



Avá. Revista de Antropología

ISSN: 1515-2413

revista_ava@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Misiones
Argentina

Wright, Pablo

Fronteras del corazón shamánico. Azares y dilemas Qom

Avá. Revista de Antropología, núm. 16, enero-julio, 2010

Universidad Nacional de Misiones

Misiones, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169020992003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ARTÍCULOS

Fronteras del corazón shamánico. Azares y dilemas Qom

Pablo Wright*

* Investigador Principal del CONICET, Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA), Sección Etnología y Etnografía. Profesor Titular del Departamento de Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA). E-mail: pwright@filo.uba.ar

Fecha de Recepción: Febrero 2009

Fecha de Aprobación: Abril 2010

Resumen

En este artículo analizo dilemas y paradojas que plantea la modernidad en el caso de los Takshek Qom o tobas del oriente de Formosa (Argentina). Para ello me centro en la experiencia del Ikallakte o corazón como uno de los núcleos vitales y existenciales de la persona. Allí se alojan las distintas clases de poder shamánico y también es sede de los pensamientos y las emociones. Me interesa explorar qué le pasa en términos simbólicos al corazón shamánico frente al contacto con el catolicismo y el evangelismo, y sus definiciones de lo sagrado y el poder numinoso, la enfermedad y la terapia. De este modo es posible observar al corazón como un lugar-proceso que ha transformado sus fronteras, redefiniendo su anatomía y fisiología ontológicas. Así, como un operador metonímico sensible, los azares del corazón shamánico condensan eventos, símbolos y metáforas significativas de la historia qom.

Palabras clave: Shamanismo; Tobas; Simbolismo; Historia; Persona

Abstract

In this paper I analyze certain dilemmas and paradoxes of modernity in the case of the Takshek Qom or Eastern Toba (Formosa province, Argentina). To do so I focus on the experience of the heart or Ikallakte, defined as the person's key vital and existential center. Within it thoughts and emotions occur, and it also houses different kinds of shamanic power. From a symbolic approach, I explore what happens with the shamanic heart under the influence of Catholicism and Evangelism, stressing their definitions of the sacred and numinous power, illness and therapy. In this sense, I suggest to regard the heart as a place-process that has widened its boundaries, redefining its anatomy and ontological physiology. Thus, as a sensible, metonymic operator, I argue that the contingencies of shamanic hearts condense events, symbols and meaningful metaphors of Qom history.

Keywords: Shamanism; Tobas; Symbolism; History; Personhood

Introducción

El habla del nativo

"En el medio de nuestro pecho existe una zona que llamamos *corazón* que alberga las emociones, los sentimientos, y que late de acuerdo con la marcha de nuestra vida. La alegría, el dolor, la pena, el gozo, la angustia transcurren allí y el alcance de su latido es general, toma todo nuestro ser con una materialidad tan próxima como la del mineral más denso".

Preguntas

"¿De qué hablamos cuando decimos *corazón*? ¿Dónde están sus límites, sus fronteras, hasta donde llega? ¿Se trata de un "músculo anímico", una bomba de sangre, un centro de emociones o todo de eso junto? ¿Puede haber corazón en varias partes, más allá de nuestros cuerpos?

"¿Estas experiencias suceden *realmente*? ¿Qué órgano se corresponde con este corazón? ¿Cuando sentimos el corazón quebrado, qué es lo que está roto, qué fibras, partes, o gotas de nuestro ser nos dicen que ahí, en ese lugar, es donde pasan esas cosas? ¿Qué forma tiene, es reemplazable, se puede operar? ¿Hay uno solo o muchos; qué topología y fisiología se ponen en juego cuando la alegría o el dolor son una experiencia profunda en nuestro pecho?"

"La anatomía médica identifica al órgano llamado *corazón* con otra cosa que lo que la experiencia y la tradición del sentido común nos enseñan. Entonces: ¿dónde empieza y termina el corazón?"

Etimologías

Una exploración acerca del significado de la palabra corazón por los reservorios del sentido que son los diccionarios y vocabularios, nos ilustrará la complejidad que tiene su papel como símbolo cultural y el conjunto de supuestos con los que llegó a esta investigación.

Según el *Diccionario Esencial Santillana de la Lengua Española* (1992: 296-297):

Corazón (del lat *cor*, *cordis*) s. m. 1. 'Órgano muscular que constituye el centro del aparato circulatorio y está encargado de recoger la sangre e impulsarla hacia todas las redes capilares del organismo; en el hombre está situado en el centro de la cavidad torácica, desviado hacia la parte izquierda. 2. Punto donde residen sentimientos, deseos y pasiones (...) 3. Persona, lugar, etc., central o más importante de algo (...) 4. Apelativo cariñoso (...) 5. El tercero y más largo de los dedos de la mano. 6. Figura con que se representa convencionalmente dicho órgano y objeto que tiene esta forma (...) 7. Naipé del palo de corazones. *Pl.8.* Uno de los cuatro palos de la baraja francesa (...) adj. y adv. **Con el corazón en la mano** o **de todo corazón** adv. Con toda franqueza y sinceridad; también, afectuosamente. **El corazón en un puño** Se utiliza en numerosas

expresiones para indicar un gran temor, preocupación o angustia (...) **encogérsele a uno el corazón** Sentirse asustado, acobardado, angustiado

Corazonada s.f. 1. Presentimiento, presagio (...) 2. Impulso espontáneo que mueve a ejecutar cierta acción. **SIN.** 1. Pálpito, sospecha, barrunto. 2. Arranque

Por otra parte, en el Vocabulario Toba, compilado por el misionero menonita Alberto Buckwalter (1980:318), encontramos también interesantes asociaciones:

Corazón: el corazón de alguien; añi lquiyaqte

Lquiyaqte, añi; su corazón. / **noyiitac añi lquiyaqte**, está triste. / **yaquicoqchit añi lquiyaqte**; le entristece. / **detaqtagui añi lquiyaqte**; está pensando, reflexiona.

dayalguiyi añi lquiyaqte; está contento. (...) / **itoqon añi lquiyaqte**; le conmueve. **ca chigoqchigui añi lquiyaqte**; su deseo, su voluntad. / **ada lquiyaqte**; su querida, su amante. / **qadamta añi lquiyaqte**; incompasivo. / **Sa da'angui añi lquiyaqte**; compasivo. / **Qaca aca lquiyaqte**; es malo.

Lquiyaqteyaxac; su pensamiento. Aso María no'on da lquiyaqteyaxac. Estaban bien los pensamientos de María (ibid.: 119).

Con lo que observamos de estas fuentes podríamos iniciar una "cardiología intercultural comparada" en la cual encontraríamos algunos elementos comunes muy sugerentes sobre el corazón como centro de emociones, pensamientos y moral. O sea, que partimos de un conjunto de significados más o menos comunes: por un lado el término corazón alude al órgano biológico, mientras que, por el otro, se abre la dimensión simbólica y metafórica que se relaciona además y simultáneamente, con la experiencia intersubjetiva. Para eso el camino de análisis simbólico propuesto por Paul Ricoeur (1983 [1965]) es útil, ya que identifica dentro de la arquitectura del símbolo dos niveles. El primero es el de los *signos* en donde a partir de una primera literalidad se construye un segundo nivel, en donde ésta no agota su sentido y, es más, reclama la interpretación. Aquí estamos entonces en la dimensión del *símbolo*. En el caso del corazón, como se observa explícitamente en estos textos, se nos presenta la dimensión del *corazón como signo*, en donde éste se remite básicamente a su significado como órgano físico. En tanto, los demás sentidos, de índole figurada y metafórica, nos introducen en la dimensión del *corazón como símbolo*. Sobre esta segunda dimensión concentraré aquí mi análisis, y las peculiaridades de la visión qom del mismo.

