

Miguel A. García/Ana María Spadafora *

Visitantes oportunos e inoportunos de la noche pilagá. Derivaciones del sueño en la vida diurna

Resumen: En este artículo se analizan tres narrativas oníricas de los aborígenes pilagá o qoml'ek que habitan en la provincia de Formosa, Argentina. En primer lugar se discurre sobre las limitaciones y beneficios que ofrece la antropología para abordar el estudio de los sueños. En segundo término se destaca la necesidad de un enfoque que examine el sueño como una experiencia mediante la cual los aborígenes exploran su identidad social y étnica de cara a la interacción que mantienen con la sociedad blanca. Por último, se considera cómo los propios pilagá explican la adquisición de cantos durante el sueño y de qué manera éste permite definir y validar la conducta de los sujetos en el marco de profundas transformaciones culturales y religiosas.

Summary: This article is a study on three oniric narratives of the Pilaga (qoml'ek) aborigines in the Province of Formosa, Argentina. After some considerations on the advantages and limitations of Anthropology as a tool to study dreams, it stresses the need to find an approach that analyze dreams in terms of an experience employed by the aborigines to explore their social and ethnic identity concerning their interactions with White society. Finally, it considers how the Pilaga themselves explain the acquisition of songs while dreaming and how this allows them to define and validate individual behaviors in the context of deep cultural and religious changes.

* Miguel A. García es Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet, Argentina). Docente de grado de la Carrera de Artes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y de posgrado en las Universidades Nacionales de La Plata y Cuyo. Sus áreas de interés son etnomusicología de los aborígenes del Chaco argentino, ritual y performance, prácticas oníricas, estética e interculturalidad y sociología de la música popular. – Ana María Spadafora es Doctora en Filosofía y Letras (área Antropología) por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet, Argentina). Docente de grado de la Carrera de Antropología de la Facultad de Filosofía y letras de la UBA y de posgrado de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso, sede Argentina). Desde hace veinte años trabaja sobre pueblos indígenas de la región del Gran Chaco (Argentina y Paraguay). Sus principales publicaciones se centran en el área de estudio de la religiosidad, el conocimiento tradicional y más recientemente, en la antropología de la estética.

El sueño, con sus concomitantes relatos y desciframientos, constituye una práctica asidua y medular en la vida de los aborígenes pilagá del Chaco argentino y, sin duda también, en la existencia de muchos otros pueblos. Los abordajes del tema llevados a cabo por los etnólogos interesados en éste y en los demás grupos que habitan la región han sido muy escasos. La insuficiente atención que ha merecido el fenómeno en el área ha ido apenas un poco más allá de explicar el papel de la práctica onírica en la iniciación y en los procedimientos diagnósticos y terapéuticos de los shamanes (Califano 1974; 1976; Dasso 1999; Idoyaga Molina 1978/79; 1993; Novati 1984), o bien en señalar su estrecha vinculación con un modo de existencia y pensamiento radicalmente distinto al sustentado por la filosofía occidental (Wright 2008).¹ Este sesgo se entiende en el contexto de una tradición antropológica que, en muchos casos congruente con el fuerte peso del estructuralismo levistraussiano y del pensamiento de Mircea Eliade, se abocó fundamentalmente a ceñir su mirada al mito y a las acciones shamánicas.

Un poco a contrapelo de esa tradición, proponemos retomar el análisis de las experiencias oníricas otorgando al mito y al shamán un lugar marginal, aunque no inexistente, dentro de nuestro horizonte de intereses, adoptando una línea de indagación que mantenga una distancia cauta tanto del estructuralismo como del pensamiento de Eliade. La principal razón para rehusar un análisis de corte estructuralista se debe a nuestro convencimiento de que la mirada no debe circunscribirse a develar una lógica emergente en la auto-referencialidad interna de los elementos del relato, ni se debe desestimar *a priori* la intervención creativa, imaginativa y consciente de los sujetos en sus producciones culturales. Esto no implica restarle importancia a los procesos inconscientes que intervienen en el sueño. Sin embargo nuestro propósito es conferir un lugar destacado a la elaboración consciente que hacen los sujetos al estructurar el relato y decidir cómo, cuándo, por qué y a quiénes hacer partícipes de sus experiencias oníricas. Desde esos presupuestos, nuestro interés radica en abordar el sueño entre los pilagá como un *locus* a través del cual se vehiculizan instrucciones, sonidos, imágenes, sensaciones y sentimientos mediante las cuales las personas exploran su identidad en un contexto de profundas transformaciones socioculturales.

En función de estas premisas y a partir del relato de tres experiencias oníricas de dos colaboradores pilagá y de una abundante información obtenida durante los trabajos de campo efectuados en la zona,² nos abocamos a dilucidar cómo el sueño, junto

1 En efecto, el interés de Wright radica en ver cómo el empleo de la oniromancia alude a una forma de pensar y estar en el mundo que difiere de los parámetros de tiempo y espacio sobre los que se plasma la filosofía occidental. Esta perspectiva se desarrolla a partir de los aportes de Rodolfo Kusch y Martin Heidegger y de una crítica contextual e histórica al modo en que ha sido tratada la cuestión indígena, tanto por parte de la historia local-nacional como por parte de la antropología.

2 Nos referimos a los realizados por Miguel A. García entre 1997 y 2008 y por Ana María Spadafora entre 2006 y 2008. Los últimos trabajos de campo fueron llevados a cabo en el marco de los proyectos PIP CONICET 5572, "Circulación y transformación de saberes medioambientales indígenas y

con sus narrativas y exégesis, constituye un *locus* privilegiado para elaborar y orientar diversos aspectos de la vida social. A tales efectos, en primer lugar nos referimos de manera breve a algunas de las principales limitaciones que surgen del análisis antropológico de los sueños; seguidamente presentamos información de índole histórica, social, económica y religiosa de los pilagá y, a continuación, los relatos oníricos y sus respectivos análisis. Por último discurremos sobre cómo los pilagá explican la adquisición de cantos mediante la experiencia onírica y el lugar que ocupa ésta última para orientar la conducta de los sujetos en un escenario signado por los avatares del contacto intercultural.

1. Los sueños de la antropología

La antropología se ha interesado en el sueño por el mismo motivo que lo ha hecho el psicoanálisis: hallar en él un ámbito de articulación entre las experiencias propias del estado de vigilia y las elaboraciones que de ellas realizan los sujetos. En otros términos, el interés ha surgido al descubrir la posibilidad que ofrece el fenómeno para estudiar el vínculo entre los procesos conscientes e inconscientes (Hodes 1989; Parman 1993). No obstante, la antropología ha encontrado una atracción adicional por abordar su análisis, ha advertido que las prácticas oníricas conforman rutinas que conectan las experiencias subjetivas con las representaciones colectivas. Es evidente que el tránsito o vínculo ente la vida individual y la dimensión colectiva ha sido un tema recurrente en la historia de la disciplina y también un tópico del pensamiento sociológico de las últimas décadas, materializado en la disputa en torno a los conceptos de determinación, individuo y sociedad, la cual realimentó el debate en el interior mismo de la antropología.

