
Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecôtisme chez les Tobas urbains en Argentine

Liliana Tamagno *Universidad Nacional de La Plata, Argentine*
Traduction d'Elena Soldevila

Résumé : L'objectif de cet article est de décrire et d'analyser l'adoption et la resignification du pentecôtisme par les Tobas d'Argentine. L'*Iglesia Evangélica Unida* («Église évangélique unie»), née dans la province du Chaco comme *Iglesia Toba* («Église toba») nous semble exprimer la dynamique socioculturelle de ce peuple. Elle constitue une des multiples réponses que les Tobas ont élaborées face aux transformations qui leur furent imposées par l'expansion coloniale, d'abord, par la formation, la consolidation et le développement de l'État-nation, ensuite. Comme forme d'organisation, cette Église reproduit les rapports entre les Tobas et la majorité non toba, ainsi que les rapports intra-ethniques. Son existence même, son fonctionnement et la recherche soutenue d'autonomie manifestent qu'ils n'ont pas perdu leur identité propre, malgré les transformations qu'ont comportées et que comportent encore les déplacements constants, les migrations dans les grandes villes.

Mots-clés : Église autochtone, Tobas, Argentine, milieu urbain, intégration

Abstract: The aim of this article is to describe and analyze the adoption and resignification of Pentecostalism by the Toba of Argentina. The *Iglesia Evangélica Unida* ("United Evangelical Church") born in the Province of Chaco as *Iglesia Toba* ("Toba Church") expresses this people's sociocultural dynamics. It constitutes one of the answers elaborated by the Toba in the face of the transformations imposed upon them first, by colonial expansion, and afterwards, by the formation, consolidation and development of the nation-state. As an organization, this Church reproduces the relations between the Toba and the non-Toba majority, as well as intraethnic relations. Its very existence, its functioning and a sustained search for autonomy show that they did not lose their identity, in spite of the many transformations involved by constant displacements, migrations to the cities.

Keywords: Indigenous church, Tobas, Argentina, urban environment, integration

Introduction

L'objectif de ce travail est d'analyser l'adoption du pentecôtisme par les Tobas. Le peuple toba est le plus nombreux des peuples autochtones du Gran Chaco argentin; ils y voisinent avec les Mocovi, les Pilagá, les Vilelas, les Mataco-Wichi, les Chiriguanos et les Tapiete. Les autochtones n'ont pas reçu passivement le pentecôtisme; son adoption a comporté et comporte encore des processus de réflexion et de resignification¹. C'est pourquoi notre analyse ne peut se limiter à la recherche de correspondances symboliques entre la tradition toba et le pentecôtisme, ni à l'examen des politiques d'évangélisation des Églises. Pour comprendre cette adoption, il faut parcourir les transformations historiques des Tobas et évaluer ce qui se produit aujourd'hui au sein de l'*Iglesia Evangélica Unida*, institution autochtone née dans le Chaco sous le nom d'*Iglesia Toba* (Tamagno 2004).

Nos premiers contacts avec les Tobas se sont produits en 1986, quand nous avons appris l'existence d'un groupe de familles, provenant de la province du Chaco et qui habitaient Villa Iapi, un des bidonvilles qui entourent Buenos Aires, et que l'on appelle en Argentine *villas miserias*. La présence autochtone a été traditionnellement niée dans notre pays, dont l'imaginaire social était – et, dans une certaine mesure, demeure – celui d'un «peuple venu des bateaux», c'est-à-dire construit sur la base de l'immigration européenne et, partant, sans Amérindiens. Il y a vingt ans à peine, mentionner la présence, dans les villes, d'autochtones qui vivaient de façon communautaire et montraient encore des signes d'une identité distincte, suscitait l'étonnement sinon le soupçon et ce, même dans les milieux anthropologiques. On supposait que, si des Amérindiens avaient choisi d'habiter en ville, ils auraient adopté en même temps la culture urbaine, ils auraient perdu leur identité et ne seraient donc plus des Amérindiens. Dans nos travaux antérieurs (Tamagno 1986, 1997, 2001, 2003), nous avons montré comment, malgré les transformations causées par cette migration de plus de mille kilomètres,

les familles tobas se regroupent – quand les conditions matérielles le permettent –, développent des formes communautaires d'existence, conservent et mettent à jour leur langue (le *qom*) et maintiennent avec leurs communautés d'origine et avec les autres noyaux d'immigrants, des rapports fluides, en même temps que se consolide le culte pentecôtiste dont la plupart sont des adeptes.

