

"Ser *católico* y ser *evangelio*": tiempo, historia y existencia en la religión toba¹

Pablo G. Wright²

Introducción

Cuando en 1979 realicé mi primer viaje de campo entre los *qom*³ o tobas *takshek*⁴ del oriente de la provincia de Formosa en Argentina, dos de las primeras

¹ Agradezco profundamente a Guillermo Muratalla, Pinaqte, *AshaGaik*, Pedro Justo, Cresencio Justo, Teresa Benítez, Vicente Justo, Valeriano Castorino, y el difunto José Almada por su amistad y comprensión humana. Una versión previa de este trabajo fue presentada a la Segunda Conferencia Internacional sobre Misiones y Pueblos Indígenas del Gran Chaco, realizada en la Universidad de St. Andrews (Escocia) en marzo de 1999. Agradezco a Stephen Kidd y Marcela Mendozas su gentil invitación a participar en la misma. Doy las gracias también por el apoyo intelectual y afectivo recibido de Elmer Miller, José Braunstein, Cristina Messineo, Bárbara Russi, Walter Mignolo, Antonio H. Prieto, Rita Segato, María Carman, Silvia Hirsch y Gastón Gordillo. Agradezco a las instituciones que apoyaron mis investigaciones: el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), el Departamento de Antropología y la Escuela de Graduados de Temple University, la Wenner Foundation for Anthropological Research, la Fundación Antorchas, la Universidad de Buenos Aires (Ubacyt TF 032), y el Center for the Study of World Religions de Harvard University. Dedico este trabajo a la memoria de Peter Rigby.

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Universidad de Buenos Aires.

³ La notación de los términos tobas es fonológica, adaptada Braunstein (1981) en Wright (1997).

⁴ *Takshek* significa 'gente del este'. Lingüísticamente los tobas son un grupo guaycurú. Hasta fines del siglo XIX eran grupos cazadores-recolectores nómades que migraban estacionalmente a través de la región chaqueña (noreste de Argentina, centro-sur de Paraguay, y sudeste de Bolivia). Con la ocupación de sus territorios por fuerzas militares argentinas entre 1884 y 1912, y la colonización subsiguiente, los tobas fueron violentamente forzados a instalarse en forma sedentaria y a trabajar en obrajes madereros, en la agricultura y ganadería, y en ingenios azucareros. Misiones religiosas y reservas estatales fueron creadas a principios del siglo XX

cosas que mis interlocutores me preguntaron, después de las presentaciones iniciales fueron, --"sos creyente?" y -- "sos *evangelio*?" Estas preguntas me intrigaron tanto a mi como mi presencia a ellos. Tenían necesariamente que clasificarme de acuerdo con parámetros, en este caso religiosos, significativos para ellos. Ambos términos, creyente y *evangelio*, me hacían sentir incómodo porque la religión no era un tema claro para mi. Sin embargo, en tanto contesté más o menos tranquilo la primera pregunta afirmativamente, tuve muchas dudas para responder la segunda. Yo calculaba con racionalidad etnográfica que tal vez sería mejor también contestar que sí, pero, por otro lado, no podía decir una mentira solo para agradar a mis recientes anfitriones. Digo 'agradar' porque era obvio que ellos deseaban que yo fuera evangélico como ellos. Pero, debido a que crecí como católico, les contesté -- "*no, no soy evangélico, soy católico*". -- "*Oh, así que fumás y tomás!!*", me contestaron. Sus rostros de disconformidad y la mía de asombro mostraba que mi respuesta había sido dicha en un contexto social en el cual la condición católica era entendida de acuerdo con circunstancias históricas específicas. En efecto, aquí significaba algo muy diferente que en la ciudad de Formosa, Rosario o Buenos Aires. Y también cuál era el sentido de *evangelio*.

En este trabajo exploro las dimensiones histórica y cultural de las iglesias actuales de los tobas, que reciben el término nativo de *evangelio*, las que emergieron a comienzos de la década de 1940 a partir del contacto entre dos sistemas religiosos, el chamanismo indígena y el pentecostalismo estadounidense. Me interesa mostrar el contexto dentro del cual este episodio deriva su sentido, y el punto de vista más general que los tobas tienen acerca de su historia y de las nociones de ser y tiempo asociadas. Ser *evangelio* implica simultáneamente una profunda crítica cultural de la historia *doqshé*⁵ así como una interpretación de la propia historia a través de una mirada evangélica. Esta está alimentada por la experiencia histórica de relaciones interétnicas desiguales, las cuales influyeron en la aparición de un sentido profundo de inferioridad cultural. Este hecho será ejemplificado a lo largo del

para sedentarizarlos y enseñarles las labores agrícolas, y transformarlos en mano de obra barata de los asentamientos de colonos y estancias. Actualmente, los tobas practican la agricultura, trabajan como asalariados, y viven en comunidades rurales y urbanas del Chaco argentino. Desde mediados de la década de 1950 muchos tobas de la provincia del Chaco migraron a ciudades como Santa Fe, Rosario y Buenos Aires. La población total estimada es de unos 30.000 individuos. Un resumen comprensivo de la situación toba contemporánea puede encontrarse en Miller (1999).

⁵ Término toba genérico para designar a gente no aborígen. Usualmente también los denominan 'blancos' o 'cristianos'.

trabajo, mostrando también que las definiciones de los tobas *takshek* de tiempo y del ser contienen, condensan y confrontan el escenario histórico del oriente formosense desde comienzos del siglo XX hasta la actualidad.

En otras palabras, en este trabajo exploro la dimensión ontológica de la historia (O'Gorman 1958), analizando rasgos clave del evangelismo toba, sus raíces y estratigrafías de sentido expresadas a través del discurso de sus miembros. Mi investigación apunta a identificar, a través de un lenguaje influido por la filosofía existencialista, la estructura temporal del mundo de la vida toba, que conforma los múltiples significados atribuidos al *evangelio*. Este refiere principalmente a las iglesias tobas en general, y también a un estado de ser particular, como se señalará más adelante.