El camino no ha estado libre de obstáculos para la investigación antropológica. Benjamín Kilborne (1981) ha reconocido la existencia de varios errores o dificultades: excesiva focalización en la dimensión individual de la experiencia onírica, el uso de símbolos extraídos del nivel manifiesto del relato y clasificados desde la perspectiva del antropólogo, y cierta impericia para tratar un tema que no es “observable”. En relación con las perspectivas teóricas adoptadas, no parece desacertado afirmar que la antropología ha encarado el estudio de esta temática, en ciertos casos, en diálogo con las interpretaciones del sentido común y, en especial, con la omnipresente teoría psicoanalítica. Asimismo, el influyente planteo estructuralista levistraussiano ha afectado en varios aspectos el estudio de los sueños, en particular, ha llevado a muchos estudiosos a realizar una lectura reduccionista de los aportes de Claude Levi-Strauss vinculando la experiencia onírica con la narración y homologándola al relato mítico. Lain

criollos en el Chaco Central” y UBACYT F021, “Antropología de los paradigmas estéticos: prácticas musicales y arte figurativo entre los aborígenes del Gran Chaco -pilagá e ishir”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Edgar (1994), por ejemplo, ha señalado que hasta la década de 1960 la limitación del análisis al nivel narrativo estuvo acompañada en muchos casos con la desestimación de los diversos contextos en los cuales las narraciones tenían lugar. Un ejemplo contundente de este tipo de enfoque lo constituye el artículo "A structural approach to dreams" de Adam Kuper (1979), donde el autor equipara la estructura narrativa del sueño a la estructura narrativa del mito. La teoría psicoanalítica de Sigmund Freud sobre los sueños (1997) y la de Lévi-Strauss sobre el funcionamiento de los mitos (1977) parecerían converger, al menos, en un punto: los sueños como los mitos procesan significados que van más allá del sujeto dado que aluden a tramas simbólicas de orden social y cultural en las cuales las narrativas se inscriben. En esta línea de pensamiento, Adam Kuper considera que el sueño es "[...] a form of argument, conducted by the rules not of a logic but a mytho-logic" (1979: 647), y se dispone a develar la gramática o estructura subyacente de la narración onírica a partir de la indagación de las transformaciones que ocurren en su interior.

A partir de la década de los años 70 los cambios sociopolíticos y culturales a los que se vieron sometidas las sociedades de las tierras bajas sudamericanas junto con el desarrollo de etnografías en profundidad que permitieron un conocimiento más certero de esas poblaciones, promovieron el desarrollo de abordajes analíticos interesados por trascender el enfoque estructuralista el cual concebía a las sociedades nativas en términos de "manifestaciones de eternos principios estructurales que hacen del cambio social un misterio teórico" (Viveiros de Castro 1996: 179-200). Este viraje analítico apuntó a otorgar un peso decisivo a la historia, el contexto y la capacidad de agencia de los sujetos. En consonancia con estos nuevos enfoques y en el área que nos ocupa, Barbara Tedlock (1987) propuso interpretar los sueños desde una teoría comunicativa que considerara no sólo el acto, la creación y la psicodinámica de la narración, sino también el marco interpretativo de la comunidad de habla a la que pertenecía el sujeto narrador. La posición teórica de Tedlock parece resumirse en la aseveración según la cual la cultura y la experiencia onírica se moldean de manera mutua y no pueden ser comprendidas al margen de la dinámica histórica en la cual las narrativas son desarrolladas. Si bien esta premisa se revela en extremo evidente, su aceptación no es menor dado que tiene profundas consecuencias teóricas y metodológicas al extender la investigación más allá del relato llevándola a la arena social y cultural y al destacar la importancia del cambio sociocultural en la alocución y elaboración de las narrativas oníricas por parte de los sujetos.

Siguiendo estos últimos lineamientos, los cuales destacan la capacidad de las personas para cuestionar y redefinir ciertos preceptos culturales, nos adentramos en dos funciones que poseen los sueños entre los pilagá: como medio altamente valorado para la adquisición de cantos y como práctica inscrita en los horizontes sociocultural y religioso que permite orientar la conducta y resolver cuestiones identitarias. En el primer caso, ofrecemos un panorama general de cómo los pilagá explican la vía onírica

de obtención de dichas expresiones musicales y analizamos un relato onírico que pone en escena el cambio cultural y religioso operado a partir del contacto que tuvieron con iglesias protestantes norteamericanas a mediados del siglo XX. En el segundo caso, sobre la base de una narrativa realizada por una de nuestras interlocutoras, analizamos de qué modo el sueño, en tanto considerado por los propios pilagá como un mensaje predictivo y prescriptivo, permite definir y validar la conducta de los sujetos en un contexto de cambio que promueve reflexiones críticas sobre la identidad étnica y religiosa.

2. Los sueños de los pilagá

Los pilagá o *qoml'ek* habitan en las zonas central y centro-norte de la provincia de Formosa, Argentina. Se estima que alcanzan una población de 4.000 personas distribuidas en 22 asentamientos. Un aspecto medular de su sistema económico actual es la obtención de recursos en torno a una estricta división del trabajo por géneros. Las mujeres recolectan frutos y leña menor, cuidan los animales, efectúan diversas tareas domésticas, realizan actividades agrícolas y fabrican artesanías. Asimismo son las encargadas de redistribuir los bienes que ingresan a las familias extensas. Los hombres recolectan miel, cortan leña gruesa, cazan, pescan, y llevan a cabo unas pocas labores agrícolas. Además se emplean esporádicamente como cosecheros, hacheros, albañiles, changadores y peones.

