

Social Compass

<http://scp.sagepub.com>

L'"Evangelio": Pentecôtisme Indigène dans le Chaco Argentín

Pablo G. WRIGHT

Social Compass 2002; 49; 43

DOI: 10.1177/0037768602049001005

The online version of this article can be found at:
<http://scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/49/1/43>

Published by:



<http://www.sagepublications.com>

Additional services and information for *Social Compass* can be found at:

Email Alerts: <http://scp.sagepub.com/cgi/alerts>

Subscriptions: <http://scp.sagepub.com/subscriptions>

Reprints: <http://www.sagepub.com/journalsReprints.nav>

Permissions: <http://www.sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav>

Citations <http://scp.sagepub.com/cgi/content/refs/49/1/43>

Pablo G. WRIGHT

L'“Evangelio”: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin

Depuis la parution, au début des années 1960, du “classique” d’Elmer Miller sur le pentecôtisme chez les indigènes tobas, plusieurs auteurs se sont intéressés aux Eglises indigènes du Chaco argentin. Cet intérêt a permis de mettre en évidence une série de phénomènes socio-religieux associés à l’anthropologie de la région du Chaco, ce qui a contribué à l’apparition de nouveaux thèmes et à l’élaboration de nouvelles approches conceptuelles. L’auteur présente une synthèse des principales approches théoriques développées dans le but d’analyser ces mouvements, ainsi que les défis conceptuels que ces approches représentent pour certaines théories sociales établies. Il passe également en revue les questions clés abordées depuis 1954, comme les rapports entre chamanisme et christianisme, les lectures indigènes de la Bible, la temporalité et l’historicité, et les liens entre mythe et histoire. Enfin, il présente un éventail de thèmes susceptibles d’être analysés dans la perspective plus large d’études religieuses abordées sous l’angle interculturel.

After Elmer Miller’s classic work on Toba Pentecostalism appeared in the early 1960s, studies of the emergence of indigenous churches in the Gran Chaco region of Argentina began to multiply. This interest led researchers to identify a number of socio-religious phenomena in connection with anthropology in the Chaco region, suggesting new themes and new conceptual approaches. The author synthesizes some of the main theoretical trends developed for the purpose of analyzing these phenomena and the conceptual challenges and problems to which they have given rise. He also describes the main questions addressed since 1954, including the relations between Christianity and shamanism, indigenous interpretations of the Bible, discourse, temporality and historicity, and the connections between myth and history. Finally, the author outlines possible directions for research within the wider perspective of religious studies in an intercultural context.

En 1979, lors de ma première expérience de terrain auprès des Qom ou Toba¹ de l’ancienne mission franciscaine de Tacaaglè (Formosa), dans le nord-est argentin, un des premiers échanges que j’ai eu après les présentations initiales fut:—“Tu es croyant?”—Je répondis: “oui” avec hésitation—“Ah, alors tu es évangélique?”—“Non, je suis catholique”—“Ah, alors tu fumes et tu bois.”² Mes interlocuteurs parurent quelque peu inquiets devant l’étonnement que provoqua en moi cette réponse. Ils auraient de toute évidence

préférée que je dise autre chose. Cependant, à ce moment-là, je ne pouvais comprendre la densité sémantique de cet échange. Il illustre brièvement, en effet, l'horizon historique et culturel des Toba contemporains, auprès desquels le pentecôtisme a eu une influence décisive dans l'apparition d'une religiosité qui combine des éléments de celui-ci avec des formes de la tradition chamanique indigène. Cette forme de religiosité porte le nom générique de "Evangelio" et, dans certaines régions, elle s'oppose à la définition de "catholique" selon qu'il y ait eu ou non une présence catholique missionnaire dans la région.³ L'idée générale de cet article est de présenter les caractéristiques du phénomène socio-culturel dénommé "Evangelio" au travers des recherches réalisées de 1954 à nos jours. On y observera tant ses caractères généraux que particuliers ainsi que la richesse qu'il représente en tant que mouvement de reconstruction culturelle. Etre "Evangelio" renvoie autant à une qualification socio-religieuse qu'à un état de l'être humain, et relève donc tant du domaine de la sociologie que de l'ontologie. Cette double dimension est peut-être la clé de son succès passé et présent. On y explorera les tensions et les paysages conceptuels qui permettent de comprendre ces dimensions. Celles-ci seront organisées suivant des axes théoriques qui seront précisés plus loin.

Dans sa thèse de doctorat "Pentecostalism among the Argentine Toba" (University of Pittsburgh, 1967), Elmer Miller ouvrit un espace conceptuel pour l'analyse de phénomènes socio-religieux de la région du Grand Chaco peu ou presque pas explorés jusque là. C'est à partir de ses travaux sur les Eglises indigènes des Toba du Chaco argentin que l'ethnographie élargit son regard à des manifestations de ce qui, jusqu'alors, était qualifié d'"acculturation" ou de "changement social" avec leurs implications tant théoriques que pratiques. En effet, les recherches anthropologiques dans la région avaient étudié des groupes indigènes discrets (Toba, Pilagás ou Mataco-Wichí) ou, si elles étaient comparatives, restaient néanmoins sous l'emprise de catégories d'analyse classiques, telles celles du fameux guide Murdock (économie, religion, mythologie, politique, organisation sociale, etc.).⁴ Par rapport à l'ensemble des thèmes étudiés, l'émergence d'Eglises indigènes apparaissait comme un sujet liminaire et hétérodoxe, qui mettait en question les certitudes et les critères relatifs aux concepts de culture et de changement, et à ce que réserverait l'avenir à ces acteurs sociaux convertis à une forme particulièrement populaire du christianisme protestant à l'intérieur d'un pays aussi officiellement catholique que l'Argentine.

J'analyse, dans cet article, quelques-uns des chemins parcourus par les chercheurs en mettant l'accent sur les nœuds conceptuels qui surgissent lors de ces études, ainsi que les courants théoriques principaux dont elles sont l'expression ainsi que leur prospective. Je me base à cet effet sur deux ouvrages précédents (Wright, 1992b, 1994) dans lesquels j'ai commencé à structurer quelque peu la production scientifique sur ces thèmes. J'y ajoute ici une mise à jour bibliographique des nouvelles recherches anthropologiques, ainsi que des thématiques et des centres d'intérêt théoriques récents.

Les axes théoriques tournent autour, d'une part, des pôles de l'acteur et de la structure et, d'autre part, des dimensions micros et/ou macros, en discutant les idées de P. Bourdieu (1977) et de A. Giddens (1979). L'orientation

et les caractéristiques principales de la vision de chacun des auteurs ou groupes d'auteurs seront présentés en fonction de ces axes.

L'“Evangelio”: notes initiales

N'importe quel voyageur qui visite une implantation rurale ou urbaine habitée par des indigènes du Chaco, dans les provinces du Chaco ou de Formosa du nord-est argentin, trouvera au minimum une Eglise indigène structurée. Parmi celles-ci, l'Eglise Evangélique Unie Toba (IEU) se distingue des autres car elle est la seule à être organisée par les Toba eux-mêmes. D'autres, comme l'Eglise Quadrangulaire ou l'Eglise Nazaréenne, dépendent de centres et d'une hiérarchie blanche,⁵ même si l'on trouve également des membres indigènes parmi leurs cadres intermédiaires. D'origine toba, l'IEU s'est étendue à d'autres groupes indigènes du tronc linguistique Guaycurú: pilagás dans la province de Formosa et mocoví dans celle du Chaco, ainsi qu'aux matabo-wichí de la famille Matabo-Maká. Il y a également des Eglises parmi les populations indigènes du Paraguay. Certaines filiales chez les migrants tobas de Buenos Aires et de Rosario comptent aussi des membres blancs. C'est, par ailleurs, la seule organisation indigène interethnique de la région du Chaco.

L'appartenance à ces Eglises, tout comme la religiosité qui y est pratiquée ou le fait d'être “croyant”, reçoivent la même dénomination: Evangelio. C'est dire que ce terme possède une polysémie éminemment significative pour les gens eux-mêmes, car il indique en même temps trois choses différentes bien qu'étroitement liées. (1) C'est la dénomination générale de la religiosité indigène dérivée de la rencontre entre le pentecôtisme et le chamanisme. (2) C'est le nom de l'affiliation à l'une ou l'autre Eglise particulière. (3) C'est la condition ontologique du “croyant”. De sorte que les simples phrases “je suis Evangelio”, ou “je suis dans l'Evangelio” contiennent une complexité sémantique difficile à percevoir pour quelqu'un qui ignore l'histoire politique, économique ou religieuse des Toba et des indigènes du Chaco en général. C'est dans ce contexte que prennent sens la hâte et la taxonomie utilisée par mes interlocuteurs lorsqu'ils me questionnaient sur mon appartenance religieuse, une curiosité doublement alimentée par mon phénotype saxon et ma condition de visiteur blanc souhaitant cohabiter pour un temps avec eux.

Espaces conceptuels

L'analyse des Eglises tobas a pris des chemins divers selon les époques et suivant les différentes appartenances des auteurs à certains courants théoriques. On peut relever quatre grands champs d'intérêt qui, même s'ils ne s'excluent pas l'un l'autre, sont significatifs d'une tendance analytique particulière. Ils semblent cependant se situer dans un continuum s'étendant entre les

pôles acteur-micro et structure-macro, sans séparations nettes entre eux. Ces champs se situent dans des perspectives différentes, à savoir: (1) histoire–structure–symbole, (2) économie politique, (3) ontologie et (4) pratique et performance. Le premier groupe, histoire–structure–symbole, se situe dans une position intermédiaire entre micro et macro. Le deuxième occupe une place légèrement plus proche du structurel et du macro. Le troisième s’est orienté vers le micro et la valorisation de l’acteur. Le quatrième, enfin, présente une synthèse récente dans laquelle les axes acteur-structure et micro-macro seraient placés dans une dialectique dépassant ces oppositions.

