

# LA POLITICA DE LA MUERTE

## Discurso shamánico y evangélico de los Toba Argentina

Pablo G. Wright<sup>1</sup>

### 1. Enfermedad cuadrangular

En un trabajo previo (Wright 1989) tuve oportunidad de analizar los discursos que los Tobas o *gom* de Tacaaglé, en la provincia argentina de Formosa, elaboraron para interpretar la enfermedad sufrida en 1982 por uno de sus líderes religiosos más importantes. Se trataba del pastor de la iglesia Cuadrangular, José Gil Castorino, líder de gran carisma religioso y político, y que, además, gozaba de excelente salud.<sup>2</sup>

- 1 Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina. Los estudios de campo fueron realizados con becas del CONICET (1981-1987). Agradezco la colaboración brindada en Tacaaglé por José Gil Castorino, sus hijos Valeriano y Feliciano, Pedro Justo, Tomasa Aquino, Ricardo Barche, Francisca Pinaqte y Guillermo Muratalla, Nietoqi y Angel Achilai.
- 2 Agradezco a la Graduate School de Temple University por su asistencia financiera para participar del 47 Congreso Internacional de Americanistas (Nueva Orleans, julio 1991), y a las organizadoras del simposio *Concepciones de la muerte y el 'más allá' en las culturas indígenas sudamericanas*, Dras. María Susana Cipolletti y E. Jean Langdon por su invitación a presentar una ponencia. Finalmente, Elmer Miller realizó críticas y comentarios a una primera versión de este artículo.
- 2 Para una visión general del fenómeno de las iglesias sincréticas entre los Tobas ver Miller (1979). Sobre la iglesia Cuadrangular en particular se puede consultar Cordeu (1984) y Wright (1989).



ETNIAS Y/O COMUNIDAD  
mencionadas por los autores

- 1 Toba
- 2 Mapuche
- 3 Guaraní
- 4 Asuriní
- 5 Céu do Mapia
- 6 Yagua
- 7 Secoya
- 8 Siona
- 9 Huichol
- 10 Huasteca

En aquel artículo señalé que ante mi curiosidad por ver qué le había sucedido a *AshaGaik* (su nombre Toba), poco a poco fui descubriendo para mi asombro, que no había coincidencia de opinión respecto del tema entre los habitantes de la comunidad. Esta disparidad parecía deberse a las características socio-religiosas de los mismos, en especial si ellos pertenecían o no a alguna iglesia.

Así, para facilitar el análisis, desde mi propio punto de vista deslinde el discurso sobre la enfermedad en dos amplias categorías: a) *evangélico* y b) *shamánico*. En ese contexto, se hicieron evidentes las diferencias terminológicas y conceptuales utilizadas en cada versión, dedicándome a explorar su semántica en función de tres ejes de la epistemología indígena: las nociones de poder, enfermedad y terapia.

Ahora desarrollaré algunos puntos mencionados preliminarmente en el artículo de 1989 que tienen relación con la dimensión política del discurso Toba ejemplificado con el caso del sueño-muerte que tuvo el pastor Cuadrangular. Antes de entrar en más detalles aclararé algunos aspectos conceptuales.

## 2. Enfoque y conceptos

La interpretación de que los eventos en los que el enfermo Castorino compartió sus experiencias de "muerte" con la comunidad poseían un alto potencial de política surgió en 1985. Entonces regresaba a Tacaaglé después de 2 años de ausencia y portando conmigo varias fotografías de las sesiones rituales desarrolladas para curar al pastor. Al mostrárselas a Castorino, ya plenamente restablecido por supuesto, él en lugar de 'alegrarse' y encontrar interés -como ingenuamente pensaba yo- manifestó su deseo de que no las hiciera demasiado públicas porque eran cosa del pasado. Ese comentario despertó mi curiosidad por ver qué había detrás de todo eso; ello sumado al hecho de que yo contaba con un conjunto de datos y explicaciones diversas sobre su enfermedad de 1982, me motivó a escribir el trabajo de 1989.

Creo que allí se indicaba no solamente que Castorino había pasado por una experiencia casi límite -se decía que él "había estado muerto tres días y había vuelto del cielo"-<sup>3</sup> sino que también él estaba muy interesado

3 Miller (1967: 246, nota 7) refiere que los Tobas asimilan el estado de incon-

en compartir con la comunidad los mensajes recibidos durante esa "estada celeste". Estos dos últimos aspectos serán tratados con más detalle aquí, especialmente el tipo de experiencia vivida y el modo en que fue comunicada a sus confraternos de Tacaaglé.

Conceptos como *metacomunicación*, *acto de habla*, *retórica*, y *pragmática* serán de ayuda para organizar mi análisis. En primer término, considero que es posible enfocar la *situación ritual* como un *contexto metacomunicativo* en sí mismo (Bateson 1972), con distintas etapas y elementos constitutivos. No solamente la total geografía de los rituales en términos de espacio físico, disposición de participantes sino también los discursos llevados a cabo en cada una de sus etapas -especialmente los del mismo Castorino-. En este sentido, la interacción comunicativa incluye un rango de mensajes explícitos o implícitos que portan instrucciones de cómo interpretar los otros mensajes (Bauman 1977). Los *actos de habla* (Hymes 1974) acotarán secuencias del *continuum* del habla en el contexto anteriormente citado, con énfasis clave en la clase de *competencia simbólica* existente. Esto es, la organización y/o selección de los recursos lingüísticos desarrollados en la locución verbal. Me interesará especialmente la función *retórica* del lenguaje utilizado. Retórica tiene relación con la persuasión de una audiencia (Hymes 1974: 137-139 citando ideas de Burke), y además puede ser considerada un tipo de ritual que dice algo sobre el *hablante*, los *oyentes*, y la *situación*, que va más allá del contenido superficial del mensaje (Parkin 1975: 114). En este caso haré hincapié en las dimensiones *semántica* -ya revisada en 1989- y *pragmática* de los signos, teniendo en cuenta la importancia del factor contextual-interaccional y temporal en que fueron realizados los discursos (Blakely 1987: 37).

ciencia con la muerte, particularmente si se extiende por un período de más de unos minutos. En otro párrafo (op. cit.: 247, nota 13) aclara que si un individuo por alguna razón interrumpe su respiración -lo que frecuentemente ocurre durante el trance de los cultos pentecostales- es considerado como si hubiera muerto. El retorno de un largo trance se interpreta como una *resurrección* de la muerte. Señala Miller que un toba una vez refirió que había "muerto" por tres días y que cuando estaba por ser enterrado "milagrosamente" se levantó otra vez.

