

LA MATERIALIDAD DE LA CONVERSIÓN RELIGIOSA: DEL CUERPO PROPIO A LA ECONOMÍA POLÍTICA

Silvia Citro*

En este trabajo analizo el proceso de conversión de aborígenes qom o tobas (Formosa, Argentina) a un movimiento religioso denominado evangelio, en el cual se reelaboran elementos de iglesias pentecostales y del shamanismo propio del grupo. Describo la estructura matriz del discurso de conversión, considerando que los relatos biográficos individuales se construyen a partir de un discurso socialmente legitimado sobre lo que la conversión “debe ser”. El antes y el después de la conversión es caracterizado por una serie de encadenamientos significantes que abarcan desde conductas personales que involucran particularmente la corporalidad hasta concepciones más generales sobre la propia historia sociocultural. Luego, analizo las diferentes causas que condicionan las conversiones. Por un lado, destaco el papel de las sensaciones y emociones vivenciadas en las performances rituales en la adquisición de la certeza de la fe. Por otro, cómo estas conversiones con los cambios conductuales que implican, constituyen una estrategia que favorece la reproducción económico-social del grupo, paralelamente a una articulación fuertemente dependiente con los mecanismos clientelares del poder político local.

Palabras claves: Conversión religiosa - Economía - Antropología.

In this paper I analyze the process of conversion of aboriginal qom or tobas (Formosa, Argentina) to a religious movement denominated evangelio, in this movement, the elements that come from pentecostal churches and of the shamanism characteristic of the group they are reprocessed. I describe the main structure of the conversion speech, considering that the biographical singular stories are built starting from a socially legitimated speech on that that the conversion “should be” The before and the one after the conversion is characterized by a series of significant linkages that they embrace from personal behaviors that involve the body particularly until more general conceptions on the own sociocultural history. In second place, I analyze the different causes that condition the conversions. On one hand, I highlight, the role of the sensations and emotions lived in the ritual performances in the acquisition of the certainty of the faith. For another, how these conversions with the changes in the behavior that they imply, constitute a strategy that favors the socio-economic reproduction of the group, parallelly to a strongly dependent articulation with the mechanisms “clientelares” of the local political power.

Key words: Religious conversion - Economy - Anthropolgy.

INTRODUCCIÓN

En este artículo analizo la conversión de los aborígenes qom o tobas de la provincia de Formosa, Argentina, al movimiento religioso llamado evangelio. Gran parte de los grupos tobas de la zona se identifican actualmente con esta creencia, la cual se ha extendido también a otras etnias del chaco argentino (pilagá, wichi y mocoví). Si bien el evangelio abarca a iglesias con diferentes denominaciones, las creencias y prácticas de los cultos adquieren formas más o menos similares en tanto reelaboran elementos del shamanismo propio del grupo y de la religiosidad pentecostal. Una de las iglesias que posee más difusión es la Iglesia Evangélica Unida (I.E.U.), la cual se formó a partir de los contactos de algunos tobas chaqueños con misioneros menonitas norteamericanos en la década del '50, ellos ayudaron a los tobas a obtener el permiso legal para el funcionamiento de la iglesia y además tradujeron la Biblia a su idioma. Sin embargo, mas allá

de estos contactos, la I.E.U. se construyó y desarrolló como una iglesia aborígen autónoma, en su estructura organizativa no intervienen blancos o criollos⁽¹⁾.

A partir de relatos biográficos obtenidos en los trabajos de campo que desde 1998 vengo realizando en dos poblaciones rurales tobas (La Primavera y Misión Tacaaglé), describiré la estructura matriz del discurso de conversión. El planteo que subyace a este análisis es que las narraciones individuales se construyen en torno a un relato arquetípico sobre lo que la conversión “debe ser”, un modelo hegemónico sobre lo que se considera apropiado y correcto para esta transformación (Prat, 1997 ; Sofland y Skonoud, 1981). En la segunda parte, analizaré por qué la conversión al evangelio se constituyó en una opción viable para muchos tobas. Me centraré en cómo ciertos cambios conductuales que la conversión conlleva, posibilitan estrategias que favorecen la reproducción económico-social del grupo, pero, también, cómo otras dimensiones de estas creencias contribuyen a una articulación dependiente con los mecanismos clientelares de la política local, reproduciéndose así la asimetría en las relaciones entre aborígenes y criollos. Finalmente, me interesa analizar algunos de los mecanismos que operan en la práctica del proceso de conversión, en especial, el papel de las sensaciones y emociones vivenciadas en las performances rituales en la adquisición de la certeza de la fe. He elegido centrarme en estas dimensiones que refieren a los aspectos materiales de la conversión, tanto en el nivel estructural de las relaciones sociales como en el intersubjetivo de los eventos, debido a que constituyen dimensiones fundamentales que aún no han sido plenamente desarrolladas en el caso a abordar. Sin embargo, más allá de la justificación de este recorte analítico, no olvidamos que los procesos de conversión son fenómenos complejos que poseen múltiples facetas y que, por lo tanto, pueden ser objeto de distintas lecturas.

EL DISCURSO DE LA CONVERSIÓN: DE LA HISTORIA PERSONAL A LA HISTORIA SOCIOCULTURAL

En las definiciones tradicionales, la conversión religiosa suele caracterizarse como un pasaje por el cual un individuo hasta ese momento, conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se transforma en conscientemente feliz, superior y justo. Sin embargo, podría agregarse que más allá de la existencia de este estado inicial de insatisfacción que motivaría a una persona a cambiar sus creencias y modos de vida, es el mismo proceso de conversión el que incide en la creación de esta mirada negativa sobre el propio pasado. Es decir, la entrada a ese nuevo mundo de creencias incluye también la reelaboración de lo vivido hasta entonces por el sujeto, asignándole nuevos significados. En muchos grupos religiosos se construyen discursos hegemónicos acerca de lo que debería ser el convertirse y ellos inciden en la mirada que los sujetos van construyendo sobre su historia personal, de allí la estructura y contenidos similares que se encuentran en los relatos de los diferentes fieles. En las iglesias pentecostales, la práctica del “testimonio” parece ser un elemento clave para la circulación y legitimación de estos relatos. En alguna forma, las personas que se acercan a los cultos comienzan a ser socializados en este género discursivo, escuchan las historias de los diferentes fieles hasta que se animan a hacer su “propio” testimonio.