Histoire–structure–symbole

On met principalement l’accent, dans ce groupe, sur les relations entre les facteurs culturels préexistants et les circonstances externes structurelles qui débouchent sur l’émergence de mouvements socio-religieux. Ses représentants les plus importants sont des auteurs comme Reyburn (1954), Miller (principalement 1967 et 1979) et Cordeu et Siffredi (1971), Cordeu (1984) et Cordeu et de los Ríos (1982). On peut les séparer en trois sous-groupes: le premier serait représenté par Reyburn, le deuxième par Miller et le dernier par les autres auteurs cités. Tous essaient d’expliquer, d’une part, les causes de l’acceptation d’éléments en provenance du pentecôtisme et, d’autre part, la raison du moment historique particulier au cours duquel cela s’est produit (au début de 1940). La différence qui existe entre eux se situe au niveau de la portée et de la définition des phénomènes étudiés ainsi que de l’emphase théorique développée.

Reyburn (1954) d’abord, concevant, comme l’anthropologie culturelle nord-américaine, le système culturel comme un tout, insiste sur les idées de l’“ajustement” de la culture toba aux conditions de vie se détériorant graduellement et de l’“acculturation” qu’il observe entre les années 1920 et 1930, ainsi que sur le progrès des valeurs et de l’économie de la société créole au sein de la société indigène. C’est dans ce contexte que le pentecôtisme, adopté à leur manière par les Toba, leur permet de réorienter leur propre processus de reproduction socio-culturelle face à la culture créole et au catholicisme officiel. Ce sont l’organisation sociale et la religion qui se redéfinissent en fonction de ces éléments, et fournissent des outils aux indigènes pour résister à l’énorme processus de changement en cours à cette époque. Reyburn affirme que “la tendance dominante de la culture toba est le réajustement” (1954: 71). Il définit cette “nouvelle” religiosité comme un “christianisme toba”, en montrant que les traits de la culture traditionnelle y acquièrent des significations partiellement nouvelles dans un “rituel” influencé par le pentecôtisme. Plusieurs de ses observations, regroupées dans un travail destiné à des missionnaires qui travaillaient dans la région, offraient des amorces thématiques qui seront reprises et propagées par les auteurs qui suivirent.

Les autres groupes de chercheurs rendent compte, avec un bagage conceptuel et analytique plus explicite et plus solide, du développement des

Eglises indigènes à partir d'une longue série de mouvements autochtones de protestation culturelle qui se produisirent dès le début du 20^{ème} siècle et au sein desquels elles devaient trouver leur sens. Les différences entre ces deux analyses se situent au niveau de l'importance donnée à ces processus à partir de perspectives théoriques sensiblement différentes.

Les travaux de Miller, tout en proposant le “pentecôtisme toba” comme objet de recherche, témoignent d'un changement d'orientation au fil du temps. D'une optique initialement historico-sociologique (1967), puis structurelle-symbolique (1975 et 1979) et, dans un développement ultérieur, il associe des facteurs issus de l'histoire et de la praxis (1982). Miller a exploré de façon détaillée les différents contextes historiques de la région du Chaco, depuis la conquête et la colonisation jusqu'à la création de l'Etat argentin ainsi que la progression ultérieure de ses frontières intérieures. C'est cette dernière étape qui fut à l'origine de l'émergence des Eglises tobas. Le premier modèle qu'il utilisa, celui de tension-revitalisation (1967), utilise des concepts clés tels que l'intégration sociale, la tension, certains composants de l'action sociale et ses déterminants. Ceux-ci constituent un paysage conceptuel dans lequel les hypothèses les plus générales du modèle structurel-fonctionnaliste tendent à expliquer les conduites collectives, en termes de déterminants homogènes, sans s'intéresser aux comportements particuliers. De même, l'intégration de la société implique une conception d'un système fermé sur lui-même, dans lequel les changements sociaux sont générés de l'extérieur, sans laisser de place à des processus intrinsèques. Le concept de tension, qui est utile pour expliquer un état particulier du système social, n'apporte aucune explication quant à l'intentionnalité du système qui vise à “réduire la tension” à des niveaux jugés par lui acceptables.

Bien que Miller situe la force explicative du phénomène religieux toba dans le système des croyances et se base, d'une part, sur le modèle smelsérien et, d'autre part, sur des modèles anthropologiques, en particulier Guiart (1962) et Wallace (1956), il essaie de rendre compatibles deux approches qui pourraient paraître opposées à première vue. L'une, en effet, souligne des facteurs externes macro (économie et politique) tandis que l'autre privilégie les facteurs internes meso et micro (culture, système mythico-religieux). En ce sens, il a recours par exemple au concept de Smelser (1962) de “conductivité structurelle” pour expliquer la ressemblance formelle qui existe entre des éléments culturels du chamanisme toba et du pentecôtisme—par exemple, la valeur du feu et de l'eau, de l'Esprit Saint, du fait de “parler en langues”, etc.—qui contribuent de manière décisive à l'adoption de ces éléments exogènes à une période de l'histoire toba en profonde crise socio-culturelle et économique. Je considère que, dans son ouvrage publié en 1967, il ne parvient pas à une synthèse mais propose plutôt une liste de facteurs-clés et tente de donner une valeur de prédiction au modèle. Il laisse de côté ce dernier aspect dans son travail de 1979, en y développant une optique d'adaptation culturelle mais avec des éléments repris au concept de tension. En termes théoriques, ces deux modèles se complètent et semblent s'appuyer sur une analogie organique commune, l'homéostasie du système prise comme idéal. Le modèle adaptatif est le produit d'un mouvement du système culturel tendant à réduire les tensions de l'équation société—environnement.

A la différence de ses analyses précédentes, le modèle structurel-symbolique (Miller, 1975, 1981) s'intéresse particulièrement aux aspects idéels et sémiotiques du pentecôtisme toba dont il essaie de dévoiler certains nœuds syntactiques. A cet effet, il cadre les phénomènes dans une séquence temporelle dans laquelle les faits historiques sont des éléments-clés. Ces faits déterminent la texture contingente de leur historicité, en dépassant en quelque sorte le synchronisme qui caractérise les analyses symbolistes.

Entre le modèle de tension-adaptation et le structurel-symboliste, on observe un changement important dans les référents que sont les concepts d'ordre et d'harmonie. Dans le second, ces termes sont placés dans un schéma linguistico-relationnel où sont privilégiées la position et la syntaxe. Ordre et harmonie sont reliés ici à la conservation d'une architecture symbolique du cosmos, d'un ordre syntactique et non fonctionnel.

En résumé, pour Miller, l'émergence des mouvements socio-religieux tobas est due à la rencontre de facteurs externes (découlant de la conquête, de l'évangélisation et de la colonisation de la région, de l'oppression et des privations) et internes (systèmes de croyances et vision du monde), considérant en dernière instance ceux-ci comme étant fondamentaux.

Le point de vue de Cordeu et Siffredi (1971), de Cordeu (1984) et de Cordeu et de los Ríos (1982) est en accord avec les fondements théoriques d'auteurs tels que Balandier (1955), Lanternari (1965), Bastide (1973) et Pereira de Queiroz (1969). Bien qu'en général ils se posent les mêmes questions que Miller, ils partent, contrairement à ce dernier, d'une notion de totalité, de la tradition marxiste, de la "situation coloniale", qui agit en tant que facteur structurel. Ce n'est qu'à l'aide de celle-ci, disent-ils, que l'on peut analyser la séquence des phénomènes socio-religieux du Chaco. Et c'est dans ce contexte de totalité qu'interagissent dialectiquement des facteurs préexistants des cultures indigènes et des éléments de la société englobante colonisatrice. En particulier, le travail de Cordeu et Siffredi (1971) présente l'apparition de l'Eglise Evangélique Unie toba au début des années 1960 comme l'étape la plus récente d'une série de mouvements millénaristes et messianiques antérieurs dans la région. Les données les plus intéressantes figurent dans un article de L. Bartolomé, écrit en 1969 et publié en 1972. Il s'agit d'épisodes qui ont eu lieu en 1905 chez les Mocoví (mouvement des "Tata Dioses"), chez les Toba et les Mocoví en 1924 (Napalpí) et chez les Toba en 1933 (El Zapallar et Pampa del Indio). Ces différents événements correspondent, selon les auteurs, à des moments différents des relations interethniques plongées dans le processus total de la "situation coloniale". Du point de vue historique, cette diachronie de mouvements est significative et représente un dilemme qui doit être élucidé par les analystes sociaux. On pourrait noter ici l'influence de l'approche dialectico-historique de Lanternari (1965), ajoutée à l'analyse du colonialisme de Balandier (1955) et de Bastide (1973) à partir de leur expérience en Afrique et au Brésil. Plus tard, Cordeu (1984) analyse la présence de l'Eglise "Cuadrangular" chez les populations toba et pilagá, et considère qu'elle correspond à un autre moment plus récent encore des relations interethniques, où l'on remarque une orientation plus nette vers une sécularisation et une

modernisation des valeurs culturelles indigènes en opposition à la tendance revivaliste et extatique qu'il observe dans l'IEU.