El mundo pilagá parece dividirse en dos grandes conjuntos que aún hoy mantienen relativa localización y presentan diferencias dialectales, los *pitelagalek* –los que habitan cerca del río–, asentados en la sección oeste del territorio total que ocupan, y los *lañagasek* –los que habitan lejos del río–, localizados al este. En el pasado estos dos conjuntos estaban conformados por varios grupos identificados con diversos gentilicios (Dell'Arciprete 1991). El etnólogo suizo Alfred Métraux (1937), advertido de la proximidad cultural que los pilagá guardan con los toba, empleó el término toba-pilagá para referirse a los grupos situados en el borde sur del bañado La Estrella –*pitelagalek*. También la frecuente formación de alianzas matrimoniales con sus vecinos toba, en especial en los asentamientos que se encuentran ubicados en el extremo este de su territorio, llevó a Métraux a acuñar dicho rótulo.³

Las fuentes señalan la presencia de los pilagá en el área desde el siglo XVIII (Azara 1809, citado en Métraux 1946). Ludwig Kersten (1986), a partir del escrutinio de información extraída de documentos históricos y cartográficos, infiere que en algún momento de ese siglo habrían migrado desde el curso medio del río Bermejo hacia la zona que hoy ocupan: el centro de la provincia de Formosa y adyacencias del río Pil-

3 Ni antropólogos ni lingüistas parecen haber aclarado aún, de manera satisfactoria, las diferencias entre los grupos pilagá y su relación con los toba.

comayo. Sin embargo, como expresa Métraux (1946), parece más plausible la hipótesis según la cual en esa época su dominio territorial abarcaba toda la superficie comprendida entre ambos cursos de agua. La localización actual sería el resultado de un estrangulamiento del espacio en dirección norte, consecuencia de la presión colonizadora desatada hacia fines del siglo XIX.⁴

Antes que la expansión de la sociedad blanca pusiera en jaque su organización social y cultural, los pilagá estaban organizados en grupos seminómadas con tendencias exogámicas, conformados por la unión de varias familias extensas resultantes del patrón de residencia matrilocal. Desde un punto de vista económico, las prácticas de sobrevivencia se basaban en la caza, la pesca, la recolección y una horticultura acotada. En el plano político, el establecimiento de alianzas favorecía el intercambio de alimentos, utensilios e información, la conformación de matrimonios y la participación conjunta en actividades bélicas, lúdicas, festivas y rituales.

En forma concomitante con el arrinconamiento territorial y sociocultural provocado por la sociedad circundante, en la tercera década del siglo XX los pastores de la *South American Mission Society* intentaron ganarse la confianza de los pilagá a fin de agruparlos bajo el amparo de un establecimiento misionero y de llevar adelante su política de conversión al cristianismo. El resultado de la acción evangelizadora fue efímero: una única misión levantada en 1936 en Laguna de los Pájaros fue abandonada cuatro años después.⁵ La resistencia a la acción misionera, llevó a catalogarlos como una de las “tribus más agresivas de la República Argentina” (Arnott 1936: 10, nuestra traducción). Muy diferente fue el efecto que desencadenó la instalación de una serie de iglesias menonitas y pentecostales norteamericanas en la Provincia del Chaco. El primer contacto que tuvieron con una de estas iglesias se efectuó a través del viaje que un pilagá del asentamiento de Pozo Molina, iniciado en las prácticas shamánicas y llamado Luciano Córdoba, llevó a cabo hacia fines de la década de 1940 en la Provincia del Chaco. Allí conoció al pastor protestante norteamericano John Lagar y los rituales que se celebraban en la Iglesia Pentecostal Go Ye (Vuoto 1986; Vuoto/Wright 1991). Al volver a la provincia de Formosa, Luciano inauguró una práctica ritual que focalizaba en la “sanación”, amalgamando concepciones religiosas shamánicas con la modalidad pentecostal que había aprehendido en el Chaco. Las peripecias salvacionistas de Luciano dieron origen al surgimiento del movimiento evangélico a partir de la extensión

4 Para una comprensión de los cambios producidos por el proceso de entrega de tierras y la situación actual de los asentamientos pilagá y la política nacional respecto a los pueblos aborígenes, puede consultarse un artículo de Spadafora et al. (2009) el cual versa sobre el impacto de las políticas del gobierno provincial y nacional en los modos de autorepresentación aborígen.

5 La misión estaba localizada a unos 32 km al este del sitio conocido como Sombrero Negro, en la provincia de Formosa. Al disolverse el proyecto misionero algunos pilagá volvieron a sus lugares de origen y otros se asentaron en las colonias Francisco Muñiz y Florentino Ameghino fundadas por el gobierno argentino (Métraux 1946).

de la Iglesia Evangélica Unida hacia el mundo pilagá, creada originalmente por los toba (Miller 1979).

La adopción del evangelismo significó un profundo cambio cultural caracterizado por la emergencia de una visión desvalorizadora de su pasado y la aceptación de pautas éticas, estéticas, religiosas y culturales de la sociedad blanca. Ello, sin embargo, no impidió la conformación de un modo de pensar sincrético entre las creencias shamánicas y la nueva religión que dio lugar a una valoración ambivalente del pasado y el presente cultural. En las narrativas oníricas, la vivencia del trauma del contacto y de la sedentarización, especialmente en las generaciones adultas que vivieron más contundentemente el quiebre entre el “antiguo” y el “nuevo” modo de vida, adquiere ribetes elocuentes. Partiendo de esta consideración retomamos tres relatos que, a nuestro entender, aluden significativamente a la importancia que presenta esa transformación religiosa y cultural. Estos relatos pertenecen a un corpus más amplio de información ligado a las experiencias oníricas pertenecientes a estos y otros colaboradores de similar franja etaria.

Los tres relatos fueron registrados en entrevistas abiertas efectuadas en el mes de octubre de 2007 en los asentamientos pilagá de km 14 y Ensanche Norte ubicados en el centro de la Provincia de Formosa, Departamento Patiño. El primero fue expresado por un hombre de 36 años residente en el primero de los asentamientos mientras que los subsiguientes pertenecen a una mujer de 57 años afincada en la Colonia El Ensanche, sitio con población pilagá y toba.⁶ Los dos colaboradores poseen una clara y crítica conciencia de la dependencia que mantienen respecto de la sociedad criolla y expresan un fuerte compromiso con el evangelismo, en el primer caso como pastor y músico y en el segundo como sanadora. Asimismo, ambos demuestran una fuerte convicción en la eficacia de sus experiencias oníricas para comprender los males que los aquejan, tanto aquellos que se generan en las relaciones intraétnicas como aquellos otros que emergen a partir del contacto con los blancos.

2.1 *El canto de Eva*

LN tenía 16 años. Se hallaba desde hacía varios días acampando en el monte, en un paraje alejado de su casa. La tala de árboles para la producción de madera lo había llevado a ese sitio. El monte y su pericia le garantizaban una dieta abundante en carne de animales silvestres. Transcurridas las primeras jornadas de trabajo, una tala desmedida o una caza abusiva provocaron la ira de la Madre Monte –*biaalasek* o *biaalatek*–, quien le causó una enfermedad. En ese estado abandonó el campamento y con gran dificultad logró regresar a su comunidad. Ya en su casa, durante la primera noche,

6 El primer relato fue recopilado por Miguel Ángel García mientras que los dos subsiguientes fueron recabados por Ana María Spadafora. Ambos relatos fueron expresados en español.