Herramientas

Mi llegada al estudio de las clasificaciones de los *Takshek Qom*¹, o tobas del oriente de Formosa, en especial sobre los sistemas toponímicos, numerales, espaciales y la taxonomía del cuerpo, se nutrió de la tradición de la antropología cognitiva que se entronca en la lingüística y su modo inicialmente abstracto de aproximarse a las categorías culturales. Los trabajos de Franz Boas, Edward Sapir y Benjamin Whorf, la etnografía ontológica de Irving Hallowell junto con la propuesta de Marcel Mauss sobre "técnicas de cuerpo", entre otras cosas, me llevaron a acercarme a la visión qom del cuerpo como un ejemplo de clasificación vernácula.

Fiel al momento cognitivo antropológico que transitaba entonces², mis aspiraciones eran poder eliciar términos clasificatorios que indicaran el modo nativo de clasificar el cuerpo. Con ello pretendía tener datos certeros también sobre la visión qom del mundo. La evidencia lingüística de las palabras para el cuerpo, no dudaba yo, me iba a llevar por el camino de la metodología impecable, sustentada por la seguridad del paradigma lingüístico. Si bien los términos existen y es verdad que las partes del cuerpo para los qom, al menos por lo que arrojan esos términos, no es homóloga a la escolar, el hecho de contar con ese catálogo terminológico no me iba a llevar per se a las categorías de pensamiento a las que creía estar llegando, ni tampoco a una gramática que pudiera anticipar los comportamientos, como aprendí después de mucha etnografía primero, y de las críticas que sufrió este enfoque, después. Faltaba lo que podríamos llamar un giro durkheimiano para detectar la dialéctica concreta entre categoría clasificatoria y orden social y, además, una sensibilidad interpretativa para analizar la cultura como un sistema de símbolos en contextos.

La experiencia y la historia no entraban en el enfoque cognitivo ni en mi perspectiva, la que se modificó lentamente con el trabajo de campo y la inusual fuerza de experiencias que tenían mis interlocutores tanto en la vida de vigilia como en sueños. Ellas mostraban un panorama "desprolijo" en donde el shamanismo se mezclaba con el pentecostalismo, el día con la noche, la salud con la enfermedad, la escuela con los sueños, el hospital con los espíritus auxiliares. De algún modo, las antiguas taxonomías que tanto me deslumbraban por su elegancia, formalidad y carácter universal, cambiaron de hemisferio cerebral, por así decirlo -o hubo un nuevo equilibrio entre ambos. La perspectiva cognitiva originaria se fue trocando en una más atenta a los símbolos y sus mensajes en la teoría y la práctica, en especial en rituales de las iglesias tobas, y en prácticas shamánicas, gracias al aporte de Victor Turner, Clifford. Geertz, Stanley Tambiah y P. Ricoeur. Símbolos en contextos, y éstos como condensación de experiencias históricas a través de mecanismos sociales de expresión de contradicciones, dilemas, y expectativas colectivas, hicieron su aparición y me reconciliaron con la historia. Aunque unir una cosa con la otra, es decir las clasificaciones con los símbolos y su contenido experiencial histórico, resultó una tarea por demás difícil.

Los sucesivos trabajos de campo en Formosa (en las comunidades de Misión Tacaaglé y La Primavera, principalmente), pero también en Buenos Aires con interlocutores qom migrantes, o que venían de visita a la gran ciudad, terminaron de ampliar mi mirada y, además, me permitieron ver cómo se desempeñaban "fuera" de sus sitios de origen, y cómo "acá" y "allá la historia se "plegaba" en sus almas"³. En este sentido, podríamos decir que la historia vivida en esta región formoseña parecía haber afectado el corazón qom, pero los alcances del análisis cognitivo me habían impedido reconocerlo. La reflexión que llevo a cabo aquí es justamente una evaluación de los sentidos que tiene el corazón como centro de poder shamánico, y cómo la historia concreta, o sea, el devenir contingente de la modernidad qom, los ha reconfigurado de forma creativa, no lineal y, por sobre todo, no dual. Cuando me refiero a la modernidad qom incluyo aquellos procesos estructurales que los afectaron, en especial la colonización blanca o *doqshi*⁴, la evangelización católica y protestante con sus misiones; el avance de la línea de frontera nacional y la llegada de la Gendarmería. Hacia 1958, cuando se cerró la

misión franciscana de Tacaaglé, los qom se vieron obligados a instalarse en una colonia aborigen, cuyas tierras fueron negociadas con las autoridades de la provincia. Al ser previamente un territorio federal, dependiente del gobierno nacional, a partir de 1955 comenzó a organizarse la administración provincial y los qom, como el resto de los habitantes de la provincia, tuvieron que articular su agenda de intereses con la de los gobernantes de turno. Tanto en La Primavera como en Misión Tacaaglé se instalaron escuelas públicas dentro de sus perímetros, y también salas de primeros auxilios. Y en las nuevas poblaciones doqshide Misión Tacaaglé y Laguna Blanca, hacia comienzos de la década de 1970, se construyeron hospitales de baja complejidad. En relación con estos procesos, me interesa detectar cómo estos aspectos de la modernidad regional aparecen metaforizados en los pliegues simbólicos del corazón.

Etnografía del cuerpo

La colección de datos sobre las partes del cuerpo me llevó a conocer una taxonomía que divide al cuerpo identificando sectores que no se corresponden completamente con la clasificación de la anatomía médica. Los problemas comenzaron a aparecer cuando tuve que identificar las "partes interiores" y, en especial, su funcionamiento. Ahí definitivamente la comprensión de los datos me llevaba a la dimensión de la experiencia de mis interlocutores, o sea, para mi lenguaje, a la región de los símbolos. Lo que pude saber entonces es que, en un principio, hay dos centros que gobiernan las actividades centrales: el corazón o *Ikllakte* permite al cuerpo moverse, percibiéndose su capacidad empíricamente por los latidos del corazón y el pulso sentido en algunas partes del cuerpo. La sangre también facilita/produce el movimiento, pero su sitio de almacenamiento es *lamek*, el hígado. Dentro de la cabeza identificaban *lapioGo*, es decir, la médula ósea o el "seso"; a este respecto puede haber pensamientos en la cabeza, aunque el centro principal es el corazón. Esto me hacía recordar los gestos repetidos que hacía mi profesor de lengua toba en Buenos Aires, Valentín Moreno quien, al referirse al pensamiento, muchas veces con las manos se tocaba el pecho. Y como los gestos son señales deícticas dentro de un espacio imaginario, estos gestos se movían coherentemente dentro de ese espacio. La única cuestión es que yo no conocía aún los principios conceptuales a los que esa coreografía gestual se refería y, por lo tanto, no entendía muy bien por qué Valentín movía las manos de esa forma! Más tarde, al conversar con *pi'oGonaq* (shamanes) y pastores qom en Formosa, la imagen general del cuerpo se complejizó, y en particular la del corazón. Además, yo portaba un esquema dualista doble que me impedía acercarme a la noción qom, y que funcionaba con los pares "adentro-afuera" y "cuerpo-alma/espíritu". El estar afuera o adentro, por ejemplo, era como una barrera infranqueable para mi entendimiento, y entidades como los *lowanek* y los *ItaGaiaGawa* (ver más abajo) a veces fluctuaban entre una u otra dimensión para mis interlocutores, produciéndome un embottellamiento ontológico que me llevó mucho trabajo controlar. De este modo sus respuestas, que partían de una visión no-dualista, chocaban con mis esquemas y no alcanzaba a cambiar mis claves hermenéuticas para captar su punto de vista. Esta rigidez se ablandó bastante después de volver una y otra vez al campo, en donde se hicieron evidentes las características del poder shamánico, del cuerpo, y en especial del rol del corazón en el *Evangelio qom*⁵.

