

ENTRE EL "SHAMÁN, EL GAUCHO, EL ASTRÓLOGO, EL PSICÓLOGO..." Y EL BIBLIOTECARIO: RETÓRICAS DEL PODER QOM.¹

Silvia Citro (*)

RESUMEN

Este trabajo aborda el proceso de adquisición de poder de un joven qom l'ek (toba) a partir de la relación con sus cuatro compañeros espirituales, mencionados en el título, y de su rol en la creación de una biblioteca comunitaria. En este proceso se combinan principalmente elementos de las iniciaciones shamánicas y de la conversión evangélica pentecostal, pero también, interpretaciones nativas ligadas a las ciencias occidentales, a formas de esoterismo y a diversas tradiciones políticas. El caso se presenta como una expresión de máxima condensación que permite visualizar la diversidad de corrientes culturales que atraviesan a los grupos toba así como la prevalencia de un entramado cosmovisional elástico y múltiple. A nivel metodológico, se focaliza en la dimensión intersubjetiva de la etnografía, en especial las expectativas disímiles construidas sobre nuestros roles y también la agudización de los conflictos que surgen en las interpretaciones de relatos de vida signados por lo numinoso.

ABSTRACT

This paper deals with the process in which a young (Toba) qom l'ek acquires power starting with the relationship with his four spiritual companions, mentioned in the title, and his role in creating a community library. This process mainly combines elements from shamanic initiations and from pentecostal evangelical conversion; but likewise, it adds native interpretations tied to western sciences to forms of esoterism and to various political traditions. The case is presented here as an expression of the maximum condensation allowing to visualize the diversity of cultural flows criss-crossing the Toba groups, as well as the prevalence of an elastic and multiple cosmovisional network. In terms of the methodological aspect, the paper focuses on the intersubjective dimension of ethnography, and especially the different expectations built upon our roles as well as the heightening of conflicts arising while interpreting life accounts marked by the numinous.

(*) Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

INTRODUCCION

Las cuatro primeras figuras mencionadas en el título son las que un joven *qom l'ek* (toba) de un asentamiento rural del este de la provincia de Formosa², identificó como sus principales "compañeros" o "espíritus" auxiliares. Este joven de 25 años, que designaré Juan, vive un proceso que presenta similitudes con el de la iniciación de los *pi'ioGonaq*, también denominados "curanderos" o "médicos naturales". La quinta figura, el bibliotecario, no es una categoría nativa que refiera a un espíritu, sino que alude al papel de Juan en un proyecto iniciado hace un año y medio con quien escribe para crear una biblioteca intercultural en el asentamiento. He elegido centrarme en las relaciones entre ambos procesos, porque en ellos pueden verse condensadas la diversidad de corrientes culturales que hoy atraviesan la cosmovisión de los *qom* así como las tensiones y conflictos que se generan en muchos de ellos al intentar conciliar dicha diversidad. Asimismo, el análisis del caso permite dar cuenta de algunas importantes reelaboraciones en torno a las formas históricas relevadas para el shamanismo toba y a la noción de poder que involucra. Finalmente, la elección de estudiar estos tópicos a partir de los relatos autobiográficos de Juan y de su actuación en el mencionado proyecto de la biblioteca hizo que la reflexión metodológica sobre las relaciones surgidas durante el trabajo de campo y su incidencia en la construcción del conocimiento etnográfico, se convierta en otro de los objetivos del artículo.

El shamanismo y las corrientes culturales

Tal vez la necesidad de seguir desconstruyendo aquella visión de los pueblos aborígenes como "pueblos sin historia", "sociedades frías" que amortiguan los cambios o pueblos "tradicionales", es la que me lleva a enfatizar en éste y otros trabajos, el dinamismo, la creatividad cultural y la capacidad de resignificar e integrar elementos provenientes de diferentes marcos culturales. Dentro de esta perspectiva, considero que es de utilidad retomar la noción de "corrientes culturales" según Barth (1989) y Hannerz (1996). Para aquellos autores, lo cultural no referiría a una totalidad compartida, sino a multiplicidades que poseen distribuciones diferenciales, es decir, a las distintas corrientes en las que los sujetos pueden participar simultáneamente y que están constituidas por conjuntos empíricos de elementos que tienden a persistir en el tiempo, aunque desarrollándose de manera variable a partir del interjuego entre las intenciones de los actores y las consecuencias de sus interacciones sociales concretas. Sin embargo, pienso también que este enfoque centrado en la dinámica y la creatividad de lo cultural posee algunos límites, en tanto debería complementarse con la atención a los posicionamientos estructurales de los actores sociales, los procesos de construcción de hegemonías y de esencialización y naturalización de ciertos símbolos culturales. En suma, aquellos otros procesos que tienden más a la distribución diferencial de los capitales simbólicos que a su mixtura generalizada, a la dominación y reproducción social más que al ejercicio de la libertad y la creación, a la fijación más que al cambio³. En un intento de mapear sintéticamente cuáles serían estas "corrientes" en los asentamientos toba del este de Formosa, señalaría: las prácticas y creencias ligadas al shamanismo y a la historia previa a la evangelización; el movimiento religioso del *evangelio*; las representaciones y prácticas que se originan a partir de las diferentes relaciones *qom* ² *doqshi* (blancos, criollos); y, con una incidencia comparativamente menor, ciertas influencias guaraníes en el idioma y las creencias, pues muchos de los pobladores criollos de la zona provienen del país limítrofe del Paraguay.

Describiré brevemente las tres primeras corrientes. En lo que refiere al shamanismo, las curaciones son la principal actividad del *pi'ioGonaq* en la actualidad. La dinámica de salud-enfermedad es interpretada como un índice del estado de las relaciones sociales entre los miembros del poblado—especialmente de conflictos, actuales o potenciales, entre distintas redes de parentesco y poder— o, según los casos, entre las personas y el mundo natural, el de los seres no humanos

con poder *ljaqa'a* y en la versión evangélica, el del Espíritu Santo. El poder *lhaloikl* que posee el *pi'ioGonaq*, obtenido gracias al encuentro con uno o más *jaqa'a* que se transforman en sus compañeros o espíritus auxiliares *ltaGaiaGawa*, le permite tanto curar como producir algunas enfermedades o daños; esto último sucede cuando "envía" el mal a otro sujeto, ya sea por motivaciones propias o por encargo de otra persona. Habitualmente, el shamanismo es asociado con "los antiguos", término que designa la forma de vida y costumbres *qom* del pasado pre-evangélico. Algunas de las principales técnicas de curación vigentes son las mismas que las de aquellos antiguos: canto "sin letra" acompañado por la sonaja de calabaza *Integete*/ para convocar al *ltaGaiaGawa*, extracción del objeto productor de la enfermedad por medio de la succión con la boca, el soplo y las frotaciones con saliva en la zona afectada, etc. En los trabajos de Karsten (1926), Métraux (1944), Cordeu y Siffredi (1971), Miller (1979) y Wright (1984) puede verse una descripción de estas técnicas más tradicionales. Sin embargo, en los últimos años, la práctica shamánica también incorporó diferentes elementos ligados al cristianismo, ya sea en los discursos y cantos rituales, en las figuras que actúan como espíritus auxiliares o en los simbolismos que surgen en las iniciaciones (cf. Wright 1992; Citro en prensa). Por otra parte, es importante aclarar que en el pasado pre-evangélico de muchos grupos *guaycuru*, el liderazgo político implicaba ciertas capacidades shamánicas. En este sentido, el caso estudiado permitirá analizar cómo este tipo de relaciones se manifiesta hoy en el contexto de las fuerzas sociopolíticas vigentes en las comunidades. Finalmente, se planteará la hipótesis de que ciertas capacidades asociadas predominantemente a los shamanes en la bibliografía sobre el área, se extenderían también a otras personas dentro de la comunidad, las cuales no necesariamente son identificadas como *pi'ioGonaq* abocados a la cura o envío de enfermedades.

Con el nombre de *evangelio* se denomina tanto a las prácticas como a los fieles de las iglesias aborígenes de la zona. El origen de las mismas se remonta a la influencia que ejercieron en la región chaqueña diversos misioneros protestantes, sobre todo pentecostales, a partir de la década del '40. Una de las más importantes en lo que hace a su difusión es la Iglesia Evangélica Unida que se forma en el año 1958 con la ayuda de misioneros menonitas—cf. Miller (1979) y Cordeu y Siffredi (1971). Estas iglesias se constituyen en espacios sociales que poseen una especie de multifuncionalidad, pues tienen una incidencia decisiva en diversos aspectos de la vida social. Por un lado, en lo que hace a la dinámica de reproducción social, influyen en las estrategias de subsistencia, en especial, al reorientar los gastos domésticos a partir de las nuevas conductas religiosas que prohíben el alcohol, cigarrillo, excesos en la diversión. También promueven ciertas formas de control social, ya que el culto es prácticamente el único espacio colectivo de reunión y los "testimonios" y "prédicas" que allí se enuncian son instancias que permiten socializar los principales acontecimientos que afectan la vida del grupo. Por otra parte, en lo que respecta al imaginario colectivo y algunos de sus símbolos de autoadscripción, el *evangelio* tuvo un rol fundamental en la construcción de un discurso nativo que tiende a invisibilizar ciertos estereotipos estigmatizantes —la "vagancia", el consumo de alcohol, la "ignorancia"— trasladándolos al "pasado", a los rituales de los "antiguos". Complementariamente, la organización administrativa de las iglesias facilitó la incorporación de saberes y prácticas que remiten a la lógica legal burocrática de la sociedad mayor, produciéndose una asimilación e identificación positiva de estos rasgos del mundo *doqshi*. Así, dichos rasgos son utilizados a la manera de diacríticos que diferencian a los "nuevos *evangelio*" de los "antiguos aborígenes"⁴. Si bien a menudo en el discurso de muchos *evangelio* se enfatiza en estos contrastes, en las prácticas las escisiones no son tan tajantes. Por ejemplo, hay *pi'ioGonaq* que participan en algunas iglesias de la Evangélica Unida, mientras que en otras de estas iglesias se los ataca y se los relaciona con lo "diabólico" y con los "no creyentes". Sin embargo, frente a una enfermedad, los *evangelio* pueden recurrir alternativamente tanto al culto, como al *pi'ioGonaq* o al médico del hospital. Asimismo, en las celebraciones de las iglesias, se observa la continuidad y reelaboración de rasgos de la ritualidad toba del pasado: en ciertos estilos dancísticos y gestuales, en el manejo de los recursos sonoros y en la vinculación entre performance ritual y eficacia terapéutica.

Por último, lo que denomino relaciones *qom-doqshi*, abarca una multiplicidad de formas según los distintos actores sociales involucrados. Para aproximar al lector a esta diversidad destacaría, por un lado, las relaciones caracterizadas por la asimetría sobre todo económico-política de las posiciones: con los políticos locales a través de prácticas asistencialistas-clientelares, con los patrones para los cuales realizan trabajos temporarios como cosecheros o peones, con algunos comerciantes de la zona, etc. Por otro lado, las relaciones que surgen en las instituciones de la sociedad hegemónica caracterizadas, en muchas ocasiones, por asimetrías más bien simbólicas, evidenciables en la persistencia de actitudes etnocéntricas y paternalistas; tal es el caso de algunas escuelas estatales, de hospitales y centros de salud, de dependencias de los gobiernos locales o de las fuerzas de seguridad (policía, gendarmería). Cabe mencionar también los medios de comunicación masivos que llegan a los asentamientos. A la difusión de la radio, se agrega en los últimos años la de la televisión. En las casas que poseen un televisor, suelen reunirse familiares y vecinos a ver programas que provienen mayoritariamente de emisoras del Paraguay. Por último, no habría que olvidar las relaciones con los antropólogos, algunas de cuyas dimensiones serán ilustradas en la última parte del artículo.