tuvo un sueño -*ψεοχαρα*. En él vio una mujer ataviada de blanco con cabellos largos. Eva, como se llamaba, venía volando a escasa altura desde el naciente. Se aproximaba a él cantando como lo hacen quienes “se llenan de alegría y de gozo, dentro de la Iglesia”. Mientras cantaba, movía sus manos al ritmo del canto. Para LN el canto de Eva era una de “esas canciones raras, un don que te regalan (y que) tenés que copiar”. El canto “no se podía entender”. La mujer le daba miedo. El amanecer lo sorprendió con una tormenta de truenos y relámpagos. Al despertar dedicó su primer impulso vital a tomar el himnario y cantar el Himno de Gloria número 280. Hoy LN comenta: “no tuve el privilegio de interpretar lo que yo soñé [...] no quise recibir lo que ella me quería implementar [léase dar], las canciones que ella tenía [...] tenía otra cosa que cantar, que era el cántico de hoy [...] porque en mi sueño [...] lo negué”. También explica que Eva era el nombre otorgado por Luciano Córdoba a una mujer que había hecho resucitar tres días después de su muerte. A los pocos días de manifestarse la afección, LN debió ser trasladado al hospital donde los médicos le diagnosticaron tuberculosis. En el hospital tuvo otro sueño durante el cual entró en contacto con una “cadena de ángeles” que le restableció su salud.

2.2 *El canto del “espíritu de Dios”*

LQ se sentía “afligida”. Una noche, mientras dormía en su cama bajo un árbol, tuvo un sueño. En el sueño apareció una “cara redonda que cantaba”. Los ancianos del lugar decían que la cara “cantaba muy lindo”. Al despertar recordó el canto y advirtió que era ella misma quien lo expresaba: “cuando uno tiene un sueño viene un canto”. Hoy LQ comenta que un tiempo después de ese episodio su sueño “se cumplió”. En una oportunidad se hallaba en una comunidad de la cual no recuerda el nombre. El lugar no contaba con energía eléctrica y había pocas casas, todas de barro y “poquita gente”. Sin embargo allí se encontraban una “escuela hermosa”, un “comedor grande”, una “iglesia hermosa con [...] piso” y un “aljibe grande también”. Pero cuando se produjo un aniversario asistieron muchas personas, “distintas clases de colectivos (llegaron) con [...] gente aborigen, muchos ancianos [...] algunos [...] con sillas de ruedas”. Los visitantes se reunieron y cantaron. Para LQ con ese suceso se “cumplió” su sueño. Ella sabía uno de los cantos dado que previamente se lo había cedido durante el sueño “un espíritu que viene de Dios [...] no del anticristo”. LQ concluye su relato expresando “con razón mi sueño”.

2.3 *La mujer andariega*

LQ se sentía “afligida” debido al fallecimiento de cuatro mujeres de su familia. La “envidia”, engendrada ante el privilegio del que gozaban sus parientas por percibir pensiones estatales, había llevado a un *pi’ogonaq* –shamán– a ocasionarles la muerte. Desolada y triste por la situación, LQ no sabía qué rumbo debía tomar su vida. La

angustia la hizo dudar con respecto a continuar o no con sus compromisos domésticos y a permanecer o no junto con su marido e hijos. Asimismo, el malestar la enfrentaba a la disyuntiva de aceptar o rechazar el mensaje cristiano pregonado por el evangelismo. En ese estado de conmoción, una noche tuvo un sueño en el cual se le presentó un “espíritu” con forma de “caballo blanco”, de quien sólo se podían ver “el lomo y las cuatro patas”. Descabezado, galopaba nervioso y relinchaba alrededor de su cama. A la noche siguiente, invadida por la incertidumbre y la inquietud, recibió una “revelación”, a la que hoy se refiere con la frase: “el sueño me conversó”. A partir de ese diálogo con el espíritu, LQ sintió el impulso de viajar por un largo tiempo. Durante meses recorrió distintas comunidades de las provincias de Formosa y Chaco sin poder explicarse la razón que la había llevado a adquirir tanta movilidad. Luego de un incansable deambular logró superar su estado de angustia y, en forma simultánea, comprender lo que el sueño “significaba”. LQ sintetiza ese sentimiento con la frase, “ese sueño significa que no puedo quedar acá” porque “cuando hay campaña yo tengo que ir”. Su relato concluye enfatizando el sentido de la experiencia onírica:

Y eso había sido que significa el caballo, el caballo no se cansa y ese es el espíritu que yo tengo. Y porque el caballo significa que no quiero quedarme en casa. Que tiene que andar. Porque a lo mejor hay un secreto, a lo mejor yo no voy a cumplir, porque yo tengo que ir a predicar a tal lugar. Así significa mi sueño. Que tengo que andar, que soy andariega.

3. La experiencia onírica como modo de adquisición de los cantos⁷

Los relatos correspondientes a los sueños que hemos denominado “El canto de Eva” y “El canto del espíritu de Dios” presentan en común dos temas recurrentes de las experiencias oníricas pilagá:

- a) un estado de insalubridad que culmina con la superación de la dolencia como marco general en el cual se desarrollan los acontecimientos y
- b) el rechazo o adquisición de un canto.

En cuanto al primer tópico, en “El canto de Eva” la enfermedad es considerada como la reacción de la Madre Monte –entidad no-humana encargada de proteger el monte y la vida que él alberga– frente a un desequilibrio causado por la extracción descontrolada de madera o la caza excesiva. Aunque en la transcripción del relato de “El canto del espíritu de Dios” no se explicita el origen de la “aflicción”, LQ expresó en comunicaciones posteriores que el “mal” había sido instrumentado por un *pi’ogonaq*, quien

7 En nuestro análisis hacemos confluír información que no aparece en las breves transcripciones de los tres sueños, las cuales corresponden a las primeras narraciones vertidas por LN y LQ. A lo largo de varias entrevistas posteriores fuimos recabando información adicional sobre los mismos episodios que nos permitieron arribar al sentido que ambos interlocutores querían otorgarle a sus sueños y forjar nuestra propia interpretación de sus experiencias.

había actuado por “envidia”. Ambos relatos finalizan con la superación del problema, uno con la recuperación de la salud física del superviviente en un segundo sueño, y el otro con la emergencia de un estado de felicidad o plenitud consumado fuera de la experiencia onírica y materializado en la llegada de los visitantes y la ejecución de cantos grupales.