En el caso de los tobas evangelio, la separación entre el antes y el después de la conversión es caracterizada en relación al abandono de una serie de conductas: tomar bebidas alcohólicas, fumar, tener parejas sexuales ocasionales y a veces danzar o jugar al fútbol. Estas conductas suelen aparecer como complementarias y forman lo que ellos llaman “andar de en la joda o en la farra”, términos con connotaciones despectivas que caracterizan situaciones festivas y de diversión. Una de las consecuencias de ese modo de vida sería la imposibilidad de trabajar y acumular beneficios materiales. A continuación cito fragmentos de un relato en el que se condensan algunos de estos ejes paradigmáticos:

Anastasio (50 años, de La Primavera):

“...cuando no conocía la Palabra de Dios, yo tengo 22 años, entonces yo soy de todo, entraba de festival, todo de Sapo, de la danza antigua, yo tocaba violín, tropa, todo y ahora cuando hace como dos años y después yo entré al evangelio y después ahí yo dejé todito, pero antes cuando yo no conozco NADA⁽²⁾, NADA, NO CREÍA EN LA PALABRA DE DIOS, NO CONOCE. HABÍA ACÁ Baile de Sapo (...) Antes yo soy CHINERO (por “chinas”: mujeres). ME GUSTAN LAS CHICAS, por eso cuando yo entro al evangelio antes, me dio hacer testimonio, hay mucho la gente me miraba (y decía o pensaba): andá a creer a ese hombre, algún día va a alcanzar una mujer, va a dormir, antes, ANTES de cinco meses dijo. Pero yo no pensaba así, porque MI GASTO QUE TENGO ANTES, yo entro la cantina, yo comprar cigarrillo, bebida, que la chica, yo soy tomador, a veces me gasto 100, a veces que yo tengo plata, a veces que le pido a mi papá, a veces quiere prestarme plata pero, mañana sábado ¿que voy a dar?

¡¡ mañana voy a coger...!! (tener relaciones sexuales) (...) HASTA AHORA, cuando yo entré al evangelio, ¿yo hace testimonio, pero es cierto, por eso lo que es más importante, el SEÑOR LO QUE MAS VALE, SABÉS ESTUDIO, SABÉS TODO CÓMO ES LA PERSONA, como es la perdición de una mujer, como ellos también, los hombres extraños, cómo es la persona joven le gusta aquello, la chica también le gusta aquellos hombres (...) a veces que ellos se dejan los hijos, el hombre a veces que no puede casar y ese es un CALIENTE VISTE, ese se llama PERDICIÓN (...) Antes cuando yo soy CANTOR no tengo mi estudio nada, pero VIVO, voy a contar, entro a la capilla, yo le mirando las chicas, allá ¡LINDA CHICAS che, de sierva de Dios! pero señor me ayuda de Satanás, que dame este pecho, el corazón de ella yo puedo sacar con este, SI, YO PUEDO SACAR, YO SOY CANTOR, PERO NO LE QUERÍA para guardar la Palabra de Dios, yo no pienso para curar cualquiera, solamente para mirar las chicas aquellas, lindas chicas, SIEMPRE (...) Pero cuando habla ese predicador, A LA PUTA!! PARECE QUE ME ESTÁ MIRANDO A MÍ, ¿cómo ellos que está mirando a mí...? FIJATE UN POCO, yo voy a largar todito lo que está acá, yo escuchando (lo que dice el predicador): yo entré acá la Iglesia, yo hace testimonio y bueno ahora voy a dejar todo, ya es tarde, ya no hay tiempo, tiene que hacer, voy a dejar todito, voy a dejar mi vida, a veces que pierde mi alpargata, pantalón a veces que le perdió... la puta! yo sentir, hasta ahí yo me llorando... me preguntando, cuando entro al evangelio, cuando yo mirando que lindo mi hermana... Cuando nosotros estamos en el cielo, el Señor cuando hace va a alcanzar a nosotros y entonces vida para siempre, no hay como esta hora de tristeza, no hay, no hay como esta hora, a veces que tiene fiebre, a veces calor, A VECES DE TODO HAY, PERO ALLÁ NO. Yo pensaba así y entonces ahí nomás yo pensaba y entonces ya terminó, yo contando mi camino...”

Anastasio era bailarín y músico, participaba del Baile Sapo o nmi, una danza característica de los tobas que los jóvenes solteros celebraban por la noche y que se vinculaba con las uniones sexuales, lo cual tal vez pueda relacionarse con su énfasis en autodefinirse como “chinero” o “mujeriego”. Claramente vincula esta forma de vida a los gastos que ocasionaba. Es interesante señalar también cómo A. relata su acercamiento al evangelio, al principio iba a ver las chicas y a cantar, hasta que el “testimonio” de conversión de un predicador lo afecta particularmente, pues “siente” que estaba dirigido a él y a partir de allí, comienza a preguntarse, a llorar y a pensar, y allí puede terminar con su vida anterior. Luego, volveré sobre la importancia de esta dimensión del “sentir”.

Es importante destacar que en tanto “el pasado” siempre es selectivamente transmitido y significado de acuerdo a los propósitos del presente, estas historias individuales no pueden ser comprendidas plenamente en relación a una supuesta verdad fáctica o referencial. Por ejemplo,

cuando muchos tobas evangelio se autodefinen como “borrachos”, “mujeriegos”, “jugadores” o “perdidos en el mundo” en su período previo a la conversión, esto no siempre implica que en todos los casos estas conductas atravesaran la totalidad de su vida cotidiana o que hayan sido elementos particularmente conflictivos y/o desestructurante para su personalidad. Es difícil evaluar en cada caso particular la incidencia que tuvieron este tipo de hechos enunciados en el discurso de conversión, pues ellos son las marcas más comúnmente seleccionadas para de esa forma poder amoldarse al relato hegemónico del converso pentecostal. Posiblemente para dar cuenta más fehacientemente de que la nueva ley ha sido incorporada, de que se han abandonado los pecados -en este caso las prohibiciones del cigarrillo, el alcohol, la sexualidad fuera del matrimonio, etc.- sea una buena estrategia enfatizar en cómo esas conductas dominaban la vida anterior, esta forma suele resultar eficaz para demostrar el poder de Dios, el cual intervendría directamente transformando radicalmente la vida de las personas.

