas identifican el pedido de ofrendas con el mismo⁹.

Las acciones llevadas a cabo durante la terapia poseen un claro significado. El canto y el rezo inicial permiten la comunicación con Dios. El momento en que se decide a colaborar se percibe perfectamente puesto que se expresa en el tono más elevado de la voz. Es en esa circunstancia que trasmite su poder a los oradores, entra por la cabeza y se siente como un aire caliente que inmediatamente se desparrama por todo el cuerpo. La imposición de manos y la rogativa sanan y expulsan la enfermedad en tanto transfieren la fuerza que les ha otorgado la deidad.

9. El Pilagá relaciona la totalidad de los seres existentes en términos de *loGót-lamasék*. Cada ámbito cosmológico —el cielo, el mundo subterráneo y en la tierra la aldea y la choza, el monte, el río, el estero y el campo— poseen un *loGót* sus habitantes son sus *lamasék*. Duraciones como la noche también tienen un *loGót* y los seres de hábitos nocturnos son sus *lamasék*. El shamán y la bruja son *lamasék* del personaje mítico que los ha iniciado, el que es por supuesto su *loGót*, pero también el shamán y la bruja son *loGót* de un conjunto de auxiliares que actúan en función de la voluntad de estos y son definidos como sus *lamasék*. La locura es explicada como la posesión de una figura que se ha convertido en *loGót* y hace actuar al individuo a su antojo. Los objetos que fabrica, obtiene por regalo o compra son *lamasék* de la persona, su *loGót*. En el sujeto el *paqál* (alma sombra) y el *ki'i* (imagen refleja), es decir, las entidades anímicas son *loGót* del cuerpo que es a su vez su *lamasék*. Sin embargo, en el propio cuerpo el corazón es *loGót* y el resto de los órganos *lamasék*. En general al *loGót* le corresponde la protección, el cuidado, la enseñanza de los hábitos pertinentes y en algunos casos la conformación del *lamasék*. Se trata de un nexo jerárquico y de potencia que liga y ubica a seres míticos, hombres, animales, vegetales y objetos en la sociedad y el mundo. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1990b.

El tratamiento es tanto más efectivo cuanto más personas participen. No obstante, no todas las plegarias son del mismo valor, poseen más las del pastor, seguidas por las de los ancianos y las de aquellos que se hayan curado en el culto, los “sanos de Dios” como diría un Pilagá, porque han recibido el poder *-oyk-* de la divinidad y lo poseen para siempre.

En ciertas oportunidades el Espíritu Santo también colabora, cuando la oración es fuerte y eficiente entra en el templo y se coloca en el frente, arriba del lugar desde el que se predica, mirando hacia los fieles. Su presencia contribuye a dotar de potencia al espacio cultural y puede además, al posarse la paloma, o Espíritu Santo, sobre el paciente ayudar a su curación dándole vigor. Habitualmente es visible para los enfermos y sólo algunos de los presentes, aquellos que están más cerca del éxtasis. En definitiva el éxito es siempre percibido como expresión del poder de Dios, quien en última instancia decide si ha de auxiliar o no al doliente. Cuando se salva Dios ha enviado el *oyk* suficiente, en caso contrario es también su voluntad la que determina el deceso.

En lo relativo al destino del mal se advierte diferencia respecto de la acción shamánica, ya que este sale del sujeto y queda en el aire, no es incorporado por el terapeuta como un nuevo auxiliar. Para el Pilagá esto disminuye su peligrosidad debido a que cuando es adquirido por el shamán, este puede enviarlo en seguida a cualquier individuo.

Asimismo para que el método sea efectivo es necesario que la persona posea suficiente fe en Dios, de otro modo muy difícilmente se de el clima adecuado para sanar.

En cuanto a la eficacia de ambos procedimientos las opiniones son diversas y obviamente están en relación con el apego a la cultura tradicional o la aceptación del evangelio por parte de cada indígena. Mientras unos señalan que la acción del *pi'yoGonáq* es más segura aduciendo –por ej.– que hay mucha gente que nunca mejora a pesar de ser tratada en la Iglesia, o que el shamán cura cualquier enfermedad y en el culto solo se sanan los males menores. Otros insisten en que el poder de Cristo es superior a los de los otros *payák* y que su palabra es la mejor forma de terapia. Para sustentar estas afirmaciones generalmente se traen a colación casos en los que se han infringido las normas antiguas sin resultado negativo. Así uno de nuestros informantes daba como fundamento el hecho de que había violado varios tabúes de *couvade* sin que nada le hubiera pasado. Dejando de lado las posiciones de unos y otros lo interesante de destacar es que prácticamente nadie niega la validez de las dos técnicas.