En relación con el segundo tópico, los relatos presentan resoluciones divergentes: en el primero el canto de Eva es rechazado y en el segundo la expresión vocal ofrecida por “un espíritu de Dios” es plenamente aceptada. En ambos relatos hay indicios de las interpretaciones que efectúan los propios sujetos de estas disímiles actitudes. LN considera que su sueño puso a prueba su adhesión al dogma evangélico. Como se dijo, de acuerdo con la mitología reciente, Eva era el nombre de una mujer a quien Luciano Córdoba había hecho resucitar. Si bien este líder mesiánico fue una especie de *broker* que oficio de mediador entre las prácticas shamánicas y las creencias cristianas que introdujeron en la década de 1940 los pastores protestantes provenientes mayoritariamente de los EEUU, muchos pilagá lo asocian sin titubeos al mundo de los *pi'ogonaq*. Aun en la actualidad, hacia Luciano al igual que hacia todos los shamanes, se siente esa ambivalencia que Rudolf Otto (1925) supo admirablemente trazar para la experiencia religiosa: temor y fascinación. La aceptación del canto de Eva hubiera significado, tal como lo sugiere el mismo LN, la admisión de las creencias shamánicas y el concomitante alejamiento del evangelismo. Ser poseedor de un canto de ese tipo no sólo significa disponer de una configuración sonora sino también sostener una relación de por vida con el ser que la cedió, trátase éste de cualquiera de las entidades no-humanas que pueblan el cosmos pilagá. Asimismo, aceptar un canto implica hacerse acreedor de un poder que puede ser manipulado para curar o hacer daño, lo cual frecuentemente significa una pesada carga de responsabilidad para quienes lo reciben. Esta disyuntiva se halla en la base de la interpretación que hace LN de su sueño. En síntesis, el relato revela un secuencia de encuentros con seres no-humanos pertenecientes a las creencias tanto shamánicas como evangélicas. A las primeras pertenecen la Madre Monte, de quien por todos los medios hay que evitar su ira, y Eva, cuya proximidad debe ser impugnada si se pretende permanecer en la senda del cristianismo. A las segundas pertenecen los ángeles, con quienes LN sólo pudo establecer un contacto efectivo después de haber demostrado su ineludible fidelidad a la iglesia.

Por su parte LQ deja muy en claro que consintió recibir el canto debido a que le fue cedido por “un espíritu que viene de Dios [...] no del anticristo”. El relato de la experiencia onírica y de lo sucedido posteriormente en estado de vigilia plasma una clara dicotomía entre una sensación de desolación representada mediante la descripción de un lugar semi poblado, y el arribo de personas y la consecuente emergencia de un ambiente de celebración coronado por el encuentro festivo y el canto colectivo. Se puede apreciar con nitidez que en ambos relatos está inscripta una parte de la historia de la relación que tuvieron y tienen los pilagá con los *koselek* – blancos. En este senti-

do ambas narraciones patentizan la respuesta que sostuvieron frente a la embestida evangelizadora y la conformación de una tensión aún no resuelta entre la aceptación del cristianismo y la negación de las creencias de impronta shamánica, asociadas estas últimas por LQ con el “anticristo”.

Pero no sólo se puede advertir cómo está inscrita en la superficie y en la profundidad del relato la traumática relación con los blancos, sino también cómo la experiencia onírica reverbera sobre la vida de los sujetos, es decir, cómo el sueño posee una dimensión performativa relacionada, en estos dos casos, con la adquisición de los cantos. Para los pilagá la práctica onírica es el procedimiento más valorado para obtener un canto.⁸ Desde su perspectiva la mayoría de los cantos se originan durante el sueño y son la consecuencia de la voluntad del “espíritu” de un muerto, del Espíritu Santo o de un *payaq*. Estos últimos son considerados seres no-humanos de textura zoomorfa, comúnmente con apariencia de ave, que visitan a los humanos durante el sueño o en estado de vigilia. Su peligrosidad sólo puede ser controlada por los *pi'ogonaq*, quienes logran convertir a algunos de ellos en sus ayudantes –*lawanek*– en el transcurso del trance iniciático.

El canto parece guardar un carácter poco comprensible para la “racionalidad” de quienes escriben. Por un lado, es el *payaq* mismo, es decir, la configuración sonora le otorga un estatus ontológico a la entidad no-humana; cuando está presente un determinado canto también lo está el *payaq* correspondiente. En este punto se puede apreciar el carácter metonímico que ostenta la manifestación vocal en relación con el *payaq*. Por otro lado, el canto constituye, al mismo tiempo, el único medio que emplea el shamán para convocar al *payaq*. Estas expresiones son utilizadas en las terapias y se estima que su eficacia es mayor cuando coincide la identidad del *payaq* que cedió el canto con la dolencia del paciente. Por ejemplo, el canto cedido por el *payaq* de la fiebre resulta ser el más efectivo para la aliviar esa misma dolencia.

Pero no sólo los shamanes pueden obtener cantos a través de la práctica onírica, también cualquier otro sujeto puede hacerlo, tal como demuestran los casos que analizamos. Quien posee cantos, goza de prestigio, y más aun si son muchos y, sobre todo, si fueron adquiridos mediante revelación onírica. Como la adquisición de un canto por esta vía implica un incremento de la reputación del sujeto, todo canto así obtenido requiere su presentación en la sociedad. La primera acción encaminada a cumplir con este propósito es ejecutar el canto al despertar. En ocasiones la ejecución se produce en el medio de la noche –según explican los pilagá, inmediatamente después de haber-

8 García (2008a) se ha referido también a otros procedimientos para obtener este tipo de expresiones: mediante aprendizaje mimético en contextos rituales y festivos, a través de aprendizaje mimético de un pariente del mismo sexo y de generación anterior, mediante el uso de reproductores de casetes, como cesión de iniciado a neófito en el contexto de la iniciación shamánica, y a través del encuentro con un *payaq* en el monte.

lo obtenido—, sin que esto impida que se vuelva a hacer al amanecer en presencia de familiares y vecinos. Asimismo, después de mostrar su canto, el sujeto suele relatar con sumo detalle el episodio de adquisición. En su narración dará cuenta de las características del personaje que cedió la expresión —trátase éste del espíritu de un muerto, del Espíritu Santo o de un *payaq*—, del escenario donde se produjo el encuentro y del tipo y calidad de la comunicación entablada. Habitualmente el recorrido de los relatos, abundantes en referencias a sensaciones, sentimientos y aspectos de los personajes, no termina con la primera instancia de su expresión pública. De manera usual, el relato de la experiencia onírica requiere ser periódicamente narrado a fin de mantener viva en la memoria de los coetáneos no sólo la procedencia de la expresión vocal, sino también el hecho de que el sujeto que la adquirió tuvo la prerrogativa de establecer contacto con un ser ajeno al mundo de los vivos. Asimismo, se aprecia que los relatos suelen desprenderse de sus creadores, dado que es común escuchar a un individuo narrar el sueño de otra persona, lo cual demuestra el carácter público de los sueños. En otro trabajo (García 1999) se ha planteado la hipótesis según la cual entre los pilagá la práctica onírica de captación de un canto, la narración de dicho acontecimiento y la *performance* de la expresión vocal, constituyen una unidad de sentido, en tanto suele manifestarse como una secuencia completa e inalterable.