Aun cuando las iglesias tobas originalmente emergieron en la provincia del Chaco y se expandieron a través de toda la región (Reyburn 1954; Miller 1967, 1979), me interesa descubrir las condiciones socioculturales, económicas y políticas prevalentes en el este de Formosa, donde misiones franciscanas se instalaron a principios del siglo XX. Debido al hecho de que ser, tiempo e historia forman un campo unificado, mi enfoque se interesa en realizar estudios específicos frente a trabajos generales que consideran a los tobas como un todo, sin identificar diferencias regionales e históricas. En este sentido, trabajos previos sobre movimientos religiosos de los tobas (por ejemplo, Reyburn 1954; Loewen, Buckwalter & Kratz 1965; Miller 1967, 1971, 1979; Cordeu & Siffredi 1971; Bartolomé 1972) enfatizaron mayormente la provincia del Chaco. Aunque existen rasgos generales compartidos por todos los tobas, es importante atender a las especificidades históricas y culturales para construir una base sólida para estudios comparativos.

En este sentido, los tobas *takshek* hablan una variante lingüística común, y es posible afirmar que constituyen una unidad sociolingüística dispersa en los actuales asentamientos de Misión Tacaaglé, La Primavera, y Clorinda, todos en la provincia de Formosa. Mis estudios de campo se llevaron a cabo en las comunidades rurales de Tacaaglé y La Primavera. Clorinda⁶, por su parte es un *barrio toba*, localizado en esa ciudad.⁷

⁶ Una nueva taxonomía social emergió de los asentamientos permanentes que concentraron los antiguos grupos nómades. La gente de Tacaaglé se autodenomina *pagerele'ek* ('gente del padre'); la de La Primavera, *potaale'ek* ('gente del oso hormiguero') porque en el pasado una mano de ese animal fue encontrada cerca de una laguna; la de Clorinda, *polchemle'ek* ('gente del fuerte'), porque allí había un puesto militar argentino. Tacaaglé se transformó en colonia cuando la misión franciscana cerró en 1958. Entonces, las tierras ocupadas por los edificios de la misión fueron vendidas, y el pueblo de Misión Tacaaglé comenzó a existir. Durante este proceso, los

En síntesis, en este trabajo desarrollo un panorama del modo en que la “casa del ser” de los actuales toba *takshek* se fue conformando a través del tiempo, por medio de una etnografía definida como una praxis comunicativa y existencial (Scholte 1974; Fabian 1983; Jackson 1989, 1998; Wright 1994). La evaluación nativa del pasado y la historia y una genealogía del *evangelio* son temas clave para ilustrar la dialéctica situada entre conocimiento ancestral, colonización blanca, y pragmatismo intercultural.

El trabajo está estructurado del siguiente modo. Las dos primeras secciones tratan dos ejes clave del horizonte existencial toba, tiempo e historia y ser y tiempo. En la primer categoría, comienzo ilustrando el modo en que los tobas evalúan el pasado, especialmente los últimos 100 años, e identifico episodios relevantes de su memoria histórica. En la segunda se señalan los estatus existenciales de ser *católico* y ser *evangelio* en relación con los antecedentes históricos indicados antes. Aquí evalúo la importancia de la iglesia toba llamada Iglesia Evangélica Unida (IEU), organización socio-religiosa clave que condensa la forma indígena contemporánea de expresión religiosa. En tercer término, expongo las reacciones de mis interlocutores a mis preguntas etnográficas acerca del pasado mitológico y de las nociones relacionadas con el poder y el chamanismo. En cuarto orden, reflexiono acerca de las paradojas que supone la afiliación religiosa de los creyentes del *evangelio*. En la conclusión, propongo observar la religiosidad toba actual como una arena de prácticas culturales originales producidas dentro de una compleja economía política de colonización cultural y económica.

Tiempo e historia

En esta sección analizo las definiciones tobas del pasado. En líneas generales existe la idea de un pasado previo a la llegada de los misioneros franciscanos que tiene dos facetas. Una se remonta hacia el pasado inmemorial del tiempo mítico o *lamoGoñi*; otra, más reciente muestra una definición dual y casi contradictoria del mismo. En efecto, existe un pasado negativo y otro positivo, donde se observa el

tobas se trasladaron 4km al norte, a su actual localización sobre la ruta provincial 86, en lo que se conoce como la *Colonia aborígen Misión Tacaaglé*. Se trata de una extensión de 440 hectáreas de propiedad comunal, habitada por unas 600 personas. El caso de La Primavera es un poco diferente, ya que surgió de la concentración demográfica provocada por la llegada de misioneros protestantes en 1932. Su caso se explica con más detalle en el texto.

⁷ Está habitado por migrantes de Tacaaglé, La Primavera y la ciudad de Formosa.

efecto de la penetración cristiana y de los estereotipos que la sociedad argentina iba construyendo de los aborígenes. En síntesis, los períodos identificados como significativos son: (1) el tiempo de los antiguos, (2) el tiempo de los curas, (3) el tiempo de *Juan Chur*, y (4) el tiempo de la colonia aborígen. Estas categorías funcionan simultáneamente como cronológicas y morales, a veces mostrando límites difusos y superpuestos. El primero comienza alrededor de 1900 y finaliza en 1958, mientras que los dos últimos están relacionados con la introducción del evangelismo en el área, y van de 1932 a 1950 aproximadamente. Estos períodos se conectan también con estados de ser que se comentarán más adelante.

(1) Tiempo de los antiguos

El pasado remoto o *lamoGoñi* es un tiempo radicalmente diferente al actual en el cual el héroe cultural *Taanki'*, el trickster *WaGajaja'lachigi* y otros personajes míticos llevaron a cabo actividades poderosas y demiúrgicas. Este período finalizó con el 'cambio de la tierra' o *jivik na 'alwa*, que dio forma a la estructura geográfica y ontológica del mundo de hoy (Wright 1997). Estos y otros eventos están narrados en el género oral llamado *jaGaikipi l'aqtaGanaGak* o 'las palabras de los antiguos'. El pasado más reciente, anterior a la misión franciscana instalada en Tacaaglé, se caracteriza, como señalé antes, por un discurso dual, propio de muchas situaciones de contacto intercultural entre europeos y pueblos indígenas. De un lado, una versión 'positiva' refiere a la vida de los antiguos aborígenes que vivían en el monte una feraz vida nómada. Ellos eran valientes y sabían vivir solo de la caza y la pesca. Se alimentaban de animales salvajes, miel silvestre, y pescado entre otras cosas. Vidas arduas, comida del monte, y soledad crearían individuos sanos, como recuerda la gente de Tacaaglé que vivían sus abuelos antes de los franciscanos. Del otro, una versión 'negativa' define a los aborígenes en términos de falta. Así, en muchos contextos los escuché decir que antes "no sabíamos nada", "no sabíamos trabajar", "esto era un desierto", "adorábamos cualquier cosa", "no había nada". A través de estos tropos, productos directos del proceso de colonización, los aborígenes se redefinieron según criterios de la sociedad blanca. Es como si después de este 'análisis colonial', la cultura toba se hubiera vaciado de contenido propio y aceptable, permaneciendo solo lo que ellos no eran antes de la llegada de los *doqshi*.