Si analizamos la cura evangélica teniendo como referencia la cosmovisión veremos que muchas de las acciones realizadas tienen sentido a partir de aquella. En efecto, el canto como medio de comunicación con las teofanías es absolutamente generalizado, de él se valen el *pi'yoGonáq* y la *KonaGanaGáe* cuando realizan sus prácticas. La idea de que para ser escuchado es necesario expresarse a viva voz, es también parte del patrimonio tradicional, en ocasión del *nomí* –por

ejemplo— el objeto de ser oídos por los seres míticos, para que estos concurren a la danza, se entonan las melodías lo más fuerte posible. Los pedidos que se hacen a Dios para que sane al enfermo no son en esencia diferentes a los pedidos que hacen todos los Pilagá a los *payák* con variados fines, tales como éxito en las actividades económicas, en la seducción, en la guerra o la empresa que fuere. La idea de que el contacto trasmite propiedades también es clara. Así como la imposición de manos y la palabra echan la enfermedad, la relación con el cadáver o las pertenencias de un muerto contagian el mal (Idoyaga Molina, 1983: 39). Del mismo modo las escarificaciones con huesecillos de animales transfieren las cualidades de estos (Idoyaga Molina, 1990b). La entrega de poder —concretada en el culto en la cesión de *oyk* a los oradores— es corriente, los *payák* convertidos en auxiliares del individuo les otorgan poderes específicos que les permiten distinguirse en ámbitos determinados —la caza, la pesca, la sexualidad, etc.—. Que el rezo del pastor sea más poderoso es absolutamente lógico en función de su peculiar relación con Dios. Que lo sea el del anciano es comprensible si consideramos el peculiar estatus que le atribuye el Pilagá. Se trata de un ser particularmente poderoso porque ha podido adquirir gran número de ayudantes a lo largo del decurso vital. El poder con que cuenta el “sano de Dios” es similar al que dan los *payák* que recién hemos mencionado. Finalmente la presencia y la visión del Espíritu Santo durante la terapia es equivalente a la de los *payák* que colaboran con los humanos en las más diversas circunstancias (Idoyaga Molina 1985: 264).

La incorporación de figuras del cristianismo ha ampliado el número de seres que originan la enfermedad. Al entender indígena, tanto Dios como los pastores y los misioneros, si se violan las normas impuestas por el Evangelio, pueden enviarla como sustancia, esta vez en lugar de un animal cualquiera es una paloma, es decir, el Espíritu Santo, que el pastor o el misionero poseen en su corazón del mismo modo que el *pi'yoGonáq* posee sus animales. Este aspecto es de singular relevancia porque nos muestra que los personajes foráneos han sido aprehendidos con las mismas características que las teofanías *payák*, en las cuales la intención ambivalente hacia los hombres es su rasgo distintivo (Idoyaga Molina, 1985: 263). De tal modo que cuando el Pilagá afirma que Dios o Cristo son *payák* expresa a la vez que falta la condición ontológica su vivencia inmediata de las deidades cristianas. El pastor y el misionero son asimilados al shamán como lo denota que utilicen un similar procedimiento, y la afirmación de que pastores y shamanes compiten en luchas nocturnas. Es una costumbre entre los últimos que durante las noches sus *paqál* se excorporen y se debatan en arduos duelos en los que pierden y ganan auxiliares, es decir incrementan o disminuyen su poder. Si alguien queda sin ningún ayudante la muerte es impostergable. La idea de que en el presente los *pi'yoGonáq* se enfrentan también a los pastores demuestra no sólo la similitud que el indígena percibe en ambas condiciones sino también la enorme reinterpretación que se ha hecho de las enseñanzas evangélicas. Respecto del resultado de las contiendas las opiniones son disímiles algunos sostienen que los pastores vencen porque cuentan con el poder superior de Cristo, otros confían más en la potencia de las figuras tradicionales. De todos modos como varias personas

pueden aliarse para combatir contra uno solo, el desenlace nunca puede preverse definitivamente.