Ce qui a attiré notre attention à Villa Iapi, c'est la présence d'un édifice de maçonnerie, qui tranchait avec la précarité des maisons des alentours. Un panneau de bois indiquait : Iglesia Evangélica Unida. À première vue, tout indiquait qu'il s'agissait d'une des nombreuses Églises pentecôtistes qui ont proliféré en périphérie des grandes villes pendant les années 1980. Nous avons découvert plus tard qu'il s'agissait d'une Église autochtone : non seulement parce que les pasteurs sont tobas, mais parce qu'elle constituait un espace significatif dans la résolution – avec un fort degré d'autonomie – des problèmes communautaires. En effet, dès cette époque, on discutait du rôle que devrait jouer l'Église dans la lutte que l'ensemble des familles menait pour obtenir «un petit coin de terre pour vivre ensemble dans la ville». Le pasteur toba n'acceptait pas toujours que les réunions communautaires aient lieu dans l'enceinte du temple, ni que les pétitions aux autorités soient faites au nom de l'Église; à son avis, cette dernière devait s'occuper avant tout des «choses de l'Esprit» et non «des problèmes terrestres»². Cependant, en l'absence d'une association civile³ qui la représente, l'Église apparaissait souvent comme l'expression de la «communauté toba», comme si le culte et la collectivité étaient une seule instance et que leurs contours correspondaient exactement. Par ailleurs, il y avait des relations fréquentes entre cette Église urbaine et le siège central de l'Iglesia Evangélica Unida (I.E.U.), dans la ville de Sáenz Peña, au Chaco. Les visites et les consultations touchaient tant l'organisation locale du culte que les activités de l'ensemble des familles tobas; on valorisait d'ailleurs fortement ces relations de l'Église locale sur le plan national et international⁴. L'Église regroupait même des résidents non tobas et considérait légitime d'établir des rapports avec d'autres Églises pentecôtistes, avec lesquelles elle collaborait pour des cultes, pour l'école du dimanche, pour des visites de pasteurs et pour la réception d'une aide financière.

En 1991, un ensemble de familles, incluant celles qui s'étaient séparées de l'I.E.U., forma une association civile, Ntaunaq Nam Qom, dans la ville de La Plata, capitale de la province de Buenos Aires. Poursuivant la lutte pour la terre, ces familles obtinrent des lots pour l'«autoconstruction communautaire» de 36 logements familiaux. Quand la construction fut terminée, on édifia un bâtiment

central et l'Iglesia Evangélica Unida Templo de Fé apparut comme un espace à partir duquel s'exerçait le pouvoir du pasteur, qui était, en même temps, le président de l'association civile. Dans le quartier toba de la ville de Resistencia, capitale de la province du Chaco, l'I.E.U. est la plus importante par le nombre de ses fidèles. Bien que d'autres Églises pentecôtistes possèdent des locaux dans le même quartier, elles n'arrivent pas à la concurrencer; elles accueillent surtout de petits groupes de fidèles qui s'éloignent temporairement de l'I.E.U. à la suite d'une lutte de pouvoir ou d'un conflit de leadership. De même, parmi les Tobas d'Empalme Graneros, quartier périphérique de Rosario, dans la province de Santa Fé, ce sont les leaders de l'I.E.U. qui jouent un rôle fondamental dans la prise de décisions concernant l'ensemble du groupe. En effet, la population autochtone de la ville, particulièrement nombreuse (plus de 6 000 habitants) n'a pas réussi à satisfaire aux nombreuses exigences légales qui régissent la formation d'une association civile. La rencontre ou convention annuelle de l'I.E.U., qui a lieu à Sáenz Peña, comme celle des jeunes qui a lieu dans le quartier toba de Resistencia, est l'occasion, pour les leaders des Églises locales de tout le pays, de faire le bilan de leurs activités et d'élaborer des stratégies pour l'avenir. Le nombre élevé des participants (plus de 1 000 à la première, et plus de 500 à la deuxième) n'a d'égal que le zèle avec lequel chaque Église locale prépare pendant toute l'année sa participation. En outre, ces rencontres sont l'occasion d'importantes activités extrareligieuses, comme les retrouvailles familiales, la formation de nouveaux couples, la légitimation de leaders locaux et la discussion de questions qui touchent l'ensemble du peuple. Tout cela démontre que ces rassemblements sont véritablement des rencontres de tout le peuple toba : l'I.E.U. leur fournit le cadre dans lequel ils peuvent agir ensemble, puisque tous les leaders sont des Tobas. Signalons que l'I.E.U. est l'Église pentecôtiste qui, en Argentine, dispose de la plus grande marge d'autonomie interne.