(2) El tiempo de los curas

El período de vida de la misión franciscana usualmente se designa como "el tiempo del cura". Si bien abarca desde el inicio hasta el cierre de la misma (1901-1958) alude a veces más específicamente a los primeros tiempos de la misma, hasta 1940 aproximadamente. Durante el mismo la gente aprendió castellano, las rutinas que implicaban la concepción occidental de trabajo como formas específicas de transformación de la naturaleza. En este contexto incluía actividades organizadas por horario, agricultura, ganadería, formas de comida blancas, entre otras. Suponía, en síntesis, una occidentalización y modernización no siempre bienvenidas por los aborígenes.

Para Guillermo Muratalla, actual cacique de Tacaaglé, antes de la misión, "los aborígenes eran frecuentemente perseguidos porque eran salvajes". Esto era así porque ellos no tenían la tierra, "ellos no querían dejar sus lugares, por eso [los blancos] querían matarlos a todos". Para Guillermo, ser "salvaje" se originaba en su apego a sus territorios, factor que aun continúa como tema conflictivo hoy día en las relaciones con los *dogshi*.

En este sentido, se detecta un sentido de lo que denomino 'deficiencia original', que es colectivamente compartido por la gente. Por ejemplo, *AshaGaik* principal líder de la iglesia Cuadrangular de Tacaaglé⁸, expresó esto en forma contundente, "Al comienzo, en aquel tiempo no sabíamos nada acerca de plata, galleta, pan, trabajo o hablar. Los curas nos hicieron aprender castellano y a trabajar, con todos sus requerimientos". Esta lista sintetiza todas aquellas áreas de la vida social que estaban en conflicto con la vida 'civilizada'. Uno de los productos de la actividad misionera fue que los *qom* comenzaran a interpretar su propia cultura según los ojos *dogshi*.

Por ejemplo, creían que los franciscanos habían sido enviados por el gobierno para darles "enseñanza" y "civilización". Es más, la religión de los misioneros podría ayudar a "domesticar la cultura aborígen", y hacer decrecer los problemas con los blancos. Este argumento, que coincide también con el discurso oficial de la

⁸ Se trata de una iglesia de tipo pentecostal de origen estadounidense, cuya sede argentina está en San Isidro (Provincia de Buenos Aires). Los tobas participan en su jerarquía hasta el nivel provincial, tanto en Chaco como Formosa. Más allá, la estructura está controlada por blancos, sean argentinos como de EEUU. Su nombre completo es Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular.

época, señala que la presencia de los curas no fue rechazada, sino su falta de competencia para administrar la misión e interpretar adecuadamente la forma de vida aborígen.

Como se mencionó antes, los misioneros habían introducido formas occidentales de organización de actividades llamada *trabajo*. Muy pronto se opuso a las actividades económicas indígenas llamadas *marisca*, que incluía caza, pesca y recolección. La moralidad cristiana enfatizaba una visión del trabajo que, por su propia fuerza educadora, podría ayudar a los aborígenes a mantenerse, por un lado, y a redimirse de su estado de salvajismo y paganismo, por el otro. En este sentido, mucha gente trabajó con agrado en la agricultura, en chacras, o cuidando ganado y caballos; se quedaban en la misión sin necesidad de moverse a ninguna otra parte. Otros combinaban *trabajo* y *marisca*, aunque sentían más inclinación por la segunda.

Es común escuchar que los antiguos tobas no trabajaban nada. *Marisca* no era *trabajo*, sino una suerte de vagabundeo inútil sin tiempo reglamentado ni utilidad segura. Esta dicotomía es significativa aún hoy. Una vez mientras atendía una discusión en Tacaaglé sobre los problemas económicos de la colonia, presencié una acalorada discusión entre dos aborígenes. Discutían acerca de la próxima cosecha y uno de ellos comenzó a criticar a otro diciéndole: -- "vos no cuidás tu chacra porque estás todo el tiempo mariscando!"

En relación con el estatus de poder de los misioneros, los aborígenes realizaron interesantes interpretaciones. Según su conocimiento, los católicos se caracterizaban por tener cierta cantidad de poder (*haloik*)⁹ recibido en el bautismo, llamado *saanto* (santo). Este poder se materializaba en medallas y adornos religiosos. En este contexto los misioneros eran más poderosos que los simples creyentes católicos porque podían realizar bautismos y dar santos a la gente. Asimismo, su oración se concebía como poderosa, e incluso se los solía comparar con los *pi'ioGonaq* (chamanes). Así, como éstos tenían sus espíritus auxiliares o *lowanek*¹⁰, aquellos poseían

⁹ *Haloik* implica poder, conocimiento y habilidades para realizar diferentes tareas, desde las más rutinarias (agricultura, caza, deportes, política, seducción, etc.) hasta aquellas asociadas con el chamanismo y/o el *evangelio*. Conceptualmente, todo *haloik* es un don otorgado por seres no humanos, genéricamente llamados *jaqa'a*, y puede ser localizado en cualquier persona, objeto u evento del mundo. En este contexto, tanto los curas como los objetos rituales que manipulaban, se percibían como poderosos (ver Wright 1997 para más detalles).

¹⁰ Se trata de entidades no humanas que viven tanto dentro como afuera de la persona, protegiéndolo de cualquier ataque de *lowanek* enviados por otra persona. Para una perspectiva general del chamanismo toba consultar Miller (1979). Más detalles acerca de la noción toba de persona, ver Wright (1997).

santos, y a través de ellos podían bendecir, o sea, dar poder, a quienes creyeran en ellos.

Debido a que muchos aborígenes abandonaban periódicamente la misión para ir a cazar al monte o a visitar parientes en otros sitios, los curas se enojaban con frecuencia. A causa de este enojo los chamanes querían hacerles daño. Entonces a la noche, por medio de sus espíritus auxiliares querían acercárseles para cumplir su misión vengativa, pero pocas veces podían hacerlo porque los propios curas tenían, como los chamanes, un "campo de luz" (*le'eraGa*), originado en su poder, que impedía que llegaran más cerca. De este modo los chamanes comprobaban en forma directa la naturaleza poderosa de los misioneros.

Durante este período, los curas ejercieron un monopolio religioso – apoyados por la política oficial – en la región, y rechazaron cualquier misión no católica que quisiera instalarse allí. Los períodos subsiguientes ilustran esta situación con más detalle.