En diferentes instancias de la vida social pueden hallarse procesos de articulación entre estas corrientes culturales. Aquí apenas esboqué los referidos a prácticas más específicas como la prevalencia de cierto pluralismo médico en las opciones terapéuticas o el sincretismo de algunas celebraciones religiosas. Sin embargo, la hipótesis que subyace a este trabajo, es que a partir de estas corrientes también se constituiría un "entramado cosmovisional" múltiple y elástico, del cual los sujetos se apropian de manera diversa. Así, en el análisis de los relatos de iniciación de Juan, surgen símbolos condensadores que remiten a distintas corrientes culturales e índices que evidencian los procesos socioeconómicos y las relaciones interculturales prevalecientes en la zona, es decir, la historia de las prácticas en las que se desarrolló su proceso particular de articulación simbólica. A través de este caso, también se reseña el esfuerzo reflexivo de un sujeto por intentar crear un orden o estructura dentro del entramado cosmovisional prevaleciente en una población *qom*. Esta propuesta implica pensar a lo cosmovisional no tanto como una estructura ya conformada sino más bien como un proceso de estructuración, pues es en las apropiaciones particulares que realizan los sujetos dónde se estructuraría el entramado cosmovisional de un grupo característico de un momento histórico; de esta manera, cada estructuración se constituiría en una de las variaciones posibles de ese entramado común más amplio. Me centraré en la "variación" de Juan, porque de los casos conocidos en mi investigación, es el que en el marco de una iniciación que denominaría religiosa y política, concilia y sintetiza la mayor variedad de representaciones provenientes de distintas corrientes culturales. En resumen, a partir de este caso, no sólo se estudian los cambios en el shamanismo y la retórica del poder entre los *qom* sino también el dinamismo y la diversidad de representaciones existentes en el grupo. Esta últimas características me llevaron a replantear críticamente algunos aspectos del concepto de cosmovisión y de sus formas de abordaje.

Cosmovisión y relatos autobiográficos

Tradicionalmente, la expresión cosmovisión o visión del mundo, designó los aspectos cognitivos y existenciales de una determinada cultura, abarcando su concepción de la naturaleza, la persona, la sociedad, aquello que contiene las ideas más generales de orden de un pueblo. Geertz (1987) destacó cómo en una cultura la cosmovisión se liga a los aspectos morales y estéticos, resumidos generalmente bajo el término *ethos*, y cómo estas articulaciones se sintetizan especialmente en los símbolos religiosos, planteo éste que se remonta a la diferenciación sugerida en 1958 por Bateson (1990) entre *eidós* y *ethos* como los aspectos cognitivos y afectivos normalizados de una cultura. En lo que refiere a los estudios sobre aspectos cosmovisionales de grupos aborígenes

chaqueños, se encuentran los trabajos de Cordeu, quien considera que una cosmovisión está constituida por un conjunto de principios semánticos –nociones básicas o supuestos conceptuales acerca de la realidad, la experiencia y las normas y valores de la acción– que conforman además un “modelo lógico”. En dicho modelo existiría una articulación simbólica de las diferentes nociones inscrita en distintos aspectos de la existencia social y una serie de “reglas de correspondencia entre los códigos simbólicos respectivos”, por lo cual estas nociones conforman “un campo semántico multivalente en el que se tiende a ligar la experiencia natural con la experiencia ética y social” (Cordeu 1983: 286). Siguiendo la perspectiva de Mary Douglas (1978), el autor propone vincular los grados de nitidez o indefinición taxonómica y de diversificación de los patrones cosmovisionales con la dinámica del acuerdo o conflicto entre los endogrupos y de éstos con los exogrupos. Este planteo se aplica a diferentes grupos del Gran Chaco. El caso toba es descrito en torno a sus actitudes ambiguas y cambiantes hacia los exogrupos, lo que se supone es “producto de una sociedad y una cosmovisión caracterizadas, no precisamente por su integridad, sino por la multiplicidad de sus perspectivas y clivajes contradictorios” (Cordeu y de los Ríos 1982: 167). Asimismo los autores constatan “un cuadro muy abigarrado de tipos de personalidad social (...) que varían desde aquellos que se caracterizan por un pseudo revitalismo fundado en la imitación servil del Blanco, a los que se destacan por un revitalismo activo y que resiste a la integración” (Cordeu y de los Ríos 1982: 173-174).

Un elemento que me interesa focalizar en torno a estas definiciones, es que la articulación de los supuestos básicos de una cosmovisión así como el establecimiento de sus correspondencias, constituyen un proceso que se lleva a cabo en la misma práctica social, implicando, por ello cierta variabilidad dentro del grupo. La palabra “entramado” anteriormente utilizada, intenta sugerir los rasgos de multiplicidad y flexibilidad de una cosmovisión, la cual podría pensarse como un paradigma simbólico que está en constante proceso de reestructuración: un conjunto de representaciones que puede ser ordenado, significado y valorizado por los sujetos de maneras diversas. Los actores sociales en sus prácticas cotidianas recurren a estas representaciones más o menos homogéneas, pero también pueden resignificarlas y establecer nuevas vinculaciones entre ellas, según las relaciones sociales que encaran, es decir, a la manera de estrategias puestas en juego según la particularidad del contexto situacional –“situación” que siempre remite, en mayor o menor medida, al contexto social más amplio y su historia. En este sentido, el concepto de reestructuración pretende abarcar tanto la dimensión estructurante de los procesos de producción de sentido –cuando las significaciones se hacen estables, generalizadas y favorecen la homogeneización de prácticas y discursos– como la desestructurante –cuando las significaciones cambian o entran en conflicto, generando interpretaciones divergentes que favorecen la diferenciación. La propuesta de pensar a una cosmovisión como representaciones situacionalmente puestas en juego en la praxis social, se vincula con los planteos de Bourdieu (1980 y 1987) sobre las nociones de “sentido práctico”, “estrategia” y “juego social” y también con el análisis de Voloshinov (1993) sobre el discurso como lucha por la imposición de sentidos. A su vez, esta perspectiva difiere de los abordajes estructuralistas más clásicos que enfatizan en la cosmovisión como un sistema con una lógica interna fuertemente estructurada que preexiste al sujeto y del cual los miembros de un grupo harían uso de manera más o menos análoga.

El interés en estudiar este nivel de variabilidad individual en las formas de estructurar el entramado cosmovisional, no implica negar que puedan encontrarse patrones comunes a nivel de diferentes grupos y, más general, a nivel de toda una sociedad. Lo que sí se plantea, en cambio, es que en la medida en que se analicen más detalladamente algunas de las apropiaciones individuales, podrán llegar a establecerse más fehacientemente aquellos principios comunes. Considero que el camino inverso, el de la confianza en las estructuras y las tipologías generalizantes, ha llevado muchas veces a simplificar la visión sobre los otros, tomando a cada cultura como un conjunto homogéneo altamente integrado. Acorde con esta propuesta, recorro aquí al análisis de relatos de vida como una de las herramientas metodológicas fundamentales. Parto de considerar que “toda

narración cuya motivación inicial es una supuesta reconstrucción de la propia vida, es en realidad una construcción discursiva de tipo interpretativo, confeccionada para un público particular” (Piña 1983: 5). De allí que frente a este tipo de relatos la pregunta metodológica fundamental no es tanto “el preguntarse cómo transcurrió efectivamente la vida de alguien” lo cual además requiere que se sumen otros tipo de materiales para la contrastación, sino mas bien “cómo ese alguien se representa –ante sí y ante los otros– el transcurrir de su vida y lo relata” (Piña 1983: 7). En esta perspectiva no sólo los contenidos son importantes, sino también las formas de narrar, pues éstas corresponden a estructuras del relato relativamente acotadas y compartidas socialmente. Así, la apropiación de determinadas formas y no de otras, también construye parte del sentido que se crea en la narración. Finalmente, las características propias del momento en que surge el relato y las condiciones materiales y simbólicas de la relación social en la cual nace y se concreta el discurso autobiográfico, son también decisivas. Por ello, describiré cómo se construyó la relación con Juan hasta el momento en que surgió su relato así como algunas de las consecuencias que su enunciación trajo para nuestra relación.

LA HISTORIA CON JUAN

La relación con Juan se remonta a mi primer trabajo de campo en su comunidad, en 1998. En esa ocasión residí en la casa de su familia, pues el nombre de su padre era una de las pocas referencias que poseía dentro del asentamiento. Su padre es un “dirigente político” de la Colonia, perteneciente al partido gobernante en la provincia y es “empleado” del instituto provincial dedicado a las comunidades indígenas (ICA), recibiendo un “sueldo” por ello. Juan, desde el principio, estuvo muy interesado en mi trabajo, ayudándome con algunos temas de la investigación. En nuestras primeras charlas, se mostró particularmente reflexivo, por un lado, en lo que hacía a la valoración de las “costumbres de los antiguos” y por otro, en el análisis de la situación económico-política del asentamiento, con una particular preocupación en torno a lo que él identificaba como “los derechos de los pueblos aborígenes”. Estas características me resultaban bastante llamativas, pues no son muy habituales en los relatos de los toba *evangelio*. A menudo, Juan sostenía que quería diferenciarse del modo de hacer política que tenía su padre y, en general, la gente mayor de la Colonia. Según su discurso, los políticos *doqshi* “usan” a los dirigentes aborígenes para conseguir votos, prometiéndoles cosas que luego no las cumplen o, a lo sumo, cuando alguno les reclama, lo “arreglan” o “callan” con un poco de dinero o mercaderías⁵. Juan solía expresar su desconfianza hacia los políticos y diferentes instituciones *doqshi*, enfatizando en la necesidad de que los propios aborígenes se organicen políticamente para superar la actual situación de exclusión; pensaba que de esta manera, se podrían encarar proyectos cooperativos para trabajar la tierra o las artesanías, así como encarar reclamos sobre tierras que les fueron quitadas. De estos intereses provenía su deseo de retomar los estudios secundarios y seguir la carrera de abogacía para poder así “hacer algo por su gente”.

En el segundo trabajo de campo en 1999, la relación con Juan adquirió un giro, para mí, inesperado, pues irrumpió aquello que podría denominar como lo “numinoso”, retomando así el término de Otto (1925) que refiere a la dimensión de *mysterium tremendum* y a la vez fascinante de lo sagrado generadora de un peculiar reflejo sentimental en el ánimo de los creyentes. Al anochecer de una de las últimas jornadas de aquel trabajo de campo, Juan comenzó a contarme algunos hechos que le habían sucedido a los 12 años aproximadamente y que, según dijo, yo “no iba a poder creer”. Efectivamente, algunos de esos hechos que recuerdo de su relato y que me resultaron difíciles de creer, fueron que en una ocasión se “levantó” solo del piso o que poseía una particular fuerza que le permitía, por ejemplo, “arrancar árboles con una mano”. Dichas experiencias eran parte de un “llamado sobrenatural”, bastante complejo y “misterioso”. Esta primera narración sobre su historia, por el contexto informal en que se dio la charla no pudo ser grabada;

sin embargo, cuando regresé medio año después, Juan no tuvo inconveniente en contármela nuevamente y en que la grabara.

En los trabajos de campo posteriores, la presencia de lo sobrenatural en la vida de Juan se fue acrecentando, inclusive en formas que dificultaban nuestros diálogos o la continuación de proyectos ligados a las preocupaciones políticas primeras, concretamente a la creación de la biblioteca, tema que abordaré en el punto 4.