A partir de ce point de vue, les objectifs des auteurs sont la reconstruction de certaines lignes du processus historique de “transformation des sociétés indigènes depuis leur entrée au cours . . . d'une ‘situation coloniale’ et le rôle que les circonstances spécifiquement indigènes ont joué dans celle-ci” (Cordeu et Siffredi, 1971: 3–4). En ce sens, on observe une tendance explicite à valoriser la dynamique cosmovisionnaire et socio-culturelle indigène ainsi que les conditions culturelles préalables à l'acceptation d'éléments pentecôtistes chrétiens. En conséquence, des termes tels que horizon mythique, dynamique cosmovisionnaire, conditions culturelles préalables, ou ceux d'oppression ethnique, de crise culturelle, de concordances sémantiques marquent les préférences conceptuelles de ces auteurs.

Les différences entre les perspectives des deux derniers groupes d'auteurs se situent concrètement dans un usage différent du concept de totalité. Miller s'appuie sur la sociologie structurelle-fonctionnaliste et, plus tard, sur l'écologie culturelle et la sémiotique. Cordeu, Siffredi et de los Ríos partent de l'analyse marxiste et de la sociologie de la colonisation africaine. Par ailleurs, Miller établit une connexion avec la série des mouvements socio-religieux du Chaco, tandis que pour le dernier groupe, ils constituent également une donnée significative, mais à partir de leur perspective totalisatrice.

Economie politique

Les travaux qui font partie de ce courant ont une tendance assez marquée à valoriser des facteurs structurels de l'économie politique régionale pour expliquer l'apparition des mouvements du Chaco, ou même certaines formes actuelles de chamanisme. Ce qui suppose une diminution du potentiel explicatif des facteurs culturels indigènes ou de l'horizon mythique, même si ceux-ci sont néanmoins considérés comme importants. Par exemple, ces travaux sont focalisés sur certains facteurs-clés comme l'expansion du capital dans le Chaco et ses répercussions sur le mode et les rapports de production, l'histoire sociale et économique, l'occupation des territoires aborigènes par l'Etat (à l'aide de réductions séculières et/ou de missions religieuses), les rapports entre les migrations de travailleurs, l'évangélisation et la prolétarianisation.

Ce groupe peut être scindé selon deux orientations différentes, l'une plus analytique et plus sociologique, l'autre plus ethnographique et plus dialectique. Le premier sous-groupe inclut les travaux de L. Bartolomé (1972), de Fuscaldo (1982, 1985), de Mendoza et Wright (1989) et de Santamaria (1990), le second, ceux de Mendoza et Gordillo (1989) et de Gordillo (2000). L'élément qui leur est commun à tous, c'est l'accent porté aux aspects macro et structurels qui, en dernière instance, déterminent les réponses socio-religieuses particulières des sociétés indigènes. La perspective catégorielle de l'observateur est épistémologiquement décisive et un intérêt moindre est accordé aux aspects ethnographiques ou aux catégories autochtones que

peuvent faire apparaître les différents phénomènes socio-religieux lorsqu'on les analyse en profondeur. Par ailleurs, ils mettent l'accent sur l'importance des analyses comparatives et des événements pouvant être repris dans une séquence historique. Certains auteurs sont influencés par les œuvres déjà citées de Lanternari et de Balandier. La terminologie utilisée, particulière à l'anthropologie marxiste et aux études de la paysannerie, utilise des concepts tels que le mode de production, les rapports de production, l'articulation, l'aliénation, la prolétarianisation, la ruralisation, la résistance, le conflit et l'oppression.

Les études de L. Bartolomé (1972) portent, comme indiqué plus haut, sur la série de mouvements de protestation ayant eu lieu entre 1905 et 1933. Cet auteur considère qu'il s'agit d'une série de manifestations millénaristes qui pourraient probablement être considérées comme des antécédents aux Eglises indigènes actuelles (1972: 107). Son modèle d'analyse se base principalement sur Worsley (1968) et sur Lanternari, déjà cité. Marquant sa préférence pour les facteurs structuraux et un certain schématisme conceptuel, Bartolomé affirme que "le référent le plus immédiat des expériences religieuses vécues par les participants à ces mouvements est social et politique avant d'être purement mystique" (1972: 117, citant Worsley, 1968: xxxiv). Se faisant l'écho d'un commentaire de Pereira de Queiroz sur Lanternari, il affirme que les mouvements messianiques sont toujours guidés par des objectifs socio-économiques et politiques, c'est-à-dire, par des objectifs profanes. Bartolomé reconnaît cependant que certains traits de la culture indigène facilitent l'arrivée du pentecôtisme en faisant remarquer que les missionnaires pentecôtistes ont eu du succès auprès des Toba "à cause du fondamentalisme fortement messianique qu'ils prêchaient et qui se trouva conforté par les impulsions millénaristes de la population aborigène" (1972: 116). Le tableau que présente Bartolomé sur les Mocoví vers 1905 est intéressant si l'on veut se faire une idée du contexte économique-politique de la région, contexte que l'on peut étendre à l'ensemble des aborigènes du Chaco:

- une dépendance presque absolue, pour leur subsistance, d'activités économiques non indigènes;
- l'immersion au sein d'une population majoritaire dont l'origine ethnique était européenne;
- leur exploitation comme moissonneurs et paysans agricoles faiblement rémunérés, maltraités par les contremaîtres et escroqués par des recruteurs de main d'œuvre (1972: 109).

Cette situation était identique dans tout le Chaco argentin. Là où la conjoncture devenait insoutenable, des manifestations millénaristes se produisaient en signe de résistance non seulement symbolique mais également armée.

Les contributions de Fuscaldó (1982, 1985), s'inscrivant dans la ligne de Bartolomé, approfondissent davantage les aspects économique-politiques du millénarisme Guaycurú, en le comparant aux anciennes stratégies des *razzias*, et en les considérant l'un et l'autre comme des formes d'articulation sociale avec l'Etat Nation argentin naissant et l'occupation économique-

militaire du “désert” du Chaco. La casuistique apportée par Bartolomé et Fuscaldo fonctionne en complément des analyses situées ailleurs dans le continuum micro-macro/acteur-structure, plus centrées sur des aspects meso ou micro-culturels.

Dans le travail de Mendoza et Wright (1989) qui compare certains aspects économiques, sociaux et culturels chez les Toba de l'est et de l'ouest de Formosa, il est suggéré, dans une approche influencée par le matérialisme culturel de M. Harris, que l'émergence des Eglises indigènes, telles que l'IEU toba, pourrait être “l'expression sociale d'un changement dans le mode de production” quand les activités agricoles et salariées remplacèrent presque complètement celles de la chasse, de la pêche et de la cueillette. La IEU et les autres Eglises indigènes y sont présentées comme des organisations idéologiques et hiérarchiques cohérentes, faisant montre d'une espèce d'“affinité élective” avec les rapports de production capitalistes.

Selon une perspective qui tient compte du rapport entre conscience ethnique et conscience de classe en lien avec le pentecôtisme des indigènes et des métis du Chaco, Santamaría affirme de manière un peu unilatérale que “en réaffirmant l'identité ethnique, [le pentecôtisme] laisse complètement de côté toute autoconception de la paysannerie indigène en tant que classe sociale au sein d'une société élitiste et multiethnique” (1990: 10). Cet auteur trace les traits principaux du pentecôtisme tel qu'il est parvenu à la population aborigène et métisse du Chaco, sans tenir compte des éléments adoptés par les récepteurs, ou de la façon dont ceux-ci redonnent sens aux signes, aux symboles et aux pratiques religieuses. C'est pour cette raison que cette approche, peut-être la plus axée sur les catégories analytiques de l'observateur, s'intéresse à l'absence de participation politique des fidèles pentecôtistes, tant à la campagne qu'en ville. Ce qui signifierait que la pratique et le dogme religieux pentecôtistes bloquent une participation au monde, là où cependant la seule manière de changer ce monde est l'activité politique et la conscience de classe.⁶

De leur côté, Mendoza et Gordillo (1989) étudient, dans une optique plus ethnographique, le cadre économique et politique du Chaco occidental, en particulier les relations de travail dans les sucreries de Salta et de Jujuy, leur incidence sur les populations mataco-wichí et toba, ainsi que l'arrivée et l'installation, au milieu de cette population indigène, de missions anglicanes au début du 20^{ème} siècle. Le cadre global de ce processus est constitué, comme chez Fuscaldo, par les progrès du capital dans la région et la soumission corrélatrice des activités de production et de reproduction. Dans ce contexte, les missions anglicanes et l'anglicanisme mataco-wichí présentent un cadre idéologique cohérent avec des rapports de production de plus en plus pénétrés par le capitalisme.

Plus récemment, dans une étude des pratiques chamaniques des Toba de l'ouest de la province de Formosa, Gordillo (2000) en sonde les dimensions symboliques aussi bien que politiques et historiques, en les définissant principalement comme praxis de résistance et de critique culturelle. Partant d'une perspective gramscienne et s'inspirant de la critique anthropologico-historique de M. Taussig, N. Thomas et John et Jean Comaroff notamment,

il propose un schéma original d'analyse culturelle sous forme d'une ethnographie de la dialectique culturelle des symboles et des pratiques.