(3) El tiempo de *Juan Chur*

Este período señala el primer contacto de los tobas del área con el protestantismo. Comienza con el arribo de una misión de la iglesia Emmanuel de Inglaterra a cargo del pastor John Church en 1932¹¹ al paraje Nainck, ubicado a unos 30 Km al oeste de Clorinda, y finaliza alrededor de 1940, cuando se cierra la misión. Cuando llegó *Juan Chur*, como lo llamaron los aborígenes, mucha gente de Tacaaglé y de los alrededores de Nainck y de la zona de Clorinda se presentó ante él porque había noticia de que "un dios había llegado allí". Church instaló, con la ayuda de los indígenas, una misión que también quería enseñarles las bondades del Evangelio y transformarlos en útiles y 'civilizados' trabajadores. Si bien se compraron herramientas para trabajar y se repartía algo de alimentos entre la gente, existe un recuerdo de que Church se guardaba cosas para sí y su familia. Como consecuencia indirecta de la prédica de la misión Emmanuel, los aborígenes dejaron de celebrar rituales relacionados con el ciclo vital, como la iniciación femenina. Comenzaba una peculiar lectura indígena del cristianismo protestante que se observa con más dramatismo en la Iglesia Evangélica Unida, sobre la que hablaremos más adelante.

Del mismo modo que a los curas, los aborígenes consideraban a Church como poderoso. Los chamanes no lo querían, les disgustaba su prédica sobre el amor, y tan pronto como arribó al lugar quisieron probar su poder en sus recorridas nocturnas, pero no pudieron llegar a él porque una fuerte luz se los impedía. De ese modo, lo dejaron tranquilo, y más de un chamán se enfermó después de infructuosos intentos de vencer su "campo de luz"!

(4) El tiempo de la colonia aborígen

En el área de Tacaaglé este período comenzó en 1958 cuando la misión franciscana cerró sus puertas, mientras que en los alrededores de Nainck, se ubica cuando Church dejó el lugar a principios de la década de 1940. Por primera vez, en ambos casos, los tobas se hicieron cargo ellos mismos de sus intereses sin agentes mediadores. Durante este período se dio inicio a una relación con el estado de índole diferente, por una parte más directa, pero al mismo tiempo, más sujeta a los vaivenes de la política local y nacional. En este tiempo varios líderes del área realizaron viajes muy recordados a Buenos Aires para entrevistarse con autoridades con el objeto de solicitar tierras y títulos que reconocieran su antigüedad en la ocupación territorial. Es así que surgieron las 'colonias aborígenes', nombre actual de muchas comunidades indígenas en la provincia de Formosa. No existe un claro límite temporal de este período, pero básicamente se relaciona con el retorno a la democracia en 1983, donde comienza la etapa de las 'leyes aborígenes', cuyo tratamiento excede los límites de este trabajo.

Ser y tiempo

(1) Ser *católico* y ser *evangelio*

Dentro del marco histórico señalado, dos modos de ser parecen condensar no solo la experiencia histórica reciente de los toba *takshék* sino también se constituyen en categorías sociales que implican un estatus ontológico discreto. Me refiero a ser

¹¹ Miller (1967:99-101) presenta una descripción detallada de las actividades de la misión Emmanuel en la provincia del Chaco. Para la provincia de Formosa, se puede consultar Prieto (1990:106-107).

católico y ser *evangelio*, que la gente reconoce en la vida cotidiana, tanto en el discurso como en la práctica, y en contextos públicos como los cultos de las iglesias indígenas.

Mucho antes de que las misiones católicas de Formosa y Chaco dejaran de actuar en 1958, varios grupos misioneros protestantes extranjeros habían comenzado a desarrollar actividades entre población indígena y blanca del Chaco argentino. Como se mencionó antes, en Formosa oriental la misión británica Emmanuel fue una experiencia clave para los tobas. Al tomar contacto con ella en forma gradual, muchos de ellos pidieron ser bautizados, encontrando en ella una fuente importante de fuerza espiritual y material. En este sentido, una nueva oposición comenzó a ser significativa en términos tanto simbólicos como ideológicos; refería acerca de un corte con el pasado, identificado como "el tiempo del cura"; un tiempo donde "no se sabía nada". En este contexto la palabra *católico* representa lingüísticamente ese período, y se opone dialécticamente a la novel condición de estar convertido al *evangelio*. Ello implica también un tiempo en el cual no tenían ninguna oportunidad de actuar como verdaderos ciudadanos¹². En síntesis, para el estado, los aborígenes eran "nada" excepto como colonos y/o católicos. Su nueva condición religiosa evangélica no entraba ni en el modelo cultural de los misioneros católicos ni en el de los vecinos *dogshi*. Para ambos solo añadía un elemento más de extrañeza y alteridad.

De esta forma *evangelio* es una categoría nativa que, como se dijo antes, tiene múltiples facetas. Primero, refiere a todas las denominaciones evangélicas blancas que se contactaron con los tobas. Segundo, señala también las iglesias aborígenes como la Iglesia Evangélica Unida (IEU) u otras iglesias no-indígenas a las que mucha gente pertenece, como la iglesia Cuadrangular o la Nazarena. Tercero y por último, implica un estatus existencial por medio del cual se experimenta una condición post-católica, tras un verdadero proceso de iniciación. Esta condición supone una compleja re-lectura del mundo, en términos cosmológicos, ontológicos y morales.

¹² Legalmente los indígenas argentinos eran tratados como menores de edad, según la Constitución de 1853, por esa razón debían ser protegidos por el estado o por una agencia subsidiaria de éste. Esta condición perduró hasta el primer gobierno de Juan Perón, a mediados de la década de 1940, donde se les reconocieron derechos legales. Dentro de este panorama, recién entonces hubo algunos proyectos aborígenes para reclamar tierras al estado, como el caso de La Primavera, y más tarde para la colonia de Misión Tacaaglé.

Así, se observa que de acuerdo con su pertenencia en la categoría de *católico* o *evangelio*, cada persona realizará una evaluación del pasado más o menos positiva en el primer caso o particularmente negativa, en el segundo, mostrando siempre un espectro de flexibilidad. Es interesante el caso de *AshaGaik*, pastor principal de la iglesia Cuadrangular de Tacaaglé, quien fue bastante activo durante el tiempo de los franciscanos, apreciando su esfuerzo para enseñarles a los aborígenes las rutinas del *trabajo*. Para él, no obstante, una verdadera frontera moral separa ambos períodos. De hecho,

"Después de un tiempo nos dimos cuenta cómo era la enseñanza de los católicos. Nosotros meditamos cómo era la denominación evangélica, y entonces encontramos que en la religión evangélica [vos] no fumás, no robás, no fornicás más, [y] todas esas cosas. De allí en adelante toda la gente se dio cuenta que parece muy lindo. Los que quedaron católicos aún roban, cambian esposas y toman. Además, poca gente aún va a los católicos."