Es importante considerar también que las situaciones rituales registradas poseen un *grado de formalización lingüística* determinado por el contexto y la clase de experiencias relatadas. Aquí es posible observar la definición de la situación que hace/n el/los hablantes y la fuerza "performativa" por ellos demostrada; es decir, no el reporte de hechos para informar sino para influir en la gente (Bloch 1975 citando a Austin).

En 1989 comenté que los Tobas construyeron versiones contrapuestas (desde mi óptica) de la enfermedad del pastor las que podían ser tomadas como *metalenguajes*. Estos se definen como "lenguajes de segundo orden" que señalan un significado no referencial que es interpretado por los oyentes. La noción de metalenguaje fue desarrollada por Jakobson (1960), Hjemsløv (1961), y siguiendo a este último, por Barthes (1967), según lo señalara Babcock (1977: 62).

Es posible afirmar, junto con Bloch (1975), que el habla es constitutivo de la acción política, lo mismo que la hermenéutica (Rosen 1987). Por eso ahora me dirigiré al episodio de Castorino describiendo el contexto en que se dio y los eventos que se desarrollaron.

Antes de ello, para aclarar la terminología, definiré el concepto de *discurso* aquí utilizado. Como señala Klein (1986: 214), por discurso refiero todos los tipos de habla de los Tobas. Aquí me detendré en analizar ejemplos de géneros discursivos definidos por ellos como *testimonio* (categoría donde eventualmente confluirían los relatos de los 'creyentes' y los de los shamanes, llamados por Martínez Crovetto (1980) 'relatos shamánicos'. Estos serán el eje central del trabajo.

### 3. Sueño, poder y muerte

Antes de adentrarme en la experiencia de Castorino, este resumen de la teoría nativa del sueño (basándome en los trabajos de Miller, 1967, 1975, 1979; Loewen et al. 1965; Wright 1984, 1989; Martínez-Crovetto 1980), nos ilustrará la diferencia que la separa de nuestra concepción occidental psicológica e individualista (ver Dunlop 1977).

La noción de persona supone una composición compleja con varios elementos anímicos que se desarrollan a medida que el individuo completa etapas del ciclo vital. En este contexto nos interesa saber que los Tobas explican las experiencias del sueño como la externación del *lki'i* (lit. "sombra") que sale durante las noches portando la consciencia del durmiente. En general todas las personas tienen esta capacidad de ingresar en

el ámbito cosmológico de *pe* (noche), aún cuando se sabe que es un sitio-lapso peligroso. Son los shamanes (*pi'ioGonaq*) los que pueden controlar a voluntad sus componentes anímicos, incluido el *lki'i* y los espíritus auxiliares o *ltaGajaGawa*. Estos son la fuente de poder de los shamanes y son generalmente cedidos por entidades no humanas del mundo natural. Le permiten al shamán curar o producir enfermedades, y acceder a un conocimiento de la realidad más complejo y metafórico que los demás. Durante el sueño de los shamanes, los espíritus auxiliares actúan como sus componentes "externos" de conciencia, viajando por distintos sectores del universo, cuanto más poder tengan más lejos podrán ir.

Especialmente estas experiencias son las que se transmiten a la gente en los *relatos shamánicos*, definibles como aquellas vivencias del mundo mitológico desarrolladas por personas concretas e identificables.

La vida del shamán es un continuo proceso de captación, pérdida y recuperación de poder a través de la terapia -donde puede acrecentar poder (si cura exitosamente una enfermedad, o perderlo si falla- y las luchas shamánicas -donde compite con otros por la posesión de auxiliares. La vida nocturna es uno de los contextos donde se desarrollan las luchas shamánicas; durante la noche, en sueños, es donde ellos "trabajan" con más diligencia y atención.

Las enfermedades se suponen agentes enviados por shamanes que entran en el cuerpo de las víctimas. Esos agentes se derivan del poder que tienen de los espíritus auxiliares. La terapia, casi siempre, es la identificación del agente que provoca la enfermedad, y el "convencimiento" para que salga del cuerpo del enfermo. Eso sucede solo si el shamán tiene en sí mismo una entidad de la misma clase que la dañina. Las técnicas terapéuticas más comunes son la oración, el soplo y la succión. Se usan las manos como instrumento de detección de la zona donde radica el mal. Otras enfermedades se originan en acciones de *qonaGanaGae* o "brujas", donde el mal es producido por la manipulación de elementos materiales de las víctimas en un ordenamiento específico de símbolos de poder, que operan con fuerza casi automática. En este caso, la ayuda de los shamanes es casi ineficaz, y sólo en casos excepcionales otros "brujos/as" pueden implementar un "contra-daño".

Cuando un individuo fallece, el *lki'i* es llevado por *pitet*, la entidad "dueña del hueso", hacia la morada ultraterrena ubicada al occidente. Al morir la persona cambia de categoría ontológica transformándose en un ente *jaqa'a* (extraño), por ello ingresa al mundo de lo no humano, y no es

más reconocida como un par. Habita, de aquí en más, en las antípodas existenciales. A veces la gente sueña con parientes difuntos y no es precisamente una experiencia grata. Lo mismo sucede cuando se "ven" sombras en la noche rondando una vivienda, las que pueden ser interpretadas como algún pariente que no quiere dejar a los suyos y el mundo de los vivientes. Para evitar este tipo de regresos indeseados hasta hoy día los Tobas acostumbra quemar las casas a la muerte de algún familiar. Con ello dicen evitar que el difunto reconozca la antigua casa y concrete su retorno. Cuando un shamán fallece, sus espíritus auxiliares regresan al ámbito al que pertenecen (la foresta, el agua, o la noche, por ejemplo) y sus *lki'i* van al mismo sitio que el resto de la gente.