Un aspecto que hay que tener presente es que el fenómeno de la Santísima Trinidad, el hecho de que pueda ser una y tres entidades a la vez, es inaprehensible para el Pilagá, para quien Dios, Cristo, y el Espíritu Santo son seres diferentes. El último posee una relación de subordinación respecto del primero además no es uno sino que son muchos así como existen múltiples *payák*. Para denominarlo se utiliza la voz *dokóto* (lit. paloma) la que refiere su morfología. Sintéticamente podemos decir que el Espíritu Santo son un conjunto de auxiliares de naturaleza *payák* y que tienen la apariencia de una paloma blanca.

El vínculo de Dios con los misioneros y el pastor se explica también en función de nexos similares a los del shamán y el espíritu tutelar. Así Dios es definido como *loGót* (dueño) y el misionero y el pastor como *lamasék* (dependiente). Se revela—en el sueño o en el culto— y les indica que deben curar, aconsejar a la gente, abandonar las malas costumbres, y además los dota de auxiliares—pone en su corazón varias palomas, o Espíritus Santos— y de *oyk*. Esto fundamenta su capacidad en la terapia, el poder de su palabra y que sean quienes dirigen los cultos. La condición ontológica de estas figuras es, de acuerdo con algunos informantes, la de *payák* que le es transmitida por Dios. Los pastores aborígenes algunas veces no son considerados *payák* sino individuos *yao' o payák*, vale decir personas que cuentan con un elevado número de *letawá* y por ende con poder (Idoyaga Molina 1985: 275). La similitud con el shamanismo es clara, del mismo modo que el *pi'yoGonáq* son iniciados por una teofanía que se convierte en su *loGót* y les cede poder y un conjunto de auxiliares—animales o palomas— de los cuales el shamán, el misionero y el pastor son *loGót* y los últimos *lamasék*. Los *lamasék* en ambos casos colaboran en la curación, en las peleas nocturnas y pueden ser enviados como enfermedad al sujeto que se desea dañar. Mientras el shamán es *lamasék* de quien lo ha iniciado, el pastor y el misionero lo son de Dios. Finalmente la relación entre Dios y el Espíritu Santo también es descrita en términos de *loGót-lamasék*, vínculo que reproduce el modelo de nexos sociales y cósmicos que liga a la totalidad de los seres del mundo Pilagá¹⁰.

La Biblia es percibida como un objeto con *oyk* y de naturaleza *payák*, el motivo es claro, es la palabra de Dios. El poder de la palabra de Dios es evidente y se manifiesta en su capacidad de sanar mediante el rezo y en la eficacia de su prédica que logra la conversión de los no creyentes.

Si comparamos las figuras del *pi'yoGonáq* y el pastor notaremos que existen muchas coincidencias. Ambos obtienen del trance iniciático poder y auxiliares, y efectúan la terapia. Esta última tienen más semejanzas que diferencias, las dos empiezan con un canto que permite la comunicación con la deidad, la cura es

10. Sobre otro caso de conversión de un shamán puede verse Pagés Larraya, 1982, T. III: 86–87.

posible en función del poder que los asiste. Así como la paloma ayuda al pastor, los auxiliares *payák* lo hacen con el *pi'yoGonáq*. El Objetivo es siempre expulsar la enfermedad del cuerpo del doliente. La repetición del tratamiento de acuerdo a la gravedad se da en uno y otro caso. Las divergencias específicas del procedimiento –la succión shamánica y el rezo y la imposición de manos cultural– no hacen a la esencia del mismo puesto que son técnicas que sacan el mal mediante el contacto directo con el cuerpo del paciente en virtud del poder del terapeuta. Entre las disparidades se destaca el carácter colectivo de la cura evangélica mientras que la del *pi'yoGonáq* es individual, aunque en algunas circunstancias, cuando la situación es muy grave pueden trabajar en conjunto dos o tres. Como dijimos, la primera no incluye lavado purificador ni pago por los servicios. Tampoco aumenta el poder del pastor mientras que la shamánica, si es exitosa, implica la adquisición de un nuevo *letawá*. El pastor no se vale de la experiencia onírica como mecanismo de conocimiento, y no limita su accionar a sanar o dañar como el *pi'yoGonáq* sino que, además predica, labor que posee el mismo nivel de importancia o incluso más.