Antes de pasar al relato de Juan, completaré algunos datos biográficos. Su madre es conocida por su capacidad para preparar efectivos *iyaGaik* –paquetes de magia amorosa– y también para curar *laiel* o *peraguru* (en guaraní), una enfermedad que afecta a los niños principalmente, cuya terapia incluye técnicas que provendrían del curanderismo del Paraguay. Su tío materno es un *pi'ioGonaq* considerado poderoso que, si bien reside en otro poblado pilagá, a menudo visita la Colonia y realiza allí sus curaciones. También son identificados como *pi'ioGonaq* su actual suegro y el padre de su anterior mujer. Por otra parte, Juan realizó unos cinco viajes a Buenos Aires y otros tantos a Paraguay, a través de conexiones con iglesias evangélicas. En dichos viajes, comercializa los cassettes de música del *evangelio* que él mismo compone y graba en estudios de Asunción del Paraguay junto a otros jóvenes músicos de su Colonia. Además, en los viajes a Buenos Aires tuvo la oportunidad de conversar con algunos dirigentes de organizaciones políticas indígenas. A comienzos del '99 retomó sus estudios secundarios, en un pueblo criollo cercano⁶; cuando lo hizo me dijo que estaba muy contento y que “no cambiaría al colegio por nada”. Juan es también uno de los pocos jóvenes que actualmente compone canciones no evangélicas, incluso las ejecuta en algunos festivales folklóricos de la provincia. Es en esta diversidad de experiencias interculturales vividas a lo largo de su historia, que a Juan le surgen los llamados del “shamán, el gaucho, el astrólogo y el psicólogo”. Se trata de cuatro llamados que, según explicó, se multiplican por 3, el número de la Santísima Trinidad cristiana y así dan 12, número que corresponde a los 12 apóstoles, las 12 puertas del paraíso, pero también a los 12 *pi'ioGonaq* o gente con poder que identifica en su Colonia. En suma, su llamado es a tener 12 espíritus auxiliares, sin embargo, hasta ahora sólo pudo contarme la historia de “los cuatro”, pues los otros aún “están en estudio”, los está “analizando”. A su vez, siguiendo con la numerología, los cuatro llamados se desarrollan a lo largo de tres etapas diferenciales o “historias” que él identifica en su vida y que también relaciona con la Trinidad. La primera, de los 12 a los 16 años aproximadamente, corresponde al “llamado” y se relaciona principalmente con el poder del “shamán”, aunque también del “astrólogo” y del “gaucho”. El segundo momento, a partir de los 16, es el del *evangelio*, el de su conversión; si bien en esta etapa siguen los rasgos de las tres figuras anteriores, hay importantes cambios, pues Dios aparece como el poder superior. El tercer momento corresponde a la actualidad, es contemporáneo al relato recogido en julio del '99. Es la etapa de la “visión”, tiempo dedicado a la “reflexión” y “análisis” para poner orden a estas historias. La cuarta figura, el “psicólogo”, es la que aún más le cuesta definir, pero ciertos elementos indican que corresponde sobre todo a este último período.

EL RELATO SOBRE “LOS CUATRO”

Del “shamán astrólogo” al “evangelio”: continuidad y ruptura del poder sobrenatural

La narración comienza con el primer llamado “del monte”, a los doce años, dentro de un contexto caracterizado por el apartamiento de su familia y ciertas desavenencias afectivas, en tanto los padres dieron a Juan en crianza a una de sus hermanas mayores. La constatación a esa edad de que los que creía sus padres en verdad no lo eran, es considerada por él como un marca fundamental en su historia personal⁷. Según algunos otros casos registrados en la zona, entre los 12 y 16 años suelen surgir este tipo de “llamados”. Así describió Juan su historia:

Frag. 1. Juan: "cuando yo tenía 12, 13, 14 años empecé a reaccionar ¿viste...?, que por lo menos me sentía, tan, tan, tan solo, no es que me sentía tan solo, sino es como estar dominado viste, con una fuerza, para como decirlo, sobrenatural ¿viste?, aunque claro, andaba con mi familia, pero es muy distinto, estaba APARTADO⁸ de mi familia, estaba en mi familia, pero como si fuera otra palabra de no estar ¿viste?, mi mente estaba en otra parte, estaba en blanco ¿viste?, bueno, es como contar un testimonio, bueno, yo me iba, sufría mucho y bueno mi familia lógico se preocupaba, mis hermanos, y a mi me gusta joder siempre, porque siempre me gusta joder, porque me es cada vez, es como, es cada vez cuando empiezo a hacer las obras, es más, empiezo... es como que recibo más poder ¿viste?, cuando hago las obras es como ser recompensado con más poder, cada vez más invencible, y dentro de mi mente la ilusión mía es que algún día podré destruir a todos, primero empezando por mi gente y después con la provincia y después si es posible (...) no sé, algo que por lo menos lo respeto mucho también por ahora, yo esto lo vi, bueno y lo veo y lo respeto, claro, está bien, tiene sus puntos, tiene su poderes que ni los curanderos ni los brujos, ni qué sé yo de otros poderes ocultismo, que no lo pueden sacar o no lo pueden arrancar..."

S: ¿y de dónde sale este poder?

J: y bueno, yo pienso que estos poderes, por lo menos, que es como decirlo (...) y esto por lo menos me pasó en el medio de un monte ¿viste?, que yo sentí un llamado ¿viste? y cuando llega su hora de actuar me sentía tan inconsciente de mis HECHOS, porque ya muchos se empezaron a quejar ¿viste? (...) qué sé yo, qué los trataba mal... Y una cosa es como decirlo, por eso yo te dije al principio, no sé cómo lo tomás vos, si es una historia inventada por mí, pero yo no te puedo tomar de los pelos ¿viste?, esto por lo menos VOS ESTUDIALO, VOS ANALIZALO, porque es como sentir un llamado (...) bueno esta parte por lo menos es cosa, bueno es cosa del monte..."

El "monte" es uno de los lugares privilegiados en el que los toba pueden recibir llamados de diferentes *jaja'a* que se ofrecen para actuar como su *ItaGaiaGawa* (espíritus compañeros). Sin embargo, el llamado de Juan no se identifica con un ser en especial, sino que es genérico, de hecho esta historia representa el llamado del "shamán" y no de un espíritu en particular. La recurrencia a una cierta indefinición en el origen del poder, la he rastreado también entre otros nuevos *pi'ioGonaq* de la zona (inclusive en su tío materno) y parece constituirse en una estrategia de diferenciación con los *pi'ioGonaq* más ancianos dentro del nuevo contexto del *evangelio*; entre otras cuestiones, porque los *ItaGaiaGawa* exigían diferentes "invitaciones" de alcohol o cigarrillos, elementos que en el nuevo contexto son considerados pecaminosos. En el caso de Juan, hay un interesante proceso de simbolización de este poder, a partir de las imágenes que construye en sus canciones no evangélicas. En una de ellas, dicho poder es descrito como un "misterio" que luego es "revelado":

Frag. 2. "muchos lo han visto pero no lo han entendido algunos y todos se preguntan qué es o quién es, mas mucho tiempo ha pasado y el misterio de mi monte aparece revelado, es el espíritu ardiente de cantores primitivos, luz de luces sobre la tierra, apagada por las lluvias, apagada por el frío..."

El poder del monte se relaciona así con la figura de los antepasados, "los cantores primitivos". Asimismo, remite a este significado otra imagen de la canción, el sentirse "cubierto con el vestido del tiempo" y en otra de sus canciones que también refiere al monte, la autoidentificación: "soy raíz, soy el brote de los tiempos". La idea de una profundidad temporal (primitivo, raíz, brote), si bien permite simbolizar, crear metáforas sobre ese poder, conserva cierta dosis de indefinición que hace que el mismo siga siendo irreductible, es decir, que nunca se lo llegue a comprender totalmente, por lo cual el "misterio" persiste como tal. De allí, como expresa en el fragmento 1., que "ni los

curandero ni los brujos, ni qué sé yo de otros poderes ocultismo, que no lo pueden sacar o no lo pueden arrancar...”. Otro elemento a destacar en este fragmento es que haciendo “obras” obtenía más poder. Dicho rasgo es típico del *pi'ioGonaq*, ya que se dice que si no “trabaja”, si no realiza curaciones, su poder irá disminuyendo. Sin embargo, en esta etapa juvenil que dura hasta los 16 años aproximadamente, el poder no se utiliza para curar, pues no existen *pi'ioGonaq* de esa edad, sino que se manifiesta en ciertas aventuras o travesuras, lo que Juan denomina “joder”. El poder “sobrenatural” consiste en una particular fuerza y resistencia física para enfrentar a las personas, para recorrer largas distancias, hacer “bailar a la policía” o “atravesar paredes”:

Frag. 3. Juan: “me gustaba andar solo de noche, sin temor a nada ni a NADIE, es como estar tan asegurado de mis hechos, tan, ¿no cierto?, tan seguro ¿viste?, es como enfrentar a veinte personas, bueno qué sé yo, como dar, qué sé yo, golpear las manos, todo abajo ¿viste?, más fuerte me sentía, yo atravesaba, me iba en por lo menos en los negocios, en las paredes por lo menos me iba ¿viste? me sentía carne y hueso pero ¿cómo atravesaba esas paredes? y ahí empecé a sacar las cosas que por lo menos precisaba

S: ¿qué... como un asaltante...?

J: como un asaltante pero MAS sobrenatural ¿viste?, bueno yo recorrí mi Colonia que por lo menos 5 kilómetros para mí es un pasito ¿viste? y me gustaba qué sé yo refugiarme especialmente en los montes, donde nadie puede llegar ahí estoy, yo me iba caminando montes, qué sé yo en todas partes, es como, ser un animal ¿viste?, por decir así. Bueno de ahí empecé qué sé yo a completar todo eso, a fortalecer, bueno, lo experimenté y por lo menos mi familia se preocupó mucho, repreocupada estaba (...) la gran ilusión mía era la de destruir todo lo que se oponía en mi camino, porque ni las fuerzas competentes, o sea las autoridades, nadie puede, es como decirlo, nadie puede detenerlo. Y la policía, me gusta joder con la policía y hacerlo bailar hasta el último, como dije, nadie se oponía en mi camino. Y bueno, decía yo, atravesaba paredes y hasta yo mismo no podía creer lo que hacía, a veces me pellizcaba, si estoy bien o estoy mal y estoy bien...”

Mi pregunta sobre el “asaltante”, se basa en que en su primer relato Juan contó como “sacaba mercadería de los almacenes” cercanos a la Colonia, gracias a aquella particular capacidad de atravesar paredes. Cabe aclarar que entre los toba suelen existir relatos similares acerca del “espíritu del asaltante”. En suma, en la adolescencia de Juan, el poder sobrenatural se manifiesta en actos como el andar de noche solo por el monte, enfrentarse en peleas, “molestar, asustar a la gente, insultarla”, realizar pequeños hurtos atravesando las paredes de los negocios o arrancar árboles con la mano. Según señala en el fragmento 1., muchos de estos actos eran motivo de “queja” entre vecinos o familiares. Es interesante notar que en su conflictiva conducta juvenil no aparece el alcohol –elemento que habitualmente acompaña este tipo de actos– tal vez porque desde niño Juan concurría al *evangelio*, aunque cuando “sentía el llamado”, dejaba el culto y en un estado “inconsciente” se iba, por ejemplo, a los almacenes.