Ontologie

Dans le continuum analytique, cette optique se situe plus près de l'analyse micro et de la sphère des acteurs sociaux. Un des objectifs d'une grande partie des travaux tente d'explicitier la constitution ontologique du monde indigène, en partant théoriquement des catégories des acteurs. Les autres facteurs, soulignés par les deux points de vue qui ont été analysés plus haut, sont présentés sans beaucoup d'enthousiasme comme étant des éléments inhérents au contexte général du Chaco. Chez ces auteurs, on retrouve, dans les grandes lignes, une certaine parenté avec les propositions herméneutiques de Dilthey ainsi qu'avec la phénoménologie de Husserl et de Heidegger. Deux groupes de chercheurs se distinguent par leur position respective dans le continuum conceptuel: le premier s'intéresse davantage à l'intra-culturel, le second intègre des processus historiques dans le contexte d'interprétation.

Le premier groupe se compose d'auteurs s'appuyant sur une proposition méthodologique de Husserl, réinterprétée par M. Bórmida (1976). Il tente d'identifier des structures éidétiques de sens (générales, c'est-à-dire universelles, et particulières, ces dernières étant culturellement spécifiques) alimentées par l'horizon mythopoétique de la société indigène. Il s'agit des travaux de Califano (1986, 1988), Califano et Dasso (1990), Dasso (1985, 1988, 1989, 1994) et Messineo (1988). On y trouve une volonté de découvrir l'interprétation que les indigènes font de la prédication protestante qu'ils ont reçue. Il s'agit dans ce cas des Mataco-Wichí des rives du río Pilcomayo (ouest de la province de Formosa) et des rives sud du río Bermejo (ouest de la province du Chaco). Les premiers furent évangélisés par les anglicans à partir de 1914; les seconds par des missionnaires franciscains dès 1890. Le relevé du corpus mythico-religieux indigène "traditionnel" et de celui d'origine chrétienne est présenté comme une prémisse méthodologique. Ceci pourrait rendre une meilleure visibilité aux lignes de force de la lecture mataco-wichí de la Bible, traduite dans leur dialecte par les anglicans. C'est la connaissance de la vision du monde mataco-wichí qui donna la clé du processus interprétatif original réalisé par les indigènes croyants. Il est intéressant de comprendre le discours religieux "syncrétique" des aborigènes anglicans, ainsi que celui des membres d'un culte récent, appelé "La Alabanza", surgi dans la communauté de Carboncito (est de la province de Salta) dans lequel on retrouve des influences pentecôtistes évidentes (Messineo, 1988). C'est pour améliorer leur perception de ces phénomènes que Califano (1988) et Califano et Dasso (1990) en particulier réalisent des études comparatives de la religiosité indigène dans les régions déjà mentionnées du Pilcomayo et du Bermejo. Le culte de "La Alabanza" est un exemple actuel de pentecôtisation de la religiosité mataco-wichí sous l'influence de l'anglicanisme et présente beaucoup de points communs avec le culte de

l'IEU. D'autant plus que cette Eglise, ainsi qu'on l'observera plus loin, s'est également répandue parmi les Mataco-Wichí.

Selon ces auteurs, et pour en revenir aux structures de sens, la prédication anglicane introduisit un troisième terme dans l'ancienne donnée cosmologique wichí humain (wichí)—non humain (ahat), représenté par Dieu. L'analyse de l'interprétation indigène des textes bibliques relève des différences dans le discours religieux qui, partant d'un texte statique, est confronté à la multiplicité dynamique de la tradition orale chamanique. L'on trouve quelques légères différences d'une région à l'autre, tant dans la région du Pilcomayo que dans celle du Bermejo, et une explication possible doit être cherchée dans l'histoire particulière de chaque région. Malgré cette allusion à l'histoire, l'explication se trouve plus généralement dans la sphère culturelle locale, en en soulignant la vision cosmologique. En résumé, ces auteurs développent des analyses intéressantes sur l'ontologie de la parole et du rêve dans le contexte du chamanisme, de l'anglicanisme et de “la Alabanza” wichí, ce qui permettrait d'effectuer des comparaisons avec la vision du monde d'acteurs non indigènes.

Les auteurs du second sous-groupe, bien qu'incluant des travaux portant sur la cosmologie et l'ontologie, ont cependant recours à l'histoire ethnique afin d'élucider l'origine des catégories cosmologiques et des phénomènes socio-religieux. Leur position sur le continuum analytique est plus proche de la structure que celle du groupe précédent. La dialectique des relations interethniques sur l'origine de ces mouvements est également mise en valeur dans certains ouvrages. On peut mentionner les travaux sur les Mataco-Wichí de Braunstein (1990), d'Idoyaga Molina sur les Pilagá (1987, 1992, 1993, 1994, 1996), de Vuoto (1986), de Vuoto et Wright (1991) sur les Toba et les Pilagá et de Wright (1984, 1987, 1988, 1992a, 1997) ainsi que de Ruiz Moras (1999) sur les Toba.

Braunstein fait référence au rituel wichí de la “messe” qui s'est développé sur la rive nord du Bermejo et qui présente une forte influence du rituel catholique. Il établit des concordances sémantiques entre le rite aborigène et le rite catholique et tente, en même temps, de découvrir la profondeur historique du rituel ainsi que son origine. A cette fin, il a également recours à des comparaisons avec d'autres zones wichí comme celle du Pilcomayo et du sud du Bermejo. Le groupe qui le pratique se fait appeler “catholique” et s'oppose paradoxalement, d'une part, aux “gens du curé” et, d'autre part, aux “évangélistes” (1990: 151). Pour cet auteur “la messe mataco . . . doit être la résultante d'un changement religieux important s'étant probablement passé sur les rives du Bermejo il y a environ cent ans” (1990: 151). Au cours de ces “messes”, on mange du “cebil” (*Anadenanthera Macrocarpa*) qui facilite la séparation de l'âme du corps et on réalise des voyages symboliques dans les différentes régions du monde afin de mettre de l'ordre dans le cosmos et de sauver les âmes perdues. Certains éléments de ce rituel, comme le “culte des morts” et l'“universalité de l'action bienfaisante”, sont identifiés par Braunstein comme étant des éléments typiques du christianisme catholique qui n'ont été adoptés que par les Mataco de cette zone du río Bermejo. Ceci pose des questions théoriques et pratiques intéressantes sur les effets du contact interculturel dans les systèmes de représentation de n'importe quel

groupe humain, notamment chez les Wichí pour lesquels, dans la majorité des régions où ils habitent, les morts sont des êtres de la catégorie non humaine et il n'existe pas d'actions pouvant être qualifiées d'universallement bénignes.

Vuoto (1986) publie pour la première fois une étude importante sur le mouvement millénariste messianique de Dios Luciano, un prophète pilagá qui fonda un culte dans les années 1940 dans la zone centrale de la province de Formosa, qui se propagea dans tout l'est de cette province ainsi que dans le nord-est du Chaco.⁷ Ce mouvement fut lancé peu avant l'expansion des Eglises anglicanes indigènes qui, vers la fin des années 1950, se présentèrent sous le nom d'Eglise Evangélique Unie. Le travail de Vuoto (1986) reprend les discussions de Miller, de Cordeu et Siffredi et de Bartolomé sur l'ensemble des mouvements millénaristes messianiques Guaycurú en y ajoutant des analyses détaillées des cultes de Pedro Martínez et de Luciano. Vuoto considère qu'il s'agit de mouvements de "transition" car on n'y trouve pas les expressions contre les blancs qu'ils avaient en 1905, 1924 et 1933 (Bartolomé, 1972). Quand elle parle de "transition", Vuoto fait référence à une étape intermédiaire entre le chamanisme traditionnel et le culte évangélique qui va, par la suite, être repris par l'Eglise Unie. L'adéquation entre l'expérience religieuse toba et l'Eglise pentecôtiste fut possible, d'après Vuoto, "par des pas intermédiaires qui servirent de lien entre ces deux mondes" (1986: 42). Bien qu'elle donne de l'importance à la cosmovision vernaculaire, Vuoto situe également ces mouvements dans un cadre historico-analytique qui donne du sens à l'ensemble des mouvements millénaristes Guaycurú.

Vuoto et Wright (1991) complètent les informations précédentes sur Luciano par du matériel documentaire, des journaux et des revues de l'épisode de la guerre ainsi que par des informations de première main. Leur point de vue n'est pas aussi ethnographique que chez Vuoto (1986). On y analyse les versions données par les indigènes, par les gendarmes et dans des sources documentaires comme des "histoires pour" (Lévi-Strauss, 1962) ou des histoires locales pas toujours comparables entre elles. Ils ont utilisé une méthodologie du type "chroniques" ce qui rend à chaque version de l'histoire toute sa valeur heuristique et herméneutique.

Idoyaga Molina tente de découvrir le tréfonds chamanique présent dans le discours des membres de l'Eglise Evangélique Unie pilagá (1987, 1993). Elle s'est consacrée plus récemment à creuser certains aspects du mouvement millénariste messianique du "Dieu Luciano", dont elle observe, contrairement à l'opinion de Vuoto (1986), qu'il est antiblanc et empreint de résistance. Plusieurs articles de Idoyaga traitent du mouvement de Luciano et, en général, de la place qu'occupent les espoirs millénaristes des Pilagá, leur réinterprétation de cette confrontation et leur vision de l'avenir. A ce sujet, il est intéressant de souligner que les Pilagá pensaient que l'année 2000 verrait se rééditer les catastrophes mythiques d'une transformation du monde et des êtres qui s'étaient déjà produites dans un passé lointain et qui devaient punir les hommes blancs en les changeant en animaux et en récompensant les croyants de Luciano qui entreraient dans une période paradisiaque. L'attitude antiblanche s'exprime aujourd'hui dans l'horizon symbolique, alors qu'apparavant elle l'était par les armes (Idoyaga Molina, 1993, 1996).