Tous cela nous amena à nous poser les questions suivantes :

- Qu'est-il arrivé pour que les Tobas se définissent comme pentecôtistes?
- Quel processus a mené à la gestation, à la formation et au développement de l'I.E.U. pour que cette dernière apparaisse en tête, dans des regroupements urbains aussi éloignés de ceux du Chaco d'où l'Église est originaire?
- Quel rôle joue l'I.E.U. dans le phénomène de visibilité accrue des Tobas et dans leur possibilité de construire un espace de pouvoir dans un contexte d'exploitation et de subordination?

– Y a-t-il une certaine homologie entre les croyances et les pratiques des Tobas d'avant l'arrivée des Européens et celles qui proviennent du pentecôtisme, telles qu'elles s'expriment à l'intérieur de l'I.E.U.?

Établissons d'entrée de jeu que nous sommes en désaccord avec les analyses qui mettent l'accent sur la similitude entre l'univers symbolique toba et celui des pentecôtistes pour expliquer la conversion (Miller 1979). Nous considérons également inadéquates les approches au changement social qui insistent unilatéralement sur l'individualisation, la sécularisation et la dispersion des liens communautaires qui accompagneraient le remplacement de l'univers symbolique toba par l'univers pentecôtiste, surtout en milieu urbain (Cordeu et Sifredi 1971; Miller 1979)⁵. Il en va de même pour celles qui considèrent que l'action des pasteurs protestants n'a pour objectif que de dominer et d'aliéner les consciences (Silleta 1986).

Nous ne sous-estimons pas les parallèles ou ressemblances possibles entre certaines pratiques et symboles pentecôtistes et leurs équivalents tobas. Par ailleurs, les données fournies par les sources historiques (Fuscaldo 1985; Teruel 1999; Ubertalli 1987) et ethnographiques (Barabas 1971, 1987; Bartolomé 1972; Idoyaga Molina 1994; Vuoto et Wright 1991; Wright 1988, 1992) et par nos propres observations montrent que les Tobas n'ont pas accepté passivement les impositions des Européens, dans quelque domaine que ce soit. Ils ont riposté par des rébellions, armées ou messianiques, par des résistances et résignifications, guidés par la nécessité de survivre et d'atteindre l'autonomie. Ainsi, l'I.E.U. exprime l'adoption resignifiée du pentecôtisme par le peuple toba, qui continue à maintenir sa différence en dépit des transformations qu'engendre la vie dans la grande ville.

Nos outils théoriques

Au-delà de leurs divergences, les analyses théoriques de Marx, Durkheim et Weber mettent l'accent sur la nécessité de relier les représentations et la subjectivité avec l'ordre social. Cela conduit à analyser la naissance, la consolidation, la revitalisation ou l'affaiblissement de tout projet religieux en rapport avec les conditions historiques dans lesquelles il s'inscrit. Partant, l'étude de l'acceptation et de la resignification du pentecôtisme par les Tobas ne peut se réduire à invoquer l'expansion de cette forme de protestantisme ou l'homologie entre certaines pratiques rituelles autochtones traditionnelles et celles du pentecôtisme. Il faut interpréter ce processus dans le cadre des transformations sociales, économiques et politiques engendrées par leur insertion dans une société plus vaste. Il faut tenir compte d'une multitude de variables et dépasser l'interprétation individuelle et psy-

chologisante du phénomène religieux, pour le saisir comme une question de groupes et de peuples, et aussi comme le résultat de la concurrence entre diverses Églises et dénominations, en lien nécessaire avec un contexte sociohistorique particulier.