Como se señaló antes, durante el período de los curas, mucha gente dejó Tacaaglé para ser bautizada en la misión Emmanuel de *Juan Chur*, en Nainéck, u otras establecidas en Bartolomé de las Casas e Ibarreta, al oeste de Formosa. Ellos iban a esos sitios porque ya había redes sociológicas y políticas que interconectaban todos esas comunidades, por las cuales transitaban en forma más o menos temporaria para visitar parientes, para realizar algún trabajo específico o por motivos religiosos.

El encuentro de *AshaGaik* con el *evangelio* que se dio en Bartolomé de las Casas es significativo, a partir de él dejó de ser católico y comenzó a desarrollar su nueva visión evangélica. Para él una de las palabras claves de la condición católica es *vicios*, que engloba aquellas actividades de exceso referidas antes (fumar, tomar, fornicar, robar). La otra, propia de estar en el evangelio es *reglamento*, que implica que todas las cosas, la conducta de la gente, la organización de la vida y de la iglesia misma están sujetas a reglas claras y escritas.

Hacia fines de la década de 1950, la IEU, que surgió originalmente en la provincia del Chaco¹³, comenzó a expandirse a Formosa. La IEU fue, y aun es, la

¹³ El esquema organizacional de la IEU se asemeja al de cualquier iglesia pentecostal blanca. Existen dos niveles, uno local y otro regional. En el local cada congregación tiene un *pastor*, que es la cabeza de la iglesia, seguido de un *predicador*, un *tesorero*, un *secretario*, un *portero* y un número no definido de *cancionistas*. Algunas veces se da el caso de mujeres pastoras. Al nivel

primera organización pan-toba que intentó vincular todas las comunidades indígenas dispersas por la región chaqueña. A través de una red social muy fluida, pastores de la IEU, algunas veces ayudados por misioneros menonitas de EEUU en tramitaciones legales y movilidad¹⁴, visitaban distantes lugares de Chaco y Formosa para presentar las ventajas de la nueva institución. En la actualidad se expandió también a otros grupos indígenas chaqueños como los pilagá y mocoví (lingüísticamente guaycurúes como los tobas), los matak-wichí (matak-maká), migrantes tobas a ciudades del litoral argentino, y también población blanca de Chaco y Buenos Aires.

En el contexto formoseño, la llegada de la misión Emmanuel, primero, y de la IEU, después, introdujo una nueva dimensión de autoridad y legitimidad entre los tobas ausente anteriormente. Así, la condición oral comenzó a ser evaluada de modo negativo. La posesión de la certificación oficial por parte de la IEU para funcionar como una institución religiosa – el llamado fichero de culto –, hizo que sus miembros sintieran que su condición ontológica era más segura. Curiosamente, por vez primera, ellos recibían una autorización del gobierno que les reconocía su fe religiosa, que no era el catolicismo mayoritario de la sociedad. Además del fichero, la IEU poseía un reglamento, certificados y documentos de pertenencia, y un texto sagrado escrito, la Biblia. Todo ello implicaba una diferencia simbólica esencial con la antigua religión indígena, que a estas alturas aparecía como desorganizada, demasiado oral y obviamente errónea.

Todos los servicios religiosos del *evangelio*, llamados también cultos, sin atender a su denominación particular, poseen elementos comunes. Estos rituales constan de cinco etapas, como Miller (1971) correctamente menciona: canto, oración, prédica, danza y curación. Generalmente se dan en este orden, aunque puede haber cambios o repeticiones, según circunstancias específicas. El culto toba parece concentrar dentro de un espacio culturalmente reconocido, formas indígenas de expresión y organización que no podrían desarrollarse de otro modo debido a la presión socio-cultural de la sociedad blanca regional y del sistema legal que define a los aborígenes usualmente como vagos, sucios, ignorantes, y moralmente sospechosos.

regional, hay *pastores zonales* (v.g., de la zona Formosa, de la zona Buenos Aires), y *evangelistas*, quienes viajan por las diferentes iglesias ya instaladas o a lugares donde se carece aun de ellas, para promover la fe de la IEU y reforzar su presencia.

¹⁴ Un pormenorizado relato de la actividad menonita en relación con los primeros años de vida de la IEU se encuentra en Miller (1995).

El proceso de conversión al *evangelio* es más o menos común en todas las iglesias indígenas, y usualmente coincide con crisis existenciales caracterizadas por enfermedad, alcoholismo, adulterio, o desempleo. En efecto, una persona sufriendo "siente entrar al *evangelio*" y después de curarse de sus males materiales y/o espirituales, solicita a un pastor ser bautizada. Durante el proceso de curación, sueños y visiones son comunes. Por ejemplo, *Pinaqte*, mujer nacida en La Primavera que vive en Tacaaglé y esposa de Guillermo Muratalla, me refirió una vez que ella durante su conversión había tenido muchos sueños con personajes brillantes de apariencia blanca que le hablaban palabras de amor. Más tarde, como es común en los cultos tobas, ella compartió sus sueños con la gente, durante el momento en que los fieles cuentan experiencias personales, género que recibe el nombre de "testimonio".

Por otra parte, Pedro Justo, pastor de la iglesia Cuadrangular de Tacaaglé, ingresó a la misma después de sufrir una enfermedad muy seria. Él había visitado doctores en la ciudad de Formosa y también chamanes del lugar, pero nadie podía ayudarlo. Sus palabras ilustran la metanoia que experimentó,

"Aquí en mi estómago [me dolía]. Pero en aquellos días yo no sabía ni del evangelio ni ninguna enseñanza acerca de las cosas buenas. Tenía mi mente completamente ciega. En lugar de eso fui salvado, fui curado, y entonces empecé a cantar [canciones] acerca del evangelio... Cuando estaba enfermo me entregué, primero gradualmente, y después completamente. Pero te digo que al principio mi vida estaba ciega, no sabía ni cosas buenas ni malas, o tal vez malas... Porque ahora yo sé que el pecado es la muerte, y ahora encontré muchas cosas buenas. Ahora yo soy evangelio y este es mi deseo, así que fui curado hasta ahora."