Rumbo a *Ikillakte*

Como dato general sabía que el corazón era un centro esencial para la vida, pero para comprender mejor sus múltiples funciones, tuve que entrar de lleno en el mundo de la metáfora lo que me permitía dos cosas: una, colocar al corazón en un sistema de significados culturales y, segundo, relacionar esas metáforas con las transformaciones del orden social.

Por mi parte, mi propio corazón de nativo tenía sentidos que eran homólogos a los referidos por mis interlocutores, similares curiosamente a las nociones emic de los diccionarios arriba citados. La única diferencia, global, importante y decisiva es que para los qom el corazón integra, como ejemplificaré más adelante, un sistema ontológico de la persona, que difiere sensiblemente del occidental, en donde combinamos en forma conflictiva y poco armoniosa la herencia judeo-cristiana con la perspectiva científica. Mis conversaciones con los shamanes José Fermín (*Shiishiñi*), *Shitaeche*, Alejandro Katache, Catalina Almada (*Chetole*), y con el joven Feliciano Castorino, junto con las opiniones de Pedro Justo, *Pinaqte* y su marido Guillermo Muratalla, y Angel Achilai, me ayudaron a entender los principios básicos del shamanismo y también del Evangelio. En las secciones siguientes, algunas situaciones de campo dan contexto a este acercamiento al corazón y al poder, preparando las bases para la ulterior síntesis antropológica.

Para entender mejor lo que sigue, es necesario aclarar algunos puntos sobre el shamanismo qom. Como en todo sistema shamánico, éste supone la existencia de un universo poblado por entidades poderosas y diferentes de los humanos. Un término que parece indicar su alteridad es *jaqa'a*, cuya traducción podría ser "otro", "diferente". Estas son designadas con varios términos: *looGot* ("dueños"), y/o *late'e* ("madres") y *Ita'* ("padres"), que gobernan sectores definidos del universo, como el agua, el monte, el campo, la noche, el cielo, el viento, y también actividades. Asimismo, tienen dominio sobre todos los seres vivos que habitan los lugares respectivos. Se dice que estos seres por definición son *salliaGaneq* ("ricos") y tienen poder (*haloik*) y que, según la moral qom, están obligados a dar poder a los humanos que, contrariamente son definidos como *choGodaq* ("pobres"). El acto de donación de poder, que se corresponde con una actitud de commiseración, lástima, e incluso en el contexto evangélico se refiere como "bendición", se expresa con el verbo *hichoGoden* ("me tuvo lástima", "me bendijo"). Los *pi'oGonaq* (fem. *pi'oGonaGa*), término que puede traducirse con ciertas reservas como shamán, son aquellos que reciben haloik de parte de algunos de estos seres, o por transmisión de saliva de alguien con poder. En el proceso de iniciación, que usualmente coincide con crisis vitales, la experiencia del sueño junto con otros estados semejantes es central como canal de comunicación entre los humanos y los seres poderosos. El poder shamánico se materializa en tener una serie de entidades otorgadas por estos dueños; las principales son los *ItaGaiaGawa* ("su compañero de conversación") o *Itawa* ("su ayudante") y los *Iowanek* ("su mandado"). Los primeros usualmente protegen al shamán como guardianes y viven generalmente "afuera"; los segundos están "adentro" del cuerpo del shamán, aunque entran y salen en forma muy dinámica. Como observaremos después, el corazón o *Ikillakte* tiene un rol esencial, ubicándose en *laeñi na lasot* ("centro del pecho") y como *laeñi* de la persona. La idea de enfermedad implica

que siempre es producto de alguna acción dañina de un ser no humano, de algún shamán o alguna *konaGanaGae* (masc. *konaGanaGaik*) ("bruja")⁶. La terapia incluye la identificación del mal y, si fuera el caso, la extracción del mismo -generalmente un lowanek enviado por otro shamán- usando succión, soplo, oración y a veces canto. La vida del shamán transcurre tratando de mantener o aumentar su haloik, y evitando perderlo.

Los tobas suponen que una persona está integrada por una serie de áreas existenciales "interiores" y "exteriores" que configurarían una suerte de campo (Wright 1997: 474-476). Y siguiendo los hallazgos de Florencia Tola (2004, 2007), los componentes principales son el *Ik'i* ("su alma-imagen"), el *Ipaqal* ("su alma-sombra"), *lapat* ("su carne"), *lenaGat* ("su nombre"), *IkwennataGa* ("su pensamiento"), *l'aqtakpi* ("sus palabras"), y otras áreas como la huella, los fluidos corporales, entre otros. El sueño se explica como la externación del *Ik'i* cuando la persona está dormida; este componente, que guarda la conciencia del individuo, puede trasladarse por diferentes lugares del cosmos y estas experiencias son las que después recuerda al despertarse. No hay un consenso único acerca de si hay alguna conexión "física" entre el *Ik'i* y el "cuerpo" mientras aquel sale; no obstante existe la idea de que cuando el *Ik'i* no regresa por alguna razón, el individuo muere. Así, es un principio establecido que toda experiencia en sueños no solo es verdadera sino que tiene consecuencias concretas. En sueños hay claramente un conocimiento que un doqshi llamaría "objetivo", donde uno conoce lo que existe en dimensiones que no se pueden alcanzar durante la vigilia. No toda la gente tiene el mismo acceso a estas realidades y esta diferencia se basa en el estatus de poder respectivo.

De este modo, se dice que la diferencia entre los pi'ioGonaqy la gente "común" es que tienen haloik el que se expresa en relacionarse con un espíritu auxiliar o *ItaGaiaGawa* y tener dentro del cuerpo los lowanek. Esto trae como consecuencia desarrollar una capacidad superlativa de controlar sus *Ik'i* en sueños -sobre todo buscar formas de curar enfermos y de competir por el poder. En términos sociales, si bien el estatus de shamán está sometido a una intensa desvalorización pública por muchos miembros del Evangelio, en la práctica, indica un lugar social importante, en especial para la red familiar y de amistades del hombre o la mujer con haloik. Una vez introducidos estos elementos, las siguientes experiencias de campo muestran al corazón como protagonista central y poderoso, y también como un lugar de condensación simbólica de relevancia.

Curación de Castorino

En 1982, en ocasión de una visita a la casa de Gil Castorino, principal pastor de Tacaaglé, me enteré de que estaba enfermo en cama desde hacía días. Al conversar brevemente con él, lo vi demacrado y preocupado por su estado. Sus hijos Feliciano y Valeriano presentes ahí me dijeron que a la tarde se iba a realizar en su casa una *natamen* ("oración") y si quería ir. Así lo hice, y con una concurrencia muy importante de gente de su iglesia y también de otras, se desarrolló una sesión terapéutica impresionante, en donde una decena de personas rodeando al enfermo en cama, ponía en práctica técnicas terapéuticas como el soplo, la succión, y la oración, que utilizan