Otro elemento a resaltar es que esta capacidad de desafío y resistencia que Juan refiere para la primera etapa, corresponde a los atributos de la figura del “gaucho” que luego analizaré. También, en el relato del shamán, pueden hallarse índices lexicales del discurso cristiano: en el fragmento 1. cuando compara su discurso con el “dar testimonio” –práctica clave en los cultos de las iglesias aborígenes– o cuando denomina “obras” a los actos en que demuestra su poder. Este primer momento se relaciona además con el “astrólogo”, el tercer personaje:

Frag. 4. Juan: “qué sé yo, es como tener en contacto con todos los animales, con todos los materiales, esto de la astrología que yo te hablaba, tenía contacto con los animales, con todos los objetos, cualquier tipo de cualquier materia, entonces de ahí surge todo. El astrólogo por lo menos, del astrólogo hablo en general, del espacio general, tiene que ver con los mares, tiene

que ver con todo, con el viento, ahí ya también infinito, qué sé yo, trabajar en eso, eso es el tercero. El astrólogo sabe cuando empieza a llover, trabaja con algo combinado con la naturaleza, incluye la geografía, el tiempo, el espacio, como uno puede provocar temporales feos. El tercero y el cuarto son más difíciles de definir, el astrólogo tiene que ver con el espacio general, como estar sentado en el Ecuador..."

El astrólogo, es el referente elegido por Juan para sintetizar el dominio de las fuerzas naturales del espacio general, de allí que lo defina como "estar sentado en el Ecuador", figura que posiblemente remita a sus recientes conocimientos escolares. En el primer relato sobre su historia, Juan contó que en su adolescencia había tenido contacto con libros de "magia blanca y magia negra" y había "practicado" con ellos, pero no especificó más sobre el tema. Tal vez la ya mencionada recurrencia a las relaciones numéricas como medio para estructurar su experiencia, también se vincule con ciertos conocimientos y prácticas de dicho período. Es difícil evaluar la influencia de estos otros saberes de tipo esotérico entre los toba. A menudo los *evangelio* se muestran particularmente críticos de lo que llaman "la brujería", "los magos", "los hechiceros", "la macumba", lo cual podría evidenciar la importancia de su presencia, aunque en general se trata de un tópico especialmente enfatizado por el discurso evangélico pentecostal. Para citar un caso, recuerdo una charla en la que un miembro de estas iglesias comenzó a hablarme de las "tarotistas", mostrándome imágenes de estas personas que aparecían en su Biblia y relacionándolas con lo diabólico, los no creyentes. Según la visión de uno de los misioneros menonitas residente en Formosa, ésta sería una provincia particularmente receptiva a distintas creencias esotéricas, ya que abundan los "curanderos, parapsicólogos, astrólogos", muchos de ellos "provenientes del Paraguay". En lo que hace a algunas de estas influencias en la Colonia, mencioné ya que la madre de Juan ejerce la curación de *laiel*, según constaté, con técnicas similares a las que usan curanderos paraguayos residentes en pueblos vecinos. Otro ejemplo de este tipo de mixturas, es una de las técnicas de curación utilizadas por su tío materno: "el trabajo con la foto" del paciente, con una serie de velas que enciende a medianoche. Por último, es importante agregar, que es habitual el consumo de diferentes hierbas medicinales y con varias de ellas pueden relevarse sus nombres en toba, castellano y guaraní.

Para concluir con el astrólogo, quisiera señalar cómo en la caracterización de su vinculación con el espacio natural, aparece una condensación de ciertas capacidades del shamanismo toba. Se suele decir que los *pi'ioGonaq* antiguos se comunicaban con los pájaros y así obtenían información de acontecimientos que sucedían en lugares distantes; o también con las víboras, tanto para que atacaran a una persona como para que la dejaran de molestar; otros, tenían la capacidad de contactarse con el viento o la tormenta. En este sentido, el poder del astrólogo abarcaría al conjunto de las fuerzas naturales, concentrando así las capacidades que antes se distribuían entre diferentes shamanes.

El "segundo momento" que Juan identifica en su historia corresponde a la entrada definitiva en el *evangelio*. Después de llegar a una especie de punto límite de la etapa anterior, en la cual se venía preparando, acrecentando su poder, "pasando todos los exámenes" y cuando faltaba un día para "recibir el diploma", en las iglesias empezaron a ayunar:

Frag. 5. Juan: "las distintas iglesias se pusieron de acuerdo para o sea ayunar o no sé cómo lo definís vos, se pusieron de acuerdo a ayunar y es como estar más consagrado a su CREENCIA entonces, porque por lo menos insulté a muchas personas, a casi todas ¿viste? y faltaba un día, como decirlo, para recibir el diploma y no sé qué mierda iba a hacer, pero sé que una cosa terrible, porque yo pensaba destruir todos los autos que pasaban acá sobre la ruta, es como hacer un desastre, esa es la idea mía, primero eso, después, asustar a todos, es como querer hacer ver viste..."

S: ¿el poder..?

J: sí, el poder (...) y por lo menos faltaba un día y se pusieron de acuerdo en la iglesia para ayunar y bueno oraron por mí, primero es como decirlo, yo no quise irme pero si fuera que algo me impulsaba y bueno está bien, es como decir agradezco la vida, agradezco a Dios, agradezco a todo que por lo menos cosa mala pude evitar, o sea se pudo evitar, bueno, ese es uno de estas dos historias, ésta es una”.

Una instancia liminal como es este ayuno colectivo –que aún no comprobé si existió en la práctica y de suceder, en qué iglesia se realizó– se utiliza para marcar el tránsito de un período al otro, en el cual el poder de las iglesias logra detener al poder del primer momento. En algunas iglesias toba existen discursos muy críticos sobre los *pi'ioGonaq* y circulan relatos acerca de enfrentamientos entre un determinado *pi'ioGonaq* y algún “pastor”. Por ejemplo, el pastor de una de las iglesias a la que Juan concurrió hasta hace unos años, me contaba sobre su capacidad para “sentir” a partir de determinadas sensaciones la presencia de algún “brujo” en la iglesia y también, cómo él logró gracias a su poder que uno de ellos se arrastrara por el piso durante una celebración. Otras veces estos enfrentamientos consisten en acusaciones mutuas de enfermedades, a partir de revelaciones en sueños. Posiblemente estos enfrentamientos entre poder shamánico y evangélico remiten a la dinámica tradicional de luchas que en sus sueños nocturnos realizan los *pi'ioGonaq*, denominadas *ñi'igena* (Wright 1997: 265-278); según los resultados de las mismas el *pi'ioGonaq* podía acrecentar o perder parte de su poder.

Una cuestión que me interesaba del relato de Juan es qué había sucedido con el poder del shamán y el astrólogo a partir de su conversión, si lo había perdido o no, a lo cual contestó:

Frag. 6. Juan: “es como si se termina pero igual lo tengo (...) siempre muchos me dicen, bueno hasta ahora soy extraño, pero soy consciente ¿viste?, ya no es como antes, por eso yo te hablaba de esos cuatros misteriosos, de esas cuatro definiciones, está, qué sé yo, bien articulado, yo por lo menos me siento bien, me siento contento (...) es como decirlo, tener ALGO, un vestido del tiempo ¿viste?, bueno me siento que estoy cubierto con el vestido del tiempo, eso es lo que siento a pesar de todas mis creencias...

S: ¿el tiempo del pasado?

J: sí, de todos los antepasados, de todo el presente, el porvenir, bueno me siento... como te puedo explicar eso... bueno, no te explico esto por ahora...

S: no se entiende bien esto del tiempo...

J: sí, que por lo menos, que dentro de la iglesia, bueno a partir de ahí que empezaron los pastores a orar por mí, una comunidad entera que estaba consagrada a su servicio religioso, bueno sentí algo que por lo menos era superior a lo mío, claro, o sea lo mío no estaba concretado, entonces bueno, eh, un bajón total, por lo menos sentía algo que, es como sentir una LUZ ¿viste?, que cae del cielo sobre tu rostro, sobre tu cabeza que uno no puede aguantar, uno no puede estar de pie, me caí, bueno ahí empecé, que sé yo si fuera un garrotazo, si fuera que me cagaron a piñas, sentía todo el cuerpo dolorido, sí, porque un cambio, un cambio que por lo menos con un solo abrir de ojos estoy en otro mundo, entonces o sea mi cuerpo, o sea casi me dañó el cuerpo, me quedé dos semanas dolorido de todo eso, bueno, bueno, de ahí surgió todo, es como decirlo la otra vida...”

Es importante destacar el contraste entre las concepciones de temporalidad que se expresan en este diálogo: en mi caso, preguntando si el “vestido del tiempo” refiere al pasado, pensando en una temporalidad lineal; Juan, refiriendo a algo más amplio, al pasado, presente y porvenir. En este punto, ante la dificultad de explicarme cómo es ese tiempo, comienza a relatar su entrada a la iglesia, de allí que esta especie de transtemporalidad parece relacionarse con el poder divino, al que caracteriza como superior. Aparece además otra nueva instancia liminal, esta vez no en los otros sino en su persona, ya que experimenta en su propio cuerpo el cambio: se siente cansado, dolorido,

como si le hubieran dado un “garrotazo en la cabeza” o “cagado a piñas” (golpeado fuertemente). A menudo la conversión en las iglesias toba así como en muchas iglesias pentecostales, está caracterizada por este tipo de imágenes sensoriales intensas, pues el poder de Dios se inscribe directamente en el cuerpo del creyente.

A nivel de la estructura narrativa, se observa que tanto el llamado shamánico como el del *evangelio* se marcan a partir de ciertos “hitos”: instancias claves en las que el poder sobrenatural se revela y hace que la vida del sujeto adquiera un rumbo distinto. Este tipo de estructura es común a muchas iniciaciones religiosas, aunque en cada caso implica simbolismos específicos. La utilización de este recurso, le permite a Juan estructurar su relato autobiográfico con una cierta coherencia y homogeneidad a pesar de la diversidad de símbolos convocados.

En el segundo período, dentro de las experiencias que Juan tuvo en la iglesia, señaló cómo a través de la oración empezó a sanar distintas enfermedades. Los relatos de otros creyentes confirmaron la “fuerza de Juan para la oración”, lo cual se evidenciaba en algunos casos de enfermos que se mejoraban. En su discurso estas experiencias fueron descritas de la misma manera que aparecen en los relatos bíblicos, lo cual le daba cierta grandilocuencia a sus actos: “...resucitar a los muertos... que los parálíticos caminen... a los que están desahuciados que por lo menos se pueden gozar nuevamente.” Finalmente, Juan también relacionó su actividad musical con este segundo momento del *evangelio*. En un principio, su principal motivación para concurrir a la iglesia fue el “tocar la guitarra”; más tarde comprendió que éste era un “don” que había recibido del Señor y que por lo tanto debía “ofrecérselo en Alabanza”; actualmente su función en las iglesias a las que concurre es la de músico.

En conclusión sobre los dos momentos analizados, cabe destacar que si bien ambos presentan características disímiles en relación a las conductas concretas que Juan realizaría en cada período —pues las primeras se presentan como conflictivas para la comunidad mientras que las segundas son socialmente legitimadas e incluso valoradas (oración, canto, capacidad de sanación)— no habría contradicciones en relación al poder que surge de ambas. Es pertinente recordar aquí que el carácter ambiguo del poder —para el beneficio o para el infortunio de los otros— es un rasgo característico del shamanismo en diferentes regiones. Al comienzo del fragmento 6. Juan expresa claramente cómo estas relaciones no le resultan contradictorias, pues dice sentirse contento y con todo bien articulado y sugiere la idea de “vestimenta” como un símbolo que permite dicha articulación. Compara al primer momento con un “vestido del tiempo” y al del *evangelio*, según dirá luego, con una “segunda vestimenta”, pero podría agregarse continuando con su metáfora, el cuerpo sigue siendo el mismo.