Nous nous appuyons sur les propositions d'un certain nombre d'auteurs, que nous résumerons brièvement ici. Avec Victor Turner (1974), nous estimons nécessaire de comprendre le rituel comme l'espace où se concentrent et s'expriment les valeurs du groupe qui le pratique. Comme Bourdieu (1982), nous croyons qu'il faut dépasser les seuls aspects cognitifs du symbolisme, pour le situer dans le contexte des rapports de pouvoir et des luttes à l'intérieur du champ religieux lui-même. À Cohen (1985), nous empruntons l'idée que l'organisation religieuse comporte des rencontres fréquentes et régulières, permettant des interactions informelles et des reformulations de problèmes généraux, contribuant ainsi à l'organisation politique en la légitimant et en lui donnant une stabilité. Nous sommes d'accord avec Miguel Bartolomé (1997) lorsqu'il affirme que ce qui s'exprime dans le rituel, ce ne sont pas des désirs ou des espoirs individuels, mais des volontés collectives de transformation des conditions sociales existantes. Il rejoint ici Alicia Barabas (1971, 1987, 1991, 2000) pour laquelle les tendances utopiques qu'on retrouve dans les mouvements socioreligieux expriment des rêves collectifs, ce qui leur confère une dimension politique. Avec Giobellina Brumana (1997), nous reconnaissons le caractère thérapeutique du rituel. Avec Oscar Agüero (1994, 1996), enfin, nous considérons que la société autochtone recherche, à partir de sa spécificité culturelle, à corriger la trajectoire globale d'une situation perçue comme la perte de son idéal anthropocentrique, orienté vers un pouvoir-exister dans le monde concret. Le discours amérindien doit être écouté parce qu'il forme, par delà les catégories d'«opresseur» et d'«opprimé», des humanités nouvelles.

La présence et la signification de l'Iglesia Evangélica Unida comme forme d'expression culturelle du peuple toba infirme la thèse voulant que l'émigration à la ville ou la conversion au protestantisme fasse perdre aux Tobas leur identité en affaiblissant leur univers symbolique traditionnel. Nous rejoignons ici la position de Barth (1976, 1984, 1989) qui définit l'ethnicité comme relationnelle et comme un principe organisationnel; il utilise les concepts de frontière et de flux pour comprendre la pluralité dans les sociétés complexes. Bartolomé (1997) va plus loin en affirmant que le rituel produit l'identité. Quant à Pacheco de Oliveira (1998, 1999), il pose la nécessité de dépasser une «anthropologie des pertes» en analysant la présence des peuples autochtones comme le produit des transfor-

mations qui se réalisent en maintenant leur caractère distinct dans des ensembles pluriethniques.

À partir des années 1990, les études sur la religion connaissent un renouveau. Les auteurs reprennent l'analyse du phénomène religieux, approfondissent l'examen de ses implications sociales, autant politiques que thérapeutiques, et mettent l'accent non seulement sur l'analyse structurale et institutionnelle, mais sur les manifestations quotidiennes du religieux⁶. Ils signalent également le besoin de mener de nouvelles études de cas afin d'approfondir sa compréhension. On doit réviser les affirmations voulant que la raison – fondement de la modernité – implique nécessairement l'affaiblissement des expressions religieuses et que l'urbanité entraînerait forcément la sécularisation. En même temps, nous remettons en question l'énoncé qui veut que l'homogénéisation causée par la mondialisation se fasse au détriment du religieux, pour suivre le désenchantement du monde amorcé il y a plus d'un siècle. Or, la religiosité reparait et se développe, non seulement à travers la resignification et la réorganisation au sein des grandes religions (les «fondamentalismes») et la prolifération de ce qu'on appelle les «nouvelles religions», mais en exprimant, dans les espaces quotidiens, des transactions qui réactualisent ce que Rodrígues Brandaõ (1980) a appelé : la «force des faibles». La raison n'a pas pu empêcher que la foi et la religiosité se présentent en ces multiples espaces et sous ces multiples expressions. Peut-être parce que, comme le signale Derrida (2000), raison et foi ne s'opposent que dans le contexte de l'idéologie occidentale. Une analyse étymologique des deux termes indique qu'ils ont la même source : atteindre la lumière, illuminer. Le messianique apparaît alors comme l'espace de recherche de la justice, où le mal peut être vaincu; de la justice et non du droit, poursuit l'auteur, puisque le droit est une création qui correspond aux intérêts de certains hommes, tandis que la justice est beaucoup plus, la recherche d'un monde meilleur. Nous voulons ici souligner un point qui, s'il n'est pas nouveau, mérite d'être rappelé : la nécessité d'élaborer un discours rationnel et universel sur la religion, qui ne la restreint pas à un phénomène individuel ni à une question de foi, mais l'interprète comme champ d'expression des tensions sociales (Cleary 2004).

L'univers traditionnel toba

Quand on demande aux Tobas quelle était leur religion avant «l'adoption de l'Évangile», ils répondent qu'ils n'avaient pas de religion. C'étaient «les temps des anciens», quand la vie se passait en brousse, dominée par les «maîtres ou esprits de la nature» qu'il fallait respecter pour ne pas briser l'équilibre et éviter ainsi la maladie.