Tampoco el canto detiene su recorrido con la primera ejecución. En este punto es necesario marcar una diferencia. La práctica onírica permite adquirir dos tipos muy distintos de expresiones. Por un lado permite a los shamanes obtener cantos del mismo tipo de los que mantenían plena vigencia antes y durante los primeros momentos del contacto con la sociedad blanca, los cuales poseen características estructurales y performativas particulares.⁹ Estos cantos, cuyos textos consisten en la sucesión de tarareos o de unas pocas palabras en idioma pilagá, son utilizados en forma exclusiva y asidua por los *pi'ogonaq* durante sus sesiones terapéuticas con el fin de convocar a sus *lawanek* y diagnosticar y curar la enfermedad que aqueja a la persona o al grupo. Por otro lado, la experiencia onírica también posibilita a otros sujetos obtener cantos propios de los rituales evangélicos, conocidos genéricamente como “coritos”. Se trata de cantos que siguen de alguna manera la estructura de aquellos contenidos en los cancioneros e himnarios introducidos por los misioneros protestantes y de otros que responden a los géneros musicales en boga entre la población criolla de la zona, tales como zamba, chacarera, chamamé, entre otros, a los cuales se les reemplaza el texto original por otro de carácter bíblico.¹⁰ Estos cantos, una vez adquiridos, son de uso colectivo y, a menudo, pasan a integrar el repertorio de los rituales de las diversas

9 Estos cantos, habitualmente acompañados con tambor de un parche o sonajero, presentan una textura homofónica y, desde el punto de vista estructural, se caracterizan por la reiteración de un tema.

10 Una descripción detallada de los “coritos” evangélicos, de uso común entre los pilagá y wichí, puede consultarse en García (2005; 2008b).

iglesias evangélicas instaladas en el área. En síntesis, el procedimiento onírico de captación de cantos es funcional a dos sistemas musicales y cosmovisionales muy diferentes, es decir, es viable para adquirir tanto un canto shamánico como un “corito” evangélico. Esto significa que a pesar de las transformaciones musicales ocasionadas por el contacto con la sociedad blanca –lo cual significó una substitución de sistema, de repertorio, de instrumentos, de contextos de ejecución, de juicios estéticos y sentidos– la vía onírica para la obtención de cantos mantiene su vigencia.

4. La experiencia onírica como modo de orientación de la conducta

Las experiencias oníricas de los pilagá también están implicadas en otro aspecto significativo de su vida cotidiana, no menos relevante que la adquisición de los cantos, como lo es la autorreflexión en un contexto de cambio social signado por la desvalorización de las creencias y prácticas propias y la exaltación de los valores impuestos por la sociedad circundante. Al igual que en los dos primeros, el último relato se articula en torno a dos tópicos centrales:

- a) el desequilibrio de la salud y
- b) la vinculación pasada y presente de los pilagá con los blancos.

Ambos tópicos, sin embargo, aquí se plasman en una discursiva centrada en la importancia del sueño y de su significación para la reflexión y construcción de una nueva identidad que permita conciliar la tensión entre los valores pilagá y los impuestos por la cultura blanca.

En relación con el desequilibrio de la salud, LQ explicita su estado de aflicción como producto del “daño” realizado por un *pi’ogonaq*, quien por “envidia” había matado a cuatro de sus parientas. La superación de ese estado de malestar se produce mediante su confraternización con el espíritu que la compele a “andar” y a aceptar el mensaje cristiano y recorrer las comunidades llevando la palabra del evangelio. Aquí, por lo tanto, la restitución de la salud es alcanzada merced a su capacidad para concebir un sentido en torno a la experiencia onírica en el que la discriminación entre lo correcto y lo incorrecto, entre seguir o no seguir el mensaje cristiano, ocupa un lugar prominente.

Como ya manifestamos, la relación que tuvieron y tienen los pilagá con los *koselek* constituye el telón de fondo sobre el que se despliegan los relatos. Este hecho conduce a prestar especial atención al modo en que la transformación religiosa y cultural que significó el evangelismo es elaborada por los sujetos en la experiencia onírica. En este sentido, la identificación de LQ con el “espíritu” que la impulsa a andar y las diversas connotaciones que el andar adquiere en su discurso, pueden ser pensadas como un proceso reflexivo mediante el cual LQ concilia su identidad como mujer pilagá con el mandato del cristianismo.

Esa nueva identidad vivenciada como un “espíritu” que la incita a “andar” tiene, al menos, dos ejes de interpretación posibles que expresan la tensión entre la vieja vida y la nueva vida, entre el horizonte cultural pilagá y las valoraciones y pautas éticas del cristianismo. Un primer eje se materializa en una tensión no resuelta entre la aceptación o el rechazo del mensaje evangélico. En este punto se debe enfatizar el hecho de que el espíritu aparecido durante el sueño es de color blanco como el Espíritu Santo, y que el “andar” adquiere connotaciones ligadas al mensaje misionero, a la necesidad de llevar hasta los lugares más recónditos la palabra de Dios.

Un segundo eje, también relacionado con su duda entre el “andar” o el “quedarse”, sólo se comprende en el marco de su posición reflexiva respecto a los cambios producidos en torno al modo de vida, y en especial, al modo en que las mujeres se relacionaban y se relacionan con el monte. Este dilema adquiere sentido en el contexto de las diversas entrevistas realizadas con LQ, dado que a lo largo de éstas el vínculo con el monte fue convirtiéndose en el centro de su cavilación. De hecho los relatos de LQ sobre los sueños fueron espontáneamente vertidos a medida que ella iba construyendo su propia perspectiva de los cambios en los usos del monte por parte de las mujeres. En torno a esta temática, LQ advirtió que una diferencia entre las mujeres de su edad y las jóvenes consistía precisamente en que las primeras eran “guapas” porque sabían “andar el monte”. Sin duda la importancia del “andar” pone en juego valoraciones que hacen a su orgullo de ser una mujer “guapa” –esto es, que conoce y sabe recorrer el monte porque allí está la cuantía de la verdadera mujer recolectora–, en contraposición a las “prostitutas”, las “arrieras” y las “jóvenes”. Es interesante remarcar el hecho de que en su discurso los términos “prostitutas” y “arrieras” adquieren un sentido convergente: las primeras por moverse con la sola meta de “buscar hombres”, las segundas por ir de aquí para allá detrás de los “favores de la política”, un espacio que LQ asocia estrictamente a los hombres.