El “gaucho”: resistencia y política

Como ya mencioné, el “gaucho” se caracteriza por su resistencia y actitud desafiante:

Frag. 7. Juan: “y después pasamos al gaucho, por lo menos siento dentro mi mismo como una corazonada, o sea SENTIRLO, yo a veces o sea SIENTO (...) que por lo menos de no quedar atrás, de no aflojar o sea de no aflojar la mano, de no aflojar el codo...”

S: ¿y eso tiene que ver con alguna historia concreta que te haya pasado...? ¿o no?

J: bueno, esto es por lo menos, son las conclusiones que puedo sacar de TODAS estas historia que me han pasado. Sí, porque por lo menos ahí ya van dos, dos sobre esto de los cuatro, ahí van dos, el gaucho, o sea de no aflojar el codo, de ANDAR. Porque primero, al principio sentí temor de ENFRENTARLO o sea de RECONOCERLO porque ante la sociedad es, es como enfrentar un monstruo {sonríe} y bueno en la sociedad, bueno, ir, volver a estar, o estar acá con lo que es MÍO y combinar estos dos desde la cultura y el estudio, es algo que por lo menos, quizás eso los confunde a muchos, a muchos gentes de acá ...

S: ¿no es lo más común...?

J: no es lo más común pero estoy tratando de lograrlo, gracias por lo menos que me favorece que todo ya lo tengo, toda la historia por lo menos (...) Andaba con el gaucho por lo menos o sea la función del gaucho o sea el hablar fuerte, el tener carácter, de enfrentar problemas, que se yo en lo material, PERO, siempre el gaucho nunca se deja vencer, ni tampoco se contenta de estar, o sea le cuesta reconocer que está VENCIDO.”

La resistencia del gaucho abarca ciertas actitudes del carácter –“no aflojar, no darse por vencido”–, cualidades físicas –en otra ocasión lo definió como “el andarín del monte... incansable... tiene coraje”– y conductas como el “hablar fuerte” –también señaló: “escucharlo te atemoriza, pero nadie atemoriza al gaucho”. Un rasgo fundamental que surge de los dos ejemplos sobre el gaucho que Juan relató, es que éste tiene la capacidad de enfrentarse con representantes del poder *doqshi*. En uno de ellos Juan refirió: “el gaucho está firme y sale ganando, con gente como la policía...”; en relación a este tema, en el fragmento 3. también sostuvo que le gustaba “joder a la policía y hacerlo bailar hasta lo último” y que “ni las fuerzas competentes, ni las autoridades” podían detenerlo. En el otro ejemplo, comparó esta capacidad del gaucho con una discusión reciente que había tenido con una abogada que quería hacerles firmar una especie de hipoteca por una deuda familiar con un negocio. Juan dijo que él fue “el único capaz de hablar y enfrentar a la abogada” y, entre otras cosas, le habló de los derechos que tenían como pueblo indígena en la ley nacional y le “recitó algunos artículos”. A menudo Juan se mostraba desconfiado de los blancos y sus instituciones, no sólo de los políticos o la policía, sino también de maestros, médicos, guardaparques o de algunas organizaciones de la Iglesia Católica. En su visión, sólo en la medida en que los aborígenes empiecen “a levantarse”, a “hacerse escuchar”, a no amedrentarse frente a estos sujetos y las instituciones que encarnan, podrían lograr que se respeten sus derechos. En suma, en la medida en que tomen las actitudes que él identifica con la figura del “gaucho”. Ahora bien, por qué toma al gaucho como depositario de estas actitudes no es una pregunta fácil de contestar, pero lo que sí puede afirmarse es que en especial esta idea de resistencia y valentía que lo caracteriza, es típica del imaginario producido por las tradiciones folklóricas nacionales. Juan, en los últimos años, ha comenzado a ejecutar cada vez más chacareras, zambas y otros géneros criollos con los que ha entrado en contacto a partir de la radio, principalmente. Posiblemente muchas de aquellas canciones reprodujeran las representaciones del gaucho antes citada.

El psicólogo” y los esfuerzos por ordenar y racionalizar un proceso aún indefinido

Al “psicólogo”, el cuarto “misterioso”, Juan lo consideró como el más indefinido de todos. Tal vez ello se deba a que cronológicamente es la última figura en surgir, pues las otras tres aparecen en su adolescencia, en la etapa previa a la conversión. La figura del psicólogo, se relaciona con la capacidad de “hablar en el momento oportuno... actuar a su tiempo, cuando más se necesita” y en general la vinculó con su capacidad para dar consejos y hablar con los amigos. En el siguiente fragmento, el psicólogo es identificado con la ciudad como lugar de origen. Cito todo el relato, porque en él se observa cierta inversión en los roles habituales de la entrevista etnográfica: aquí es Juan el que me pregunta y pone en evidencia mi falta de comprensión sobre ciertas cuestiones:

Frag. 8. Juan: “cada cual con su ORIGEN, el shamán con su origen, ¿de dónde es?, ¿de dónde, de qué parte es el gaucho?, ¿de qué parte es? del monte, claro. El astrólogo también ¿de qué parte es...?. Cada cual con su origen...”

S: ¿el astrólogo era de...?

J: {gesto arriba}

S: ¿del cielo?

J: en general...

S: ¿y el psicólogo?

J: ¿y a dónde más puede trabajar un psicólogo...?

S: y ... ¿en la ciudad?

J: claro... florece, y ahí surgen, de la ciudad y o sea del estudio de estas dos historias, es cómo combinarlos estos cuatro, multiplicarlos, dos por dos, bueno son cuatro y estos cuatro multiplicarlos por tres, y claro estoy, quizás uno al escuchar se da cuenta que utilizo más la multiplicación, y el que sabe ya lo entiende...

S: ¿por qué usás la multiplicación...?

J: sí, ¿por qué uso la multiplicación...?

S: ¿...porque aumenta más...?

J: bueno, el que sabe lo dirá...

S: no sé, si no lo sabés vos... {riendo}

J: no...{riendo} Pero es, es una, o sea es una frase que por lo menos la usa gente que, gente por lo menos que no son comunes, que vos, preguntale a cualquiera que por lo menos tenga qué sé yo alguna experiencia de esa, qué sé yo preguntale a un astrólogo, a un psicólogo, qué sé yo, que te van a explicar porque estoy usando esta multiplicación.

S: un psicólogo no creo que sepa, un psicólogo *doqshi*... {riendo}

J: sí, pero algo tiene que ver en esto, algo tiene que ver, al menos estudió, para psicólogo estudió y algo le enseñaron para eso. Y yo por lo menos de estos cuatro los multiplico por tres son doce y ¿qué pasa? ¿qué pasa, son doce? ahí te preguntás, ahí me cagaste. Bueno son doce, bueno, porque ahí vendría a ser los doce apóstoles, que por lo menos si te digo, uhh!!, un dolor de cabeza ¿viste?, cada cual con su lugar, ¿viste?, entonces bueno, qué sé yo, dentro de estos cuatro, es decir cada cual tiene sus RAMAS, RAMAS AUXILIARES. Bueno, estos dos, cuatro son dos, entonces quizás te preguntes ¿cómo, cómo que tiene ramas auxiliares?, no se conforma éste {riendo}. Bueno, ellos tienen así, pero ahí ya voy de más. Bueno, creo que la historia terminó ahí."

El psicólogo es asociado a la ciudad, al estudio, pues requiere de una preparación para llegar a serlo y su función se relaciona con la capacidad de comprensión¹⁰, elementos que caracterizan la tercera etapa que Juan vive actualmente: la de la "visión" y "reflexión". En este sentido, cuando le pregunté acerca de si había alguna historia particular que se vinculase con la figura del psicólogo, me contestó: "y por lo menos el resultado está andando ahora" y comenzó a explicarme su actual proceso. Juan insiste en caracterizar esta etapa en relación al estudio y al análisis que implican, incluso está escribiendo todo su proceso. Es probable que este particular interés por reflexionar sobre sí mismo, creando un orden, una estructura para su historia, se vincule a su situación de retomar los estudios secundarios y a su objetivo de seguir abogacía. En lo que refiere a la importancia del estudio, se destaca la mención de las "ramas auxiliares", término que había utilizado ya en una charla anterior como metáfora para expresar sus ideas y que provenía de una clase del colegio en la que le hablaron de la historia y sus ramas o ciencias auxiliares. Asimismo, a lo largo del relato utiliza otros términos provenientes de ese ámbito: "dar examen", "recibir el diploma" (cf. fragmento 5.). Finalmente, en este contexto también puede comprenderse la tendencia a recurrir a figuras legales para explicar el llamado¹¹:

Frag. 9. Juan: "el llamado tiene 12 artículos, esa ley está decretada, pero tengo que descubrirlo, pero ya está formado. No encontré el título, están los artículos. Poco a poco fui descubriendo esto, es algo que ya está pero no puedo definir qué es, no encuentro el punto para transitarlo..."

Este último fragmento plantea un punto crucial de la historia de Juan: la indefinición de su proceso, el título que no encuentra. En otro momento de su relato señaló:

Frag. 10. Juan: “están los cuatro subtítulos y el título de éstos dos yo saco uno... Sí, saco uno, es como decirlo, el título es como decirlo: DESCUBRIR LO ENCUBIERTO, ése vendría a ser el título de esto que me está pasando...”.

Precisamente el título “descubrir lo encubierto”, alude a un proceso que aún está en marcha, al descubrimiento de algo que todavía no se llega a definir, no se puede transitar. En efecto, Juan además de no poder organizar aún a los 8 auxiliares del total de los 12 llamados que posee, parece no tener en claro todavía qué hará en lo concreto con este poder encubierto:

Frag. 11. Juan: “nunca me gustó ser *pi'ioGonaq*, nunca, porque ahora los que veo son truchos y... aunque sí, es como volver la PREHISTORIA o sea rescatar de la prehistoria, pero ¿CÓMO?, ¿CÓMO puedo rescatarlo si yo estoy en el '99, estamos en el '99? Claro, como yo ya dije al principio, en uno de los temas, porque YO SIENTO en mí ser interior si fuera que un río cristalino fluye, así yo siento, bueno, eso por lo menos es la RAÍZ que por lo menos me contenta... por lo menos me contenta SABER que aún todas las raíces no están muertas, al menos...”

Para sintetizar, Juan no quiere ser como los actuales *pi'ioGonaq* aunque siente esa “raíz”, y a la vez, como me dijo en otra charla, siente que “Dios es el más importante, el que más temo...” y por eso, explicó, multiplicaba a los cuatro por tres, por la Trinidad. Por otra parte, su ideal sigue siendo irse del asentamiento a la ciudad, para estudiar abogacía, y luego volver y así “poder hacer algo por la Colonia”, esto es, tratar de resolver algunos de los problemas territoriales, económicos y políticos que él identifica y sobre los que a menudo charlábamos al principio de nuestra relación. En suma, algo así como el estudio del “psicólogo” combinado con la capacidad del “gaucho” para desafiar a los poderes establecidos, más el sustento de aquella raíz “shamánica-astrológica” reestructurada desde el poder del *evangelio*. Al parecer, estas figuras provenientes de corrientes culturales diferentes, serían para Juan complementarias¹².