Un elemento peculiar de la conversión entre los tobas que me interesa reseñar, es cómo ésta posee connotaciones que superan la esfera de las conductas individuales. El antes y el después de la conversión es definido por una serie de significaciones que enlazan las conductas personales mencionadas con concepciones más generales sobre la propia historia sociocultural. Desde el presente se asocia a los “antiguos aborígenes” con las conductas prohibidas por el evangelio, el beber, danzar y el tener relaciones sexuales ocasionales sería una característica de las diferentes fiestas rituales propias de los qom, como el caso del nmi señalado por Anastasio. Estas y otras celebraciones festivas dejaron de practicarse a mediados de la década del ‘60 cuando la I.E.U. se difunde en las colonias, de allí que los evangelios se consideren “nuevos” frente a estos “antiguos aborígenes” que “vivían en el mundo”. Pero el evangelio además de prohibiciones, trajo nuevas significaciones y prácticas que antes no existían en la vida cultural de los tobas. Junto con el “mensaje” religioso los primeros misioneros incorporaron el idioma castellano, los documentos de identidad y una organización burocrático legal de la religiosidad (horarios de celebración del culto, reglamentos, libros de actas, jerarquías administrativas dentro de cada iglesia, etc.). En este sentido, cabe destacar que el papel “civilizador” que en sus orígenes el Estado-Nación argentino se adjudicó para con las poblaciones aborígenes⁽³⁾, no siempre tuvo su correlato en las políticas implementadas; en la zona chaqueña, la campaña militar de 1884 provocó el exterminio de una parte importante de su población, entre los sobrevivientes, algunos contingentes fueron trasladados para servir de mano de obra y otros fueron encargados a misiones religiosas en las que el Estado delegó la tarea de “civilización”⁽⁴⁾.

En síntesis, la conversión al evangelio con sus prohibiciones e incorporaciones, se constituyó para los tobas en una nueva modalidad cultural que contrastaba con la de sus antepasados; de allí, que también favoreció una reordenación simbólica de la temporalidad, asignándose al pasado nuevos significados en base a los ejes éticos del evangelio. Expongo a continuación un esquema que resume el mundo del pasado y el del presente según aparecen caracterizados en los relatos de conversión (Wright; 1997: cap. 8 y Citro; 1999).

Pasado aborígen	Presente evangelio
<ul style="list-style-type: none"> • “...vivíamos en el mundo, sin Dios...” - “...pura farra y chupada... siempre bailando...” - “...andaba con muchas mujeres...” - Rituales festivos: nmi, fiesta de la algarroba, danzas para las iniciaciones femeninas, etc. 	<ul style="list-style-type: none"> • Conocimiento de la Palabra de Dios. - Abandono del alcohol, el cigarrillo, del juego y la diversión excesiva. - Formación de una familia estable. - Celebraciones del evangelio: cultos semanales, cumpleaños, casamientos, aniversarios.

LA MATERIALIDAD DE LA CONVERSIÓN RELIGIOSA: DEL CUERPO PROPIO A LA ECONOMÍA POLÍTICA

<ul style="list-style-type: none">- “Cantos sin letra”, de los shamanes, instrumentos antiguos: tegete (maraca), nviq (violín), etc.- Imposibilidad de crecimiento económico por los gastos en vicios.• “éramos pobres”- “...no teníamos nada... no había calzado... cuchara, cama... “- “...no había comida, solamente del monte”- “...no tenían casas... andaban de un lado al otro” (nómades)- “Marisca”: caza, pesca y recolección.- “...no trabajaban... eran vagos “- “era todo monte solamente” (predominio de la vegetación natural, con menor intervención humana)• “...éramos ignorantes, no conocíamos el castellano, no había escueleros”• “...los antiguos aborígenes eran salvajes”	<ul style="list-style-type: none">- Cantos con letras bíblicas, acompañados de guitarras, con ritmos folkló ricos, en castellano.- Acceso a bienes (ropa, calzado, comida) por la ausencia del gasto en vicios.• Mejora en la situación material (aunque siguen autodefiniéndose como “pobres”)- “ahora por lo menos vamos teniendo alguna cosita...”- “...ahora tenemos aceite, harina...”- Pequeñas casas de material, especialmente para las iglesias, aunque no para todas las viviendas.- Énfasis en la práctica de la agricultura.- Importancia del trabajo.- Paisaje rural con algunas construcciones de material.• Incorporación del castellano (bilingües) y escolarización (sólo nivel primario).• “... ahora los nuevos nos modernizamos un poco”, “nos civilizamos”, “nos parecemos a los blancos...”
---	---