tanto shamanes como hermanos del Evangelio. Todo esto se alternaba con himnos que usualmente cantan en los cultos de sus iglesias. Después de un par de horas de reunión, Castorino comenzó a reaccionar. De estar acostado, quieto y sudoroso, con el semblante triste, en un momento se sentó en la cama y comenzó a jadear, en un ritmo creciente y con un tono profundo. La escena tenía hondo dramatismo; los gestos del enfermo eran graves, lentos, muy reconcentrados. Tanto él como los asistentes parecían conformar una única entidad colectiva cuyo fin era restablecer la salud del enfermo -algo que, por otra parte se puede ver en cualquier culto qom, durante la etapa de curación. Poco a poco, el pastor recobró el aliento y entonces en voz baja -rara para su tono siempre enérgico y potente- relató su experiencia, en donde dio el *testimonio* de que había estado en *pigem* ("cielo") y que, como no había llegado todavía su hora, había regresado entre los vivos, con mensajes de difuntos de la comunidad para sus familiares. Lo interesante para nuestro tema es que este jadeo rítmico indicaba que su *lki'i* ("alma-imagen") estaba volviendo de pigem a su *Ikllakte* con lo cual empezaba a restablecerse su poder y, por ende, su salud. Sentado en la cama, con la mano derecha alzada -posición ritual usual de pedido de poder-, recibía el poder que "bajaba" a su *Ikllakte*. Como un dispositivo anímico que recibía una sustancia vital para funcionar, el corazón de Castorino se fue "llenando" gradualmente de poder, en este contexto señalado como "la palabra de Dios", o "el poder de Dios". Una vez "llegado" su corazón, el pastor terminó el proceso de restablecimiento y ahí, como mencioné, compartió su experiencia con la comunidad⁷. En su testimonio señaló que él veía *ntonaGak* ("gozo") en el corazón de los hermanos que lo ayudaban ahí a mejorarse. La manifestación exterior de *ntonaGak* eran los gestos rituales terapéuticos y la hexis corporal que le mostraban que la gente sentía algo muy especial en sus corazones. En un momento alguien dijo que "el espíritu está adentro del corazón como una paloma"; y también que cuando hablaban "en lenguas", era *detaqa na naeyi*, o sea, "el habla de adentro"⁸. Para continuar con su restablecimiento, Castorino asistió a varios cultos en donde volvió a dar su testimonio, y en uno de ellos, en su propia iglesia, dijo que Dios miraba en el corazón de los hombres para conocer sus pensamientos y sentimientos; omnipresencia que es parte del dogma del Evangelio qom y que además indica una conexión de poder clave para su bienestar existencial. Al interrumpirse la conexión de su *Ikllakte* con la fuente divina, no solo él se había enfermado, sino que toda la feligresía había estado desprotegida, ya que el poder del pastor actúa como un coraza de luz que evita males y enfermedades a su gente.

El premio de nawe' 'epaq

Una vez Alejandro Katache, pi'oGonaq que vivía, cuando lo conocí en 1983, en la colonia La Primavera, me había relatado un sueño con *nawe' 'epaq*, el árbol de las competencias shamánicas (*ñi'i'gena*). Se trata de un mástil de madera negra que se yergue en el medio de *sa'atalek qajim*, una laguna pantanosa que existe en el mundo de la noche, cuyo "dueño" es *No'wet*, ser no humano muy poderoso. Katache había subido varias veces al mismo en sueños, y cuando lo hacía era su espíritu auxiliar principal, el Silbador, o *Ni'oGonaq*, quien le avisaba que había una competencia y lo ayudaba a trepar. La mecánica de la competencia era la siguiente: los candidatos que querían aumentar su *haloik* tenían que subir por ese palo resbaloso cuyo ascenso era extremadamente difícil ya que para hacerlo había que utilizar todo el poder disponible.

En caso de llegar hasta la cima, la persona debía saltar hacia el agua y llegar a la orilla; una vez ahí, No'wet le daba el "premio" que consistía en tener más lowanek. No'wet preguntaba al ganador qué poder quería, y entonces él los llamaba y venían, por ejemplo *kiaGae* ("abejorro negro"), *araGanaq* ("víbora") o algún otro. Entonces No'wet se los introducía en la cabeza por la mollera, lugar que para los qom es una abertura importante del esquema corporal anímico. Al mismo tiempo, comentó Alejandro que la sonaja de calabaza del ganador -de tenerla- se hacía más grande por el aumento del haloik, en este caso al tener alojar más lowanek dentro del instrumento⁹. De esa forma el cuerpo tiene una abertura, la mollera, al igual que la sonaja, por la que entra el haloik y permanece en su interior. No obstante, el corazón aparece como el lugar clave de concentración de lowanek. Lo importante en estas competencias es no caer del árbol, ya que equivale a perder poder, algo similar a lo que ocurre con una curación fallida. En ambas instancias, el shamán puede enfermarse, e incluso morir.

Alejandro, el Silbador y sus lowanek

Alejandro siempre me comentó que lo importante para que un pi'oGonaq mantuviera la salud y la protección frente a los peligros, era estar *laqchigi* ("lleno") de poder, o sea, tener muchos lowanek dentro del cuerpo. Lo contrario, es decir, *ki'ichigi* ("vacío"), dejaría a la persona indefensa de la intrusión de cualquier lowanek, lo que encerraría el riesgo de una enfermedad o muerte casi segura. Las palabras de Alejandro me ayudaron a entender conceptualmente un aspecto importante de la teoría qom del poder, y también, poner en contexto más amplio la experiencia de "muerte" y curación de Castorino y la versión evangélica de este proceso. En efecto, él se pudo curar solamente cuando su corazón vaciado volvió a llenarse de poder.

Como señalamos antes, el principal espíritu auxiliar de Alejandro era *Ni'oGonaq*, ser de la noche (*pel'ek*) de fisonomía infantil, corta estatura, muchos pelos en el cuerpo y ojos negros, que dormía de día y lo visitaba de noche, generalmente en sueños, acercándose con un clásico silbido. Como un guardián tenaz, lo ponía en conocimiento de cualquier novedad fuera ésta fasta o nefasta. Los propios lowanek de Alejandro se ubicaban en diferentes partes de su torso, cabeza y piernas como verdaderos "vigilantes". Estos lo protegían de cualquier ataque de otros shamanes, en especial cuando le tiraban durante el sueño su luz o *le'eraGa*, que podía hacerle daño. Él contaba con diez lowanek de diferentes clases, repartidos dentro de todo su cuerpo: uno en la frente, otro en la nuca, dos en el corazón, uno en cada rodilla; dos en la espalda y el último en la cintura. Afirmó que entre ellos "conversaban" y se ponían de acuerdo en el lugar donde querían estar, y en el estado de salud de su "jefe", o sea él.

Corazón pecador, dibujos y "bichos"

En La Primavera también entré en contacto con Alberto Balbino cuando él trabajaba como maestro auxiliar aborigen en la escuela provincial Nro. 308. En una oportunidad estaba charlando sobre el papel del corazón entre los creyentes del Evangelio. Cuando le inquirí acerca de la visión qom del corazón, no la que se aprendía en la escuela, se rió ante esta petición, y me dijo que nunca había escuchado nada sobre eso. Sin embargo, cuando ya perdía las esperanzas, súbitamente se acordó de que había visto un libro de

enseñanzas evangélicas que mostraba el dibujo del corazón de una persona "pecadora". Lo había mandado una iglesia evangélica de Buenos Aires¹⁰; el corazón albergaba varios animales que representaban los pecados. En el centro, Satanás comandaba el grupo malvado¹¹. Como una explicación de esto, un pastor qom le había dicho, "si pecás mucho, todos esos bichos están en tu corazón". Los pecadores, como los *shigitaGaik* (gente juguetona que está en los "vicios"), se dice que tienen estas entidades en su corazón, enviadas por Satanás. Cada uno representaba una cualidad negativa; no obstante, Alberto solo recordaba dos: la tortuga significaba lentitud para atender cuestiones de la iglesia; al tigre lo asociaba con la defensa. Si alguien tenía estos espíritus, tendrían un efecto pernicioso en el estatus moral de la persona. Esta expresión me recordaba las palabras de *Shiishiñi*, un shamán muy importante de La Primavera, que curaba invocando el poder de Dios. Una vez me contó que "la gente de Satán" le había dicho que querían darle "bichos", y que entrarían en su corazón si los aceptaba, pero no lo hizo porque quería estar ahora solo relacionado con Dios. Había tomado esta decisión el año anterior al estar enfermo, casi al borde de la muerte. Y como sintió que Dios lo salvó, "se entregó" a aquél. Su contacto con el Evangelio fue con un pastor blanco en Clorinda cuando él estaba en crisis por sus borracheras continuas. Según sus palabras, "ya no cree más" en su *ItaGaiaGawa* porque se enfermó y por eso, al curarse con la oración del Evangelio y de los fieles, decidió entrar "con el Señor Jesús", y ahora tiene el *espíritu santo* en su corazón. Normalmente el espíritu está adentro, pero cuando duerme, está afuera cuidándolo. Él continuaba realizando curaciones shamánicas, una de las cuales presencie en el campo y analicé con detalle en otro trabajo (Wright 1998), aunque, como ocurre en muchos casos, también asistía a los cultos del Evangelio. En esa curación invocaba a Dios y al Señor Jesús para que, por medio de su poder, lo ayudara a extraer -por medio de la oración, el canto, la succión y el soplo- la enfermedad que tenía la paciente dentro de su cuerpo. En una parte del ritual decía, "Dios limpia todo corazón limpio, todo el cuerpo *onaGaik* ("es bueno")".