Para concluir, un último elemento que quiero abordar, es cómo la actividad musical se constituye en parte del poder de Juan, permitiéndole desarrollar expresiones que intentan articular estos diferentes símbolos y, a su vez, convirtiéndose en un medio que le permite establecer relaciones en diferentes ámbitos sociales. Juan compone canciones para los cultos del *evangelio* en los que participa, tanto en castellano como en toba. Sin embargo, en los últimos años también comenzó a componer canciones con temáticas no exclusivamente evangélicas y como he señalado, en ellas aparecen diversas imágenes que aluden a su primer etapa, especialmente al llamado del shamán - astrólogo (fragmento 2. y siguientes). La relación canto-poder es clave para el shamanismo de la región chaqueña, los cantos solían ser otorgados por los espíritus auxiliares a cada shamán y eran transmitidos muchas veces durante el sueño¹³. Juan relató que en una ocasión en la que estuvo a punto de morir (momento clave de su proceso que retomaré en el próximo apartado) tuvo una visión en la que apareció, entre otras figuras, la del “dueño de la música”, el cual “evaluaba” si había usado bien o no el don que le había otorgado. Justamente entre los toba, la concepción de “dueños” se extendía no sólo a las especies animales sino también a ciertas capacidades como la danza, el canto o la seducción de las mujeres. Por otra parte, Juan suele interpretar también canciones folklóricas que, por ejemplo, le han permitido crear lazos con sus compañeros *doqshi* de la escuela (cf. nota 5) y hasta cierta seducción con algunas de sus compañeras. Cabe aclarar que entre aquellos espíritus que Juan aún no puede definir, mencionó al de la música y a *iyaGaik*, el término que designa a los paquetes de magia amorosa. La música era uno de los tradicionales medios de seducción entre los toba e inclusive hoy sigue siéndolo en el ámbito de los cultos del *evangelio*.

¿CON QUIÉN ESTOY HABLANDO?: Conflictos intersubjetivos y poder en la etnografía

La historia de Juan confrontaba mis supuestos ontológicos más básicos y él estaba muy consciente de ello. En el fragmento 1. puede verse cómo plantea la posibilidad de que yo tal vez no le creyera, tema que apareció repetidamente. La primera vez que habló sobre este tipo de experiencias, dijo que posiblemente yo pensaría que él “estaba loco”, pero que igual me lo iba a contar, porque era “lo que realmente había sucedido”; a lo cual le contesté que si bien en el lugar en que yo vivía ese tipo de historias no eran muy comunes, sabía que allí esas cosas sí eran posibles y de hecho había escuchado ya historias sobre los *ItaGaiaGawa*. Sin embargo, para mí, fueron experiencias muy distintas el escuchar, por ejemplo, a un anciano relatarme sobre sus *ItaGaiaGawa* del monte y escuchar a Juan sobre sus cuatro compañeros tan peculiares. Posiblemente ello se debía a qué hasta antes de enterarme de su historia, percibía que la distancia cultural y subjetiva con Juan era mucho menor, pues no era un mero “informante”, alguien a quien ocasionalmente entrevistaba sobre algún tópico específico, sino que se había convertido en un amigo con el que tenía la posibilidad de dialogar sobre algunos temas afines. La historia de su “llamado”, en cambio, me reveló un campo no sólo de creencias, sino también de experiencias radicalmente diferentes que fueron creando una particular distancia. En el viaje posterior al de la grabación del relato, las interacciones comenzaron a resultar más difíciles. Cada vez me costaba más entender lo que Juan quería decirme y a menudo debía repreguntar y confirmar si se refería a tal o cual cosa, por lo que en un momento llegué a decirme: “...yo no tengo más castellano que éste para explicarte...” y que mi problema era que reducía todo “a una sola frase”, aludiendo así a mi estrategia de repreguntar intentando sintetizar extensos encadenamientos en los cuales yo ya había perdido el sentido. Pero un día, Juan me explicó una de las posibles causas de nuestros desentendimientos. El problema era que en ocasiones, cuando estaba hablando con otra persona, se le mezclaban los 4, o tenía que hablar con alguno de ellos y por eso no se le entendía bien lo que decía. Efectivamente yo ya no estaba hablando con el Juan del primer viaje, sino con alguien que estaba viviendo una transformación de su personalidad, que ya no era la de un ser “individual”, sino más bien la de un ser múltiple, dividido y con una particular experiencia de intersubjetividad. De allí el título de esta sección, ¿con quién estoy hablando?, que alude a la pregunta que a veces me hacía internamente mientras charlaba con Juan. Él, incluso, reconoció que ese primer Juan que yo había conocido “ya no estaba más”, que quedaba el cuerpo solamente y que las relaciones con los cuatro atravesaban ahora toda su existencia: “es como si mi mente se hubiera ido en una nave espacial con los cuatro”, dijo una vez¹⁴. Además la vivencia de este proceso se empezó a reflejar en algunos cambios en su personalidad, solía estar más callado y serio y había limitado los contactos con sus amigos, rasgos que son característicos de las iniciaciones shamánicas.

Los conflictos de interpretaciones que surgieron en nuestra relación etnográfica, se agudizaron especialmente a partir de una serie de “enfermedades” de Juan que no podían ser identificadas y que coincidieron con el momento en que el nombrado proyecto de la biblioteca se concretizó. Resumiré brevemente su historia. Al poco tiempo que Juan comenzó el secundario, recibí un llamado suyo pidiéndome si podía ayudarlo enviándole algunos libros. Cuando regresé al campo, me comentó que los libros que le había enviado le sirvieron mucho y que se los había prestado a otros jóvenes de la Colonia que también tenían dificultades para acceder a los mismos. A partir de estos comentarios, fue surgiendo la idea de armar una biblioteca, pues por mi trabajo, le dije, podría conseguir más libros. El objetivo era, por un lado, apoyar a los jóvenes que querían seguir estudiando, y por otro, les propuse incorporar las narraciones e historias que recogía en la Colonia así como diferentes legislaciones sobre pueblos aborígenes. La inclusión de estos otros materiales para mí era de suma importancia, pues le daría un carácter intercultural a la biblioteca. El proyecto fue comentado a distintas familias, en especial a los jóvenes, los cuales en general se mostraron interesados. Todo marchaba sin problemas hasta que un día llegué con una donación de 500 libros, incluidas mis primeras reseñas etnográficas, algo que ni Juan ni yo esperábamos que se consiguiera

tan pronto. Sintéticamente, diría que el conflicto surgió porque desde mi lógica acostumbrada a ciertos mecanismos democráticos occidentales, había pensado en hacer reuniones para avisarle a la gente de los libros que se habían conseguido y para que a partir de allí, ellos decidieran dónde ubicar los libros y quiénes serían los bibliotecarios. Si la gente lo requería, colaboraría con ellos en la estructuración del proceso o en cuestiones formales de organización que pudieran necesitar. Antes de arribar con los libros, hablamos con Juan sobre estos mecanismos y él estuvo de acuerdo. Sin embargo, cuando los libros llegaron, su posición cambió. En su perspectiva, mi rol debía ser bastante diferente: quería que le entregara los libros a él y esperaba que lo designara como el “bibliotecario” encargado de organizar el proyecto. Además, comenzó a insistir en que era el único que podía hacerlo, puesto que los otros jóvenes no estaban capacitados: no iban a “valorar y a cuidar” los libros, sólo se “pelearían entre ellos” y los libros terminarían “desapareciendo” porque se los “robarían”. Como él me había brindado su ayuda en mi trabajo, sus padres fueron los primeros en alojarme en su casa y el proyecto se había iniciado a partir de charlas con él, Juan consideraba que debía entregarle los 500 libros, los cuales, cabe aclarar, constituían un capital simbólico y económico importante para los parámetros que se manejan en la Colonia. Así, una particular idea de reciprocidad y hasta cierto privilegio de primerazgo era invocado en la relación conmigo y con los libros. Mi contrapropuesta, consistió en decirle que si él se creía el más capacitado para organizar la biblioteca, le propusiera esto a la gente interesada que fuese a la reunión y que entre ellos lo decidieran. Intenté explicarle que yo no tenía derecho a decidir a quién entregar los libros, pues solamente era intermediaria de una donación dirigida a toda la comunidad, por lo cual, pensaba, debía avisarle a la mayor cantidad de gente posible sobre la misma y que entre ellos decidieran¹⁵. Es interesante cómo surge el tema de la enfermedad en este proceso. Cuando llegué con los libros, Juan me contó que había estado “a punto de morirse” durante el fin de año del ‘99, es decir, fin del milenio –fecha que también relacionó con su proceso– y que continuaba con problemas de salud. El padecimiento de una enfermedad grave y la posterior recuperación es una de las formas en que puede darse una iniciación shamánica. En este sentido, ya algunos familiares y vecinos empezaron a sugerir que el caso de Juan, tanto por sus problemas de salud como por sus cambios en la personalidad, tal vez se relacionara con “querer ser *pi'ioGonaq*”.

Cuando comencé a avisarle a la gente de los libros y a convocarlos a la reunión para entregárselos, Juan no participó de esta tarea. Tampoco concurrió a esa primer reunión ni a la mayoría de las que le siguieron, siempre, me decía, debido a sus dolencias –aunque por ejemplo, sí seguía concurriendo al colegio. La enfermedad indeterminada que padecía (los médicos no le daban un diagnóstico concreto) era concebida como parte del proceso de su llamado, pues era enviada por los *pi'ioGonaq* de la Colonia que envidiaban su poder y así intentaban destruirlo. Mi sensación en aquel momento fue que Juan estaba boicoteando el proyecto, para lograr así su objetivo explícito de ser el único que organizara la biblioteca. De hecho después de muchas discusiones y una vez que yo tuve que regresar a Buenos Aires, logró, y no apelando al consenso de los otros jóvenes precisamente, que los libros se guardaran en su casa y desde hace un año permanecen allí. A los seis meses, por intermedio de un colega que visitó la Colonia, me mandó a avisar que en ese tiempo estuvo enfermo y que fue operado de apendicitis y que por ello no se había “ocupado de los libros”. Los otros jóvenes que forman parte de una comisión surgida de las primeras reuniones, hasta ahora no pudieron revertir el proceso por el cual Juan logró quedarse con los libros, a pesar de sentirse disconformes con su actitud. Los vínculos entre las distintas familias, el evitar peleas y el poder político del padre de Juan, son algunos de los motivos por los cuales estos jóvenes se sintieron amedrentados.

La llegada de los libros constituyó una situación crítica en la que se activaron los posiciones de poder existentes en la Colonia. En la relación etnográfica, implicó un conflicto en las expectativas construidas sobre nuestros roles. En el caso de Juan, el proceso de iniciación en lo numinoso se entrecruzaba con sus intereses políticos y materiales, de hecho, hacer la biblioteca, ser su creador, también era acrecentar su poder. Esta particular intersección de intereses me

colocaba en una situación conflictiva. Por ejemplo, si bien llegué a dudar de su enfermedad—como una excusa o una especie de somatización— jamás se lo expresé, pues ello habría fracturado la confianza en nuestra relación; pero más que la duda sobre su enfermedad, lo que me resultaba conflictivo, era la manera en que estaba siendo utilizada estratégicamente para lograr su objetivo de liderar la biblioteca. Además, esta situación surgió en un momento en el Juan insistía cada vez más en la grandeza de su llamado y en lo extraordinario de su poder. Esta grandeza que se autoadjudicaba unida a la desacreditación de todos los demás jóvenes interesados en participar en el proyecto, era una actitud que me molestaba y a la que no me sentía acostumbrada. Recuerdo, por ejemplo, que en una de nuestras discusiones por la biblioteca, en tono profético me dijo que él veía que dentro de unos años se concentrarían “distintos científicos del mundo en la Colonia” y que instalarían “laboratorios para estudiar su caso”. Yo ya no sabía si Juan estaba bromeando o si me estaba tomando por tonta, así que con mi *habitus* antropológico relativista totalmente quebrado, le dije, sonriendo: “no será mucho, che, me parece que se te está yendo un poco la mano, ¿no?” A lo cual contestó, inmutable: “bueno, ya vas a ver...”