Algunas de estas interpretaciones evidencian las tradicionales dicotomías de los discursos de tipo colonialista - evolucionista, en tanto el pasado aborigen, “salvaje”, es asociado a una serie de carencias y el “cambio”, aquí la incorporación del evangelio, se relaciona con la “modernización” o “civilización”, con nuevos contenidos culturales que son valorados como superiores. Los primeros misioneros habrían transmitido parte de estas valorizaciones, sin embargo, éstas también fueron parte de discursos sociales más amplios que aún hoy siguen reproduciéndose entre algunos criollos de los pueblos cercanos. Ahora bien, es necesario aclarar que a pesar de las significaciones que estos discursos implican, la conversión al evangelio no puede comprenderse como un simple proceso de aculturación, ya que este operó más bien como una corriente cultural de la cual los tobas se han apropiado, resignificándola, pero también, paralelo a esto, han continuado reelaborando otras corrientes culturales previas. Por ejemplo, todo lo relacionado con las prácticas de los pi’ioGonaq (shamanes o médicos tobas) posee absoluta vigencia y más allá de las críticas que en algunos cultos pueden hacerseles, un evangelio no dudará en consultarlos ante una enfermedad que no logra resolver. Inclusive en algunas iglesias los pi’ioGonaq participan activamente de los cultos, especialmente durante las danzas y en los momentos dedicados a las curaciones. Por otra parte, también me encontré con que en otros contextos discursivos los evangelio realizaban juicios positivos y a veces sumamente idealizados de su pasado cultural, en especial de la fortaleza y la salud que poseían los antiguos aborígenes, las cuales se asocian a las comidas que ingerían -comidas del monte obtenidas por la “marisca”- y al respeto de prescripciones alimentarias rituales -por ejemplo en los períodos de menstruación, embarazo, etc.- En resumen, lo que quiero destacar es que estas significaciones sobre los aborígenes antiguos y los evangelio nuevos, también son fruto de la socialización en ese relato hegemónico sobre la conversión que enfatiza en el contraste entre el antes y el después, en este caso, ya no solamente de un individuo, sino de todo un grupo social. Pero el hecho de que los fieles reproduzcan este discurso socialmente legitimado cuando nos cuentan su conversión, no impide que en otras

situaciones discursivas manifiesten significaciones diferenciales o, también, que existan prácticas y creencias, que según el discurso arquetípico deberían estar suprimidas. En otras palabras, se reproducen ciertos discursos hegemónicos, pero también existen otros discursos y prácticas contrahegemónicas en disputa.

ENTRE LA ECONOMÍA POLÍTICA Y EL GOZO DEL CUERPO

He reseñado cómo el discurso arquetípico de la conversión implicó una serie de significaciones que abarcaban desde conductas individuales hasta la historia de la pertenencia cultural, considero que los condicionantes que movilizan a un grupo de personas a convertirse incluyen una red igualmente amplia de factores. Aquí me centraré en lo que denominé aspectos materiales de la conversión; analizando, por un lado, la incidencia del contexto socioeconómico particular en que viven los tobas en la elección de esta opción religiosa, y, por otro, las formas en que las creencias se inscriben en la corporalidad de los sujetos y su papel en la construcción de la certeza de la fe.

La conversión al evangelio se constituyó para muchos tobas en una opción estratégica, en tanto poseía ciertos beneficios prácticos, especialmente en lo que hace a las posibilidades de reproducción socioeconómica del grupo. En casi todos los relatos de conversión se señala cómo el abandono de aquellas conductas caracterizadas como vicios y prohibidas por el evangelio, provoca una reordenación de los gastos, pues posibilita utilizar los escasos ingresos en otro tipo de bienes que, generalmente, son usados para la subsistencia del grupo familiar -por ejemplo, ropa, zapatillas para los hijos, alimentos, etc⁽⁵⁾.- En la vida cotidiana, la entrada al evangelio conlleva un cambio en las formas de existencia que es interpretado como una mejora del nivel material de vida. Cito dos fragmentos en los que sintéticamente aparecen estas ideas:

Enrique (45 años, de la Igl. del Evangelio Cuadrangular):

“... ahora que estoy en el evangelio puedo tener mi casa, mi familia, ya no gasto más en vino y todo eso. Es lindo el evangelio, ayuda a administrar el dinero, ahora puedo tener comida, zapatillas, de todo...”

Aureliano (50 años, de la I.E.U.):

“yo antes del evangelio tomaba mucho (...)

Silvia:... ah mire se tomaba mucho por acá.... y... ¿por qué piensa que antes la gente tomaba así, tanto?

A: y porque cuando hay cosecha, hay plata, entonces la gente se va allá, donde hay vino, naipes, vicios y se gasta todo (...) pero después dejé todo eso cuando entré al evangelio (...) La alabanza, cantar, me halla eso, cuando termina el culto me voy tranquilo para mi casa...”

El poder “irse tranquilo a la casa” que refiere Aureliano, se vincula también con el “peligro” que para muchos evangelio implican esos lugares donde hay naipes, vinos, mujeres: las cantinas o bares cercanos a los pueblos criollos. Las peleas que pueden generarse en estos lugares en estado de ebriedad o, también, las historias de hombres que han sido atropellados en la ruta, por la noche, al volver embriagados de las cantinas del pueblo, suelen remarcar y poseen un fuerte impacto entre los evangelio. En relación a estos peligros el culto opera como un mecanismo de control social, especialmente de cierta contención para los jóvenes, ya que constituyen un espacio socialmente legitimado que permite la reunión de los miembros de la comunidad a través de celebraciones de carácter festivo y lúdico. Allí los jóvenes pueden mostrar sus músicas (la mayoría pertenece a conjuntos que componen canciones religiosas), danzar y encontrarse con los otros jóvenes de la colonia, sin tantos peligros. Se podría pensar que de haber persistido esta

combinación de una situación de pobreza y exclusión social con problemas de alcoholismo, violencia y rupturas de los núcleos familiares, la reproducción de los tobas como grupo sociocultural hubiese sido más difícil. El evangelio habría funcionado entonces como un límite a estas conductas potencialmente desintegradoras, al mismo tiempo que facilitó la continuidad de espacios colectivos de intercambio entre los miembros de la comunidad. En relación a esto último hay que tener en cuenta que los cultos permiten socializar los momentos importantes de la vida de la persona (cumpleaños, casamientos) y que también, a través de prédicas y testimonios, permiten hacer colectivos distintos acontecimientos que afectan el devenir del grupo social. Todo lo que sucede en las colonias es puesto en discurso en el culto, es comentado por los predicadores y es así significado desde la relación con el poder divino: desde enfermedades, peleas, nacimientos y muertes, acontecimientos laborales hasta relaciones con los políticos o visitas de gente de afuera de la comunidad.