La corona de Luciano

La corona de Luciano fue un culto indígena de origen pilagá que combinaba elementos shamánicos y evangélicos protestantes, y que se desarrolló entre las décadas de 1940-1950 en Formosa¹². En las reuniones que congregaban a la gente en la corona, un terraplén circular de tierra, Luciano, su fundador, secundado por sus asistentes, llamados "capitanes" y "capitanas" y "secretarios"¹³, según la jerarquía, repartía "espíritus" a la gente. Luciano, o alguno de ellos, tocaba con sus brazos los hombros de la persona, y ésta empezaba a temblar y a saltar; mientras hacía esto, le decía qué espíritu le daba. Según algunos ex miembros, "después venía el gozo porque entra el espíritu en el corazón". Los espíritus podían ser de varias clases, algunos provenían de la tradición shamánica, como *kiyok* (tigre), *qasoGonaGa* (trueno), *moGonalo'* (arco iris), *nala'* (sol); del cristianismo, *san Lucas*, *san Marcos*, *Centurión*, *María Magdalena*; y de actividades del mundo doqshi, como el espíritu de *campana* (que permitía saber la hora), del *inglés* y del *paraguayo* (que daba conocimiento de esas lenguas), el de *moto* (que permitía caminar rápido). Lo interesante aquí es que los espíritus recibidos de Luciano siguieron manifestándose mucho después de que este culto terminara. Así, por ejemplo, *Shitaeche*, la mujer de *Shiishiñi*, me comentó que ella tenía todavía en 1983 el espíritu de *kiyok*, el tigre, y que todos los domingos le "salía" en la iglesia desde su corazón, en

donde se alojaba. En casi todos los cultos que presencié en Misión Tacaaglén, en donde había asistentes que pertenecieron a este movimiento, durante la etapa de canto y de oración, en cuanto éstos "sentían el gozo en su corazón", comenzaban a mostrarse los espíritus, expresándose cada uno según sus características. En particular, el del tigre hacia que la persona imitara a ese animal, profiriendo gruñidos, y, lo más importante, hacia los gestos de "comer los pecados" de la gente, cualidad que era su capacidad principal.

El pájaro y el shamán

Un día estaba con Pinaqte en Tacaaglén mientras escuchaba la grabación de un culto Cuadrangular. Al notar que en la misma se oía el canto de un pájaro que se llama wolchem, conocido en el área también como crespín¹⁴, recordó que una vez un hombre había comido el corazón de un wolchem y rápidamente murió. Dicen que le pasó eso porque ese pájaro era auxiliar de un pi'oGonaq, y que el mismo shamán estaba adentro de su corazón.

El aire del amor

En muchas oportunidades Angel Achilai hizo dibujos que me ayudaron a entender diferentes aspectos de la cosmología, mitología, shamanismo, y el modo de vida qom en general¹⁵. Una vez, estando en Buenos Aires en 1989 visitamos varias veces la costa del Río de la Plata, ya que mi casa paterna quedaba cerca de allí. Como sucediera otras veces, Angel quedaba fascinado con las plantas ribereñas, en especial los juncos, y siempre se llevaba alguna raíz para confeccionar un *iyaGaik*, o sea, un paquete de "magia amorosa", de los cuales él era un gran conocedor. A partir de esta experiencia, entonces le pedí que me hiciera dibujos en los que se mostrara cómo se hacían estos paquetes y también cómo actuaban. Así lo hizo y produjo cuatro ilustraciones, una en donde se veía un paquete con todos sus componentes, en especial hojas y raíces de plantas y huesos de aves, dispuestos en un orden riguroso centro-periferia que representaba el gradiente de poder de cada componente, de mayor a menor; el otro las plantas de donde se habían sacado los elementos vegetales, con números indicando su poder respectivo. Los otros dos dibujos, que estaban en secuencia, mostraban un hombre y una mujer parados frente a frente. En el primero se veía a los dos con los brazos cruzados, lo que denotaba una actitud tímida; se observaba una suerte de nube azul que iba por detrás del hombre en dirección a la mujer aunque no la alcanzara aun; en el bolsillo del pantalón del hombre estaba el *iyaGaik* que éste quería usar para lograr el interés femenino. La explicación de Angel fue que el muchacho tenía que ponerse de tal modo que el viento fuera de él hacia ella, para que el *laeta* (aroma, olor) del paquete alcanzara a la mujer. Una vez hecho esto, este *l'at* (viento) entraría por la nariz para ir directamente al corazón de la muchacha; una vez allí despertaría sentimientos hacia él. El segundo dibujo ilustra el éxito del paquete, ya que la pareja está más relajada, se nota que están conversando, y una mano del hombre estrecha la de la chica. De fondo, como un efecto cinematográfico muy bien logrado, se ve la nube azul que ya ha alcanzado a la mujer. Siendo Angel un maestro en el armado de estos paquetes, dijo que ese *laeta* opera directamente sobre el pensamiento y los sentimientos en el corazón, haciendo que la persona que lo recibe comience a "pensar" y a "desejar" a quien tiene ese *iyaGaik* que

se ha activado para lograr su afecto. Como en otros casos, aquí es común escuchar la frase; "me vino un pensamiento sobre él o ella", fenómeno bastante alejado de la concepción científica del pensamiento, en donde éstos son producidos por una interioridad psíquica; de existir una exterioridad ésta es vista como problemática o directamente patológica. La activación se realiza con una oración; el paquete para que su efecto perdure, debe mantenerse en el más absoluto secreto, de lo contrario pueden ocurrir dos cosas: que la persona amada pierda interés, o que, por el contrario, tenga un comportamiento obsesivo y quede como "loca" sin poder desprendérse de su pareja en ningún momento. El uso de estos paquetes está muy extendido entre los qom, y detrás de cada unión o desunión amorosa existe una historia secreta de un paquete que ha acercado o alejado corazones.

Curas y pastores poderosos

La gente de Tacaaglé recuerda que los misioneros franciscanos fundadores de la antigua misión en 1901 al ser católicos tenían una cierta cantidad de haloik llamada *saanto*, que se recibía en el bautismo y se materializada en medallas y otros objetos de ese tipo. En este contexto, los misioneros eran más poderosos que los simples creyentes blancos que iban a misa, por ejemplo, porque podían realizar bautismos y otorgar *saanto* a la gente. Además, su oración era también poderosa, se trataba de palabras "fuertes". Es más, se los comparaba con los pi'oGonaq: como éstos tenían sus *lowanek*, aquellos sus *saanto*. Podían "bendecir" (*ichoGoden*) a través de su *saanto* (por ejemplo Santa Catalina o San Miguel), y si la gente tenía fe, estos seres poderosos podían *jañi' da haloik* ("dar poder").