Los sueños de muerte, como el experimentado por Castorino, se inscriben dentro del tipo de experiencias poco usuales y peligrosas en donde un ser aún viviente penetra en un sector del cosmos vedado para el resto de los hombres y regresa.

Para concluir, es necesario señalar que para los Tobas el poder es el producto de una relación con cualquiera de estas entidades de carácter no humano, y la interrupción de la misma trae aparejada la pérdida del poder y la consecuencia casi lógica de la enfermedad -por la pérdida de los espíritus auxiliares que protegen la integridad anímica-. Es en este contexto de nociones que el pastor Cuadrangular cayó enfermo. Veremos como esa situación se interpretó por medio de términos de tradición cristiana. Después de ello accederemos a la definición que shamanes locales dieron a la misma.

#### 4. En casa de Castorino

##### a) Mañana

El 22 de octubre de 1982 a la mañana, fui a visitar a Castorino a su casa. Me habían dicho que estaba muy enfermo y la causa de su enfermedad no era clara. Una versión, digamos "empírica", decía que como consecuencia del esfuerzo en empujar un tractor que no funcionaba se le había roto una vena o un músculo de una pierna. El dolor le había subido por toda la espalda postrándolo en el estado actual.

Con esa etiología llegué a la casa. En mi cuaderno de campo anoté mis impresiones al verlo en cama, y la desazón por su estado. Era mi primera experiencia "fuerte" durante un trabajo de campo, y no sabía muy bien cómo situarme en mi perspectiva etnográfica. Si registrar datos o

acompañar al enfermo, si tomar fotos o simplemente "estar con" él y su familia en esos momentos difíciles. Cuando llegué lo saludé y me quedé un rato a su lado, charlando con él y también con sus hijos y amigos. Las notas indican con cierta claridad el curso de los acontecimientos.

Lo encontré muy mal. Parecía débil y desmejorado. Había gente reunida alrededor de él que estaba en una cama. Parece que ese día a la mañana él había tenido un sueño que parecía como si hubiera muerto.

Me dijo que esa mañana había estado muy mal y no reconoció a ninguno de sus hijos, que estaba muy débil, que había tenido como un calor en el estómago y en la cabeza y que se mareó y estaba flojo. Todos estaban muy preocupados y con signos de haber llorado u orado o las dos cosas.

Al principio no entendía nada porque AshaGaik es un tipo fuerte, de voz grande y es muy difícil entender qué sucede cuando uno lo ve en tal estado de calamidad.

En un momento lo llamó a Vicente Tamis /pastor Cuadrangular/ cerca suyo -también estaban presentes Teresa Benitez /esposa de Tamis/, sus hijos /de Castorino/ Valeriano, Feliciano, David y los demás- y les contó que ya había visto el lugar adonde iba a ir y que estaba tranquilo y gozoso (también estaban Honoria Castorino, hermana de él).

Después de contarle a Vicente Justo /Tamis/ lo que había visto en esa especie de sueño-muerte, oraron de nuevo con mucho más dramatismo. Antes fue a bañarse y se había trasladado su cama a un lugar más fresco.

De ahí me fui a lo de Guillermo /Muratalla/ para ir al pueblo a devolver la bici y ver correo...

Esos fueron los acontecimientos de la mañana donde por primera vez había visto a alguien que experimentara un sueño-muerte. Ya los conocía por el relato de Angel Achilai (Wright 1981), pero nunca desde tan cerca.

Esa mañana sentí por primera vez, también, la confrontación de sistemas clasificatorios y cognitivos en la definición de la enfermedad (los míos y los de los Tobas). Ante la situación de Castorino me desesperé y sugerí fervorosamente a sus hijos Feliciano y Valeriano ir al hospital más cercano o llamar una ambulancia para que trasladaran a su padre. Al ver sus

rostros me di cuenta que algo extraño sucedía, ya que en lugar de aplaudir mi iniciativa, me miraron con resignación diciéndome que quizás sí, que debíamos esperar un poco -bueno, podríamos ver- me replicaron. Ahí entré en razón de que pudiera haber otra explicación para el caso, y que mi caso era patético. Cuando reflexioné sobre lo visto esa mañana me di cuenta que había palabras comunes con referentes distintos, y que sobre estos últimos yo debía hacer un estudio para lograr una visión clara de los hechos. Esa noche fue testigo de un paso más en esa *definición de la situación* que no podía terminar de ensamblar. La oración colectiva para curar a Castorino mostró su fuerza definitiva y su verdad pragmática. Las palabras del mismo pastor me enseñaron aún más acerca de la fuerza de la relación Verbo-Experiencia, y de la dualidad unívoca de su naturaleza.

### b) Noche

Esa noche se congregaron en casa del enfermo una multitud de vecinos de Tacaaglé, no todos miembros de la iglesia Cuadrangular. A mí me habían invitado a participar de la oración que desarrollarían para ayudar en la curación de Castorino. Al principio pensé en no asistir, recordando el dramatismo de aquella mañana. Más tarde, finalmente, decidí aceptar la invitación, la que tomé, por otra parte, como un deber de amigo-etnógrafo, pero amigo al fin.

Munido de mis implementos técnicos básicos (grabadora y cámara de fotos) llegué a la espaciosa casa de los Castorino, a la que entré con bastante timidez por dos razones que recuerdo bien. Una, la exhuberancia de mis herramientas, que me parecían estar allí totalmente demás. La otra, la visión de toda esa gente alrededor de la cama del convalesciente, orando, cantando y gritando para lograr su mejoría. Me preguntaba -¿qué hago yo acá?- el más prosaico y secular de los asistentes. Sin embargo, ni bien llegué, me saludaron afablemente -*la' ta'anki*- ("hola ta'anki" /mi nombre Toba/). Traté de recomponer mi imagen y de encontrar un lugar donde quedarme sintiéndome bien, es decir, cumpliendo mi misión de amigo, pero al mismo tiempo, viendo las escenas con ojo de asombro etnográfico. Los saludos de mis amigos y conocidos de la comunidad me brindaron el apoyo que necesitaba.