Si bien el evangelio habría tenido beneficios en lo que hace a la dinámica interna de estos grupos, en lo atinente a las relaciones interculturales, las cosas parecen ser diferentes. Ciertas creencias del evangelio se articulan con los mecanismos clientelares del poder político local, con las estrategias de los políticos doqshe (blancos o criollos), resultando bastante funcionales al mantenimiento de estos mecanismos. Defino aquí al clientelismo político cómo una relación que consiste en:

“intercambios asimétricos de bienes y servicios, generalmente intercambio de favores por votos, entre individuos o conjuntos de individuos que se reconocen de manera personalizada y están ubicados en situaciones de desigualdad socioeconómica y de poder para acceder a los recursos. Se trata de una relación de dominación (siempre disputada y negociada) que se estructura y sostiene no sólo a través del intercambio de bienes, sino también de la creencia en la legitimidad de las diferentes posiciones, creencia que emerge en las prácticas cotidianas de los actores, donde las relaciones aparecen como cooperativas y necesarias para el “cliente” (Wood; 1999: 453).

En el caso de los políticos locales, los “favores” pueden ir desde actividades más o menos estructuradas como el reparto mensual de mercaderías (alimentos especialmente) a los adherentes políticos⁽⁶⁾, el otorgamiento personalizado de pensiones y sueldos ya sea como empleados del Instituto de Comunidades Aborígenes (organismo dependiente del estado provincial) o como “dirigentes” políticos, hasta contribuciones materiales que responden a pedidos específicos (medicamentos para algún enfermo, instrumentos musicales o chapas para el techo de una iglesia, una camioneta para un dirigente, etc.). Muchas veces los políticos dirigen estos favores especialmente a las familias de los pastores de las iglesias, esperando que ellos convenzan a sus fieles de votarlos, llegadas las elecciones. Estas prácticas se producen en un contexto económico de empobrecimiento de las economías regionales⁽⁷⁾, en el caso de las colonias aborígenes los escasos ingresos monetarios provienen de trabajos temporarios, principalmente en los tres meses de la cosecha de algodón, mientras que durante el resto del año les es difícil conseguir algún otro trabajo ocasional. Algunos recursos menores se obtienen de la venta de frutales, productos de huerta, artesanías y de la caza y recolección. La agricultura cada vez se encuentra más reducida debido a la carencia de infraestructura que haga rentable las plantaciones, no existiendo en estas colonias apoyo de organismos gubernamentales para esta u otras actividades económicas. En síntesis, en este contexto económico-político, los favores de los dirigentes partidarios se convierten en vitales para la subsistencia de muchas familias tobas, lo cual incide en la legitimación de estas prácticas. Por ejemplo, en una charla con Feliciano, pastor de la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, surgió un reconocimiento explícito esta situación, él me decía: “nosotros necesitamos de los políticos y los políticos necesitan de nosotros”. Si bien Feliciano como tantos otros reconocen lo asimétrico de esta relación, no parecen encontrar opciones mejores:

Feliciano:

“... nosotros respetamos a la autoridad, esperamos a que llegue la ayuda, pero si nos dicen que no hay, no hay, no podemos hacer nada, estamos esperando (...) ahora que hay elecciones siempre vienen, saludan, prometen, después ni te saludan.... es un problema de ellos, nosotros estamos dispuestos a recibir (...) una vez un político trajo un tractor, después que pasó la elección ya no vino más... esperan hasta nueva campaña y vuelven a prometer para la elección y ya se olvidan, hay plata, pero no la largan (...) si no te metés en la política, ya no hay nada, si te metés ya contratan como empleado, pero no es para todos (...) hasta ahora no podemos encontrar una persona que venga a colaborar, hay unos cuantos que quieren trabajar en la agricultura, necesitamos una sala de primeros auxilios y ayuda a la agricultura...”

Luego, ante mi pregunta de si la gente no reclama o protesta, cuando pide estas cosas a los políticos, me contestó: “parece que ya tenemos miedo, no podemos llegar, siempre estamos tranquilos, nadie protesta... te dicen que no hay, y si no hay, no hay, ¿que podemos hacer?...”

Estas actitudes de espera, paciencia, de no protestar, de respeto a la autoridad, son características de muchas interpretaciones del mensaje bíblico en las iglesias del evangelio. En el relato que citaré a continuación, Hilaria, una joven de 25 años miembro de la I.E.U, plantea estas relaciones. Este tipo de reflexiones sobre las ligazones entre experiencia política y religión, no se manifiesta muy a menudo entre las mujeres qom, ya que el ámbito de la política e inclusive de la organización de las iglesias está manejado preponderantemente por los hombres. Tal vez, por la particularidad de la historia de Hilaria, ella sea más propensa a este tipo de reflexividad, pues es hija de uno de los dirigentes más importantes de La Primavera y ella misma ha trabajado para los políticos en época de elecciones, además, es nuera del pastor que fundó una de las primeras iglesias en esa colonia, siendo “tesorera” de la misma. En esta charla veníamos hablando de las actitudes de los políticos criollos, su falta de colaboración para con los aborígenes y de que no era costumbre de la gente reclamar por ello, en un momento comentó:

Hilaria:

“pero hay una cosa que ataja a los aborígenes, la religión evangélica...”

Silvia: ah si...?.. ¿y como sería eso...?

H: Porque nosotros somos pobres material, y espiritualmente somos ricos, y cuando uno muere se va al cielo... Los ancianos aconsejan que tenemos que seguir a Jesús, ahí podemos decir: somos pobres pero honrados, no vamos a ser envidiosos. Muchos hablan que el Gobierno les da bronca, que no hace nada, pero dos cosas tenemos que tener en nuestra mente, o sea, uno tiene que agarrar con alguien la bronca, la política te trae problema, porque pedís y no te dan y entonces te sentís mal; eso está incluido en el Evangelio, dice: venid a mí y yo os haré descansar, se van los malos pensamientos, la bronca y ya te quedás tranquila. También dice: pedís y se os dará, tenemos que orar para que Dios toque el corazón de los políticos. Dicen que los ricos es muy difícil entrar al reino, el pobre piensa bien, el rico en cambio tiene amantes, (el pobre) la familia acepta conformarse con lo que tiene, entonces puede seguir juntos, si la mujer quiere más, pide al hombre y no le da, se destruye el hogar...”