Otro aspecto interesante de destacar es el hecho de que la relación de Dios como *letawá* no se agota en la que tiene con el misionero y el pastor sino que implica a los fieles en general. Algunas personas determinadas los “sanos de Dios” o los más fervientes y devotos reciben su poder y mantienen un vínculo con la Deidad. Concretamente les habla, señalándoles como deben comportarse, instándolos a que se conduzcan adecuadamente, y que hagan el bien. También los protege, para ello coloca una paloma en su corazón, que cumple un fin preventivo y propiciatorio en tanto impide que se enferme y contribuye a que el individuo sea un buen trabajador, a que siempre cuente con fuentes de ingreso y en todo aquello que haga a una existencia mejor. Este tipo de unión se diferencia de la que tiene con el pastor, al que le otorga más poder y varias palomas –no una– que le permiten curar.

El nexo entre Dios y cualquier sujeto pone de manifiesto que puede convertirse en *letawá* del mismo modo que los otros *payák*. Durante el decurso vital el Pilagá recibe diversos *letawá* con diferentes fines preventivos o propiciatorios, ilustran este tipo de cesiones los que se dan en momentos relevantes tales como el nacimiento, la menarca, la llegada a la edad adulta, etc. El doble objetivo se advierte en el poder neutralizante que poseen respecto de posibles males y en la colaboración que prestan, facultando el buen desarrollo del recién nacido, haciendo de la joven una mujer eficaz en las tareas que le competen a su sexo o el aspecto que fuere (Idoyaga Molina, 1985: 264-265). Ahora bien la relación con los *payák* comporta otra forma de comunicación que implica la interacción con la teofanía. Esta se presenta en los sueños lo ayuda a que logre las metas que se ha propuesto, le indica como actuar y le otorga poder, transformándolo en un sujeto *yao' o payák* en virtud de que lo hace partícipe de una esfera que trasciende los nexos profanos al integrarlo a un orden de existencia compuesto por el humano y el *payák* (op. cit.: 273). La relación con los hombres, según hemos visto, cubre los modos posibles de relacionarse con los *payák*. Por un lado, los protege, y por el otro, interactúa con ellos.

Con antelación a la misionización no existían formas culturales entre los Pilagá, la incorporación de las ceremonias evangélicas son desde esta perspectiva una invocación. La aceptación masiva comenzó cuando surgieron los líderes religiosos nativos, movimiento que cristalizó con la formación de la Iglesia Evangélica Unida, a la que pertenecen la inmensa mayoría de los Pilagá. La visión de su propia Iglesia y de las otras sectas protestantes puede apreciarse en el siguiente relato:

“La Unida (Iglesia Evangélica Unida) es siempre pobre, nosotros somos pobres. Los otros los pentecostales cosechan mucha plata. Si vos sos anglicano, o de otra secta, entonces te mandan mercadería y ropa. Si yo voy a Gracia y Gloria –por ejemplo– y me preguntan de donde soy, cuando yo les digo que soy de Unidas no me dan bolilla. Ahí van casi nada más que los blancos y pocos indios. No te invitan a predicar, nada”.

La distancia señalada entre la Iglesia aborígen y las otras sectas apunta a diferentes aspectos. Uno de ellos es el económico, no cabe duda de que el nivel de ingresos determinado por la ayuda financiera externa y la colaboración de los fieles de las otras comunidades es impensable e imposible para la Iglesia indígena y marca una clara diferencia en cuanto a las posibilidades de auxilio a los feligreses. Se hace una distinción étnico-social entre los miembros de las agrupaciones protestantes y los de la Unida. Las primeras reclutan sus creyentes entre los blancos y los nativos que optan por los valores del grupo dominante, mientras que la segunda está integrada por los que tienen escasos ingresos, marginales respecto del sistema socioeconómico regional y que no toman a las normas y símbolos de los blancos como modelos de referencia.