Este tipo de oraciones "a domicilio" son usuales en las iglesias Toba sin distinción de denominación. Se realizan cuando el enfermo no puede movilizarse para ir al templo. La incapacidad de caminar por los propios

medios indica la gravedad de la enfermedad, y como veremos más adelante, la posibilidad de caminar, o al menos de asistir al culto en la iglesia, es una muestra de mejoría y de fe del "creyente" en el poder de Dios.

Mis notas ilustran más o menos los eventos.

A la noche fui y ya se había juntado mucha más gente para orar alrededor de la cama de *AshaGaik*. Estaban Teresa Benitez, Vicente Justo, Serafín Jara, María Hochiguimi, Pablo Sankai /pastor de la iglesia Nazarena/, Pedro Justo /secretario de la Cuadrangular/, Jorge Justo, Jorge Benitez, Pinaqte, Valeriano Castorino, David Castorino, etc.

Todos oraban y hacían los movimientos tradicionales de terapia -sopló, canto- y otros cuyo origen no es tan exacto: la imposición de manos.

Muchos de ellos *parecían estar en éxtasis y pasaban sus manos y soplaban sobre el cuerpo del enfermo*. El enfermo, mientras tanto, al principio *también parecía orar con la gente*, y tenía *una mano levantada*. Todo esto se llevaba a cabo en un recinto de casa en forma de galería que da al exterior.

Otras personas estaban sentadas alrededor del fuego, afuera, y no participaban en la oración.

En un momento, *AshaGaik* comenzó a *jadear rítmicamente* y parecía él mismo poseer uno de esos espíritus que caracterizan a los de Luciano. Dicen que era su *espíritu que estaba resurgiendo* del estado en el que había caído, una vez que terminó el jadeo se calmó la gente...

Recuerdo que nunca había visto a esta gente tan compenetrada en sus oraciones con tanta fruición. Grabé toda la velada y hasta hoy día me es imposible descifrar el contenido de las oraciones, donde cada participante efectuó su oración personal, a veces en voz alta con palabras, en voz baja, o en silencio. Las técnicas corporales parecían ser absolutamente shamánicas, y el jadeo "anímico" de Castorino, impresionante y fiel signo de que su *espíritu* estaba recobrando el *poder*, de algún modo se estaba *llenando un continente antes vacío con el poder del cielo*.

Su posición indicaba la intención ritual: sentado en la cama con la mano derecha alzada para recibir el poder que "bajaba" de lo Alto penetrando directamente en el corazón. En esa oportunidad, el enfermo nueva-

mente *contó su experiencia* esta vez con más dramatismo y con *información y recomendaciones divinas para la comunidad*.

Durante esos momentos, Castorino agradeció mi presencia allí que decía era un signo más de la compañía de Dios en aquel sitio. Me sugirió que tomara fotos así quedaban pruebas ante la gente *de que el poder de Dios se había manifestado*. A pesar de esta aprobación tan importante, todo el tiempo que realicé tomas me sentí que sobraba o que interfería en algo muy esencial, que no guardaba relación con la manía de registrar todos los hechos en forma visual. Castorino tenía gran interés en que hubiera pruebas de lo que allí estaba pasando. Este reconocimiento, con el correr de los sucesos, fue central para abordar todo el episodio de esta enfermedad visualizándolo desde un contexto más global -en cierta forma más política y menos "cosmológico"-.

En esa oportunidad, Castorino había contado por segunda vez su experiencia de sueño-muerte, y en este caso con más detalles y, según mi punto de vista, ejerciendo una influencia más profunda sobre la comunidad.

Pedro Justo, miembro de la iglesia Cuadrangular, me ayudó a traducir las palabras de Castorino relativas a su sueño. Personalmente me fue imposible identificar secuencias coherentes de palabras en medio de tanto bullicio. Según Pedro Justo, Castorino contó que había *estado con gente fallecida*, en un sitio *donde van los muertos y no los vivos*. Por eso, al despertar, se había comportado raramente: *no entendía nada y tenía mucho miedo*. De alguna forma se sentía que *ya era un muerto y que debía regresar al sitio donde había estado por 3 días*. Por otra parte, Castorino afirmó que su *lki'i* había ido al cielo. La enfermedad se debía a su *debilidad en la fe*, y Dios le había dejado retornar, es decir, le perdonó la vida, para *avisar a sus hermanos de su carencia en la fe* (una carencia del propio pastor y también de toda la comunidad). En un momento que recuerdo bien, Castorino llamó a un muchacho, creo que era Francisco Koyipe, para avisarle que su padre /Ludovico Koyipe/ *le mandaba saludos*.

Es decir, el enfermo había dado el *testimonio* de su experiencia cosmológica, acto público obligado en los cultos Tobas, donde se socializan las vivencias inefables con la divinidad, la geografía cósmica, y las normas poderosas de la ética celeste. En este caso no se trataba de un culto formal, dentro de un templo, sino en una casa. Técnicamente no era un culto sino una *oración (natamen o natameetak, según afirmaron)*. La oración no posee

las secuencias preestablecidas de los cultos y consiste únicamente en una de ellas, la que importa el *poder terapéutico de la Palabra de Dios*.

A continuación citaré la transcripción grabada del *testimonio* de Castorino. A pesar de no estar aún finalizada, sus palabras ilustrarán su experiencia y las cualidades retóricas de su discurso.