Cette attitude originale des Pilagá se démarque de l'éthos négociateur et transactionnel des Toba, beaucoup plus nombreux et fondateurs de l'Eglise Evangélique Unie. Cette auteure s'intéresse finalement au versant historique de ces événements (l'histoire objective) bien qu'elle se sente plus attirée par la mythification et l'“intégration historique” (Guss, 1981).

Le changement d'affiliation commun aux Eglises indigènes est traité par Ruiz Moras (1999), qui transpose au plan de la religiosité le modèle du nomadisme socio-économique traditionnel des Toba. Dans ce contexte, il propose un “nomadisme religieux” basé sur l'analogie entre la fluidité et la dynamique d'adaptation au milieu anciennement développées par les Toba—qui aujourd'hui semblent substantiellement modifiées tout en maintenant certains éléments clés—et l'appartenance dynamique à des organisations religieuses indigènes et à la pratique du chamanisme. Il pose l'hypothèse de l'existence de réseaux propres à chaque système de croyances et lieu. Ceci semble prouvé par les changements fréquents d'adhésion religieuse qu'il faudrait mettre en relation avec la situation vécue d'abondance ou d'indigence matérielle. Il soutient finalement que les codes de religiosité toba impliquent des changements sémantiques permanents, avec un passage dynamique par “les chemins pluriels de l'adhésion”, et où les différentes théophanies (provenant autant de la mythologie indigène que du christianisme évangélique) seraient de continuelles “métaphores de la même chose”.

Les travaux de Wright (1984, 1988, 1992a) sont des études ethnographiques des Eglises tobas, en particulier de l'Eglise Unie et de l'Eglise “Cuadrangular”. Leurs cadres théoriques sont ceux du symbolisme de Turner (1967) et de Geertz (1973) ainsi que les sources classiques de Miller et de Cordeu et Siffredi déjà mentionnées. Wright cherche à savoir comment la culture indigène a réinterprété certains éléments du christianisme pentecôtiste avec lequel elle est entrée en contact. Il essaie également d'explorer les formes d'organisation socio-politique de ces institutions et leurs structures de pouvoir ainsi que leurs connexions avec la politique non indigène. S'y dessine, à partir de 1989, une approche de la logique symbolique des discours évangélique et chamanique qui coexistent sans difficulté aux yeux des indigènes membres de l'une ou l'autre de ces Eglises.

Plus récemment (1997), Wright introduit pour la première fois le terme “*Evangelio*” comme catégorie d'une appartenance indigène polysémique, à la fois sociologique et ontologique, comme cela a déjà été dit. Il propose aussi une vision postcoloniale de l'ontologie toba, qui sous-entend une critique historique de la constitution de la culture toba de l'est de Formosa, ainsi que de la définition même de catégories telles que l'ethnicité, la religiosité et l'histoire. On y trouve, par exemple, en ce sens, une interprétation du passé aborigène qui, d'un côté, est négatif (rempli de pauvreté, d'ignorance, de dénuement et de paganisme) et, d'un autre, est positif (produits alimentaires de la forêt, vie sans frontières et liberté). C'est-à-dire que l'appartenance à l'“*Evangelio*” a pour conséquence une redéfinition de la temporalité propre d'un processus de colonisation de l'imaginaire qui se vérifie en général dans beaucoup de points de contact entre des formes de christianisme et des religions indigènes du Nouveau Monde. Wright donne le nom de “censure cosmologique” à ce processus de reconfiguration critique

du temps et du passé qui présentent des connotations coloniales évidentes. Un autre point qui renforce cette position est le processus d'incorporation de la légitimité de l'écrit, que les Toba appellent "les papiers", qui caractérise la culture blanche. Sur ce point, les Eglises tobas ont été contraintes, dès l'origine, de posséder un fichier du culte qui leur donnait l'autorisation officielle de fonctionner. Cette soumission de l'oral à l'écrit est un autre élément de la colonisation blanche, car elle stigmatise la culture indigène comme manquant d'ordre et de mémoire écrite. Dans ce contexte, la Bible, traduite en toba, en pilagá et en mocoví, joue un rôle capital qui fait largement oublier son origine occidentale.

Pratique et performance

Des productions plus récentes se sont centrées principalement sur la performance rituelle des cultes des Eglises indigènes. Elles font preuve d'une certaine convergence conceptuelle et méthodologique en s'inspirant toutes des développements du pragmatisme linguistique, de la sociolinguistique et de la poétique du langage, de la philosophie marxiste du langage de Voloshinov/Bakhtin, de l'anthropologie du rituel de Turner, ainsi que de différentes conceptions de la performance. On y retrouve aussi une influence importante de l'œuvre de Merleau-Ponty et de P. Bourdieu au sujet du rôle de la corporéité et des pratiques.

Ces études semblent résumer et dépasser les distinctions micro-macro et acteur-structure en introduisant les notions de pratique et de performance, moment dynamique d'une historicité patente, où les structures s'actualisent dans l'acteur et celui-ci, à son tour, les reproduit autant qu'il les modifie dans l'acte même de sa performance. Ces dualités théoriques en deviendraient dès lors futiles et dépassées. Les sciences sociales ne cherchent-elles pas d'ailleurs à sortir de ce lourd héritage du dualisme individu-société? La nouveauté résiderait peut-être dans une conception plus ouverte de la "culture", plus présente sans doute dans des théories issues de la philosophie et des sciences sociales, et pas uniquement de l'anthropologie.

On fait référence ici aux travaux de M. García (1998, 1999a, 1999b) sur des groupes pilagá et mataco-wichí, ceux de Citro (2000a, 2000b et sous presse) et de Ruiz Moras (1999–2000) sur les Toba.

Au départ d'un intérêt pour la musique indigène, García (1998, 1999a, 1999b) commence à prendre en compte les contextes dans lesquels elle s'est développée, en particulier dans les rituels anglicans des Wichí et au sein de l'Eglise Evangélique Unie pilagá. Il s'intéresse à l'étude de la dimension performative du rituel et à la façon dont se structurent les cadres contextuels. Il précise également les ruptures et les continuités dans ces rituels entre les pratiques chamaniques et certains éléments du christianisme. De plus, il donne aux dimensions politiques et sociologiques, qui sont parfois différentes pour les chamans et pour les "croyants", une place fondamentale dans son analyse. Il suggère que la IEU pilagá est un "espace socio-culturel de cohésion" qui non seulement réélabore d'anciens contextes de production de la *communitas* (dans le sens que V. Turner donne à ce terme), comme l'étaient

les danses claniques et les fêtes de la maturation de la caroube, mais qui se construit aussi dans un espace de lutte et de négociation culturelles, un lieu de jeu et d'expérimentation. Le premier aspect renvoie à l'espèce de démocratisation du pouvoir que suppose la réception du pouvoir de la divinité de la part des “croyants” face à l'individualisme chamanique. Le dernier fait allusion aux états d'altération de la conscience qui sous le nom de “joie” caractérisent ces cultes. Pour García, la conversion à l'évangélisme ne constitue pas un processus de perte de l'identité ethnique mais un “réaménagement interne qui parie sur une praxis participative” (1998: 211). C'est, en résumé, un lieu où il est possible de représenter des aspects de la vie collective par le biais de rituels qui mettent en jeu des symboles polysémiques qui théâtralisent l'histoire culturelle du groupe.

D'orientation proche de celle de García, bien que plus existentielle, Ruiz Moras (1999–2000) s'intéresse également à la dimension transformatrice de la *communitas*, dont la dialectique structure—antistructure, selon Turner, ne se réalise pas seulement au cours des rites initiatiques—aussi bien du chamanisme toba que des Eglises indigènes—mais aussi lors des rites de thérapie et pendant les cultes. En ce sens, l'action dramatique est le véhicule-clé de la légitimation intersubjective de leurs pratiques et de leur vision du monde. C'est ainsi que les configurations de l'identité toba sont sujettes à des processus constants de stabilité et d'instabilité structurelles ontologiques qui se résolvent par des crises successives d'appartenance.

Très influencée par la phénoménologie de Merleau-Ponty et par les idées de Foucault et de Bourdieu, Citro (2000a, 2000b et sous presse) aborde la dimension corporelle des pratiques rituelles tobas. Elle se concentre sur les rituels de la IEU et analyse “l'état du corps” comme lieu d'inscription du pouvoir—aussi bien non humain qu'humain—c'est-à-dire l'inscription de l'histoire dans la matérialité corporelle ou habitus. Elle identifie, dans ce contexte, différents modes de ritualité (festive, érotique, ludique) qui n'avaient pas été relevés systématiquement auparavant. Dans une certaine mesure, elle rejoint les positions de García, car elle considère également les cultes comme des espaces de socialisation des gens, et en particulier de la jeunesse. Plus encore, elle propose une vision du phénomène religieux qui tient compte non seulement des dimensions du *mysterium tremendum* et du *fascinans* de R. Otto mais aussi de ses aspects orgiaques. Par rapport à ceci, la notion toba de “joie” ou *ntonaGak* pourrait être rapprochée de cette dernière dimension. Dans ses recherches sur les différents “corps” des Toba, elle découvre, comme l'avait avancé Wright (1997), des images du passé bien différentes de celles de l'actuel “Evangelio”: des corps qui étaient ignorants et païens alors qu'aujourd'hui ils sont scolarisés mais, par ailleurs, des corps sains et bien nourris dans le passé contrairement aux corps affamés et sous-alimentés d'aujourd'hui. Ces oppositions, mises en lumière par l'ethnographie, la conduisent à admettre une vision plus macro des pratiques et des performances rituelles et quotidiennes, c'est-à-dire une économie politique de la culture. Pour Citro, en termes d'identité, et à la différence de Ruiz Moras, bien que s'inscrivant peut-être dans une dimension plus politique qui rappelle les premières idées de Reyburn, réénoncées par Miller, la conversion à “l'Evangelio” apparaît comme une option stratégique qui permet aux

Toba de s'identifier à certains traits du monde blanc, malgré le fait que les discours coloniaux stigmatisent leur condition antérieure. Cette participation symbolique au monde non indigène leur facilite une neutralisation partielle de la stigmatisation qu'ils subissent en tant que "indigène" qui est remplacée par la catégorie interethnique de "frère". Finalement, Citro souligne aussi, comme Wright (1997), ce qu'elle appelle "les rites de formalisation administrative" que manifestent les Eglises avec leur logique bureaucratique (lettres de créances, actes, livres et autres "papiers"), comme étant un exemple supplémentaire de l'hégémonie imposée par l'ordre blanc aux aborigènes du Chaco, et en particulier à leurs institutions religieuses.