La promesa de salud y curación es indudablemente el motivo más importante en las conversiones. Aunque en algunos casos pueden originarse en una visión y revelación de Dios, que indica a la persona que debe ingresar a la Iglesia. Esto le sucedió a un *pi'yoGonáq* de Pozo de Navagán, quien relata su experiencia de este modo:

“Cuando él le hizo caso a Dios y se convirtió estuvo muy enfermo, porque él era *pi'yoGonáq*, entonces se enojaron los *letawá* de él. Los *letawá* le hablaban y le decían que lo iban a matar. Pero se salvó porque lo curaron con el evangelio, con rezo, estuvo muy enfermo pero al final se sanó”.

El caso de referencia es de gran interés porque pone de manifiesto la fuerza que puede tener la revelación. Si la conversión puede ser sencilla y una esperanza de bienestar, en el caso del *piyo'Gonáq* es todo lo contrario pues este ya sabe que tendrá que padecer la venganza de sus *letawá*. Su salvación evidentemente le confirmó que había seguido el camino correcto, pero sin duda el estar dispuesto a padecer una segura y terrible enfermedad y a ser perseguido por los *payák*, tiene como fundamento una experiencia mística significativa y poderosa¹¹.

11. Una descripción de cultos de la Iglesia Evangélica Unida entre los Toba puede verse en Miller, 1979: 124-128 y Wright 1987. Una descripción del culto Cuadrangular, véase en Cordeu 1984: 223-225.

El culto se lleva a cabo en una capilla construida especialmente, su planta es rectangular y los materiales son generalmente precarios. En su interior se disponen varias hileras de bancos y adelante una plataforma donde se ubica el pastor y quienes cantan y tocan los instrumentos. Las ceremonias se realizan habitualmente los miércoles y los domingos, aunque la llegada de un misionero o algún hecho que se considere importante determina que se improvise un ritual. Su duración es muy prolongada, puede extenderse entre cuatro y siete horas.

Suele iniciarse cantando al son de las guitarras, bombos y los antiguos sonajeros de calabaza. Los temas son obviamente religiosos y se entonan en castellano. Se sigue con las oraciones individuales que se dicen al unísono y en voz alta, el tono puede ir subiendo hasta que se transforma en un griterío incomprensible, y son posibles las manifestaciones de glosolalia. Después de haber cantado y orado una o más veces tiene lugar la predicación que está a cargo del pastor, ésta gira en torno a pasajes o textos bíblicos, los que muchas veces se asocian a temas de la vida cotidiana. Si asiste al culto alguna personalidad se la invita a predicar y también lo hacen los que lo solicitan y los que indica el pastor. Se repiten motivos bíblicos, pero también son muy comunes los “testimonios”, por medio de los cuales se deja constancia de la presencia de Dios en la vida del sujeto. En estos discursos a veces parece de más importancia el tono con que son dichos que el contenido de los mismos. Cuando hablan en castellano se oyen frases incoherentes, se inician oraciones que no se concluyen. La prédica puede realizarse en español o en Pilagá, incluso un mismo individuo puede alternar ambas lenguas. Entre una y otra alocución se reiteran los cantos y las plegarias. Cuando el pastor opina que ha llegado el momento oportuno se inicia la curación de los enfermos, según el procedimiento que hemos descripto. Para ello se los lleva hacia adelante, en las cercanías del púlpito. Se prosigue con cantos y oraciones hasta que la ceremonia llega a su fin con el saludo de despedida. En algunas circunstancias los cantos son seguidos por danzas, que pueden ser prolongadas, generalmente finalizan cuando varios concurrentes caen desplomados en trance. Se repiten las experiencias extáticas, las comunicaciones y visiones de seres sagrados y las posesiones. Puede decirse que tiene un franco tono de ebullición numinosa¹².

La influencia pentecostal se advierte en la misma noción y práctica del culto, en la glosolalia y en ideas como la de bautismo, salvación y pecado. Sin embargo,