Se dice en Tacaaglé que porque los padres se enojaban con los qom por su abandono casi crónico de la misión, muchos pi'oGonaq querían hacerles daño. Así, solían reunirse a la noche en sueños, para aproximarse a los curas, pero al no poder hacerlo, eran curiosamente reconvenidos por aquéllos a la mañana siguiente, diciéndoles, ¿"por qué me molestaron anoche?" Esto era sí porque los curas tenían su propio haloik que impedía que los shamanes se acercaran. Eventualmente, si podían traspasar el "campo de luz" (*le'eraGa*) de un cura, le arrojaban unos objetos de poder semejantes a piedras llamados *pon*; si esto sucedía, el cura se despertaría enfermo. Al menos esto parece haber ocurrido una vez, cuando un pi'oGonaq le acertó en sueños a un cura en la cintura, y éste cayó enfermo. A los pocos días tuvo que dejar la misión para retornar a Buenos Aires.

Lo mismo se afirmó acerca del pastor evangélico John Church de la misión británica Emmanuel, que llegó al área de Laguna Blanca en Formosa a comienzos de la década de 1930. Como ocurrió con los curas, a Church se lo concebía como poderoso. Cuando Alejandro Katache aún vivía en La Primavera me dijo que los pi'oGonaq no lo querían a Church, llamado *Juan Chur*, porque su prédica de amor y cuidado de los hermanos no se ajustaba a sus valores. Y entonces tan pronto como Church llegó, muchos pi'oGonaq trataron de "probarlo" en sueños, pero no pudieron acercarse a él porque su "luz" los frenaba. Sucedió que un shaman se pudo acercar más pero el misionero lo agarró con su "lente"¹⁶ ganando la pelea; como es usual, aquel cayó enfermo. Este lente funciona exactamente como un *lowanek*, ya que es una ampliación de las funciones cognitivas del

individuo. De este modo, tanto los curas como los pastores doqshi tenían entidades de poder en su constitución anímica, que los transformaban a los ojos qom, en un equivalente de los shamanes, aunque con particularidades institucionales y de poder material remarcables. No obstante, su pecho albergaba un haloik que había que tener realmente en cuenta.

Viaje a las fronteras

Como se adelantó antes, es posible definir a la persona qom como un campo existencial abierto y descentrado, integrado por una serie de componentes como el *l'ok* ("su cuerpo"/ "su cuero"), el *lki'i* ("su alma-imagen"), el *lpaqal* ("su alma-sombra"), el *lenaGat* ("su nombre"), *nachalaataGak* ("vida", "fuerza vital"), el *lkwennataGa* ("su pensamiento"), su *l'aqtakpi* ("sus palabras") y otras áreas como la huella, los fluidos corporales, entre otros¹⁷. Se trata de un esquema en red que supone la interacción dinámica de todos estos elementos que constituyen la entidad emergente de la persona, la cual está inextricablemente relacionada con otras, y el estado de esta intersubjetividad define la condición existencial del individuo (su salud, vida social y bienestar material). Como ocurre en otros sistemas de persona¹⁸, cualquier alteración en estos componentes, originada en tensiones y conflictos sociales (familiares, locales e intercomunales), produce desequilibrios que se traducen en enfermedades cuyo tratamiento recae en shamanes, otros especialistas e incluso doctores. A pesar de esta apertura ontológica, algunos términos nos indican la existencia de umbrales más relacionales que absolutos, que vinculan zonas de densidad ontológica diferencial. Me refiero a las palabras *laeñi* ("su centro"), *netaeyi* ("adentro") y la expresión *hek so lki'i* ("se fue/salió su alma-imagen"). El centro del individuo es el corazón; es la singularidad discreta más circumscripta, no tanto por sus supuestos límites físicos cuanto por su papel como lugar donde ocurren procesos esenciales para la vida, por ejemplo el movimiento, los pensamientos, las emociones, y la gestión del poder. Esto es tan así que las cualidades del corazón como centro se expanden a todo el *lasot*, el "pecho", ampliándose entonces sus límites a un área más indeterminada pero donde la gente siente pasarse ahí todo esto. Es más, muchas veces corazón y pecho son vistos como sinónimos. Más adelante volveré sobre esto.

Desde un punto de vista general, para el "cuerpo" existe el umbral adentro/afuera, que se verifica claramente en la externación del *lki'i* en el sueño, en la dinámica de los *lowanek* que entran y salen del cuerpo del *p'i'oGonaq*, o en la terapia de extracción de los agentes que producen las enfermedades. También, en un plano más abstracto, la idea de que la persona sea un sistema descentrado favorece una concepción del pensamiento, del poder, de la voluntad, del amor, etc. que no se producen "dentro" del individuo sino que vienen básicamente de "afuera". Así, la persona se tiene que encargar a través de diversos dispositivos culturales, de administrar su sistema existencial, y lograr un adecuado mantenimiento de las fronteras que separan lo interior de lo exterior. Podríamos afirmar que la noción qom de agencia se relaciona con este *management ontológico*, que indica el estado de la red social, dentro de la cual el individuo es un nodo más.

Dentro de este conjunto relacional y en movimiento, el umbral adentro/afuera se aplica al corazón que, al ser también un órgano físico, garantiza una cierta permanencia constitutiva. No obstante esto, al mismo tiempo, por su misma naturaleza simbólica, ya no estamos hablando de un órgano sino de un espacio de un alto dinamismo, en donde se dan procesos de intercambio, pasaje y acumulación de fenómenos/entidades/eventos como *l'at* ("su viento"/"su aire"), *nachalataaGak* ("vida"), y *IkwennataGa* ("su pensamiento") que son vitales para la existencia biológica y social. En caso de ser shamanes o creyentes, pueden tener haloik, representado por lowanek, el espíritu santo, palomas, y ángeles. Entre ellos, los que guardan la conciencia del individuo, son ellk'i y los lowanek. De este modo, cuando una persona común sueña, su alma-imagen sale y vaga por el mundo; su manejo de estos derroteros es vago y poco controlado. Por otra parte, el shaman tiene un control sobre su Iki'i, el cual puede irse junto con los lowanek y los ItaGaiaGawa a "caminar" en la noche. Además, puede entrar ya sea con su Iki'i como con alguno de sus lowanek dentro de cualquier animal, como se exemplificó con el caso del crespín. Y lo común es que se ubiquen en el "centro" de ese animal, o sea en su corazón.

Los creyentes del Evangelio, de acuerdo con lo que he denominado **censura cosmológica** (Wright 2002:18), evitan utilizar términos que, al menos públicamente, los vinculen con los pi'ioGonaq. Por eso, en lugar de haloik, suelen usar los términos *l'añaGak ñi Dios* ("su fuerza de Dios") o *l'aqtak ñi Dios* ("su palabra de Dios"). En la reescritura evangélica del shamanismo, aquellos que realizan estas actividades son clasificados siguiendo una clave neo-colonial distribuida en toda América, como "del mundo" y asociados con el "demonio". Por eso es coherente que llamen a los lowanek con los términos derogatorios de "bichos", "vicios" y "pecados", pero siempre alojados en el corazón. Es más, en reemplazo de los espíritus ayudantes más importantes, como el Silbador de Alejandro Katache, o algún ser más poderoso como No'wet, usan el término Satanás como vimos en el caso del Alberto Balbino y de Shiishiñi cuando "entró en el Señor Jesús". Para el catolicismo, el uso del término saanto se identificaba con el poder de los lowanek.

Podría pensarse que el corazón shamánico y el evangélico son diferentes, y que se ha operado una transformación estructural a partir de los conceptos evangélicos y la crítica cultural que se realiza contra la tradición shamánica. Lo que resulta más claro es que en el terreno de las nociones básicas, las formas cristianas se asentaron en la estructura conceptual del shamanismo, y entonces la idea del poder, la enfermedad, y la terapia son similares. No obstante, se observaría una diferencia entre el *cuerpo shamánico*, que alberga a las enfermedades que puede curar, o sea los lowanek, que además portan en algunas situaciones la conciencia del individuo, y, por otro lado, el *cuerpo evangélico*, cuyas entidades de poder se identifican con el espíritu santo, palomas, y a veces ángeles. Estas entidades si bien poderosas y con un rol de protección semejante al de los lowanek, no son ellas mismas enfermedades ni pueden albergar la conciencia del hermano evangélico. Pero, como observamos en varios ejemplos, en el corazón del creyente, por su debilidad o flaqueza moral, pueden "entrar" entidades malignas, identificadas con el nombre de Satanás, "vicios", "pecados" y/o "bichos", término este último que en el shamanismo también alude a los lowanek que tiene el shaman dentro de su cuerpo¹⁹.