Les publications ethnographiques témoignent du fait que la vie des Tobas était alors gouvernée par un univers symbolique riche et vaste. Bien qu'il y eut des spécialistes, la base du système était la relation profonde des individus entre eux et de chacun avec la nature. Miller, dans son texte classique (1979), résume ainsi les deux valeurs fondamentales qui sous-tendaient leurs croyances et leurs pratiques :

- le maintien de l'harmonie et de l'équilibre entre l'homme et l'ordre naturel, ou plutôt à l'intérieur de la nature, puisque les Tobas se considèrent une partie de la nature et non en rupture avec elle;
- le souci du bien-être des parents.

Le chant des oiseaux, les visions, les rêves et les maladies renseignent sur les bris dans cette harmonie. Les *pi'oxonaq* ou chamans, en contact avec les *Itaxayaxaua*, esprits-compagnons, étaient chargés d'identifier la source du mal et d'éliminer l'agression en restaurant l'équilibre. On devenait *pi'oxonaq* en héritant le pouvoir de son père ou de son aïeul ou parce qu'on était choisi par un être spirituel qui décidait de se rebeller et de devenir un esprit-compagnon permanent. Le mot *Itaxayaxaua* provient de la racine – *taqa* «converser, parler, accompagner». Chacun de ces êtres provient d'un domaine particulier de l'univers : l'eau, l'intérieur de la terre, la surface du sol, les nuages, le vent, le ciel. Bien qu'ils aient été ordonnés hiérarchiquement, on n'a aucune évidence d'une croyance en un être suprême.

Les esprits jouaient un rôle important dans l'ordre social toba. La communication entre les humains et les esprits est imprégnée par l'idée du pouvoir : *napinchic*, *alam*, *l'añaxac* et les objets doués de pouvoir comme les maracas faits de courges, *lteguete*. L'arrivée des Blancs qui ont abattu les arbres et anéanti la chasse a détruit la demeure des esprits puissants qui sont allés se réfugier dans la Grande Montagne, les Andes. Ils n'apparaissent plus que rarement, ce qui limite l'activité chamannique et empêche la reproduction des rapports de pouvoir qui ordonnait la vie des Tobas.

Le concept du pouvoir (Miller 1977) se rapporte essentiellement à des relations entre les humains et l'univers sensible, en termes de contrôle des forces qui préservent la santé, l'harmonie et le bien-être. *Napinchic*, le «pouvoir», désigne plus particulièrement le pouvoir secret, la capacité d'une personne à tuer ou à guérir suivant les circonstances. Ce pouvoir réside dans certaines espèces d'êtres surnaturels. L'individu peut en acquérir une partie en établissant une relation avec eux. Ce pouvoir est directement lié à la capacité des êtres à se mouvoir entre les diverses strates qui forment l'univers, le ciel étant le niveau suprême, donc le plus difficile à atteindre. Le pou-

voir est une force qui tend à contrebalancer toutes sortes de désordres et le rôle du chaman est d'en arriver à le maîtriser pour rétablir l'équilibre. Les chamans sont donc constamment engagés dans des luttes de pouvoir.

Conquête, déplacements, rébellions

L'arrivée des Blancs et de leur entreprises de production – exploitation de la forêt, particulièrement du *quebracho colorado* (*Schinopsis quebracho colorado*)⁷ et les plantations de canne à sucre – ont transformé et dévasté la forêt, obligeant les Tobas à se transformer en main-d'œuvre quasi-esclave.

Les premiers établissements catholiques dans le Chaco datent de 1750. Ils suivirent la conquête, légitimant l'entreprise coloniale et remplissant la fonction de centres pour discipliner, contrôler et recruter la main-d'œuvre (Teruel 1999). Après l'indépendance de l'Argentine, les déplacements de population et les rébellions préoccupèrent les gouvernements qui réagirent par la répression, exercée alternativement par la police, la gendarmerie et l'armée.

Les premiers échos faisant état de rébellion autochtone datent de 1873. Elles se terminent avec la défaite du cacique Cambá, en 1884, et celle du cacique Mecxoochi, en 1894; ces événements sont présents dans la mémoire autochtone actuelle, qui a converti Mecxoochi en héros mythique. L'histoire officielle commémore la campagne du colonel Victorica, en 1884, en parlant de «la pacification du Chaco». Cependant, en 1906, le cacique Taygoyi tenta encore d'organiser une fédération panindienne, en armant ses partisans à l'occidentale; en 1909, la rébellion dirigée par le cacique Matolí fut réprimée par le gouvernement, qui la considéra comme une opération militaire d'envergure.