-
12. Las nociones de *layñí* y *laíl* admiten varias traducciones según el aspecto que refieran. En el caso de ámbitos cósmicos designan al centro y la periferia, el centro es el núcleo organizador del ámbito, le da coherencia y homogeneidad el *laíl* dibuja los límites del mismo. El *layñí* es el lugar donde mora el *loGót* en el *laíl* habitan los *lamasék*. En la anatomía humana el *layñí* designa a lo interno y el *laíl* a lo externo. En el *layñí* se ubica el corazón, órgano de fundamental importancia en el funcionamiento del cuerpo, en el *laíl* está todo el resto. En los vegetales el *layñí* se ubica en el medio del tronco o en la raíz, ramas, hojas y follaje son *laíl*. Aquí se aprecia la idea de *layñí* como sostén de la totalidad del ser. En los objetos, el *layñí* puede estar en el dorso que sirve de apoyo, o en el hueco que sirve de continente, la forma del ergon coincide con su *laíl*. En lo que hace al espacio, su percepción en términos de *layñí-laíl* nos muestra, que es siempre discontinuo, calificado por un poder que aísla núcleos homogéneos desde la perspectiva de su calidad y potencia. Sobre este tema véase Idoyaga Molina, 1990b.

el accionar durante el mismo tiene plena significación en el marco cultural tradicional. Ya nos hemos referido al valor que posee el canto en la comunicación con los *payák* y lo mismo sucede con la oración. Es habitual que el Pilagá se dirija a ellos para pedirles éxito en la conquista de la persona codiciada, en las actividades de producción económica, en la gestación de un vástago, en los enfrentamientos bélicos, o en cualquier aspecto que sea de importancia para el individuo. El virtuosismo que se reconoce en la voz alta y en las prolongadas prédicas reproduce el ideal de los discursos de los jefes. Del mismo modo la idea de terapia y expulsión del mal es independiente y previa a la misionización. La danza, el trance, las visiones y la interacción con las teofanías, son experiencias comunes. Citemos como ejemplos los usos orgiásticos del *nomí*, la experiencia extática del shamán las relaciones oníricas y aún en estado de vela con los *payák* que les permiten verlos, oírlos, mantener diálogos, ser aconsejados, hacer peticiones y actuar en conjunto.

La influencia de la cosmovisión se aprecia además, en que el nexo entre el pastor y los fieles es de *loGót-lamasék*. Su condición de *loGót* es evidente porque a él le corresponde guiar el culto y especialmente porque enseña el evangelio, aconseja a la gente, y trasmite la palabra de Dios. El aconsejar, proteger y enseñar es uno de los rasgos distintivos del comportamiento del *loGót*. Así al padre le corresponde la socialización del niño, al cacique dirigir, representar, y velar por los intereses de los indígenas, los dueños de animales indican a la especie que regentean los peligros que existen y como deben conducirse, la teofanía iniciadora da al shamán sus cantos y lo defiende durante toda su vida, podríamos mencionar la totalidad de ámbitos que se organizan en términos *loGót-amasék* y veríamos que la enseñanza, y la prédica bien intencionada es un aspecto constante.

Por ser el *loGót*, le corresponde situarse en el *layñí* (centro) del templo, mientras que los feligreses se ubican en el *laíl* (periferia), aspecto que refleja el poder del primero y la dependencia de los últimos (Idoyaga Molina, 1990b). Por otra parte, el hecho del que el *layñí* se ubique adelante y no en el medio geométrico nos muestra que se trata de una visión del espacio en términos de jerarquía y poder y no puramente dimensionales.

El influjo de la misionización, la relevancia que con ella han tomado los líderes religiosos determina que la ubicación del *layñí* y la condición de *loGót* de la aldea no siempre se asocien a la figura del cacique. En la actualidad para mucha gente el medio jerárquico ya no se encuentra en la casa del jefe sino en la capilla destinada al culto. Del mismo modo para muchos el *loGót* ya no es el cacique sino el pastor. Por supuesto que en esta definición incide el grado de evangelización de cada individuo. Obviamente los jefes, los shamanes, y los más apegados al orden tradicional describen las relaciones *loGót-lamasék* y *layñí-laíl* de acuerdo al modelo precristiano.

Un hecho indiscutible y aceptado por todos es que la iglesia se recorta en la aldea como un ámbito propio. Por ser Dios los pastores y misioneros de naturaleza *payák* esta es la calidad del templo, que se convierte así en un

microespacio diferenciado del ambiente, en cierto modo extraño y no humano por estar reservado a la comunicación con seres *payák*. La transmisión de la propia condición al área que se rige es un fenómeno habitual; tanto el monte, como el campo, los esteros, el río, el nivel subterráneo y la bóveda celeste son dominios *payák* en virtud de que están gobernados por dueños de esa modalidad.