Paralelamente, ese “verdadero andar” también se erige desde la reprobación de la manera en que las mujeres más jóvenes se desempeñan en el hábitat. En un intenso tono crítico respecto de sus propias hijas, LQ se ocupó reiteradamente de señalar la supuesta ineptitud de ellas para recorrer el monte y sobre todo, su inclinación a la holgazanería. Esta postura crítica hacia sus hijas se fue incrementando a medida que LQ profundizaba su consideración sobre el uso de los recursos y su importancia para la sobrevivencia. Al respecto profería que aún cuando el monte se había transformado en un ámbito enajenado, merced al fraccionamiento y a su privatización, éste continuaba siendo, el espacio donde obtener el recurso principal para el sustento diario y la materia prima para la confección de artesanías. Indudablemente su preocupación por la apatía de las generaciones más jóvenes por conocer el monte debe entenderse en el contexto de las tensiones entre los viejos y nuevas formas de vida y la identificación de los jóvenes con los valores de la cultura blanca. Pero también en el contexto de la certeza de que los favores de la política y de la caridad emprendidas por las entidades

cristianas, resultan limitados a la hora de garantizar la sobrevivencia de la familia. En efecto, aun cuando la desvalorización de las prácticas de recolección parece atravesar a las diferentes generaciones, los saberes femeninos sobre el monte –ligados a la recolección de recursos silvestres para el alimento o la confección de artesanías– continúan siendo vitales en pos de proveer el alimento.

Por lo expuesto parece estar claro que, aun cuando el sueño constituye una experiencia del individuo, éste construye su propia narrativa desde una paleta socialmente disponible, sobre la cual los sujetos direccionan y encuentran sentido a su propio devenir. En el relato de LQ, la locución “el sueño me significa” presupone una estrategia de adquirir autoridad personal y poder que, más allá de su lógica simbólica, se rige por un complejo de reglas que gobiernan la vida cotidiana y, de algún modo, orientan el devenir de sus elecciones y posicionamientos. De ahí que si bien no todos los sueños son predictivos por igual, en el sentido de pronosticar aquello que supuestamente va a ocurrir, sí puede decirse que el sueño opera como un presagio en la medida en que pone indicios a disposición del soñador que lo ayudan a discernir entre los caminos posibles por donde deberá desarrollar su acción.

Esta paleta de opciones que se le habilita al soñador durante la experiencia onírica, restringe su capacidad de elección y su voluntad en términos de constricciones socio-culturales inscriptas en el horizonte pre-cristiano y se vinculan con la vigencia de los parámetros simbólicos y cosmovisionales de la propia cultura, puesta ahora al servicio de una autorreflexión sobre su condición de “cultura recolectora” en la nueva situación intercultural. Como en otras poblaciones del Gran Chaco, para los pilagá la vida social de los hombres es concebida como un intersticio entre numerosos mundos que están en constante interrelación. Los habitantes de esos mundos son los muertos, los dueños de los animales, los vegetales, las mieles, los espacios y de las condiciones atmosféricas. Los atributos sociales de esos mundos y de sus habitantes son conocidos por los hombres gracias a los relatos mitológicos, a los viajes shamánicos, a los encuentros casuales en el monte y muy especialmente, a través de la experiencia onírica. Por ello, el contenido de la narrativa de LQ, así como la lectura que ella realiza de la misma, muestran que el imaginario de los sueños se nutre de horizontes culturales disímiles que articulan las creencias y prácticas pre-cristianas y cristianas. En este sentido, el sueño no opera dentro de un vacío sociocultural, más bien remite a un abanico de imágenes que, filtradas en los “sueños personales” actualizan reflexiones críticas acerca del pasado y el presente cultural.

5. Conclusiones

Nuestro interés se ha centrado en analizar el sueño como una experiencia capaz de proveer cantos y orientar la conducta de los sujetos, la cual no puede ser comprendida

al margen de la conflictiva historia de vinculación pasada y presente de los pilagá con los blancos.¹¹ En dirección divergente al rumbo adoptado por las tradiciones teóricas estructuralistas desarrolladas hasta la década del 70 al menos, nuestro propósito consistió en analizar el sueño como vehículo de expresión y medio de redefinición de valoraciones socioculturales que aluden a un principio de autorreflexión acerca de las dimensiones socio-simbólicas del cambio social.

Como procedimiento de adquisición de los cantos, hemos destacado de qué manera las dos primeras experiencias oníricas presentan soluciones diferentes y cómo esas soluciones deben entenderse en el marco de las tensiones que precipitó la adopción del cristianismo evangélico. Dichas tensiones se patentizan en la diferenciación y contraposición entre aquellos cantos otorgados por entidades *payak* o espíritus de Luciano, y aquellos otros, conocidos como “coritos” y asociados al evangelismo. Esta disparidad se expresa en el rechazo del canto ofrecido por Eva a LN y en la aceptación del canto brindado por el “espíritu de Dios” a LQ. En ambas narraciones, por lo tanto, la valoración negativa de las creencias de impronta shamánica ocupa un lugar central de la exégesis que efectúan los propios colaboradores. Sin embargo, el hecho de que la experiencia onírica, práctica característica del universo shamánico, siga siendo el recurso más valorado y prestigioso de obtener cantos a pesar del cambio musical ocasionado por el contacto con los blancos, demuestra que quienes adhieren al evangelismo pueden recurrir también a ciertas prácticas pre-evangélicas.

El examen de la experiencia onírica como modo de orientación de la conducta señala, una vez más, que el sueño no puede ser pensado al margen de la interacción con el blanco. Esta contextualización de la narrativa permite comprender por qué en el tercer relato el “espíritu andariego” cedido a LQ por el “caballo blanco”, el “andar” adquiere una doble connotación. Por una parte, remite a la búsqueda de una nueva identidad construida desde y según los valores impuestos por el cristianismo, la cual versa sobre la necesidad imperiosa de llevar la palabra misionera a las comunidades más distantes. Por otra, remite a una identidad sesgada por el horizonte cultural de los propio pilagá que reposiciona el sentido del “andar” y lo dispone al servicio de una identidad que dialoga con lo que ella considera una “verdadera mujer pilagá”: una mujer que “conoce y sabe recorrer el monte” porque en él, aún hoy, es donde se encuentran los recursos necesarios para la sobrevivencia. El testimonio onírico, por lo tanto, retroalimenta una consideración ambivalente sobre la condición de recolectora en el contexto de la pérdida del espacio montaraz y del conocimiento femenino ligado a él. Ambivalente porque aún cuando revaloriza la importancia del saber y condición femenina –tanto en la reproducción de la unidad doméstica como en la importancia que ésta

11 Es lícito señalar también que tampoco puede ser analizada en términos de una narrativa descontextualizada de la situación de entrevista; aunque el desarrollo de este aspecto escapa a los objetivos trazados en este artículo.

tiene para la sobrevivencia actual en un contexto de aumento de la dependencia de la sociedad blanca—, lo hace al precio de redefinirla en torno al valor ejercido por la identidad cristiana equiparando el andar al espíritu misional que anima la necesidad de “llevar la palabra”.