Synthèse finale

Cette synthèse fait apparaître un nombre impressionnant d'études sur les Eglises indigènes du Chaco, spécialement celles d'origine toba. On peut observer que, depuis le premier ouvrage consacré spécifiquement à ce thème (Reyburn, 1954), s'est élaborée une véritable stratigraphie discursive, avec plusieurs niveaux et de nombreuses caractéristiques particulières. On peut dire que, d'une certaine façon, les quatre groupes cités constituent un véritable ensemble de production académique. Les chercheurs d'aujourd'hui reprennent les lignes théoriques principales d'analyse du phénomène qui a inspiré tous les travaux: l'émergence, au début des années 1940, des Eglises indigènes tobas dans les provinces du Chaco et de Formosa, sans l'intervention expresse d'une mission pentecôtiste.

Une série de termes sont arrivés jusqu'à nous pour désigner ce phénomène socio-culturel. Il a reçu successivement les noms de "christianisme toba", de "pentecôtisme toba", d'"Eglises syncrétiques", de "pentecôtisme indigène" et d'"Evangelio". Ce fut Reyburn qui écrivit les premières lignes sur le sujet. Et c'est Miller qui le fit connaître aux anthropologues. Depuis sa thèse de doctorat de 1967, de nombreuses pages furent consacrées à l'analyse du pentecôtisme toba, mais ce n'est qu'au milieu des années 1980 que, dans les deux provinces, l'on entreprit des études ethnographiques qui permirent de découvrir certains aspects particuliers et des faits historiques inédits. On pourrait dire avec Geertz (1988) que Miller, Cordeu et Siffredi sont les véritables "fondateurs du discours" sur ce thème. Ils ont eu, d'une part, le mérite de poser un regard analytique sur des phénomènes écartés par les analystes sociaux ou jusqu'alors invisibles pour eux. De plus, ils acquièrent à l'université une telle notoriété en tant qu'ethnographes, que leurs travaux apparaissent, aux jeunes générations, comme des affirmations non discutables. De sorte que leurs œuvres sont traitées comme un tout par leurs disciples, une évidence difficile à mettre en question ou à critiquer. C'est à partir des travaux du courant auquel j'ai donné le nom de Histoire—structure—symbole que l'Eglise Evangélique Unie toba prend son sens dans l'histoire des contestations des Toba et des Mocoví dès le début du 20ème siècle. C'est en rapport avec ceci qu'apparaissent ce que j'appelle "des lieux communs conceptuels", ces termes et ces idées qui acquièrent une autorité

conceptuelle propre et qui sont utilisés presque sans critique préalable dans les travaux suivants. Le premier et le plus important d'entre eux est peut-être précisément celui de “pentecôtisme toba”. Viennent ensuite, parmi d'autres, les “mouvements millénaristes messianiques”, les “cultes syncrétiques du salut”, la “religion de l'extase”, la “tradition”, “l'acculturation”, la “transe”.⁸ Il est presque impossible à quiconque s'intéresse à ce sujet d'éviter ces termes en parlant de la IEU. Ceci est conceptuellement acceptable mais cantonne indubitablement le regard analytique dans certaines zones de la théorie sociale. Par ailleurs, le courant que j'appelle d'économie politique met, en principe, en cause certains de ces concepts et de ces modèles interprétatifs, en introduisant des éléments qui vont au-delà du culturalisme et du symbolisme du premier groupe. Ils essaient, en reprenant certains de ces lieux communs, de découvrir, au-delà de la religiosité et de la tradition culturelle, les facteurs structurels qui expliquent ces phénomènes. C'est Gordillo (2000) qui en effectue la meilleure synthèse et la plus actuelle, en y ajoutant une casuistique ethnographique détaillée qui manquait auparavant. Il y introduit des facteurs collectifs absents auparavant, à savoir les conséquences de l'irruption du capitalisme dans la région du Chaco et les réactions socio-culturelles des indigènes.

Le point de vue ontologique reprend, d'une part, une tradition anthropologique argentine enracinée dans la phénoménologie de Husserl, avec son cortège de concepts perçus comme évidents. Je pense à des termes tels que “horizon de sens”, “structures de sens”, “contenus de conscience”, notamment. Les travaux du premier sous-groupe—et certains du second, comme ceux de Idoyaga Molina par exemple—ne reprennent pas la tradition développée par les auteurs de la première approche, mais analysent plutôt les religiosités wichí et pilagá à partir de ce cadre conceptuel. On pourrait dire, en ce sens, qu'ils représentent, avec leur père fondateur (M. Bórmida), une branche du discours scientifique presque indépendante, et qu'ils n'inscrivent leurs analyses dans aucune séquence historique de mouvements socio-religieux. Par contre, ils décrivent et analysent les cadres cosmovisionnels dans lesquels les acteurs indigènes interprètent le message chrétien. Leur regard est ethnographiquement centré et orienté vers des communautés ou des groupes de communautés discrètes.

D'autre part, le second sous-groupe, qui suit chronologiquement le premier, se distingue de celui-ci parce qu'il s'apparente à la tradition des travaux de Reyburn, Miller, Cordeu et Siffredi, en même temps qu'il introduit analytiquement l'histoire comme un facteur-clé de compréhension des phénomènes socio-culturels. Il n'échappe cependant pas aux lieux communs conceptuels déjà signalés, tout en tentant un contrepoint entre les recherches ethnographiques ponctuelles et l'analyse diachronique et régionale de l'information. Ils tentent de découvrir les processus de resignification religieuse et cosmologique à partir de la culture indigène, en observant sa variable externe, c'est-à-dire, le pentecôtisme comme facteur dépendant de la sémiotique indigène. La perception du phénomène religieux n'est alors plus tellement celle d'un “pentecôtisme indigène” que celle d'un éventuel néo-chamanisme. Et ceci même au cas où cela ne coïnciderait pas avec la vision

des analystes plus orientés vers l'économie politique ou, plus directement, avec celle des missionnaires qui sont sur place. On détecte là l'influence de l'anthropologie culturelle de tradition boasienne bien que rénovée par les apports de Turner et de Geertz. En quelque sorte, on cherchait malgré tout à "protéger" un noyau symbolique et matériel de "la" culture indigène menacée par l'influence colonisatrice du christianisme.

Les travaux du quatrième groupe ne s'inscrivent pas seulement dans une continuité thématique mais ils apportent un changement théorique important par l'introduction d'un regard alimenté par des développements théoriques et philosophiques étrangers à l'anthropologie. Est sensible, en ce sens, un moindre attachement au concept de "culture" boasien ainsi qu'à une notion dure de "structure". C'est pourquoi l'importance donnée à la pratique et à la performance sort des dualismes individu/société ou tradition/acculturation, par exemple. Cela permet d'aborder autrement les phénomènes religieux, et notamment, d'élargir le choix de thèmes dont, ainsi que l'écrit G. Devereux (1977), "on ne parlait pas" auparavant, parfois parce qu'ils étaient des sources d'angoisse difficiles à gérer par les chercheurs. Je pense particulièrement à l'aspect ambigu de ce qui concerne le numineux dans les rituels et à une approche plus détendue et informée interculturellement des côtés érotiques et orgiaques de l'expérience religieuse. D'une certaine façon, Reyburn en avait déjà fait mention au moment où il affirmait que les missionnaires pentecôtistes et mennonites réprouvaient la morale des "croyants" tobas, lesquels violaient sans difficulté les normes éthiques du christianisme! Mais il s'agissait peut-être du problème inverse: n'étaient-ce pas les missionnaires qui ne comprenaient pas le comportement moral et l'éthique des indigènes car ils n'y trouvaient pas d'équivalent dans la tradition judéo-chrétienne ni dans leur vision du monde? Sur ce point, ainsi que le remarque Citro (2000a), la philosophie nietzschéenne a relevé certains points faibles et contradictions de cette tradition qui continuent à occulter notre regard. De plus, comme le fait remarquer H.-G. Gadamer (1988), il faut remettre en question cette façon d'interpréter les choses qui fusionne en quelque sorte nos "horizons" avec ceux de nos interlocuteurs. Il sera nécessaire pour cela de nous affronter non seulement au pouvoir ontologique et créateur du langage, mais aussi à la lourdeur insurmontable, bien que objectivable, de nos propres préjugés. Le point de vue de la pratique révèle, par ailleurs, d'autres facettes qui avaient été traitées jusqu'alors de manière très générale, sans ethnographies particulières, comme le conflit, les tensions et les contradictions engendrées par les progrès de la culture capitaliste, de l'Etat-Nation et du christianisme auprès des groupes aborigènes. L'intention ici n'est pas de montrer comment ces acteurs collectifs ont fait muter des îlots locaux de culture primitive, mais plutôt de mettre en évidence que le processus de constitution de l'ethnique et de l'identité religieuse évangélique s'est déroulé dans le cadre plus large d'une économie politique de la culture, comme ce le fut également chez les Blancs. C'est ainsi que les concepts d'habitus, de performance ainsi qu'une vision pragmatique et dynamique du langage et de l'identité permettent de comprendre le hasard apparent des appartenances des indigènes du Chaco à différentes organisations socio-

religieuses—appelé par Ruiz Mora leur “nomadisme religieux”—la continuité des pratiques chamaniques, la reconstruction identitaire des indigènes migrants dans des villes éloignées du Chaco (Rosario et Buenos Aires, par exemple), de même que la dimension politique du fait d'être “Evangelio”, du point de vue indigène mais aussi de celui des Blancs et de leurs affiliations partisans.