Como es un lugar dependiente de Dios los shamanes no entran al mismo, en la creencia de que si participaran del culto perderían sus auxiliares, los que serían desplazados por palomas que se ubicarían en el corazón. Los antiguos *letawá* intentarían vengarse del *pi'yoGonáq* con la muerte, o una vez que el shamán ha salido de la Iglesia tratarían de recuperar su locus debatiéndose con aquellas. El resultado final depende de la cantidad de palomas que hayan entrado y de la cantidad de ayudantes que el shamán tuviera en el corazón. Es también relevante el hecho de que las primeras hubieran ocupado o no el *layñí* del órgano vital, que como centro de potencia determina el tipo de poder e intención de la persona.

La calificación del espacio implica finalmente, que si un ser maligno se incorpora a la ceremonia religiosa cambie inmediatamente su actitud al penetrar una paloma en su corazón, A partir de ese momento ya no realizará malas acciones puesto que las mismas serán guiadas por Dios a través del ave convertida en *letawá*.

Al culto no sólo asisten los misionizados, es decir los que participan plenamente de la religión sincrética sino también otros individuos cuya adherencia a estas creencias es mínima y concurren para conectarse con los *payák*, y obtener así éxito en aspectos que hacen a la vida diaria e incluso algunos que la evangelización trata de eliminar. Los indígenas con los que alcanzamos mayor amistad nos han confesado los verdaderos motivos de su presencia, tales como la búsqueda de poder para conseguir trabajo, para enamorar a la persona codiciada, para tener una genérica buena suerte, o por el mero placer de dar gran discurso predicando y obtener el consecuente reconocimiento del grupo. En definitiva, fines no vinculados con los objetivos de la ceremonia.

Digamos para finalizar, que la nueva forma de terapia y el surgimiento de los pastores como figuras prominentes no han quitado vigencia ni importancia a las prácticas shamánicas. Siguen existiendo prestigiosos *pi'yoGonáq* que cumplen con sus múltiples funciones, entre ellas: efectuar curaciones, manejar los fenómenos atmosféricos, predecir acontecimientos futuros por medio de la experiencia onírica, viajar a los más lejanos parajes del cosmos para rescatar un *paqál* sustraído o visitar a una teofanía, auxiliar a los jóvenes en tareas específicas, ceder alguno de sus propios *letawá* con fines propiciatorios, enviar la enfermedad como sustancia, debatirse con los otros shamanes en un continuo e ilimitado intento de apropiación del poder.

Como puede apreciarse las actividades del shamán son mucho más numerosas que las del pastor, por ende nos parece imposible que pueda desplazarlo sin más, del lugar que ocupa en la sociedad Pilagá.

El shamanismo y el culto evangélico son instituciones paralelas que se tocan en determinados ámbitos, si bien en cierto modo se enfrentan también son complementarias.

En lo que respecta a otras facetas de la cultura, la expansión de la nueva religión ha hecho poca mella, ya hemos mencionado el fracaso de predicadores en su afán por abolir los bailes nocturnos, la brujería, el aborto, el infanticidio, la cremación de los cadáveres y muchas otras costumbres incomprensibles para el occidental pero plenas de significado para el Pilagá.

CONCLUSIÓN

Si nos preguntamos cual es la real aceptación y conversión de los Pilagá al evangelio, cuanto hay de innovación y de tradición en la terapia y en el culto. A nuestro entender la respuesta debe apuntar a que si bien se han incorporado teofanías, textos –la biblia– nuevos estatus como los de pastor y misionero, episodios míticos cristianos, formas culturales y otros elementos, el proceso de sincresis ha sido muy profundo y las nuevas creencias sólo son explicables en función de la cosmovisión. Estamos persuadidos de que de nuestra exposición se desprende que las ceremonias religiosas y las prácticas terapéuticas sólo cobran acabada significación cuando se explicitan en términos de categorías como *payák*, *loGót*, *lamsék*, *layñí*, *laíl*, *oyk*, *letawá* que hacen de la realidad una sociedad y un cosmos organizado y con sentido.