La siguiente experiencia vivida por otra mujer de 50 años de Tacaaglé, nos muestra un caso de cómo estas creencias operan en las prácticas concretas:

Teresa una vez me contó que se había presentado en su casa un político que pertenecía a la línea opuesta a la gobernante en ese momento y este le había dicho: “¿cómo puede ser que todavía no haya un tanque para el agua en la comunidad?...”

usted está sufriendo por la sed y que pasa con el concejal que está ahora..?” en la estación seca hay problemas para el abastecimiento del agua Teresa me dijo que le respondió: “pero yo soy creyente, tengo que tener paciencia con todo... no podemos pelear todo el día por el tanque... tenemos que esperar y pedir a Dios... nosotros no podemos llorar por cualquier cosa...”

Como conclusión sostendría que si bien el evangelio en algunas de sus dimensiones prácticas se convirtió en una opción estratégica favorecedora de la reproducción socioeconómica del grupo, en lo que refiere a ciertas interpretaciones simbólicas, legitimó actitudes que contribuyen al mantenimiento del status quo, a las relaciones asimétricas con el poder criollo dominante⁽⁸⁾. Invirtiendo la mirada, el evangelio de los tobas tuvo beneficios prácticos para el poder político local, contribuyendo, o al menos no estorbando, la reproducción de sus redes clientelares.

Hasta aquí expliqué la conversión como una estrategia, como una elección motivada por ciertos beneficios prácticos, sin embargo, como ya señalé, nunca podría reducirse este fenómeno complejo a una sola dimensión. El convertirse, además de implicar determinados cambios conductuales, es fundamentalmente “creer”, tener “fe”, adquirir la certeza en torno a la existencia de alguna fuerza suprahumana que, en algunas casos, actúa en el mundo directamente. En relación a esta dimensión me interesa plantear un elemento que considero fundamental en las diferentes versiones del pentecostalismo, el papel de las experiencias corporales y en especial de las imágenes sensoriales en la adquisición de estas certezas de fe. Para introducir esta perspectiva cito el relato de un pastor de la I.E.U.:

Guillermo (de 40 años):

“Ahora yo te voy a contar una cosa importante, a mí como yo ya pasé ya la lucha, yo tenía una enfermedad incurable, yo tenía una enfermedad un dolor de estómago, no puedo enderezar y también fui operado y los doctores no encontraron que es lo que está pasando de mi vida, hasta que me dieron el alta, para, hay que esperar la muerte nada más, entonces empezamos la fe de mi papá por eso te estoy contando la fe y cuando llegué en casa papá empezó: bueno hijo acá el única salida es vamos a ir a la iglesia, ahí Dios te va a sanar, pero yo te pido, hay que creer, vos sos joven todavía. Yo no sabía cuál es la fe, preguntaba, preguntaba el anciano, hay que tener fe, vos sos más joven todavía, y entré a la iglesia, mientras un evangelista está predicando que Jesús sanó a los enfermos, echando fuera al demonio (...) y mientras escuché esa palabra escuché que dijo el hombre que estaba predicando: bueno ahora vamos a entrar la oración y si hay algún hermano que tiene una necesidad. Entonces mamá, papá, preocupado me llevaron con la oración acompañaba y ahí en el púlpito me oraban, el evangelista me puso la mano, conté todo lo que tenía la enfermedad, bueno ahí empezó a orar y parece algo que me sentía muy FRESCO, como si fuera un agua que me echaron ahí arriba de la cabeza y cuando sentía así y después cuando entró a mi cabeza BIEN FRESCO, hasta que entró a mi ojo y ahí empecé y esa es, no se, yo no sabía por donde venía, yo pensaba el hombre que agarra alguna jarra para, dije ese es lo que estoy pensando, pero había sido que no, mi cabello estaba seco...”

S: ¿...así lo sentiste, como un agua...?

G: como un agua corriendo en mi cuerpo hasta que llega mi estómago y parece que vaya empujando, empujando la enfermedad que tenía hasta que después SALIÓ y hasta lo último, le sentía bien FRESCO y cuando terminó la oración me dijo: bueno ¿vos sentís algo?, sí, sentí algo, le dije, bueno, hay que poner de pie, me puse de pie con TODO mi fuerza ¿¡NO SENTÍA NADA!? me enderecé bien, estaba agachado, y gracias a Dios ahí me fui y a partir de ahí ahora creo que existe Dios (...) sentí la energía de Dios y sentí parece que ya me transformé, ahí empecé a luchar (...) yo viví, eso es

lo que pasé yo y ahora muchos años que estoy en el evangelio y no sentí NADA, hasta ahora estoy sano, libertado, estoy MUY SANO.”