Devant l'impossibilité de vaincre les Blancs par la guerre, en raison de leur infériorité sur le plan de l'armement et d'un rapport de force par trop défavorable, les Tobas eurent par la suite recours à leurs propres dieux et chamans; ces mouvements furent décrits comme «millénaristes». En 1916 une révolte éclata à Napalpí. Un des leaders, Dionisio Gómez, affirma qu'il était Dieu; guidé par ses rêves et par une «voix», il communiquait avec les chamans. Un grand rassemblement, à Aguará, fut brutalement réprimé en 1924, causant la mort de 200 personnes, en majorité des femmes et des enfants, mitraillés à partir d'un avion. En 1933, on réprima une autre grande concentration d'autochtones tobas et mocoví dirigés par le chaman Natochí, qui prétendait être le fils du Tonnerre et commander les tempêtes et la foudre. Il annonçait la fin de l'ordre présent et l'avènement d'une ère de liberté et de prospérité pour les autochtones, qui redeviendraient les

maîtres de tout. En 1935, à El Zapallar, fut dispersé un rassemblement que Bartolomé (1972) caractérise comme étant un culte du cargo⁸. En effet, le leader autochtone Tapenaik avait des rêves prémonitoires au sujet d'avions qui viendraient de Buenos Aires, lieu d'origine de tous les biens. De même, en 1947, on réprima, à Las Lomitas, le mouvement de Luciano, chaman pilagá qui avait réussi à rassembler plus de 1800 Tobas et Pilagá dans la province de Formosa. Il prédisait l'instauration d'un nouvel ordre social, caractérisé par un changement radical dans les relations avec les Blancs; les Amérindiens pourraient se venger de l'appropriation de leurs territoires et des mauvais traitements subis dans les chantiers de coupe (*obrajes*) et dans les plantations (Idoyaga Molina 1994).

Pendant toutes ces années, les assauts constants de la gendarmerie nationale et de l'armée réussirent à bloquer les tentatives des peuples autochtones de récupérer le pouvoir dont ils jouissaient avant l'arrivée des Blancs. Ils se retrouvèrent décimés, appauvris, apeurés et réduits à travailler comme une main-d'œuvre dans un contexte de quasi-servilité. Ni leurs dieux ni leurs chamans n'avaient pu les défendre des attaques des Blancs. Telle était la situation que rencontrèrent les premiers pasteurs protestants. C'est dans ce contexte qu'ils ont défini leur stratégie et élaboré leur prédication. Leur parole engendra de nouveaux espaces de rencontre : l'Iglesia Evangélica Unida constitue l'un des plus importants d'entre eux, qui regroupe à l'heure actuelle.

La prédication protestante, le pentecôtisme et la gestation de l'Iglesia Evangélica Unida

L'Église anglicane fut la première à établir des missions permanentes chez les Tobas. En 1934, l'Église Emmanuel, d'origine britannique, commença son travail dans la localité d'El Espinillo, au cœur du pays toba, dans le Chaco. Plusieurs leaders autochtones y reçurent une formation pour continuer à fonder des églises dans d'autres communautés. Cependant, ceux qui réussirent vraiment à gagner les Tobas sont des Mennonites⁹ qui provenaient de Elkhart, dans l'état de l'Indiana (États-Unis). Avec des familles qui avaient reçu l'influence de la Mission Emmanuel, ils fondèrent la Mission Nam Qom, à Sáenz Peña, en 1943. D'autres Églises de type pentecôtiste participèrent aussi à l'évangélisation, où la prédication de John Lagar joua un rôle important. À la fin de la décennie, diverses Églises protestantes organisèrent des rencontres (*conferencias*)¹⁰, dans le but de partager des expériences et de discuter la politique et la philosophie de l'action missionnaire, et de diminuer la concurrence entre elles pour la clientèle. À la rencontre d'Aguará¹¹, du 8 au 10 avril 1946, on décida également d'encourager la pro-

duction artisanale des Tobas et d'essayer de la placer sur le marché. Dans un autre ordre d'idées, lors d'une rencontre ultérieure, on résolut de refuser la communion aux chamans qui refuseraient d'abandonner leurs pratiques (Miller 1979:87-88).

Chez les Amérindiens, la prédication protestante ne se heurta pas au même refus que les tentatives antérieures des catholiques. Nous avons mentionné plus haut que Miller (1979) attribue ce fait aux homologies entre les rites tobas et les rites pentecôtistes. Il met l'accent, en particulier, sur la conception du pouvoir chez les Tobas et le pouvoir de l'Esprit, pouvoir céleste, donc appartenant à la plus haute sphère de leur cosmogonie. Dans cette hypothèse, les Tobas auraient retrouvé dans le Saint-Esprit le pouvoir – désormais inefficace – que possédaient les chamans. L'auteur souligne aussi la parenté entre la glossolalie et la pratique chamanique, qui s'accompagne fréquemment de transe ou d'extase.