Considero que nuestras posiciones divergentes y por lo tanto nuestros conflictos, se sustentaban en diferentes concepciones acerca del liderazgo y los medios en que éstos se conforman. Si bien Juan había sido sumamente crítico de los mecanismos clientelares que se establecían entre políticos blancos y líderes aborígenes, yo sentía que Juan intentaba establecer conmigo una relación bastante similar. Asimismo, pensaba que el padecimiento de su enfermedad, le permitía evitar la situación de intercambio y discusión con los otros jóvenes, a pesar de que en nuestras charlas anteriores sostenía que este tipo de instancias eran claves para revertir las formas políticas vigentes. En mi caso, cierta ingenua concepción democrática, me inclinaba a pensar que la discusión de propuestas y la libre elección eran fundamentales para la construcción de un liderazgo, es decir, ser elegido racionalmente como el mejor para desempeñar una futura función. Del lado de Juan, si bien nunca descartó totalmente el mecanismo de elección, éste funcionaría más bien como la confirmación de un liderazgo que, sin embargo, se construía de otras formas: quién demuestra haber tenido las capacidades para acumular más poder y ejercerlo con cierto éxito, se convierte en líder. En conclusión, mi hipótesis es que Juan no participó de las reuniones, porque se exponía a quedar en igualdad de condiciones frente a los otros jóvenes, pues no contaba aún con una estructura de poder que le permitiera, por ejemplo, construir un lugar físico para los libros y presentarse así como el líder natural del proyecto. Además, yo había frustrado su intención de utilizar la relación conmigo para legitimarse como líder, diciendo, por ejemplo, que había decidido entregarle los libros a él, ya sea por su amistad inicial conmigo y/o por su capacidad. Esta idea del liderazgo que aparece en Juan así como en muchos de los políticos locales, posiblemente se acerque a lo que en el modelo weberiano corresponde a la “dominación carismática”. En dicha forma de dominación, la legitimidad deriva de una fuerza personal constantemente demostrada, pues el líder “obtiene y mantiene su autoridad a base de demostrar su fuerza en la vida” (Weber 1986). Cabe recordar que en la jefatura tradicional entre las tribus *guaycuru*, el poder se debía demostrar a través de las hazañas bélicas y de la capacidad para lograr el consenso—vinculada a las dotes como orador. Braunstein (1991) sostiene que en las juntas de bebidas cada líder exponía sus hazañas bélicas individuales, que incluían su poder espiritual, en una competencia abierta sobre la importancia de las mismas, lo que las transformaba en “verdaderos torneos de prestigio”. Además señala que un rasgo característico de los jefes era la “inmoderada autoalabanza”. Esta última característica tal vez permita comprender porque hoy Juan no tenía inconvenientes en autoadjudicarse lo que para mí resultaban grandes y extraordinarios poderes.

Para finalizar con el tema de las expectativas sobre el rol del otro, varias ideas surgen acerca de porqué Juan decidió contarme sobre su llamado. Por un lado, pienso que funcioné como interlocutora para su proceso, ya que hasta ese momento, según me dijo, no había podido contárselo a nadie¹⁶. Sin embargo, considero que en la decisión de contarme su proceso, también había cierta intención de demostrarme¹⁷ y, a la vez, acrecentar su poder, afianzando la relación conmigo. Al

relatarme una historia que “no contó a nadie”, era previsible que la confianza y amistad se acrecentarían; además sabía que como antropóloga tenía un particular interés por el shamanismo –incluso cuando grabé su historia me dijo que esperaba que me “sirviera” en mi trabajo y me encargó que la “analizara”. En los momentos de mayor conflicto por la biblioteca, Juan me decía que nuestra amistad era lo más importante para él y recalca que no quería para nada que se perdiera. Esta amistad acrecentaba su poder, yo era alguien de Buenos Aires (lo cual es siempre muy valorado por los toba) que además podía brindarle algunas ayudas concretas –por ejemplo, los libros cuando empezó a estudiar o la ropa o medicamentos que llevaba para su familia y otras con las que trabajaba. Obviamente, para mí la relación también tenía beneficios concretos, Juan, en muchos aspectos, era un “informante clave” y fue un contacto importante para iniciar la investigación de algunos temas. En cierta forma, la enunciación de su historia frente a mí y de así afianzar este vínculo que, entre otras cosas, le dejaría como rédito aquellos 500 libros, fueron parte de su “llamado” al poder y de su tendencia a la “multiplicación” que intentaba explicarme en el fragmento 8. En este sentido, no es casual que cuando hablaba de los libros, a menudo me decía que para él eran como un “tesoro”, como algo “sagrado” que había que “cuidar muy bien” pues “nunca había llegado algo así a la Colonia”. Juan, con su nuevo tesoro, podía seguir “multiplicando”, tener “más” poder que antes. Tal vez, en el futuro, “el bibliotecario” ocupe un lugar entre sus 12 espíritus...

REFLEXIONES FINALES: Repensando el shamanismo y el poder

Si bien la historia de Juan y sus cuatro compañeros posee una estructura similar a la de las iniciaciones shamánicas, por su complejidad, multiplicidad y además por su carácter aún “indefinido” no puedo afirmar que constituya la iniciación de un futuro *pi'ioGonaq*, sin embargo, sí es una iniciación en la adquisición de poder. Se trata de un poder concebido desde una perspectiva amplia y ecléctica, incluso intercultural. El llamado de Juan constituye un caso en el que se condensan símbolos provenientes de diferentes corrientes culturales. Esta capacidad para integrar diversas corrientes parece ser una característica peculiar de los grupos toba, Cordeu y de los Ríos (1982) sostuvieron ya la idea de una tendencia a la pluralidad de modalidades cosmovisionales a lo largo de su historia. En segundo lugar, considero que es una concepción del poder que abarca un *continuum* que va desde la experiencia de lo numinoso hasta relaciones políticas concretas, una no excluye a la otra, sino que por el contrario se refuerzan. Así, en el proceso de Juan, la apropiación de los distintos símbolos y capacidades que caracteriza a sus cuatro compañeros, evidencia un intento por nutrirse de las diversas fuentes de poder hoy legitimadas entre los toba: el shamanismo, su vinculación con otras prácticas esotéricas y el evangelismo, para los poderes sobrenaturales; la capacidad para relacionarse con los blancos y manejar sus lógicas y recursos simbólicos – representado en interés por el estudio y el análisis del psicólogo de la ciudad– para las proyecciones políticas. En relación a esto último, también podría ubicarse a la figura del gaucho con su resistencia y valentía para enfrentar a los poderes establecidos, manifiesta en actitudes de carácter e incluso en la propia corporalidad. Cabe recordar que estos últimos rasgos eran fundamentales en la jefatura tradicional, he mencionado el papel de las hazañas bélicas individuales y la oratoria, en los mecanismos para establecer la preeminencia política. En términos generales, en la historia toba, la jefatura política y el poder shamánico han estado entrelazados. El shamán poseía un importante rol social en el pasado, pues incidía en las decisiones referentes a actividades bélicas o económicas o podía mediar entre disputas internas. A su vez, el éxito en las guerras de un determinado líder, daba cuenta de su poder espiritual; a menudo, cuando hoy se recuerda a los caciques antiguos, se señala que ellos eran *pi'ioGonaq*. Dentro de esta perspectiva histórica más amplia, puede comprenderse el actual intento de Juan por conciliar intereses referidos al poder político y sobrenatural. Es pertinente citar aquí la observación de Matteson Langdon (1992: 15) acerca de

cómo el rol shamánico puede expandirse o contraerse de acuerdo a la existencia de otros líderes en la comunidad o a la presencia de controles económicos o políticos de la sociedad mayor. En la actualidad el rol de los *pi'ioGonaq* entre los toba se focaliza especialmente en las prácticas terapéuticas, por lo cual el proceso de Juan puede verse como un intento de expansión de dicho rol. En este punto, es necesario plantear también el tema de la extensión del término *pi'ioGonaq* así como de las capacidades a él asociadas. Wright (1997: 282-283) propone la hipótesis, de que este término abarcaría a cualquier persona que obtiene algún tipo de poder de parte de un *jaqa'a* y no sólo a las personas que poseen la capacidad de curar o enviar enfermedades, cuestionando de esta manera la bibliografía tradicional sobre el tema. Considero que el problema de la extensión del término *pi'ioGonaq* en el pasado, requiere de una profunda investigación que excede los límites de este artículo. Sin embargo, sí puedo plantear la coincidencia con la observación de este autor, acerca de que la división entre seres sin poder y seres especiales con poder no resulta tan estricta entre los toba. Ya tempranamente Cordeu (1969: 90) cita un relato que alude a los cuatro "dones" que otorgaba *Nowet* —uno de los *jaqa'a* más importante, pues el dueño de todos los animales del monte—: "ser *pi'ioGonaq*, peleador, conseguir mujer o suerte en el trabajo"; asimismo en Wright (1992: 160), se citan algunos ejemplos similares. En mi experiencia etnográfica, así como encontré el caso de Juan que se adjudicaba estos diferentes poderes sin ser socialmente identificado como un *pi'ioGonaq* abocado a la cura o envío de enfermedades, también conocí a muchas otras personas que se adjudican ciertas capacidades o dones —aunque no tan extraordinarias como las de Juan—, por ejemplo, para la danza, la música, para el entendimiento de las leyes de los blancos, para la caza, para curar con la oración, para preparar *iyaGaik*. En todos los casos, se señalaba que el origen de estas capacidades fue el encuentro con algún ser con poder, considerado de origen sobrenatural. Estos encuentros generalmente se daban en sueños, visiones o personalmente. Lo mismo sucedía con las personas que reciben "señas" o avisos de acontecimientos futuros. Pero una diferencia con la estructura tradicional de iniciación de los *pi'ioGonaq*, es que en la actualidad, la identidad de estos seres suele permanecer más indefinida, aunque cada vez más se tiende a relacionarlos con "enviados" del Dios cristiano. En resumen, lo que me interesa destacar aquí es que algunas de las capacidades que tradicionalmente se asignaban a seres especiales como los shamanes o la misma posibilidad de encuentro con el mundo del poder no humano, entre los toba están bastante extendidas entre los diferentes miembros de la sociedad.

Para finalizar, quisiera plantear algunas reflexiones teórico-metodológicas más generales acerca de los análisis sobre shamanismo. En una reseña sobre estos estudios, Atkinson (1992) sintetiza los diferentes enfoques utilizados: las caracterizaciones más fenomenológicas acerca de la relación que el shamán experimenta con sus espíritus auxiliares; otros más influidos por la psicología y que refieren a los rasgos definitorios de su personalidad y a las experiencias de alteración de la conciencia; los que focalizan en su eficacia terapéutica; los centrados en sus roles en relación al contexto social y en especial en las estrategias de poder implicadas; o, finalmente, en los aspectos expresivos involucrados en sus performances. Si bien es imposible analizar todas estas dimensiones en el marco de un sólo artículo, mi intención en este trabajo fue la de reflexionar sobre el caso de Juan combinando al menos algunos elementos de estos enfoques. Por ello recurrí a los relatos autobiográficos de su experiencia pero también a la caracterización de algunos rasgos de su personalidad, a su rol y estrategias de poder en relaciones sociales concretas (en el análisis del proyecto de la biblioteca) o al papel de la música en su proceso. El shamanismo en las actuales sociedades en las que se desarrolla, se presenta como un fenómeno social complejo y dinámico y no sólo como una mera "tradición" continuada por algunos especialistas; considero que sólo en la medida en que se articulen las diferentes perspectivas antes nombradas, la antropología podrá avanzar en una comprensión más plena del rol shamánico en cada grupo social. Por último, también he intentado reflexionar sobre los conflictos que pueden surgir en una relación etnográfica de este tipo. En nuestro caso, los diferentes capitales y recursos simbólicos y las expectativas disímiles construidas sobre nuestros roles, influyeron en la generación de algunas de las tensiones cognitivas

pero también políticas acaecidas durante los últimos trabajos de campo. Frente a estas tensiones, tal vez no pueda más que concluir, por ahora, con una expresión de deseo: que Juan pueda estructurar a sus 12 espíritus pero que también los otros jóvenes interesados en leer aquellos libros de la biblioteca, algún día puedan hacerlo. Queda la duda aún, de si nuestra práctica etnográfica podrá colaborar con estas intenciones o si debe retirarse ya para no acrecentar las tensiones de ambos procesos –procesos de los cuales si bien no es la causante, sí ha sido parte de su desarrollo. Es éste un desafío para los próximos trabajos de campo. Así como el proceso de Juan aún no ha concluido y su “título” no aparece, mi práctica etnográfica también continúa y la “biblioteca” aún no halló su propio título entre mis interlocutores *qom*...