La Palabra de Dios (*l'aqtak ñi Dios*) conducía ahora su vida, protegiéndolo de las personas malas que podrían hacerle daño. Para Pedro en última instancia es Dios quien administra la salud de los hombres. Después de su recuperación, comenzó a oír una voz en sueños que lo guiaba en diferentes situaciones de la vida cotidiana.

En resumen, estar en el *evangelio* es descrito como "estar dentro de la Palabra de Dios", y para los creyentes esto significa una conexión estrecha con una fuente poderosa que los protege a través de un "campo de poder" – conceptualmente similar al ya comentado *le'eraGa* de chamanes, curas y misioneros protestantes – de cualquier problema. La Palabra de Dios es un verdadero ámbito cosmológico que

es mucho más que un fenómeno verbal. Está localizado en la Biblia, en la oración, en las palabras expresadas durante el culto, en detalles de la vida cotidiana que son interpretados como signos de la acción, protección o castigo divinos, y afectan la totalidad de la vida del fiel. Estar dentro de ella garantiza lo que los occidentales llamamos vida material y espiritual. Como el ya fallecido José Almada, portero de la iglesia Cuadrangular de Tacaaglé una vez me dijo, -- "desde que estoy en el *evangelio* mi chacra produce buenas cosechas y mi salud está bien, todo se lo debo a Dios."

(2) Ser, historia y etnografía

Mi interés por los tiempos antiguos siempre desagradó al pastor de la iglesia Cuadrangular de Tacaaglé. Mis preguntas acerca de chamanismo y mitología eran un tema que él explícitamente comentaba durante los cultos, expresando su propia evaluación de ellos, a través de una peculiar y culturalmente significativa censura temporal. Para *AshaGaik* ser *evangelio* es una senda de vida cerrada al pasado y solo abierta al futuro. En este sentido, en un culto en 1979 afirmó,

"Tenemos que seguir el camino y no volver atrás para ser verdaderos cristianos. No debemos tener miedos. En aquellos tiempos nosotros éramos basura, borrachos, sin casa, nada. A través de Dios fui limpiado. Dios limpia manteniéndonos lejos de las cosas del mundo. Nosotros compramos camisas, tenemos casas, mesas. Ahora la gente está cambiando."

Mis inquisiciones habían abierto archivos de la memoria que debían ser bloqueados o incluso borrados, de ser eso posible. Para él recordar es contaminar la gente "nueva" con cosas malvadas, no con ejemplos de vida y sabiduría antigua como yo románticamente esperaba. Basura, borrachera, carencia de hogar son imágenes poderosas del pasado que deben ser olvidadas para mantener el estatus evangélico. Sin embargo, la puerta del tiempo está aún abierta como veremos más adelante. En este sentido, *AshaGaik* cumplió en forma brillante su papel de historiógrafo desde una perspectiva evangélica. Contrariamente a lo que un *dogshi* pudiera pensar, los objetos del mundo no son solo las mercancías. Son por definición dones (*gan'acheke*), y por ello originados en la voluntad de Dios. Como un buen discípulo de Mary Douglas, el pastor identificó con claridad los límites entre la 'pureza' (o sea, la vida actual de ser *evangelio*) y el 'peligro' (el tiempo caótico de los

chamanes). Mi interés antropológico en aquel entonces, bastante orientado hacia la tradición y el pasado, estaba "confundiendo" un poco la memoria de la gente y su evaluación del pasado, y esto se relacionaba con mi condición de *dogshi* que, llegado de lejos y con una apariencia extraña, comenzaba a valorar aspectos de la vida aborígen por los cuales nadie se había interesado antes. *AshaGaik* percibió esto con claridad y trató de neutralizar lo que él veía como una influencia negativa.

El rechazo a recordar la tradición cultural antigua es un rasgo común entre los fieles del *evangelio*. Un olvido valorativo del pasado, atributo clave del tratamiento evangélico del tiempo y la memoria, apareció muchas veces en forma espontánea durante las investigaciones de campo. Por ejemplo, en una oportunidad Pedro Justo realizó un comentario interesante, habíamos estado hablando de la concepción aborígen de la orientación espacial y yo quería controlar con él de dónde habían venido unos seres de la mitología toba. Mientras él dilataba su respuesta, me impacienté, y lo apresuré un poco,

PW: "*¿No sabés?*"

PJ: "*Porque en este momento yo apenas tengo la historia de los qom.*"

PW: "*¿Por qué?*"

PJ: "*¿Porque leo la Biblia y todo eso.*"

PW: "*¿Y entonces qué?*"

PJ: "*Algunas veces no me acuerdo de la historia de los qom.*"

PW: "*¿No te acordás?*"

PJ: "*Así es, 'Taanki' (el héroe cultural) tiene su estudio, pero ahora no te lo puedo contar.*"

La posición de Pedro se suavizó un poco después cuando yo ingenuamente le comenté que a mi me parecía que su interpretación de la Biblia no tenía por qué implicar automáticamente el olvido de las historias *qom* y *dogshi*. Él comprendió mi punto y con una gran elegancia y educación me dijo que cuando tuviéramos tiempo – o sea en un futuro no aclarado – iríamos a hablar acerca de *Taanki*!

Paradojas religiosas

La naturaleza paradójica de la pertenencia religiosa toba se mostró evidente en 1993 a través de dos casos. El primero es el de Guillermo Muratalla y su esposa *Pinaqte* quienes habían dejado el *evangelio* hacia fines de la década de 1980. Anteriormente Guillermo había sido pastor de una iglesia evangélica de origen blanco llamada Congregación Cristiana, instalada en Tacaaglé hacia fines de la década de 1970. Más tarde, se bautizaron como católicos en la iglesia del pueblo de Tacaaglé y desarrollaron una relación cercana con dos monjas y un cura franciscanos que trabajaban en el área y que visitaban regularmente la colonia aborígen. Tal cambio se debió a varios factores. Guillermo se había tornado escéptico de las ventajas del *evangelio* y los misioneros de la Congregación Cristiana no lo visitaron más, por cuanto se sintió abandonado y aburrido. Todo ello lo llevó a cerrar su iglesia. Por otra parte, ninguna de las otras iglesias aborígenes locales le llamaban la atención, aún cuando lo quisieran tener como miembro.