Asimismo, el análisis pone en evidencia el alcance que en las tres narrativas adquieren el “daño” y las concepciones de la salud y enfermedad. A diferencia de la biomedicina, la concepción pilagá de la enfermedad no se circunscribe a comprender la dolencia como un proceso biológico universal y la psiquis como un *locus* que opera en forma independiente del cuerpo.¹² Como surge de los tres relatos analizados, la restauración del bienestar y de aquellas circunstancias que amenazan la vida de una persona, demandan la rehabilitación de los principios de intercambio con el mundo no-humano, ya sea a través del rechazo o aceptación de los cantos, ya a través de la aceptación o rechazo del espíritu que se presenta en sueños. De ahí que la tuberculosis de LN o los espíritus de la “aflicción” y la “vergüenza” que invaden a LQ reclaman, en pos de restablecer el estado de salubridad, una instancia de elaboración onírica.

Entendemos que el análisis de los tres relatos oníricos aquí presentados, permite destacar la particular impronta que tienen los sueños en la vida de los pilagá, impronta que demuestra los límites de toda consideración de las narrativas oníricas al margen de la situación histórica y contextual que atraviesa la trayectoria de vida de las personas.

Bibliografía

- Arnott, John (1936): “Mission Pilaga, Argentine Chaco. A Very Human Story from the Society’s Youngest Mission”. En: *The South American Missionary Society Magazine* (Buenos Aires), s/n: 10-12.
- Califano, Mario (1974): “El concepto de enfermedad y muerte entre los mataco costaneros”. En: *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), 2.2: 33-73.
- (1976): “El chamanismo mataco”. En: *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), 3.3: 7-60.
- Dasso, María Cristina (1999): *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- Dell’Arciprete, Ana (1991). “Lugares de los pilagá”. En: *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* (Las Lomitas, Formosa, Arg.), 2: 58-84.

12 Si bien puede resultar estéril hablar de una “medicina aborígen”, quizás debamos admitir en términos generales que algunos sistemas de salud aborígenes pueden presentar un carácter holístico y concebir la dolencia y el estado de salud como parte de una estructura cosmológica que no discrimina entre factores físicos, sociales y espirituales. El resultado de estos parámetros desde donde se construye la noción de sanidad tiene, por tanto, bases epistemológicas diferentes a los puntos de partida de la biomedicina en tanto prácticas médicas originadas y sustentadas en un modelo naturalista que entienden los procesos naturales como independientes de los procesos sociales y conllevan ideas de verdad, eficacia y evidencia diametralmente distintas (Langdon 1999).

- Edgar, Lain (1994): "Dream Imagery Becomes Social Experience. The Cultural Elucidation of Dream Interpretation". En: Heald, Suzette/Deluz, Ariane (eds.): *Anthropology and Psychoanalysis. An Encounter through Culture*. London: Routledge, pp. 99-113.
- Freud, Sigmund (1997): *La interpretación de los sueños*. Obras Completas, tomos 3, 4 y 5. Buenos Aires: Editorial Losada.
- García, Miguel A. (1999): "En torno a las ideas pilagá del origen y transmisión de los cantos". En: *Música e Investigación* (Buenos Aires), 5: 33-46.
- (2005): *Paisajes sonoros de un mundo coherente. Prácticas musicales y religión en la sociedad wichí*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología Carlos Vega.
- (2008a): "Music and Dreams in Pilagá Society". Ponencia presentada en la Conferencia *Indigenous Music and Dance as Cultural Property: Global Perspectives*. Emmanuel College, Victoria University of the University of Toronto, May 2-4, 2008. Manuscrito no publicado.
- (2008b): "Ambiente tecnológico y música popular en el contexto multiétnico del Chaco argentino". En: Sammartino, Federico/Rubio, Héctor (eds.): *¿Músicas Populares? Aproximaciones teóricas, metodológicas y analíticas en la musicología argentina*. Córdoba, Arg.: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 59-79.
- Hodes, Mathew (1989): "Dreams Reconsidered". En: *Anthropology Today* (London), 5.6: 6-8.
- Idoyaga Molina, Anátilde (1978/79): "La bruja pilagá". En: *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), 5.2: 95-117.
- (1993): "Entre el shamanismo, la brujería, el culto evangélico y la locura. La experiencia existencial de un indígena pilagá." En: *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), 15: 55-63.
- Kersten, Ludwig (1986): *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII. Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica*. Resistencia, Chaco, Arg.: Universidad Nacional del Nordeste.
- Kilborne, Benjamin (1981): "Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams". En: *Ethos* (Malden, Mass.), 9.2: 165-185.
- Kuper, Adam (1979): "A Structural Approach to Dreams". En: *Man, New Series* (London), 14.4: 645-662.
- Langdon, Jean E. (1999): "Saúde e povos indígenas: Os desafios na virada do século". En: *Vº Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Medicina*, 7-11 de junio de 1999, Isla de Margarita, Venezuela. Publicación electrónica; URL: <<http://www.cfh.ufsc.br/~nessi/Margsav.htm>> (04.05.2009).
- Lévi-Strauss, Claude (1977): *Structural Anthropology II*. London: Allen Lane.
- Métraux, Alfred (1937): "Études d'ethnographie toba-pilagá (Gran Chaco)". En: *Anthropos* (St. Gabriel-Mödling), 32: 171-194, 378-401.
- (1946): "Ethnography of the Chaco". En: Steward, Julian H. (ed.): *Handbook of South American Indians*, vol. 1: *The Marginal Tribes*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, pp. 197-370.
- Miller, Elmer (1979): *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Novati, Jorge (1984): "El lenguaje sonoro común al hombre y a las deidades. Un estudio sobre las canciones de los 'Mataco' del Chaco argentino". En: *Temas de Etnomusicología* (Buenos Aires), 1: 9-43.

- Otto, Rudolf ([1917] 1925): *Lo santo*. Madrid: Edición de la Revista de Occidente.
- Parman, Susan (1993): [Book Review:] “Tedlock, Barbara (ed.): *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. En: *American Anthropologist*, New Series (Washington, D.C.), 95.3: 733.
- Spadafora, Ana María, y otras/os (2009): “Rumbos y laberintos de la política étnica: el proceso de adjudicación de tierras en la Provincia de Formosa – Argentina (pilagá y toba)”. En: Hirsch, Silvia/Gordillo, Gastón (eds.): *Movimientos indígenas en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: FLACSO. (En prensa.)
- Tedlock, Barbara (1987): “Dreaming and Dream Research”. En: Tedlock, Barbara (ed.): *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-30.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. (1996): “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology”. En: *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto, Cal.), 25: 179-200.
- Vuoto, Patricia Marina (1986): “Los movimientos de Luciano y Pedro Martínez, dos cultos de transición entre los *Toba-tasék* de Misión Tacaagle”. En: *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), 10: 19-46.
- Vuoto, Patricia/Wright, Pablo (1991): “Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los *toba* y *pilagá* del Chaco argentino”. En: Barabas, Alicia M. (ed.): *El mesianismo contemporáneo en América Latina*. (Religiones Latinoamericanas 2.) México, D.F.: Aler, pp. 149-180.
- Wright, Pablo (2008): *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.