En el trabajo de campo me he encontrado con diversas situaciones en las cuales lo que acabo de referir aparece en forma explícita y clara. Sin embargo, como es lógico suponer en contextos históricos de una economía política que no brinda muchas oportunidades a los indígenas para mejorar su calidad de vida como individuos o como ciudadanos, aparece también una gran ambigüedad por parte de los creyentes evangélicos frente al mundo de los pi'ioGonaq. Y esta ambigüedad se observa en la diatriba pública en su contra, y también en una aceptación completa no solo de la teoría de la enfermedad, sino también en sus capacidades terapéuticas concretas, las que se complementan sin contradicción aparente ni culpa, con el curanderismo criollo, la biomedicina, e incluso terapias alternativas más de corte New Age. Esta construcción conflictiva del pasado y del presente también se expresa en la oposición lingüística muy utilizada en el habla cotidiana de *togeshek* ("antiguo", "viejo") frente a *dalaGaik* ("nuevo"), que sería uno de los tropos más evidentes de la modernidad qom. La oposición condensa las tensiones que presenta la historia a los qom, donde, por un lado, los "nuevos" en términos de estructura social, siempre son los que "no saben" y dependen del conocimiento y ejemplo de sus mayores. Aquí, los "viejos" y lo "viejo" estarían muy valorados, ya que son el reservorio de modelos morales y de acción frente a la vida. Entonces siempre lo togeshkes más poderoso y sabio que lo dalaGaik. Es una clasificación histórica, sociológica y también ontológica. Esto último especialmente porque para la visión qomexiste una separación tajante entre el pasado mítico, expresado en las "historias de los antiguos" (*jaGaikipi l'aqtaGanaGak*) y el tiempo que siguió después de las catástrofes por el fuego, la noche y el agua, que inauguraron el mundo dalaGaik, tal cual lo conocemos ahora. Por otra parte, el Evangelio para muchos representa una opción "nueva" mucho más saludable social y culturalmente que el shamanismo. ¿Por qué? Porque el poder está más repartido, la "palabra de Dios" no implica una concentración de poder en unas pocas personas, y se siente como un poder que puede contrarrestar eficazmente cualquier haloik de los seres poderosos que quieren molestar a los humanos, o de algún shamán malévolos. En esto encuentran al Evangelio, y al poder de Dios, la Biblia, Jesús, y el espíritu santo, como un sistema de poder con entidades, todas del plano celeste o *pigem*, que por definición son más poderosas que las entidades "antiguas", como No'wet o cualquier dueño de especies. Estos asertos son además de una experiencia sentida en la vida cotidiana por la gente, metáforas y símbolos de la visión qom de la cultura doqshi, y la aparente superioridad ontológica del cristianismo, y tecnológica de las máquinas y dispositivos que han creado. El corazón qom, como cualquier elemento de su mundo, expresa la reelaboración de la historia interétnica regional, y su arquitectura actual muestra las transformaciones conceptuales del encuentro particular con el cristianismo. Aquí no he podido indagar en situaciones concretas con el sistema biomédico y el escolar, que será necesario completar más adelante. No obstante hay que recalcar que todas las formas de vida doqshi suponen una concepción de la persona como un ente individual y cerrado que no se condice con el modelo qom de persona descentrada, ligada tanto sociológica como ontológicamente con las demás en una trama intersubjetiva compleja y en tensión constante. Esta debería ser, en realidad, la unidad etnográfica de análisis para cualquier investigación que intente vincular la escuela, la medicina, y la religión tal como existe entre los doqshi, y cómo los qom las interpretan desde su punto de vista, cultural e históricamente situado.

Más que un estudio sobre el corazón, aquí en realidad surgió en la propia escritura del trabajo una dimensión más amplia que supera el perímetro de ese órgano como centro vital y anímico, y que puede resumirse en una *etnografía del ser-en-el-pecho*. Es que el corazón como experiencia para la gente, en pensamientos, emociones, deseos, centro de haloik, "vicios", amor, dolor, *ntonaGak*, etc. sucede en todo el pecho e, incluso más allá de él. Por eso podría sugerir, para concluir como idea disparadora para el futuro, proponer ver el corazón qom, pero también toda la persona, como un *evento*, al modo existencial²⁰. Así no tendríamos que estar limitados por las fronteras de los "órganos" y "funciones", pudiendo expandir la mirada a las relaciones que todos los procesos aquí descriptos tienen tanto con niveles de ser "interiores" como "exteriores"; "individuales" como "colectivos", "concretos" como "metafóricos". Más allá de los supuestos filosóficos que construyen la mirada analítica del antropólogo, donde lo sensible y lo inteligible se ubican en diferentes dimensiones, para los qom la cuestión sería otra y esto tendría consecuencias para un estudio de las fronteras del corazón, del poder, y de visión del mundo. La perspectiva qom, se construiría con la idea de *presencia*. Es decir, todo lo que se presenta es ontológicamente real y existente; por ello no hay percepciones falsas ni ilusión de la conciencia. Entonces *lo que se aparece, es y lo que es debe ser interpretado* para descubrir allí el sentido de la presencia. Por eso, es muy importante interpretar el sentido de lo que se presenta ante mí, ya sea como sentimiento, pensamiento, miedo, o revelación de poder.

De este modo, para una mejor comprensión de las fronteras del corazón qom, podríamos concebirlo como un lugar/evento de circulación e intercambio en donde se manifiestan procesos cognitivos, emocionales, terapéuticos, morbosos, ideacionales, cuya presencia es una interrelación abierta a un sujeto abierto, a un campo existencial siempre penetrado por la historia y el poder.

Agradecimientos

Una versión preliminar de este trabajo se presentó en la Mesa Redonda del VII Reunión de Antropología del MERCOSUR (Porto Alegre, julio de 2007), titulada "Dilemas shamánicos en la modernidad", organizada por Jean Langdon (UFSC) a quien agradezco su invitación a participar en este evento, así como también a la Cornelius Ecker (URGS), coordinadora general del evento. Para la confección de este trabajo agradezco la amistad y colaboración de Guillermo Muratalla, Alejandro Katache, José Fermín Shiishiñi, Shitaeché, Catalina Almada (Chetole), Angel Achilai, Feliciano Castorino, Pedro Justo y Valentín Moreno. También estoy en deuda por su apoyo humano y académico en diferentes instancias de mis investigaciones con Florencia Tola, César Ceriani Cernadas, Silvia Citro, Rita Segato, Manuel Gutiérrez Estévez, Luis Vuoto, Patricia Vuoto y Gabriela Martini. Los trabajos de campo fueron subvencionados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET), y por los proyectos UBACYT F016 y F196, y PICT-BID 14274.

Notas

¹ La notación de los términos tobas es fonológica, a saber, consonantes: /p/ oclusiva bilabial sorda, /t/ oclusiva dentoalveolar sorda, /k/ oclusiva velar sorda, /g/ oclusiva velar sorda, /q/ oclusiva postvelar

sorda, /G/ fricativa postvelar sonora, // oclusiva glotal sorda, /h/ fricativa glotal sorda, /s/ fricativa dentoalveolar sorda, /d/ fricativa dentoalveolar sonora, /sh/ fricativa palatal sorda, /y/ fricativa palatal sonora, /ch/ africada palatal sorda, /m/ bilabial nasal sonora, /n/ dentoalveolar nasal sonora, /ñ/ palatal nasal sonora, /l/ dentoalveolar sonora, /ll/ palatal lateral sonora, /w/ bilabial semivocal sonora, /j/ palatal semiconsonante sonora. Vocales: /i/ alta anterior, /e/ media anterior, /a/ baja central, /o/ media posterior, y sus correspondientes vocales dobles: /ii/; /ee/; /aa/; /oo/.