En résumé, être “Evangelio” aujourd'hui pour les Toba, les Pilagá, les Mocoví et les Mataco-Wichí⁹ implique non seulement une appartenance à une idéologie religieuse spécifique, mais également une série de dimensions que chacune des approches que nous avons analysées ici a tenté de pénétrer. C'est précisément cette opacité apparente du sens global de l'“Evangelio” qui nous échappe à cause de nos limites conceptuelles et méthodologiques. Cependant, des pistes sont ouvertes sur des thèmes qui paraissent intéressants et stimulants. Par exemple, l'étude ethnographique, dans différentes régions du Chaco et de Formosa, des processus qui ont débouché sur l'apparition des Eglises indigènes. C'est-à-dire, la mise en cause de certaines idées des “fondateurs du discours” qui, parce qu'elles étaient trop générales, n'ont pas tenu compte des spécificités historiques et géographiques des différents groupes ethniques ou de leurs sous-groupes. Cela implique en même temps une critique des catégories ethniques générales, c'est-à-dire l'exploration de la validité relative des concepts pluriels de “les Toba” ou “les Mataco-Wichí” pris comme un tout, ce qui suppose une homogénéité socio-culturelle qui, de fait, n'a jamais existé.¹⁰ De plus, un nouveau regard sur les rapports entre Eglise et société est nécessaire. Il y aura lieu de préciser l'influence des modes d'organisation sociale, des réseaux de parenté et d'alliance, ainsi que des réseaux de clientélisme politique qui déterminent la trame sociologique des Eglises. On doit simultanément clarifier les herméneutiques que développent les acteurs de ces pratiques et du symbolisme religieux, sans nous laisser emporter par une subtile naturalisation des éléments du christianisme que tout analyste risque bien d'emmenner avec lui. Des études ethnographiques supplémentaires des performances rituelles et quotidiennes s'avèrent nécessaires, pour en préciser les contextes, les propriétés et les genres linguistiques et corporels. Elles nous fourniront des pistes pour comprendre l'interprétation que font les acteurs de leur situation dans l'espace social local et régional ainsi que leurs stratégies dans, ou malgré, celui-ci.

Enfin, toute recherche en sciences sociales doit viser la dénaturalisation des catégories de la connaissance et des pratiques sociales. Je considère que pour ce qui est de l'“Evangelio” dans le Chaco argentin, les conditions d'une tradition disciplinaire et d'une maturation conceptuelle existent déjà suffisamment pour pouvoir, dès à présent, mettre en valeur la richesse de leurs chemins multiples et des symboles qui, pas à pas, donnent de manière étonnante la preuve de leur créativité.

NOTES

Nous avons reçu, pour la réalisation de ce travail, le soutien du Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) ainsi que celui du projet UBACyT TF032 de l'Université de Buenos Aires. Je remercie Elmer Miller, José Braunstein, Miguel García, María Carman et Silvia Citro pour leur soutien et pour leurs précieux apports lors de la rédaction de ce travail.

^{1.} Les Toba sont un groupe du tronc linguistique Guaycurú qui vivent dans le Chaco argentin (provinces de Chaco, Formosa et Salta). Il existe des enclaves à El Cerrito (Paraguay). Au début des années 1960, beaucoup de Toba ont émigré vers des centres urbains tels que Resistencia, Ciudad de Formosa, Rosario et Buenos Aires. Traditionnellement chasseurs-cueilleurs, ils s'organisaient en bandes nomades exogames. A l'heure actuelle, ils sont établis dans des communautés agricoles sédentaires; ils travaillent comme saisonniers lors de la récolte du coton et, le reste de l'année, ils trouvent du travail dans les fermes voisines. Les Toba immigrés ont en général des occupations temporaires, bien que certains d'entre eux aient trouvé du travail dans des fabriques ou dans l'administration publique. La vente d'articles d'artisanat sur la voie publique ou lors de foires artisanale représente pour eux une source de revenus importants.

^{2.} Chupar. Terme populaire en espagnol signifiant "boire" et faisant allusion à l'imaginaire des "croyants" tobas au sujet de la vie en dehors de l'Eglise, soi-disant pleine de liberté de conduite, en particulier quant aux activités qui sont l'objet de frictions avec la société non indigène. A ce sujet, Reyburn (1954) a fait des commentaires de valeur sur le rôle de l'évangélisme toba dans la réduction des aspects conflictuels.

^{3.} Il est évident que, à partir de maintenant, il est absolument nécessaire de contextualiser l'utilisation de termes tels que "évangélique", "catholique", "religion", "croyant", "monde", "péché", "vices", ainsi que des termes qui proviennent du christianisme mais qui, pour les aborigènes, revêtent souvent des significations différentes.

^{4.} Le titre complet est *Outline of Cultural Materials*, édité par George Murdock, Clellan S. Ford, Alfred E. Hudson, Raymond Kennedy, Leo W. Simmons y John W. M. Whitting dans les Human Relations Area Files (3ème édition, 1950).

^{5.} Nous utiliserons dorénavant, selon l'usage indigène, les termes "blanc" ou "blanche" pour faire allusion à la population non indigène, et qui fonctionne telle une catégorie particulière à leurs yeux. Le pluriel du terme toba pour "blanc" est *doqshi* (masc. sing.: *doqshil'ek*; fém. sing.: *doqshilashi*).

^{6.} Ici l'auteur propose une vision décidément unilatérale de la "politique" qui pourrait être mise en cause à partir d'un point de vue anthropologique.

^{7.} Loewen et al. (1965: 273) font une brève référence à un homme qui avait installé dans la province de Formosa un type d'Eglises connues sous le nom de "Coronas".

^{8.} Un point qui mériterait des explorations futures est celui de l'appartenance à des traditions académiques différentes et à la nationalité des chercheurs. Ce sont des facteurs souvent décisifs quant aux caractéristiques de la production académique de chaque chercheur. Par exemple, le condition de citoyenneté des anthropologues qui travaillent dans leur propre pays, en particulier à l'interprétation des processus historiques, peut être sensiblement différente de celle des spécialistes venant d'un autre pays et/ou qui se sont socialisés selon d'autres traditions. Il serait, en ce sens, très intéressant de comparer les trajectoires de Miller, d'une part, et de Cordeu et Siffredi, de l'autre.

⁹. De même, par exemple, que pour les Blancs qui se sont convertis à la IEU, un fait qui mériterait à lui seul un travail à part.

¹⁰. Les idées de Bonfil Batalla (1972) au sujet de l'usage des “marques du pluriel” dans les processus de conquête et de colonisation du Nouveau Monde. D'une certaine façon, l'utilisation de catégories générales telles que “les Toba” est utile mais, en même temps, elle est socio-culturellement faible et historiquement incorrecte.

REFERENCES

- Balandier, George (1955) *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris: PUF.
- Bartolomé, Leopoldo (1972) “Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933”, *Suplemento Antropológico* 7(1–2): 107–120.
- Bastide, Roger (1973) *El prójimo y el extraño*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972) “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología* 9: 105–124.
- Bórmida, Marcelo (1976) *Etnología y fenomenología. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*. Buenos Aires: Ediciones Cervantes.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braunstein, José A. (1990) “El espacio en la misa mataka”, *Scripta Ethnologica Supplementa* 7: 149–154.
- Califano, Mario (1986) “Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica: El caso mataka”, *Scripta Ethnologica* 10: 79–85.
- Califano, Mario (1988) “Los chamanes de Dios entre los Mataco-Maká del Chaco argentino”, in M. Perrin et P. Bidou (éds) *Lenguaje y palabras chamánicas*, pp. 101–118. Quito: Abya-Yala.
- Califano, Mario et Dasso, María Cristina (1990) “El estado de ensoñación o *Tohuislek* de los Mataco-Maká del Chaco central (Argentina)”, in M. Perrin (éd.) *Antropología y experiencias del sueño*, pp. 239–261. Quito: Abya-Yala.
- Citro, Silvia (2000a) “El cuerpo de las creencias”, *Suplemento Antropológico* 35(2): 189–242.
- Citro, Silvia (2000b) “La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política”, *Revista de Ciencias Sociales* 10: 3956 (Universidad Arturo Prat).
- Citro, Silvia (sous presse) “Entre ser ‘Evangelio’ y ser ‘Aborígen’: Hegemonía y resistencia entre los Tobas”, *Mundo de Antes. Revista del Instituto de Arqueología y Museo de la Universidad Nacional del Tucumán* 3.
- Cordeu, Edgardo J. (1984) “Notas sobre la dinámica socioreligiosa Toba-Pilagá”, *Suplemento Antropológico* 19(1): 187–235.
- Cordeu, Edgardo J. et de los Ríos, Miguel (1982) “Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores-pescadores del Gran Chaco”, *Suplemento Antropológico* 17(1): 131–195.
- Cordeu, Edgardo J. et Siffredi, Alejandra (1971) *De la Algarroba al Algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Dasso, María Cristina (1985) “El shamanismo de los mataco de la margen derecha del río Bermejo (provincia del Chaco, Argentina)”, *Scripta Ethnologica Supplementa* 5 (número especial).
- Dasso, María Cristina (1988) “Las transformaciones del sol y las estrellas en la cosmovisión de los mataco (grupo tachonai)”, *Scripta Ethnologica Supplementa* 9: 29–42.