La cura de enfermedades desempeña un papel importante en las conversiones al pentecostalismo, algunos autores señalan cómo esto ha producido una “desmetaforización de la sanidad”, en tanto se invierte la visión tradicional del cristianismo sobre las curaciones milagrosas como signos o promesas de salvación, de la vida eterna. La curación deja de ser así una metáfora de la salvación para constituirse en el centro de estos cultos, en un bien buscado a partir de la confianza en el poder divino que interviene en la vida de los fieles. Precisamente uno de los elementos característicos que a menudo se destacan de las iglesias pentecostales, y también de los movimientos carismáticos católicos, es que favorecen un contacto directo con lo sobrenatural⁽⁹⁾. Lo peculiar de este contacto divino, es que muchas veces se define en términos corporales, en lo que denomino inscripciones sensorioemotivas, que resultan claves para la conversión. Como sostiene Guillermo en su relato, a partir de sentir el agua fresca que produce la mejoría en su cuerpo, “cree que Dios existe”, mientras que antes no entendía que era la fe. En este tipo de casos, la creencia viene de la certeza que otorga la propia corporalidad, de sensaciones y cambios corporales no explicables aparentemente por causas físicas, biológicas y por lo tanto adscriptas a lo sobrenatural⁽¹⁰⁾. En los relatos de muchos evangelio aparecen diferentes sensaciones para describir el momento en que empiezan a creer, sintiendo el poder de Dios, por ejemplo: “sentí como si fuera que me echaron un agua caliente, un relámpago, de la cabeza a los pies...”; “sentí un golpe, un garrotazo en la cabeza”, “sentí calor en mi cuerpo, como un fuego”, “algo que me empieza a mover...”, etc. Las experiencias de lo numinoso¹¹ a menudo están acompañadas de imágenes sensoriales, pues es prácticamente imposible describir los estados emocionales intensos sin referirnos a alguna dimensión de nuestra experiencia corporal. Cabe recordar que las performances rituales de estos cultos provocan vivencias corporales diferentes a las de la vida cotidiana, pues implican estímulos sensoriales y técnicas corporales distintivas (en las formas de danza, en la oración y el canto con énfasis en modalidades gestuales y paralingüísticas particulares), además del hecho que la vivencia grupal suele incrementar la intensidad de estas inscripciones sensorioemotivas. Tampoco debería olvidarse que las imágenes sensoriales citadas circulan en el relato hegemónico de conversión fundado en algunos pasajes bíblicos, constituyéndose en “la” manera en que el Espíritu Santo toca a los creyentes. Esto último, sin embargo, no implica que la vivencia de estas sensaciones pueda reducirse a una explicación meramente psicológica, basada, por ejemplo, en la sugestión colectiva a partir de mecanismos de proyección e identificación. Considero que se trata de un proceso más complejo en el que se interrelacionan las palabras de los relatos con la percepción, imaginación y corporalidad de los sujetos. Desde una aproximación fenomenológica a este proceso, la imaginación, por ejemplo, no podría comprenderse sólo como un proceso mental que refiere a imágenes visuales, sino que involucra a la totalidad del ser, a la corporalidad y todos sus sentidos. Siguiendo algunas de las ideas de Csordas (1993, 1994) propongo pensar que estas celebraciones religiosas desarrollan particulares “modos somáticos de atención”⁽¹²⁾ que llegan a convertirse en hábitos de los fieles. En otras palabras, ellos no solo se socializan en determinados discursos sino también en modos sensoriales distintivos de percepción corporal.

Finalmente, querría señalar que estas inscripciones sensorioemotivas que los cultos favorecen, no solo son importante en relación a las certezas que otorgan, sino también porque en el caso del pentecostalismo función a la manera de compensadores de aquellas conductas particularmente prohibidas por la religión (fumar, beber, liberalidad en lo sexual, lo recreativo y lúdico de las danzas y el deporte, etc.). Estas prohibiciones, implican una negación o al menos restricciones en las experiencias de la propia corporalidad, en lo que hace al placer provocado por ciertas ingestiones generadoras de otros estados vitales, por la sexualidad, por determinados

movimientos corporales, etc. Para expresarlo más directamente, tal vez sea más fácil dejar estos placeres del cuerpo si se le otorgan otros a cambio, se renuncia al “gozo del mundo” pero se obtiene en compensación el “gozo del Espíritu Santo”, es decir, se obtiene un gozo distinto que proviene de otras conductas corporales (danza religiosa, performances del canto y la oración), pero, al fin y al cabo es también un gozo, una experiencia sensible-emotiva con una fuerte inscripción en el ser. De hecho muchos de mis interlocutores al tratar de explicarme esta experiencia de gozo, de contento y alegría que vivencian en los cultos, hacían la comparación con el baile antiguo, las ingestiones de aloja (bebida obtenida por la fermentación de la algarroba) o incluso con el fútbol, aunque, siempre aclaraban, esos eran gozos del mundo, más cortos y a veces más costosos. Evidentemente no se trata aquí de aplicar una especie de determinismo hedonista para explicar ciertas conversiones religiosas, pero sí, recordar que las dimensiones festivas, lúdicas e inclusive eróticas, también fueron parte de los fenómenos religiosos de muchas culturas. Como señaló Weber (1985:22), fueron las grandes “religiones racionalizadas” las que provocaron la “sublimación de la orgía en sacramento”. El pentecostalismo o algunos grupos carismáticos católicos, permiten una nueva apropiación sensible, recuperan así parte de esa corporalidad del ser anteriormente negada por muchas versiones oficiales del cristianismo.

CONCLUSIONES

Las distintas religiones podrían pensarse según el modo en que construyen la síntesis entre la necesidad de preservar un orden sometido a reglas y la tentación de captar lo numinoso, entre “una condición humana bien definida y la inclinación a captar la potencia y el ser verdadero en aquello que se encuentra más allá de todo límite...” (Cazeneuve; 1971:262). En el caso aquí analizado el evangelio otorga a sus fieles un orden, una serie de reglas con ciertos beneficios prácticos mediatos dentro de su situación económico-social y, por otra parte, les da la posibilidad de experimentar lo numinoso en toda su intensidad, lo cual, tal vez provea de una mayor predisposición a cumplir esas reglas. Estas características del pentecostalismo tal vez ayuden a comprender su crecimiento en los últimos años, no sólo entre grupos aborígenes sino también entre otros sectores populares de Latinoamérica, especialmente, si lo comparamos con las tradicionales identidades católicas. Precisamente las reglas del catolicismo no poseen estos beneficios prácticos, posiblemente, porque al condenar el “exceso” pero no prohibir estrictamente el beber, fumar o divertirse dejan margen para que esas conductas se sigan desarrollando, dejan un espacio abierto más cercano a la “tentación”. Además, sus rituales, al menos en sus modos más tradicionales y formalizados, no suelen favorecer aquel encuentro directo y sensible con lo numinoso, típico del pentecostalismo.

Como conclusión, quiero destacar que estas explicaciones no deberían confundirse con una perspectiva reduccionista, ya sea a un materialismo biológico o sensorialista -por ejemplo, a la manera de una lectura extrema de la filosofía nietzschiana- o a un materialismo economicista -como en una interpretación mecanicista del marxismo-, aunque, sí puede reconocerse la influencia de estos pensadores en nuestro abordaje. En otras palabras, lo que aquí he intentado, es reincorporar la corporalidad y la economía política en el análisis de las creencias religiosas, pero no por ello presentarlos como factores determinantes a ultranza. Se trata simplemente de dejar de concebirlas desde una posición dualista como “individuos con cuerpo y con razón” y pensarlos, a la manera de la fenomenología de Merleau-Ponty -otra de las vertientes que alimenta este texto- desde la unidad del “ser-en-el-mundo”. Esto es, seres tanto con capacidades preobjetivas como reflexivas que se construyen en su interrelación significativa con el mundo. Considero que en la medida en que esta relación “con el mundo” se destaque, el análisis fenomenológico-cultural de la experiencia religiosa puede articularse con la evaluación de la incidencia de los contextos históricos sociales más amplios en el que los conversos viven.