#### *Versión literal*

...awen da naqtak qan'anjaGachek... Dios 'añaGaik 'añaGaik ñi  
Dios. Yo soy el poder, yo soy el poder, el libertador Todo lo que  
cometemos pecados Dios todavía hay tiempo para perdonar cada uno  
de nuestros pecados, pero siempre confiamos en el nombre del Se-  
ñor... nache hinqalaGawek wo'o qarqa'alaGa cha wo'o ñi qatta'a.  
Gloria laumenta volumen voz/ gloria, gloria a Dios, nombre del  
Señor. Aleluya 'añaGaik ñi qatta'a, enataGan no'ona hagatae hin-  
qoGolek ñi qatta'a. Gloria a Dios, nombre del Señor, qajoktege da  
lenaGat ñi Dios. Dios hinmalek hana 'alwa, wo'o da kapjolek nache  
nshetaeke da saGanaGawak kapi ñi Dios. Sin embargo ñi Dios  
ltaraik, yo voy a trabajar otra vez en la obra de Dios, da de'eda  
qan'achek enawak da qoñeeta wo'o da lshehnataganaGak ñi Dios  
'amisheeten, Dios 'amisheteen, toda la presentación, qom wo'o  
en'am da sheehnaGa, asi que hinqa'alek. nache nataGan qa-  
mi'qankalleewek, yo sé que nja'tae ñi killakte hinyaqta'a de'eda to-  
naGak enawak qami' gloria a Dios, qalota da qan'achek. Asi que na  
pe heigatae nalaatakta libertad en mi vida voy a estar en mi salud otra  
vez, nuevamente mediante ka Dios todo lo que prometió pedir a un  
hermano pequeño jarabe, pero está la mano con Dios, con ese ya  
me basta, y mucho ya está, ya puede sanar mi vida, así que los que  
confiamos en la obra del Señor eda de'eda hogote wo'o na daja-  
llegektak qo'omi qaje'etape hake' ñi i'ot da chaalataGak, heigatae da  
sadalemata se'eso qarakanikpi dalemata qajatakta awawo'o da  
de'eltaGanaGak joqo'o sawo'o de'eda hajem machigini da qananaki  
wo'o ka jaqtak shigen'a sanminae', nache jawaatalek qa'qa maeche  
minaGajk, qanche nnataGaatak qajoGosa'a ka laajaGak. qaq ka  
weta'a ne'ena heigatae tataakra domingo, wo'o ke'eka qarwiraGaq  
wa'ge qomente ke'eka denataGan qaraqaja kam wa'ge hajem  
machigiñi qataq ka imaate

"Tenemos la Palabra, Dios es poderoso, poderoso, Dios, yo soy el Poder, yo soy el Poder, el Libertador. Porque para todos los que cometemos pecados Dios todavía tiene tiempo para perdonar cada uno de nuestros pecados. Por eso siempre confiamos en el Nombre del Señor. Entonces tiene una consideración con nosotros, porque hay un Dios Nuestro Padre, Gloria /aumenta volumen voz/, Gloria, Gloria a Dios, en el Nombre del Señor. Aleluya, poderoso es Nuestro Padre. Gloria a Dios en el Nombre del Señor, muy grande es la Palabra de Dios. Dios está encima de toda la tierra, y no hay ni uno pequeño que no quiera. Sin embargo, Dios es muy grande, y yo voy a trabajar otra vez en la obra de Dios, porque ahí está nuestra Gracia, toda ésta que Uds, sienten, porque está su Poder aquí, porque Dios te recompensa, Dios te recompensa. Toda la presentación que muestra de Su Poder. Así que yo sé que Uds, están luchando y todo ese gozo que Uds. sienten en su corazón, es toda la Gloria de Dios que da mucha Gracia. Así que esta noche no estoy más como siervo, tengo libertad en mi vida, voy a estar con salud otra vez, nuevamente por medio de todo lo que prometió Dios. Este hermano pequeñito pidió jarabe pero con la mano de Dios ya me basta y ya puede sanar mi vida. Así que los que confiamos en la obra del Señor ya estamos bien y nos ponemos contentos. Ya vemos que esta la vida, ya no hay nada que molesta a nuestros hermanos. Por eso estoy muy bien de haber encontrado el camino perdido. El día pasado me revisaron todo y alguien extraño me preguntó por mi vida. Entonces ya sé que es eterna. Entonces el domingo yo voy a llegar allá /al culto/ Por eso ahora tienen que ir porque hay que trabajar mis hermanos. Por eso estoy muy contento y ahora pueden tomar unos mates".

Este testimonio refiere explícitamente a las experiencias que vivió Castorino durante la oración en su casa, e incluyó breves pasajes sobre su sueño-muerte. Sin embargo, es notable la multiplicación de referencias al poder de Dios, concretado en la Gracia (*nachek*) a través del Nombre (*lenaGat*), y al Gozo (*tonaGak*) que sienten en el corazón los asistentes, incluido él mismo. El Gozo es la experiencia vivencial del poder divino, un calor que quema el pecho. El menciona también que se le dio nuevamente la

vida (*chaalataGak*) y que estuvo con alguien extraño, uno de los seres que vio durante su "viaje".

El modo expresivo de este testimonio fue por medio de palabras lentas, muy pausadas y de bajo volumen. Solo en ciertas partes alzó el tono cuando parecía que su espíritu revivía con más fuerza. Dice que Dios recompensa a los 'creyentes' que piden su Poder para curar al hermano, y en este caso, describe verbalmente el contrato que une a Dios con quienes tienen fe. Aquí aparece Castorino administrando los alcances de su experiencia en términos del Poder que Dios distribuye entre sus fieles, y en la curación-salvación que él logra gracias a la ayuda de sus amigos durante el ritual. Es interesante la aparente fuerza autoexpiadora que posee el testimonio, el cual permite al pecador (o sea al 'enfermo') reconocer que "ha perdido el camino" y proponer públicamente sus planes para restablecer la relación con Dios. Su promesa de asistir al culto es una muestra concreta de sus intenciones de recuperar la disciplina discontinuada. Finalmente, es relevante el hecho del uso del toba y del castellano en el testimonio. Es común en las iglesias la referencia a términos en castellano para hablar de Dios: características, poder, dones que cede a los hombres, etc. Durante todo el ritual de oración, incluido el testimonio señalado, los asistentes contestaban al que oficiaba o testimoniaba, con frases de asentimiento interaccional tales como "gloria a Dios", "Amén Aleluya", "Bendito en el Nombre del Señor", "el Nombre del Señor", "Dios es Poder". También se escucharon frases en toba, dichas también por Castorino, por ejemplo: *Itaraik ñi Dios* ("Dios es grande"), *'añaGaik ñi Dios* ("Dios es poderoso"), *qalota da n'achek* ("es mucha la Gracia").

Solo cita una mención a su experiencia en el cielo, cuando alguien extraño (del cielo) le pregunta por su vida. Como veremos más adelante, "allá" tuvo que dar cuenta sobre su conducta religiosa, y se harán más explícitas sus experiencias, y el poder referencial y no-referencial que poseen.