En su calidad de nuevos católicos, Guillermo y *Pinaqte* comparten una perspectiva casi única de la historia de la región en términos socio-económicos y de proselitismo religioso. En efecto, desde su estatus actual, como una imagen especular de *AsbaGaik*, el pastor cuadrangular, ellos reivindican a los curas franciscanos del pasado y critican el *evangelio*. Piensan que la religión católica enseñó a los tobas los principios del *trabajo*, y en aquel tiempo la gente tenía muchas cosas, comida, ganado, aves, y caballos. Cuando las monjas le preguntan a *Pinaqte* cómo vivía ella durante su juventud en La Primavera, suele quejarse de que el *evangelio* de *Juan Chur* solo enseñaba a orar y la Biblia, y nada más.

Guillermo fue más explícito en su crítica al *evangelio* al decir que él se fue porque quería ser libre; el *evangelio* prohibía hacer muchas cosas y él ahora quería cantar cantos antiguos y revalorar su cultura. Aparentemente, deseaba alejarse de la censura cultural propia de ser *evangelio*. Su camino por el momento es solitario en Tacaaglé ya que podría decirse que ellos son verdaderos católicos 'post-vicios', quienes transitan por una condición ontológica diferente de la de los antiguos católicos del tiempo de la misión franciscana. La carga histórica de su constitución simbólica es, como antes, dialécticamente recreada frente al ser *evangelio*¹⁵.

El segundo caso proviene de Teresa Benítez, un importante miembro de la iglesia Cuadrangular de Tacaaglé. En esta oportunidad estaba conversando con ella sobre paquetes poderosos llamados *iyaGaik*. Aunque ella los conocía muy bien no quería hablar mucho de ellos por su pertenencia religiosa. Ella afirmó que algunas

¹⁵ Esta nueva condición de ser *católico* merece un estudio en sí mismo que está en curso.

personas los hacían, pero en la misma línea que *AshaGaik* y Pedro Justo, comentó que "mientras la gente se renueva ... no deberían mostrar lo que pasó ... porque ahora ellos son *evangelio*, y por causa de la Palabra de Dios hay que dejar todo, tienen que evitar tocar todo". Más tarde la conversación se dirigió al tema de plantas y animales que ella y su marido conocían muy bien porque saben andar por el campo. Entonces Teresa recordó un asombroso episodio reciente que ilustró la riqueza y complejidad de su mundo. Contó que ellos habían ido a pescar lejos de Tacaaglé y de repente vieron en el medio de una laguna una mujer de pelo largo que tenía una estrella en su frente. Su cabeza brillaba y ella parecía navegar, un ruido parecido al de un motor se escuchaba. La mujer no les hizo nada; por el contrario, más tarde tuvieron una gran pesca. Este encuentro con una mujer no-humana (*'alo jaqa'a*) fue interpretado como *qan'acheke*, una suerte, una gracia, el nexo más importante que se pueda establecer con el mundo no humano. Y, curiosamente, es la misma palabra que los creyentes usan para reconocer los múltiples bendiciones que Dios brinda a los hombres.

Conclusiones

El devenir religioso de los tobas *takshek* combina estratigrafías de significado que compactan hechos e interpretaciones históricas clave. Dos modos de ser dominantes dan cuenta de su hermenéutica religiosa, *católico* y *evangelio*. Estos términos nativos refieren simultáneamente a nociones de tiempo y ser. Esto es, a un estado de existencia con rasgos propios, que se basan esencialmente en la afiliación religiosa actual de la persona. Con relación al tiempo, existe una evaluación más o menos común del pasado antiguo aborígen protagonizado por bravos individuos viviendo en el desolado monte. Antes, y sumergido en una suerte de duración transhistórica, el tiempo mítico o *lamoGoñi* aparece un mundo con propiedades y seres únicos. Después de una vida nómada, y una vez que aparecieran los *doqshi*, las cosas cambiaron dramáticamente, y una nueva perspectiva aborígen, influida por los estereotipos culturales blancos, emergió. Las dos perspectivas, *católica* y *evangelio*, comparten este "locus de enunciación" (Mignolo 1993) pero en extremos opuestos. Ser-*evangelio*, la nueva condición ontológica, es sentida como post-tradicional por sus portadores. Sin embargo, ella coexiste en la dimensión de la práctica con formas de vida prohibidas por el discurso evangélico explícito – por ejemplo, actividades

chamánicas. Dentro de este marco aparece su imagen inversa, el ser-*católico*, que se asocia con el pasado indígena y salvaje de falta de civilización e ignorancia. Si ser-*evangelio* implica alejarse de la condición aborígen para alcanzar el estado supraétnico de "hermano", ser-*católico* es otro nombre de lo aborígen, cercano al pasado antiguo y la vida no evangélica.

A través de la evidencia de distintos géneros orales como los testimonios, los mensajes de culto, o el relato de sueños y charlas ocasionales, las visiones tobas del pasado franciscano, la misión Emmanuel y la vida contemporánea se hicieron aparentes.

Desde la perspectiva del *evangelio*, el pasado es básicamente definido por un sentido de 'deficiencia original', materializado en una lista de carencias (vivienda, vestido, alimentos, muebles, dinero, lengua, tierra, trabajo, religión, reglas morales, etc.). Además, una serie de atributos alimentan este escenario con energía moral, ya que en ese pasado los tobas no eran nada, basura; había sufrimiento, y la gente llevaba vidas pecaminosas, llenas de *vicios*. Concomitantemente, la correcta disposición hacia el pasado y la condición católica es expresada a través de verbos como olvidar, dejar, evitar tocar, evitar hablar. Este pasado, una vez invocado por la memoria, el pensamiento o el lenguaje puede contaminar el presente y eso deber ser prevenido. El reconocimiento de la carencia cultural crea las condiciones para el desarrollo de una fuerte censura cosmológica, religiosa e histórica.

Una serie de oposiciones ilustran el esquema clasificatorio evangélico, entre ellas se pueden mencionar: Dios-chamanes, Dios-Diablo, viejo-nuevo, cielo-tierra, católico (ser indio)-ser evangelio (ser post-indio), oralidad-escritura, falso-verdadero. Mientras esto es cierto, fue antes, durante el tiempo de los curas, que las semillas de las cifras pagano-cristiano y civilización-barbarie se instalaron y cobraron fuerza. El control religioso e ideológico ejercido por los curas tuvo el apoyo de la política estatal de ocupación de tierras aborígenes y de la iglesia católica. En relación con esto, el protestantismo entró en escena como un culto extranjero, no oficial 'liberador', cuya prédica otorgaba a los tobas un sentido de agencia, al menos respecto de las creencias, pero al costo de la estigmatización de sus prácticas ancestrales.