- Dasso, María Cristina (1989) "La palabra shamánica: una explicación del cambio cultural", *Scripta Ethnologica Supplementa* 7: 77–85.
- Dasso, María Cristina (1994) "Matacos y Cristianismos", *Scripta Ethnologica* 16: 23–38.
- Devereux, Georges (1977) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Mexico: Siglo XXI Editores (original 1967).
- Fuscaldo, Liliana (1982) *La relación de "propiedad" en el proceso de enfrentamiento social (de propiedad comunal directa a propiedad privada burguesa)*. Buenos Aires: Cuadernos de CICSO, Serie estudios 42.
- Fuscaldo, Liliana (1985) "El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Gran Chaco", in M. Lischetti (éd.) *Antropología*, pp. 131–151. Buenos Aires: EUDEBA.
- Gadamer, Hans-Georg (1988) *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme (original 1975).
- García, Miguel A. (1998) "Conversión religiosa y cambio musical", *Latin American Music Review* 19(2): 203–217.
- García, Miguel A. (1999a) "Mundos imaginarios y experiencias perceptivas. La música ritual de los wichi", *Resonancias* 3: 60–74.
- García, Miguel A. (1999b) "En torno a las ideas pilagá del origen y la transmisión de los cantos", *Música e Investigación* 3(5): 33–46.
- Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony (1979) *Central Problems in Social Theory*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gordillo, Gastón (2000) "A Political Economy of the Shamanic Forms of Contention in the Argentine Chaco", Article présenté à l'American Anthropological Association, San Francisco, novembre.
- Guiart, Jean (1962) "The Millenarian Aspect of Conversion to Christianity in the South Pacific", in S. Thrupp (éd.) *Millenial Dreams in Action*, pp. 122–138. La Haye: Mouton.
- Guss, David (1981) "Historical Incorporation among the Makiritare: From Legend to Myth", *Journal of Latin American Lore* 7(1): 23–35.
- Idoyaga Molina, Anatilde (1987) "La misionización, y el surgimiento de nuevas formas terapéuticas y culturales entre los pilagá", article présenté aux IV Congreso Nacional de Antropología de Colombia, Popayán.
- Idoyaga Molina, Anatilde (1992) "Mito y Mesianismo entre los Pilagá", *Mitologías* 7: 7–15.
- Idoyaga Molina, Anatilde (1993) "Entre el shamanismo, la brujería, el culto evangélico y la locura. La experiencia existencial de un indígena pilagá", *Scripta Ethnologica* 15: 55–63.
- Idoyaga Molina, Anatilde (1994) "Movimientos socio-religiosos. Una esperanza milenarista entre los pilagá", in Alicia Barabas (éd.) *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*, pp. 45–77. Quito: Abya-Yala.
- Idoyaga Molina, Anatilde (1996) "Entre el mito y la historia. La mitificación de un líder mesiánico", *Scripta Ethnologica* 18: 167–183.
- Lanternari, Vittorio (1965) *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona: Seix Barral.
- Lévi-Strauss, Claude (1962) *El pensamiento salvaje*. Buenos Aires: FCE.
- Loewen, Jacob, Buckwalter, Albert et Kratz, James (1965) "Shamanism, Illness, and Power in Toba Church Life", *Practical Anthropology* 12: 250–280.

- Mendoza, Marcela et Gordillo, Gastón (1989) "Las migraciones estacionales de los tobas *ñachilamolek* a la zafra saltojujeña. Subordinación del trabajo indígena al capital y pacificación en el chaco occidental (1890–1930)", *Cuadernos de Antropología* 2(3): 70–89.
- Mendoza, Marcela et Wright, Pablo G. (1989) "Sociocultural and Economic Elements of the Adaptation Systems of the Argentine Toba: The *ñachilamol'ek* and *takshek* Cases of Formosa Province", in S. Shennan (éd.) *Archaeological Approaches to Cultural Identity*, pp. 242–257. London: Unwin Hyman.
- Messineo, María Cristina (1988) "El lenguaje del éxtasis. Práctica de la glosolalia entre los Mataco de Carboncito (Provincia de Salta)", *Scripta Ethnologica Supplementa* 7: 113–120.
- Miller, Elmer S. (1967) "Pentecostalism among the Argentine Toba", PhD dissertation, Department of Anthropology, University of Pittsburgh.
- Miller, Elmer S. (1975) "Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba culture", *American Ethnologist* 2(3): 477–496.
- Miller, Elmer S. (1979) *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Mexico: Siglo XXI Editores.
- Miller, Elmer S. (1981) "The Interpretation of Signification: A Semiological Approach to the Study of Social Articulation", *Working Papers in Culture and Communication* 3(2): 39–62.
- Miller, Elmer C. (1982) "Pentecostal Contributions to the Proletarianization of the Toba", in Jean Barstow (ed.) *Culture and Ideology: Anthropological Perspectives*, pp. 58–72. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Pereira de Queiroz, María Isaura (1969) *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. Mexico: Siglo XXI Editores.
- Reyburn, William D. (1954) *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*. Elkhart, IN: Mennonite Board of Missions and Charities (3rd printing 1970).
- Ruiz Moras, Ezequiel (1999) "Communitas, crisis y configuraciones de la identidad entre los Toba Taksek del Chaco central", in Carlos E. Berbeglia, (ed.) *Propuestas para una antropología argentina*, Tome V, pp. 309–320. Buenos Aires: Biblos.
- Ruiz Moras, Ezequiel (1999–2000) "Viajando por los rostros de Dios. Acerca del nomadismo religioso de los Toba-Taksek del Chaco central", *Boletín de Humanidades* (Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras [UBA]) ns, 2: 39–45.
- Santamaría, Daniel (1990) "Pentecostalismo e identidad étnica", *Cristianismo y Sociedad* XXVIII/3 No. 95: 7–13.
- Smelser, Neil (1962) *Theory of Collective Behavior*. London: Free Press.
- Turner, Victor W. (1967) *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vuoto, Patricia M. (1986) "Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano. Dos cultos de transición entre los toba *takshek*", *Scripta Ethnologica* 10: 15–46.
- Vuoto, Patricia M. et Wright, Pablo G. (1991) "Crónicas del Dios Luciano", *Religiones Latinoamericanas* 2: 149–180.
- Wallace, Anthony (1956) "Revitalization Movements", *American Anthropologist* 58: 264–281.
- Worsley, Peter (1968) *The Trumpet shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*. New York: Schocken.
- Wright, Pablo G. (1984) "Quelques formes du chamanisme Toba", *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 48: 29–35.
- Wright, Pablo G. (1987) "Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea", *Cristianismo y Sociedad* 95: 71–87.

- Wright, Pablo G. (1988) "Crisis, enfermedad y poder en la iglesia Cuadrangular Toba", *Estudios sobre Culturas Contemporáneas* 3(7): 209–236.
- Wright, Pablo G. (1992a) "Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa Province, Argentina", in E.J. Matteson Langdon and Gerhard Baer (eds) *Portals of Power: Shamanism in South America*, pp. 149–172. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Wright, Pablo G. (1992b) "Toba Pentecostalism Revisited", *Social Compass* 39(3): 355–375.
- Wright, Pablo G. (1994) "Perspectivas teóricas en la Antropología de los movimientos Sociorreligiosos del Chaco Argentino", in Alicia Barabas (éd.) *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, pp. 16–43. Quito: Abya-Yala.
- Wright, Pablo G. (1997) "'Being-in-the-dream': Postcolonial Explorations in Toba Ontology", PhD dissertation, Department of Anthropology, Temple University.

Pablo G. WRIGHT, docteur en anthropologie de la Temple University, est chercheur indépendant au Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) et professeur adjoint au département d'anthropologie de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Buenos Aires. Actuellement, il est boursier senior au Center for the Study of World Religions de la Harvard University (2001–2002). Ses recherches sont axées, notamment, sur les religions des groupes indigènes amérindiens, le chamanisme, la mythologie et l'histoire, la critique post-coloniale et les théories herméneutiques et les relations entre l'anthropologie et la littérature. Il a publié plus de 40 articles dans des revues et livres en Argentine et ailleurs. Il achève actuellement un livre qui s'intitulera "*Being-in-the-dream*": *Experience, History, and Ethnography of the Toba Takshek, Argentina*. ADRESSE: Carlos Casares 1357, 1644-Victoria (Bs.As.), Argentina. [email: pwright@hds.harvard.edu]