Un dato final de interés: el enfermo termina de "controlar" la situación indicando qué va a hacer en los próximos días (ir al culto), y qué pueden hacer los asistentes allí: ¡tomar unos mates y después irse porque al día siguiente es día de trabajo!

Antes de pasar a la próxima sección, un último detalle. Desde mi óptica de *doqshi* ("blanco", no-indígena), es notable señalar una suerte de incongruencia cosmológica que se da en las palabras dichas por Castorino respecto de sus experiencias durante el sueño-muerte que tradujo P. Justo. Por un lado, dijo que había ido al sitio de los muertos, un lugar usualmente

temido por los vivos. Él mencionó que había estado con los *napa'alpi*, los difuntos, palabra que refiere también al cementerio. Por el otro lado, afirmó que había ido al cielo con su *lki'i*, sitio benéfico sin los problemas que tiene la morada de los muertos. Respecto de este punto lamentablemente no tuve la oportunidad de averiguar si mis interlocutores percibían la misma dualidad categorial que yo (hecho del cual tengo mis dudas).

## 5. El culto Cuadrangular

Tal como había informado a la gente el 22 de octubre a la noche, Castorino fue al culto dominical de su iglesia -el 24 a la tarde. Montado en un caballo porque no podía caminar con firmeza, llegó a la iglesia y, en medio de una gran concurrencia, se sentó de espaldas al público pero sin ingresar al púlpito, situándose justo delante de él. Esa inusual ubicación para el líder máximo de esa iglesia quedó explicada por él mismo, y más tarde por otros asistentes, ante mi pregunta obvia -¿por qué no va al púlpito Castorino?- Entonces la normativa religiosa se hizo explícita; allí no pueden acceder los que están en pecado ('enfermos'), los de mala conducta, y, a veces, las mujeres menstruantes.

Tal cambio en la proxémica del culto me indicaba que lo que le pasaba al pastor era algo muy grave, y que merecía una respuesta ritual igualmente poderosa y restaurativa. La mecánica del culto fue similar a la acostumbrada salvo por una cosa, la secuencia de oración terapéutica más prolongada y frecuente. Ante cada oración, los asistentes ya sea desde sus lugares o bien acercándose al enfermo elevaban sus pedidos de bienestar y agradecimiento a Dios por la salud del pastor, la propia y/o la de familiares. Castorino, en voz baja, grave y muy circunspecta, contestaba las oraciones, con la suya propia. Se le escuchó decir varias veces:

*Amén, amén Señor... Aleluya, aleluya*, y también *"Gloria Dios, aleluya...*

En otros momentos, también durante oraciones dijo claramente:

*Perdónalos a todos aquellos que erran de tu mandato, tú eres poderoso*

El propio arrepentimiento de su anterior conducta quedaba explícito, y aquí el clima emotivo llegó a un paroxismo no alcanzado en la oración domiciliaria. Castorino se sumió en un profundo llanto lo mismo que la mayoría de los concurrentes. Como dicen los 'creyentes', el llanto a veces es una expresión del gozo, del poder que circula en el culto, y/o de la fuerza del arrepentimiento y el agradecimiento por la solidaridad comunal para con el enfermo.

En el culto, Castorino relató una vez más su experiencia de muerte. Esta vez, ante una escena quizás de más importancia institucional -su propio templo- su discurso poseyó más información del "más allá" en sí mismo, y del "más allá" para el "más acá". Como no pude registrar adecuadamente el culto, recurrí a la ayuda de Pedro Justo y Francisca Pinaqte (mi anfitriona en la comunidad) para que me ayudaran a recordar las partes principales del *testimonio* del pastor. El explicó, me dijeron, el por qué de su prolongada ausencia a los cultos Cuadrangulares. Dios había intervenido en esto y había estado "tres días fallecido", pero Dios le había dado nuevamente la vida. Allí había estado con su difunta mujer, su padre, y conocidos. Estos querían que se quedara allí. Parecía que la gente de este lugar eran *pigem'ek* (seres del cielo) que discutieron sobre el destino de su vida, y finalmente le sugirieron que mejor regresara para atender a sus hijos. Castorino transmitió lo que *le dijeron* a él que avisara a su gente. Pedro Justo resumió del siguiente modo;

*que deben orar todos juntos por los demás y estar unidos, que hay que obedecer lo que dice Dios. Hay que orar muchas veces en el culto porque el Diablo está presente siempre. Hay que dar testimonio antes de fin de año. Que Dios mira el corazón de los hombres. Que los fallecidos mandaban decir que sus hijos entraran en el Evangelio. Su difunta mujer le pidió que se quedara con ella porque sus hijos no estaban en el Evangelio, que si ellos no entraban en el Evangelio que no era por culpa de él. Que él está arrepentido y recibió mucho gozo y alegría. Que él no puede pisar el púlpito. Que hay que obedecer lo que "le dijeron". Que en el cielo le sumaron cuentas y le dijeron que mejor volviera para atender a sus hijos. Que la gente de las distintas iglesias tiene que ir a orar a la casa de la gente que lo pida, sin ver las diferencias de congregación. Parece que había estado en 'alwa lja.*

Este testimonio es clave porque define la autoridad de la palabra que brota de su experiencia de muerte. El carácter de esas normas y enseñanzas como "dadas" o "dichas" las transforma en nexo legítimo entre Dios y la comunidad de fieles. En este sentido este tipo de autoridad parece ser el mismo que tiene los sueños en general para los Tobas (Wright n.d.). Al ser experiencias de un ámbito cosmológico especial y de ser "recibidos" o "dados" por determinadas entidades poderosas, poseen una legalidad ausente en otros estados de conciencia. A partir de allí, el relato de Castorino es un magisterio que apunta a solucionar los problemas "generales" de la comunidad, y no solo el suyo propio. El poder retórico y metacomunicativo de "le dijeron", sumado al contenido de las sugerencias en sí mismas, nos acercan a la dimensión política anticipada al comienzo del trabajo. El discurso se dirige a neutralizar las divisiones internas de la comunidad, concretadas en las 4 iglesias que existían en ese entonces para una población de unas 400 personas, y a proponer la unión a través de oraciones para quien las necesitara, sin distinción de iglesia o simpatía personal. Es muy interesante el comentario crítico de la difunta madre a sus hijos sobre la conducta religiosa. Es cierto, tanto el pastor como sus hijos, estaban muy alejados del pietismo propio de un "creyente", en especial si éste era un pastor de primer nivel. Más adelante, en la parte conclusiva, regresaré a este punto, el cual brindará un contexto socio-político a estos mensajes llegados desde *pigem* (cielo) y *alwa lja* (la otra tierra).