Ser-*evangelio* parece poseer un tipo diferente de legitimidad que las antiguas costumbres indígenas porque recibió autorización del gobierno. Esto implica, entre otras cosas, un permiso legal pero también materiales religiosos escritos (reglamento, folletos, etc.) y un estilo blanco de organización. Todo ello hizo que los

fieles del *evangelio* evaluarán la cultura indígena como débil y sin ningún tipo de registro escrito, hecho perturbador frente a la abundancia literaria *doqshi*.

Esta mirada al horizonte religioso de los tobas *takshek* desde el tiempo de los curas hasta el presente mostró también ejemplos de sus intereses epistemológicos. Ellos aparecieron especialmente relacionados con el poder y las capacidades de compartirlo con la gente. El poder (*haloik*) no solo implica habilidades para curar/producir enfermedades y tener energía vital, también se extiende a un acceso general a bienes, herramientas, y procedimientos para asegurar la agricultura, el ganado y la propiedad de la tierra. Tanto los curas como los misioneros de Emmanuel fueron definidos como poderosos, lo que se expresó en la posesión de *le'eraGa*, el "campo de luz" percibido durante las noches, de *saantos* – en el caso de los curas –, una oración efectiva, la posesión y conocimiento de la Biblia, y una gran cantidad de bienes.

Aunque ser-*evangelio* parecería ser una condición estable, es posible caer nuevamente en la vida de pecado, vista ésta como el reverso del proceso de conversión / iniciación. Esto se dramatiza en la práctica de los *vicios* antiguos de la bebida, el tabaco y el adulterio. En resumen, el retorno a un pasado superado; en otras palabras, ser-*católico* otra vez. Sin embargo, el caso de Guillermo Muratalla y *Pinaqte* indica una visión positiva de la condición católica. Esto supone una vía con pocos antecedentes hacia un posible post-evangelismo. Ellos desean liberarse de la censura y miedo a la cultura ancestral que desarrolla la crítica evangélica, y proponen un nuevo estatus católico. Este ser-*católico* emergente es poco comprendido por la gente porque aparentemente no representa una contaminación simbólica de la misma naturaleza que el anterior. No obstante, permanece incierto en qué medida esta condición, que se basa en un contexto histórico concreto, expandirá su influencia entre los tobas *takshek* o de otras regiones.

El discurso y práctica religiosos de los tobas están atravesados por puntos ciegos, ambigüedades (Miller 1979) y paradojas. Esto es así porque ser-*evangelio* puede considerarse una arena de símbolos, ideas, prácticas, y creencias en constante movimiento y confrontación. Dentro del mismo, las poderosas pero implícitas certezas del chamanismo, la mitología y una gramática ancestral del mundo compiten y se reelaboran con deidades cristianas, la Biblia, el poder excepcional del Jesús y el Espíritu Santo, y un modelo jerárquico de organización.

Mi agenda etnográfica inconscientemente hizo visibles algunas de estas paradojas. En efecto, un ejemplo del sutil divorcio entre discurso y práctica concreta se

observó en los casos de Pedro Justo y Teresa Benítez y su marido. La anécdota de estos últimos acerca de la extraña mujer del agua es paradigmática. Recibir dones de la dimensión de lo poderoso no humano es un hecho clave en la vida humana; ese nexo es lo que cuenta sin importar su ropaje simbólico. En este contexto, el devenir evangélico de los tobas *takshek* porta en sí mismo la carga histórica de ser-*católico*, nutriendo sus niveles de experiencia numinosa y mundana. Por esa razón, como Voloshinov lo apuntara acerca del lenguaje (1986[1923]), un testimonio en un culto o una sesión de curación en la casa de un fiel, refiere a diálogos, sucesos, e interpretaciones anteriores; en breve, a un horizonte de ser y tiempo concreto desarrollado históricamente.

Una etnografía comparativa de los fenómenos religiosos como el *evangelio* toba enriquecerá nuestro conocimiento de la historia crítica de la región chaqueña, y también el más amplio repertorio intercultural de encuentros entre sociedades indígenas y las múltiples versiones de cristianismo que llegaron a estas tierras. En este sentido, las ontologías nativas, lejos de ser adaptaciones mecánicas de las religiones y filosofías occidentales, ofrecen complejos y creativos sistemas simbólicos para comprender el significado de la vida y la historia, la naturaleza del poder, y las polifacéticas expresiones de lo numinoso.

Bibliografía

- BARTOLOMÉ, Leopoldo. 1972. "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933". *Suplemento Antropológico*, 7(1-2):107-120.
- BRAUNSTEIN, José A. 1981. "Introducción: notas etnográficas de los Toba-Takshek I". *Entregas del I.T.*: 10:4-11.
- CORDEU, Edgardo J. & SIFFREDI, Alejandra. 1971. *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- JACKSON, Michael. 1989. *Path toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
- . 1998. *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- LOEWEN, Jakob; BUCKWALTER, Albert; KRATZ, James. 1965. "Shamanism, Illness, and Power in Toba Church Life". *Practical Anthropology*, 12:250-280.

- MIGNOLO, Walter D. 1993. "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism". *Latin American Research Review*, 28(3):120-131.
- MILLER, Elmer S. 1967. *Pentecostalism among the Argentine Toba*. Ph.D. Dissertation. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- _____. 1971. "The Argentine Toba Evangelical Religious Service". *Ethnology*, 10(2):149-159.
- _____. 1979. *Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- _____. 1995. *Nurturing Doubt: From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- _____. 1999. (ed.) *Peoples of the Gran Chaco*. Westport, CT: Bergin & Garvey.
- O'GORMAN, Edmundo. 1958. *La invención de América: Investigación histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*. México: FCE.
- PRIETO, Antonio Herald. 1990. *Para comprender a Formosa: una aproximación a la historia provincial*. Formosa.
- REYBURN, William D. 1954. *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretive Report*. Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.
- SCHOLTE, Bob. 1974. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". In HYMES, Dell (ed.): *Reinventing Anthropology*, pp. 430-457. New York: Vintage Books.
- VOLOSINOV, V.W. 1986 [1929]. *Marxism and the Philosophy of Language*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.
- WRIGHT, Pablo G. 1994. "Existencia, intersubjetividad y estructura: hacia una teoría-práctica de la etnografía". *Runa*, 21:347-380.
- _____. 1997. *"Being-in-the-dream": Postcolonial Explorations in Toba Ontology*. Ph.D. Dissertation. Temple University.