BIBLIOGRAFÍA

- Cazeneuve J. Sociología del Rito. Amorrortu; Buenos Aires, 1971.
- Citro, S. Entre ser evangelio y ser aborígen: hegemonía y resistencia entre los tobas argentinos”. Ponencia presentada al XXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Universidad de Concepción, 1999.
- Csordas T. Somatic Modes of Attention. En: Cultural Anthropology 8(2); 1993. pp.135-156.
- The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing. Univ. California Press; Berkeley, 1994.
- Lofland J. - Skonoud L. N. Conversion Motifs”.En: Journal for the Scientific Study of Religion 20(4), 1991. pp.373- 385.
- Merleau-Ponty M. Fenomenología de la percepción. Planeta; Buenos Aires, 1993.
- Otto R. Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Revista de Occidente; Madrid, 1925.
- Prat J. El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas. Ariel; Barcelona, 1997.
- Weber M. Psicología social de las grandes religiones. En: Ensayos de sociología contemporánea. Vol. II. Planeta-De Agostini; Barcelona, 1985. pp. 7-53.
- Wood, Marcela. Redes clientelares en el conurbano bonaerense: usos del espacio y formas de estructuración del poder local. En: Cuadernos 18 del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano; Buenos Aires, 1998-1999.
- Wright P. Being-in-the-dream. Postcolonial Explorations in Toba Ontology; 1991.

NOTAS

* Antropóloga. Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: scitro_ar@yahoo.com.ar.

(1) La presencia de los menonitas en la actualidad, se limita a visitar las iglesias -generalmente en sus aniversarios- a dictar “seminarios bíblicos” en las ciudades cercanas a las colonias aborígenes y a editar un pequeño boletín que reparten entre las iglesias con los avisos de aniversarios, casamientos, cumpleaños y algún comentario sobre textos bíblicos. Otras iglesias que también se encuentran en las colonias aborígenes son: Iglesia del Evangelio Cuadrangular, nazareno, Asamblea de Dios, y, en menor medida, mormones.

(2) Utilizo la mayúscula para remarcar frases que son enfatizadas con una mayor intensidad vocal y cursiva, cuando el hablante reproduce en estilo directo el discurso de otra persona.

(3) Por ejemplo, en el primer texto constitucional de 1853, el mandato era el de mantener el trato pacífico con los indios y el de convertirlos al cristianismo..

(4) En las colonias en las que trabajo, por ejemplo, en Misión Tacaaglé, entre 1901 y 1958 se estableció una misión católica de padres franciscanos, en La Primavera entre 1938 y 1951 una misión protestante inglesa de la Iglesia Emmanuel..

(5) Precisamente en muchos casos se señala que fue la entrada al evangelio la que posibilitó la formación de una familia estable, no sólo por la prohibición del “andar en la joda” (con parejas ocasionales), sino también por poder hacerse cargo de la subsistencia familiar..

(6) Desde el retorno de la democracia, el mismo partido político, el Justicialista, gobierna la provincia. Los “dirigentes” aborígenes en realidad poseen poca incidencia en la política local, por ejemplo, nunca han llegado a ocupar cargos en los municipios a los cuales las colonias pertenecen. Su función es más bien la de mediadores entre los políticos blancos y la gente de la colonia.

(7) Formosa es una de las provincias más pobres de la Argentina, sin embargo, sus diputados provinciales poseen los ingresos más altos de todo el país..

(8) Sin embargo, la conversión también les habría otorgado a las tobas ciertos beneficios en los que hace a la reordenación del imaginario sobre las relaciones entre aborígenes y criollos, pues al transformarse el evangelio, se desmarcaban o invisibilizaban muchas conductas que históricamente fueron utilizadas por la sociedad dominante para estigmatizarlos o discriminarlos (alcoholismo, vagancia, no integración, etc).

(9) Es decir, no se trata de un dios lejano del cual se “participa” solamente a través de la moral o el misticismo, sino que interviene en la vida cotidiana. Esta característica vista desde los planteos de Cazeneuve (1971) implica una manipulación de lo “numinoso” en lo cotidiano muy cercana al planteo de lo mágico. Estas similitudes permiten comprender algunos aspectos de la creciente difusión del pentecostalismo entre muchos grupos aborígenes latinoamericanos.

(10) Este tipo de conversiones corresponderían a los autores como Lofland y Skonovol (1981) denominan conversión “revivalist” o carismática, con un alto nivel de presión social y de excitación afectiva, corta en duración y con una secuencia en la que primero está la participación y luego la creencia. Sin embargo, este predominio no impide que en los casos individuales también aparezcan otras facetas ligadas, por ejemplo, a motivaciones “afectivas” (como consecuencia de redes afectivas previas) o “experimentales” (como conversión a prueba, guiada por la curiosidad).

(11) Seguimos las definiciones de Otto (1925) sobre lo numinoso como aquella dimensión de lo santo (del objeto religioso), que se presenta como *mysterium tremendum* (con aspectos de estupor, prepotencia y energía), fascinante (que atrae en su exceso) y es provocador de profundas emociones en el creyente.

(12) Csordas, apoyándose en las deficiones de Schutz acerca de que la atención “es la activa constitución de un nuevo objeto, que hace explícito y articula aquello que hasta entonces se presentaba no más que como un horizonte indeterminado”; sostiene que si ésta es un tornarse hacia un objeto, este movimiento de “tornarse hacia” implica “un compromiso corporal y multisensorial, más de lo que nosotros usualmente admitimos en la definición psicológica de atención». De allí que el autor plantee la existencia de modos somáticos de atención que refieren “no sólo a la atención hacia y con mi propio cuerpo, sino que incluyen la atención al cuerpo de otros...” (Csordas 1993:138).