## 6. El combate shamánico

Hasta aquí hemos revisado el *testimonio* de Castorino sobre su enfermedad en dos contextos relacionados pero distintos, en el sentido de sus cualidades formales (la casa y el culto). Durante el culto Cuadrangular, registré algunas fotos de las distintas etapas, con énfasis en los momentos de terapia. Es allí donde tengo una toma en la que una anciana shamán de la colonia, Tomasa Aquino, aparece efectuando técnicas terapéuticas sobre la cabeza de Castorino con sus manos y su boca. A la mañana siguiente de ese culto, él también asistió al culto de la Iglesia Evangélica Unica (IEU), para continuar con las sesiones de sanidad y, asimismo, participar al mayor número posible de gente de los eventos y mensajes que "tenía" que comunicar. Yo no fui a ese culto ya que preferí quedarme conversando tranquilamente en casa de mis anfitriones. Pasado el mediodía, llegó la noticia de que algo había ocurrido en la IEU relacionado con la enfermedad de

Castorino. En los días subsiguientes me fui enterando a través de charlas informales que en el patio de ese templo se había producido un "enfrentamiento shamánico" entre algunos ancianos y ancianas *pi'ioGonaq* de la comunidad y una entidad dañina que era la que había enfermado al pastor.

Gracias a la ayuda de Ricardo Barche, entonces yerno de Castorino, pude conversar con Tomasa Aquino, una de las protagonistas de esa contienda. Ricardo traduce mis preguntas y las respuestas de Tomasa y, poco a poco, la escena de la enfermedad de Castorino fue adquiriendo tintes verdaderamente distintos.

Fue en Buenos Aires cuando Angel Achilai, un miembro de la Cuadrangular, viajó a visitarme en marzo de 1983, que finalmente la trama de los sucesos se aclaró totalmente, ya que lejos de las "presiones" de su comunidad, él pudo explicarme con detalle qué había "sucedido" con Castorino.

Los hechos parecen haber ocurrido de la siguiente forma: Castorino, que asistía al culto de la IEU, tuvo problemas con su caballo, que no lo aceptaba como jinete. En ese momento salía la gente del templo y varios ancianos y ancianas shamanes, que son miembros de esa congregación, empezaron a sentir algo raro. Percibían que algo extraño pasaba con el caballo. Entonces se juntaron y comenzaron a *orar* y apelar a su poder para "ver" (*mehnaGanaGaq*). Allí es donde se hizo clara la ubicación de una entidad dentro del caballo que, aparentemente, era la que estaba molestando al pastor produciéndole su enfermedad. Después de luchar contra la resistencia de ese agente, finalmente los shamanes lograron que revelara su nombre y se rindiera ante el grupo. Dijo llamarse *shishiiñi* y provenir de una colonia cercana a Tacaaglé conocida como La Primavera. Los shamanes lo forzaron también a revelar sus intenciones, y éste manifestó que un shamán de aquella colonia quería probar el poder de este pastor, ya que le habían dicho que en la iglesia Cuadrangular se curaba con el poder de Dios. Por eso, envió uno de sus espíritus auxiliares a Tacaaglé para comprobar si el pastor sucumbía o no a su poder. Los ancianos celebraron su éxito contra el auxiliar shamánico pero, a la vez, quedaron preocupados por su inhabilidad en percibirlo con anterioridad mientras desarrollaba sus diligencias por el área.

## 7. Mensajes y metamensajes

De esta forma, me llegó interpretación paralela sobre un hecho del cual había sido testigo en ciertos momentos clave; los sucesos shamánicos se manifestaron a través del relato de terceros. Yo había presenciado la definición pública ("evangélica" en mis términos) del hecho, reconocido su contexto, partícipes, actos de habla (testimonios), y parte de los recursos retóricos y metalingüísticos puestos en juego. Me costó mucho tiempo aceptar la posibilidad del argumento shamánico, ya que mi propia materialidad presente durante los rituales le brindaba una cuota extra de verosimilitud a la visión "evangélica".

Los intentos de Castorino por rescatar su versión de los hechos me introdujeron duda o, dicho de otro modo, abrieron en mí la posibilidad de pensar que allí estaba en juego algo más que la "realidad" de su experiencia de sueño-muerte frente a la interpretación de la enfermedad por causas shamánicas. El propio enfermo, o sea Castorino, actuó en cierto modo para *definir el tipo de situación* en la que estaba involucrado, y basándose en el criterio de autoridad de una experiencia "dada" se hizo eco de los mensajes "que le fueron dichos para ser comunicados", socializó un discurso normativo que metacomunicaba sus intentos de restablecer el liderazgo socio-religioso perdido. Creo que allí demostró poseer una *competencia simbólica* superlativa manejando el contexto general de la oración, el culto Cuadrangular y sus respectivos testimonios. Aquí es donde se haría visible la naturaleza política de la hermenéutica por él realizada, que se reforzó gracias al tipo de contexto en que fue propuesta. Por otra parte, la *audiencia* definió su estatus de "muerto regresado" prestándose a realizar el ritual de oración curativa, y a escuchar con interés los mensajes venidos del cielo.<sup>4</sup>

En este sentido no es menos política la hermenéutica desarrollada por los shamanes. En cierta forma este hecho parece haber carecido de un contexto formal de situación. Quizás su carácter espontáneo le haya añadido espectacularidad al combate, pero los shamanes no tuvieron un marco público y ritual donde compartir sus experiencias y reelaborarlas por medio de

su competencia simbólica. Los shamanes realmente definieron la situación de otro modo, y apelaron a recursos expresivos y símbolos distintos, pero sin duda el objetivo pareciera haber sido idéntico al de Castorino. Esto es, en términos estructurales, Castorino actuó como un shamán en el sentido de lograr el *control de la definición situacional del evento*, capitalizando para sí, de algún modo, la última palabra y, tal vez, la lectura moral.