La idea de que el cristianismo de los aborígenes es tan válido como el de los misioneros protestantes (Lowen et al, 1965: 251), es desde nuestra perspectiva un autoengaño, un mecanismo de defensa que esconde el fracaso de la evangelización. Y con esto no pretendemos desvalorizar al indígena, ni minimizar su capacidad de comprensión sino resaltar que el modelo judeo-cristiano representa tan solo una tradición religiosa, la que al ser sobrepuesta sobre las concepciones Pilagá fue reinterpretada de acuerdo a estas, de un modo tan intenso que de cristianismo sólo queda una pátina superficial, la cultura nativa desde el fondo aflora aquí y allá sin que se la haya podido aplastar.

BIBLIOGRAFÍA

BRAUNSTEIN, José:

- 1983 Algunos rasgos de la organización de los indígenas del Gran Chaco. *Trabajos de Etnología* N° 2. Inst. de Cs. Antropológicas. Fac. de Fil. y Letras. Univ. de Buenos Aires. Buenos Aires.

CORDEU, Edgardo:

- 1984 Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba-Pilagá, *Suplemento Antropológico*, V. XIX, N° 1. Asunción del Paraguay.

CORDEU, Edgardo y SIFFREDI, Alejandra:

- 1971 *Del algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Juárez Editor. Buenos Aires.

IDOYAGA MOLINA, Anátilde:

- 1978/79 La bruja Pilagá. *Scripta Ethnologica*, Vol. V. parte 2.

- 1981 Sexualidad Pilagá. *Publicaciones*. Inst. de Antropología. Univ. Nacional de Córdoba, Nueva época, Vol. XXXVIII.

- 1982 Notas para el estudio de las prácticas de aborto y alumbramiento entre los Pilagá. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, Vol. XXVIII, N° 3.

- 1983 Muerte, duelo y funebria entre los Pilagá. *Scripta Ethnologica*. Vol. VII.

- 1985 El *payák*. Una estructura mítico-religiosa del mundo Pilagá. *Zeitschrift für Ethnologie*, tomo 110, N° 2.

- 1986 La integración de la figura del lobizón entre los Pilagá. *Studi e Materiali di Storia delle Religione*, Vol. 52.

1990a *La expresión de lo erótico en la cultura Pilagá*. CAEA Editorial. Buenos Aires.

1990b *Modos de clasificación de la realidad en la cultura Pilagá*. CAEA Editorial. Buenos Aires.

LEENHARDT, Maurice:

1961 *Do Kamo*. EUDEBA. Buenos Aires.

LOWEN, John; BUCKWALTER, Albert y KRATZ, James:

1965 *Shamanism, Power and Illness in Toba y Church Life*. Practical Anthropology, 12. Nueva York.

METRAUX, Alfred:

1933 *La obra de las misiones inglesas en el Chaco*. Journal de la Societe des Americaniste, XXV. París.

1946 *Myths of the Toba and Pilaga Indians*. *American Folklore Society*, XL. Filadelfia.

MILLER, Elmer:

1970 *The Christian Missionary, agent of Secularization*. *Anthropological Quarterly*, V. 43, Nº 1.

1971 *The Argentine Toba Evangelical Religious Service*. *Ethnology*, Vol. X, Nº 2.

1977 *Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los Toba del Chaco Argentino*. En: *Procesos de Articulación Social*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

1979 *Los Tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. Siglo XXI. México.

PAGES LARRAYA, Fernando:

1982 *Lo irracional en la cultura*. FECIC. Buenos Aires.

REYBURN, William:

1954 *The Toba Indians of Argentine Chaco: An interpreta-report*. Elkhart, Indiana. Mennonite Board of Missions, Charities.

TEBOTH, Tomas:

1949 *Diccionario Toba-Castellano*. *Rev. del Instituto de Antropología de la Univ. de Tucumán*, Vol. XXIII. San Miguel de Tucumán.

VUOTTO, Patricia:

1986 Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano: dos cultos de transición entre los Toba-Taksek. *Scripta Ethnologica*, Vol. X. Buenos Aires.

WRIGHT, Pablo:

1983 Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco Argentino. *Scripta Ethnologica*, Vol. VII. Buenos Aires.

1987 *Iglesia Evangélica Unida: Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea*. Presentado a la Reunión Latinoamericana sobre Religión popular, identidad y etnociencia. Escuela Nacional de Antropología, México 26-29 de mayo de 1987.