Deux autochtones, Pedro Martínez et Luciano, ont joué un rôle central dans la naissance de l'Iglesia Evangélica Unida. Pedro, cacique toba de Pampa del Indio, avait été formé par le pasteur pentecôtiste John Lagar. Luciano, qui avait travaillé dans les champs de canne à sucre où il avait eu des contacts avec des pasteurs pentecôtistes fonda les lieux de cultes appelés *coronas* («courones»), dont le plus important était situé à Las Lomitas; s'y rassemblaient les Amérindiens qui allaient travailler sur les chantiers de coupe et dans les plantations. Il recruta un grand nombre d'adeptes chez les Pilagá, Tobas et Wichí (Idoyaga Molina 1994; Vuoto et Wright 1991). Les esprits qu'il invoquait étaient de divers type, fusionnant les traditions toba et pentecôtiste. À l'ordre traditionnel toba appartenaient le jaguar, le serpent, le pécar, le tatou, la lune, etc. D'autres, comme saint Marc, saint Luc et saint Jean, qui lui donnaient le pouvoir de guérir et d'«extraire des péchés», provenaient de la Bible. D'autres enfin, comme l'esprit-cloche (*espíritu-campana*), qui signalait le temps, l'esprit gardien (*espíritu de guardia*), qui protégeait la corona et contrôlait les gens, révélaient dans leurs noms l'influence des années passées dans les plantations. Distincts étaient les esprits qui permettaient de «parler en langues»: «paraguayen», «gringo», «polonais», ce qui indique l'importance des contacts inter-ethniques et des rapports avec les étrangers dans la région, à l'époque. La possession par les esprits se réalisait lors des cultes où les gens chantaient et dansaient, chacun à son rythme et selon une mélodie particulière, et entraient en transe, parlant des langues étrangères et rendant témoignage, souvent en pleurs. Les éléments chrétiens, et plus spécifiquement pentecôtistes, comme la figure de Dieu, le baptême par le Saint-Esprit et les

dons de glossolalie et de prophétie montrent déjà l'influence pentecôtiste marquée dans ce mouvement qui précéda la naissance de l'I.E.U. (Idoyaga Molina 1994).

Pedro Martínez connut le leader de l'Iglesia Dios Pentecostal au cours d'un de ses voyages à Buenos Aires, en tant qu'intermédiaire entre les Tobas et le gouvernement de Juan Domingo Perón (1945-1955). À son retour, il parcourut toute la région occupée par les Tobas dans les provinces du Chaco et de Formosa, fondant des églises dans les villages. Certaines de ces églises se dressaient sur les lieux mêmes des coronas fondées par Luciano (Idoyaga Molina 1994). Il désignait à leur tête des leaders locaux. Ces Églises donnèrent bientôt lieu à l'établissement de l'I.E.U. dont le premier dirigeant fut Aurelio López, aidé par Alberto Buckwalter, linguiste mennonite, et sa femme¹².

L'acceptation de l'Évangile impliqua une période de réflexion critique, de la part des Tobas. Elle ne fut pas le résultat d'une simple imposition. Pedro Martínez apparaît ici comme la figure-clef, surgissant à un point d'inflexion dans le devenir des Tobas. La grande question était alors : comment continuer à exister après d'aussi cinglantes défaites? Silvano Sánchez, un de nos interlocuteurs tobas, affirme que c'est Pedro Martínez qui a su que tout était en train de changer et qu'il fallait prendre une décision. Les «maîtres de la brousse» et ses «esprits-compagnons» le lui ont fait savoir et lui, l'a transmis aux gens.

Sa grande capacité de ralliement a parcouru de grandes distances. Beaucoup de gens venaient pour que ce grand homme les guérisse et leur donne des conseils. Il a vécu et fait vivre à sa tribu une des expériences les plus inoubliables de l'histoire de notre peuple. Les «maîtres de la brousse», d'une manière désespérée, étaient en train d'essayer de nous faire comprendre que tout allait changer. [Sánchez 1997:19]

Les rébellions armées et mouvements millénaristes avaient été vaincus. Les chamans n'avaient pas été à la hauteur des attentes, et l'Évangile apparût comme une légitimation de l'existence du peuple toba : désormais, quand ils se regroupaient autour des pasteurs protestants, ils n'étaient plus réprimés et le «fichier du culte» ainsi que le fait d'appartenir à une dénomination pentecôtiste constituaient une sorte de carte de présentation pour les autorités politiques. «Pedro Martínez n'était pas pentecôtiste. Il était *pi'oxonac* (chaman). Ce fut le dernier qui maintenait la loi naturelle. Avant que la police puisse agir, il fallait qu'il soit consulté»¹³ (Femme toba, La Plata, 1999).