² Cuyas certezas se prolongaron entre 1983 y 1995, aproximadamente.

³ Frase tomada de Manuel Gutiérrez Estévez.

⁴ Término genérico toba para designar a la gente no indígena de ascendencia europea. En castellano se traduce comúnmente como "blancos" y/o "cristianos". Es una verdadera "marca de plural" que espeja el término "indio", o "aborigen" aplicado por los doqshi a ellos.

⁵ Evangelio es el nombre que le dan los qom a las iglesias de influencia pentecostal que han reelaborado desde un horizonte shamánico. Poseen diferentes denominaciones, siendo la Iglesia Evangélica Unida toba, la más importante. Otras tienen jerarquía no indígena como la Iglesia Cuadrangular, la iglesia del Nazareno, las Asambleas de Dios, entre otras. Para un análisis de la evolución histórica del Evangelio qom, pueden consultarse los análisis de Ceriani Cernadas y Citro (2005).

⁶ Las *konaGanaGae* reciben su poder también de seres no humanos en sueños, visiones y encuentros en persona, aunque su proceder se lleva a cabo confeccionando paquetes llamados *nakonaGanaGaki*, que combinan partes de animales, en especial reptiles; se activan con la oración y su efecto, según la gente, es automático.

⁷ Sesión que he analizado con más detalle en Wright (1990 y 1992).

⁸ Pedro Justo, miembro de la iglesia Cuadrangular, me ayudó en toda la tarea de analizar esta sesión terapéutica y traducir al castellano lo que no entendía.

⁹ Existe una idea en la mitología qom que asocia el corazón con el sonajero de calabaza o *ltegete*, instrumento shamánico por excelencia, donde se dice que en su interior se alojaban los *lowanek* de los shamanes. Aunque Alejandro sabía de su utilidad y poder, no usaba él mismo la sonaja porque decía que era *dalaGaik* ("nuevo").

¹⁰ Es práctica común que las iglesias evangélicas de centros urbanos envíen material bíblico y lecturas relacionadas con iglesias ubicadas en ámbitos rurales. En muchos casos, estos materiales originados en lugares y/o países diferentes, y que a veces tienen orientaciones religiosas divergentes, llegan como un todo a las comunidades qom, quienes los interpretan como parte del amplio campo semántico de "lecturas bíblicas", dejando de lado los detalles teológicos de origen.

¹¹ El folleto se titulaba "El corazón del hombre", publicado por All Nations Gospel Publishers, Pretoria, República de Sudáfrica, s/f.

¹² Para más detalles, consultar Vuoto (1986) y Vuoto & Wright (1992).

¹³ Modelo de organización al parecer tomado de la experiencia de trabajo en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy adonde migraban los tobas y pilagás hasta fines de la década de 1940.

¹⁴ Flia. CUCULIDAE, que incluye con este término las siguientes especies: Cuclillo pico amarillo -*Coccyzus americanus*, cuclillo pico negro -*Coccyzus melacorifus*, cuclillo gris-*Coccyzus Cinereus* (Vuoto 1981:102).

¹⁵ Un análisis de estas experiencias se halla en Wright (2008).

¹⁶ Otro término similar utilizado en Tacaaglé es "lente espiritual".

¹⁷ Como ya señalé antes, para un análisis más detallado de la concepción toba de persona, consultar Tola (2004).

¹⁸ Por ejemplo el de los aymara de la zona de La Paz en Bolivia (ver Albó 1992).

¹⁹ No puedo dejar de notar que la experiencia del *ntonaGak* ("gozo") entre los qom, y en especial en su versión evangélica tienen muy interesantes paralelos con el "fuego" shamánico del que habla Eliade en su clásico estudio sobre shamanismo (1955), sobre el yoga (1998), y asimismo con las prácticas de hesicanismo de la tradición católica ortodoxa, en especial todas las prácticas de la "oración al corazón de Jesús".

²⁰ Especialmente en la reelaboración que hace Michael Jackson sobre la obra de Sartre (1989: 1-18; 170-187), junto con la perspectiva general que propongo en Wright (2008).

Bibliografía

1. Albó, Xavier 1992 "La experiencia religiosa aymara". En: Manuel M. Marzal (coordinador), Xavier Albó, Bartomeu Meliá, *Rostros indios de Dios*. La Paz: CIPCA/HISBOL/UCB. Pp.81-140.
2. Buckwalter, Alberto S. 1980. *Vocabulario Toba*. Buenos Aires: Talleres Grancharoff.
3. Ceriani Cernadas, César y Silvia Citro 2005 "El movimiento del Evangelio entre los Tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica". En: B. Guerrero Jiménez y otros, *De Indio a Hermano, pentecostalismo indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campus Universidad Arturo Prat. Pp. 111-170.
4. Citro, Silvia 2003. Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los Toba Taksek. Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
5. *Diccionario Esencial Santillana de la Lengua Española*. 1992. Buenos Aires: Santillana.
6. *El corazón del hombre*. s/f. Pretoria, República de Sudáfrica, All Nations Gospel Publishers, s/f.
7. Eliade, Mircea 1998. *El Yoga: Inmortalidad y Libertad*. México: F.C.E.
8. Eliade, Mircea 1976 [1951]. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*. México: F.C.E.
9. Jackson, Michael 1989. *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic inquiry*. Bloomington and Indianápolis: Indiana University Press.
10. Ricoeur, Paul 1983 [1965]. *Freud. Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI eds.
11. Tola, Florencia 2007. "Manifestaciones de un cuerpo múltiple: Un acercamiento al cuerpo y la persona a partir de los Tobas (QOM) del Chaco argentino". En: *Runa*. N° 26. Pp. 289-317.
12. Tola, Florencia 2004. "Yo no estoy solo (solamente) en mi cuerpo". Cuerpo y multiplicidades entre los Toba del Chaco argentino". Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires-Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)

13. Vuoto, Luis D. 1981. "La Fauna entre los Toba takshek". En: *Entregas del I.T.* Nº 10. Pp. 77-138
14. Vuoto, Patricia y Pablo Wright. 1992. "Crónicas del Dios Luciano". En: *Religiones Latinoamericanas* [México D.F.] Nª 2. Pp. 149-180
15. Wright, Pablo. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos, Colección Culturalia.
16. Wright, Pablo. 2002. "Ser católico y ser evangelio". Tiempo, historia y existencia en la religión toba". En: *Revista Anthropológicas* [Recife]. Vol.13, Nº 2. Pp. 61-81.
17. Wright, Pablo. 1998. "Entre la performance y el shamanismo: la curación de Fermín". En: *Papeles de Trabajo*. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolinguística y Antropología Socio-Cultural [Rosario]. Nº 7. Pp. 171-192.
18. Wright, Pablo. 1997. Being-in-the-dream". Postcolonial explorations in Toba ontology. Ph.D. dissertation, Temple University. Ann Arbor: UMI.
19. Wright, Pablo. 1992. "La política de la muerte. Discurso shamánico y evangélico de los Toba (Argentina)". En: Langdon, Jean y Cipolletti, María S. (eds.) *La Muerte y el Mas Allá en las Culturas Indígenas Latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala. Pp.15-36.
20. Wright, Pablo. 1990. "Crisis, Enfermedad y Poder en la iglesia Cuadrangular Toba". En: *Cristianismo y Sociedad* [México D.F.] Nº 105. Pp. 15-37.