Buenos Aires, Marzo del 2001

AGRADECIMIENTOS

Agradezco y dedico este trabajo al amigo que aquí llamé “Juan” y al que, como no sé si esto nos traerá nuevas tensiones en el futuro, opté por cubrir en su identidad. También agradezco a Cesar Ceriani, el colega que se sumó al proyecto de la biblioteca y a Salvador Batalla, Pablo Wright y Miguel García por sus comentarios, sugerencias y discusiones.

NOTAS

- ¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada en las X Jornadas de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (3 al 6 de Octubre del 2000, Buenos Aires).
- ² Desde 1998 realizo trabajos de campo en “Colonia Aborigen La Primavera” y en “Colonia Aborigen Misión Tacaaglé”, asentamientos ubicados al este de la provincia de Formosa que forman parte del pueblo *takshék* de la etnia toba. Actualmente estas poblaciones se dedican a tareas agrícolas, artesanales, a la cosecha de algodón y otros productos y en menor medida, a la caza y recolección, debido a la reducción de tierras libres para tal fin.
- ³ He desarrollado esta perspectiva más ampliamente en otro trabajo (Citro inédito).
- ⁴ Esta perspectiva la desarrollé especialmente en Citro (2000 a). y (2000 b).
- ⁵ A su vez, los favores obtenidos por el dirigente aborigen, se distribuyen entre las familias, habitualmente, a cambio de futuras lealtades políticas: votos para el candidato blanco en cuestión. Las relaciones políticas clientelares se combinan así con los mecanismos de reciprocidad prevalecientes entre las redes de parentesco de las Colonias. Sobre este último mecanismo cf. Gordillo (1994) para los toba del oeste formoseño.
- ⁶ Solo hay cuatro jóvenes toba estudiando en ese secundario y en su curso, Juan es el único. Según su relato, al principio sus compañeros lo “miraban raro” pero “a través de la música” pudo integrarse con ellos, ejecutando canciones durante las clases de música y en los recreos. En otro asentamiento cercano, relevé un caso similar de “integración” de un joven *qom l'ek*.
- ⁷ Si bien la constatación de un momento de crisis personal en coincidencia con el llamado al shamanismo no permite realizar conclusiones apresuradas en relación a ciertas formas de shamanismo como un mecanismo de reintegración o reparación social, es decir como fenómeno que se presta a un uso estratégico e instrumental –como aparece en los casos de trance periférico asociado al shamanismo en Lewis (1971)– este rasgo que he constatado en otras iniciaciones toba, no deja de ser un índice sugestivo para futuras investigaciones.
- ⁸ Utilizo mayúsculas para destacar las palabras o frases que son enunciadas con un volumen más intenso o

con tonos enfatizadores. Cabe aclarar que dada la extensión del relato (la grabación dura unas dos horas) trabajo sobre algunos fragmentos, sintetizando su desarrollo general.

- ⁹ En los toba así como en otros grupos sudamericanos (cf. Matteson Langdon 1992: 13) se considera que este tipo de poderes se incrementan con la edad.
- ¹⁰ En mi primer trabajo de campo, viajé al asentamiento con mi pareja que es psicólogo. Esto hizo que en muchas ocasiones, no sólo tuviera que explicarles a mis interlocutores en qué consistía el trabajo de antropóloga sino también el de psicólogo —aunque él no estaba trabajando sino solo acompañándome. Si bien no recuerdo qué hablé específicamente del tema con Juan, posiblemente algunos de esos relatos influyeron en la construcción de esta figura.
- ¹¹ En otros relatos de nuevos shamanes ligados al *evangelio*, también encontré este tipo de comparaciones, las cuales posiblemente se relacionen con la importancia otorgada a las formas legales y burocráticas dentro de las iglesias aborígenes (Citró en prensa).
- ¹² En otras charlas, Juan también manifestó que las “raíces de la propia cultura” debían ser “concordadas” con el “mensaje” evangélico. Sin embargo, para lograr esa articulación, se requería de un proceso de “análisis y reflexión” muy cuidadoso que, según su opinión, no había podido suceder hasta ahora, pues aquel mensaje evangélico fue “dado a un sólo rumbo” entre los toba, “sin tener en cuenta” aquellas raíces culturales.
- ¹³ En Ruiz (1978-79) puede verse un abordaje de este tema para la región chaqueña, y más recientemente en García (1999) la vinculación entre sueño y canto shamánico para el caso de otro grupo *guaycuru*, los pilagá.
- ¹⁴ Esta definición de su experiencia podría relacionarse con un elemento característico del shamán: la capacidad para encontrarse con sus espíritus auxiliares y dejar su cuerpo para explorar diferentes dominios cosmológicos, experiencia que según los diferentes autores se ha denominado “trance”, “experiencia extática” o “estado alterado de consciencia”. Un análisis sobre los supuestos que implican estos términos puede verse en Atkinson (1992: 309-311).
- ¹⁵ En mi resistencia a su propuesta, existía también un problema práctico: si le entregaba los libros a Juan, iba a quedar ligada a una red específica de relaciones de poder, es decir, a una familia y sus conexiones; cuando, por mi trabajo, poseía vínculos con muchas familias y, de deber algo a alguien, en todo caso le debería a varios. Sin embargo, lo que tal vez más me molestaba, era quedar atrapada en los mismos mecanismos de reciprocidad que aprovechan y promueven los políticos blancos y que son tan funcionales al mantenimiento de la asimetría.
- ¹⁶ Tiempo después, por su enfermedad, Juan habló con algunos *pi'ioGonaq* sobre su “llamado”, pero siempre lo hizo muy limitadamente pues temía que éstos le quitaran su poder.
- ¹⁷ En la enunciación de su relato frente a una antropóloga *doqshilashe*, Juan, en cierta forma, también estaba demostrando su poder. Situacionalmente, se producía un reposicionamiento frente a las asimetrías estructurales que históricamente atravesaron gran parte de las relaciones *qom-dogshi*. Ante su llamado, yo era la que me encontraba en una posición de no saber, de desconocimiento. En una de sus canciones dice: “Amparándome está la naturaleza, montes misteriosos hoy me dicen soy su hijo y confunden al desconocido”; en nuestra relación, yo era la que desconocía las cosas del monte y debía aprender superando las confusiones iniciales, lo cual también se aprecia en las preguntas que él me hacía sobre su llamado (cf. fragmento 8).

BIBLIOGRAFÍA

- Atkinson, Jane
1992. Shamanisms today. *Annual Review of Anthropology* 21: 307-330.

- Barth, Frederik
1989. The analysis of culture in complex societies. *Ethnos* 54 (3/4): 120-142.
- Bateson, Gregory
1990 [1958]. *Naven. Un ceremonial Iatmul*. Madrid, Júcar Universidad.
- Boddy, Janice
1994. Spirit Possession revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23: 407-434.
- Bourdieu, Pierre
1980. *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
1987. De la regla a las estrategias. En: *Cosas Dichas*, pág. 67-81. México, Gedisa.
- Braunstein, José
1991. yomaqa. La otra cara de la tragedia. *Hacia una carta étnica del Gran Chaco II*: 107-131.
- Citró, Silvia
2000a. La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat* N°10: 39-56. Iquique, Chile.
2000b. El cuerpo de las creencias. *Suplemento Antropológico* 35 (2): 189-242. Asunción del Paraguay. (en prensa). Resignificaciones culturales en las prácticas shamánicas de los aborígenes toba. *Sztuka Leczenia (El Arte de curar)*. Cracovia, Polonia. (inédito). Religión y procesos de redefinición étnica. Ponencia presentada a la XXVI Conferencia de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones (SISR). 20 al 24 de Agosto del 2001. Ixtapan de la Sal, México.
- Cordeu, Edgardo
1969-1970. Aproximaciones al Horizonte Mítico de los Toba. *Runa* 12 (1-2): 67-176.
1983. Los nexos cosmovisionales de la demencia. *Suplemento Antropológico* 18 (2): 285-295. Asunción del Paraguay.
1984. Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga. *Suplemento Antropológico* 19 (1): 187-235. Asunción del Paraguay.
- Cordeu, Edgardo y de los Ríos, Miguel
1982. Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco. *Suplemento Antropológico* 17 (1): 147-160. Asunción del Paraguay.
- Cordeu, Edgardo y Siffredi, Alejandra
1971. *De la algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires, Juevez.
- Douglas, Mary
1978. *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza Editorial.
- Eliade, Mircea
1960. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México-Buenos Aires, FCE.
- García, Miguel A.
1999. En torno a las ideas pilagá del origen y la transmisión de los cantos. *Música e Investigación* 5: 33-46. Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega.
- Geertz, Clifford
1987. Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados. En: *La interpretación de las culturas*, pág. 118-130. México, Gedisa.
- Gordillo, Gastón
1994. La presión social de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobos

del oeste de Formosa. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 15: 53-82.

Hannerz, Ulf

1996. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* 3 (1): 7-39. Río de Janeiro, Brasil.

Karsten, Rafael

1926. The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco. *Acta Academiae Aboensis. Humaniora* IV: 1-126.

Lewis, I.M.

1989. *Ecstatic Religion: An anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. London, Routledge.

Matesson Langdon, Jean

1992. Introduction. Shamanism and Anthropology. En: J. Matesson Langdon y G. Baer (eds.), *Portals of power. Shamanism in South America*, pág. 1-21. Albuquerque, University of New México Press.

Métraux, Alfred

1944. Estudios de Etografía Chaqueña *Anales del Instituto de Etnografía Americana* 5: 263-314. Universidad Nacional de Cuyo.

Miller, Elmer

1977. Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino. En: Hermitte, Esther (ed.), *Procesos de Articulación social*, pág. 305-338. Buenos Aires, CEAL.

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

Otto, Rudolph

1925. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Revista de Occidente.

Piña, Carlos

1983. *La construcción del sí mismo en el relato autobiográfico*. Santiago de Chile, FLACSO.

Ruiz, Irma

1978-1979. Aproximación a la relación canto-poder en el contexto de los procesos iniciáticos de las culturas indígenas del Chaco Central. *Scripta Ethnologica* V: 157-169.

Voloshinov, V.

1993. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid, Alianza.

Weber, Max

1986 [1922]. La sociología de la autoridad carismática. En: *Ensayos de sociología contemporánea I*, pág. 233-243. México, Origen/Planeta.

Wright, Pablo

1984. Quelques formes du chamanisme Toba. *Bulletin Société Suisse des Américanistes* 48:29-35.

1992. Dream, shamanism, and power among the Toba of Formosa province. En: J. Langdon y G. Baer (eds.), *Portals of power Shamanism in South America*, pág. 49-172. Albuquerque, University of New México Press.

1997. "Being-in-the-dream" *Postcolonial Explorations in Toba Ontology*. Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, Temple University.