En lo que hace a los aspectos institucionales de la comunidad, Castorino estaba hacía tiempo alejado de sus tareas de pastor y se dedicaba más a trabajar en su chacra. Sus hijos también estaban alejados de "la religión", especialmente por problemas de índole "moral". Por ejemplo, Valeriano hasta pocos días antes de la enfermedad de su padre, había sido pastor interino de la Cuadrangular, pero no logró ser confirmado por la comunidad de fieles a consecuencia de un noviazgo que tenía con una muchacha *doqshi*. En su lugar, la congregación nombró al mencionado Vicente Justo Tamis. Por otra parte, Feliciano se había casado con la ex-mujer de un joven pastor Cuadrangular, lo cual le planteó a Castorino un grave problema familiar e institucional. Finalmente, este joven se alejó de la iglesia, y más tarde, lo mismo sucedió con Feliciano. En 1985 ambos hermanos estaban interesados en militar en la iglesia Nazarena, y no prestaban mayor atención a su anterior adscripción.

Todos estos factores ayudan a entender el *mensaje* llegado desde el cielo, que se orientaba a la normalización de las relaciones sociales entre los habitantes de Tacaaglé, y en el interés de la difunta mujer de Castorino por aconsejar la buena senda a sus hijos descarriados.

Creo que los *testimonios* y las *experiencias shamánicas* corresponderían a un mismo género discursivo que comparte rasgos estructurales básicos aún cuando cada uno utilice conceptos y terminologías diferentes. De la misma forma, considero que sus objetivos en términos de *retórica* y *metacomunicación* son coincidentes.

Castorino articuló la teoría indígena del sueño de muerte reelaborándola en la situación pública como la versión "evangélica" de su enfermedad. Los shamanes, manejando recursos simbólicos no cristianos no lograron hacer colectiva y dominante su interpretación. Es obvio que la correlación de fuerzas en lo que hace al poder social y político de ambos grupos es desigual, y está desnivelada hacia el lado evangélico. Sin embargo, a pesar de este panorama, la economía política de la palabra en la comunidad va más allá de clivajes que son solo aparentes, especialmente para observadores externos como el que suscribe. El sueño, el poder, y la

4. Como me sugiriera Elmer Miller verbalmente, para los Tobas los 'pecados' están íntimamente identificados con las enfermedades, y no son homólogos con la visión cristiana de transgresión ética. Según el punto de vista Toba, entonces, una persona enferma es por definición un 'pecador'.

miente, en tanto conceptos y experiencias interpretables (ya que la atribución de referencialidad y/o figuración es parte central en la existencia humana) estarán continuamente sujetos a reorganizaciones pragmáticas. Tal vez aquí entonces, si podemos descifrar los patrones de interacción comunicacional de los Tobas sepamos qué querrán significar Castorino o Tomasa Aquino cuando ingenuamente les preguntemos cual es su estado de salud en estos últimos tiempos.

## BIBLIOGRAFIA

- BABCOCK, Barbara  
1977 The Story in the Story: Metanarration in Folk Narrative. En: Bauman, R. (Ed.) op. cit.
- BATESON, Gregory  
1972 *Steps To an Ecology of Mind*. San Francisco: Chandler Press.
- BAUMAN, Richard (ed.)  
1977 *Verbal Art as Performance*. Propect Heights, IL.: Waveland.
- BLAKELY, Thomas & Pamela BLAKELY  
1987 So'o Masks and Hembra Funerary Festival. En: *African Arts* XXI (1): 30-37; 84-86.
- BLOCH, Maurice  
1975 *Political Language and Oratory in Traditional Societies*. London: Academic Press.
- CORDEU, Edgardo J.  
1984 Notas sobre la dinámica sociorreligiosa Toba-Pilagá. En: *Suplemento Antropológico* 29 (1): 187-235. Asunción.
- DUNLOP, Charles (ed.)  
1977 *Philosophical Essays on Dreaming*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- HYMES, Dell  
1974 *Foundations in Sociolinguistics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- KLEIN, Harriet Manelis  
1986 Styles of Toba Discourse. En: *Native South American Discourse*. Sherzer, J. & G. Urban (Eds.) New York: Mouton de Gruyter, pp. 213-235.
- LOEWEN, Jacob, Alberto BUCKWALTER & James KRATZ  
1965 Shamanism, illness and power in Toba church life. En: *Practical Anthropology* 12: 250-280. Tarrytown.
- MARTINEZ-CROVETTO, Raúl  
1980 Folklore Toba Oriental. En: *Suplemento Antropológico*, Vol. 15(1-2): 21-45. Asunción.
- MILLER, Elmer S.  
1967 *Pentecostalism among the Argentine Toba*. Ph.D. Dissertation. University of Pittsburgh.  
  
1975 Shamans, Power Symbols and Change in Argentine Toba Culture. En: *American Ethnologist* 2 (3): 477-496. Washington D.C.  
  
1979 *Los Tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI editores.
- PARKIN, David  
1975 The Rhetoric of Responsibility: Bureaucratic Communications in a Kenya Farming Area. En: Bloch, M. (ed.) op. cit. pp. 120-139.
- ROSEN, Stanley  
1987 *Hermeneutics as Politics*. New York: Oxford University Press.
- WRIGHT, Pablo G.  
1981 *Análisis hermenéutico de los sueños en una comunidad Toba-Taksek de la provincia de Formosa*. Tesis de Licenciatura. Departamento de Antropología. Universidad de Buenos Aires.

- 1984 Quelques formes du Chamanisme Toba. En: *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 48: 29-35. Geneve.
- 1989 Crisis, Enfermedad y Poder en la iglesia Cuadrangular Toba. En: *Estudios sobre las Culturas contemporáneas*, Vol. III (7): 209-236. Colima.
- n.d. Dream, Shamanism, and Power among the Toba of the province of Formosa. En: *South American Shamanism. New Perspectives to an Old Theme*. Langdon, J. & G. Baer (eds). Albuquerque: University of New Mexico Press.