L'Église a été pour nous un soulagement (desahogo) [elle se rapporte au Chaco]. Et en même temps, un apprentissage. Certains ont appris à être des leaders. Ils ont grandi en donnant l'exemple de leur vie. Quand ils ont cessé de le faire, ils ont perdu leurs disciples. Alberto López, premier président de l'I.E.U., était à la fois fier et humble. C'était comme un Jésus toba. Il pouvait marcher des lieues. Et il portait avec lui quelque chose de magique, On avait un grand respect pour lui : on le saluait tous. [Femme toba, La Plata, 1999]

C'est ainsi que s'est constituée l'I.E.U. qu'on trouve aujourd'hui dans la plupart des localités habitées par des Tobas, et dans les regroupements qu'ils forment en périphérie des grandes villes, comme une forme d'organisation sur le plan national.

L'Iglesia Evangélica Unida, hier et aujourd'hui

Depuis sa fondation, l'I.E.U. a grandi et a gagné en importance. Chaque nouvelle Église locale se construit autour d'un pasteur. De façon typique, les pasteurs relatent qu'ils ont vécu une expérience de guérison, à la suite de laquelle ils se sont sentis appelés en écoutant des voix ou en rêvant. Ils ont été baptisés, pour ensuite établir l'Évangile dans leur localité. Miller (1979), propose le modèle suivant : (1) au début, une maladie physique, (2) un voyage à un centre religieux, dirigé par un missionnaire, (3) la guérison par la foi et par le baptême, (4) le retour à la communauté, en maintenant des liens avec le missionnaire étranger.

Il vaut la peine de s'attarder aux caractéristiques du fondateur de l'Iglesia Evangélica «Templo de Fe» de La Plata («Église évangélique "Temple de Foi"»), pour observer comment l'espace religieux est aussi espace de pouvoir. Nous l'avons connu lorsque, comme président de l'association civile, il dirigeait le projet d'autoconstruction des logements. Nous avons apprécié son leadership lors de la dispute avec certaines familles qui se sont par la suite retirées du projet et ont fondé les deux temples de l'Iglesia Evangélica Unida que nous avons mentionnés plus haut. Malgré son influence marquée sur l'ensemble des familles, il déclarait toujours qu'il n'était pas un cacique, n'ayant jamais été désigné selon les us et coutumes. Cependant, les bons résultats obtenus dans l'organisation et la réalisation du programme de logement l'ont amené à légitimer sa position de chef en relatant certains rêves¹⁴ de son enfance et de sa jeunesse. Dans ces songes, on lui disait qu'il ferait quelque chose pour les siens : résoudre les problèmes matériels pour qu'ils aient «un coin de terre où vivre en ville...en conservant leur langue et leur culture». Dans un premier temps, il était à cou-

teaux tirés avec des pasteurs, dont des Tobas, qui voulaient «travailler seulement pour le spirituel et pas pour le matériel». Cependant, quand il a été écarté de la présidence de l'association civile et s'est vu empêché de poursuivre la lutte pour la terre et la construction de logements, son discours est devenu fortement religieux. Il a repris contact avec des leaders d'autres dénominations, en affirmant que la priorité, dans l'étape actuelle, était de «mener la lutte» pour unir les «petites Églises» de moins de 5 000 membres, pour éviter la concentration du pouvoir dans les grandes Églises. En définitive, une lutte s'est déclarée à l'intérieur du champ religieux urbain en général et du champ pentecôtiste en particulier.

Les relations avec les missionnaires étrangers varient selon le volume d'aide économique qu'ils apportent, la structure du pouvoir et du leadership, les ambitions personnelles, les sentiments contradictoires de loyauté et de méfiance¹⁵. Miller (1979) attribue à Mateo Quintana, un visionnaire toba de la décennie des années 1960, la séparation des Tobas des missionnaires étrangers et la consolidation de l'I.E.U. comme «Église toba», c'est-à-dire une église autochtone dirigée exclusivement par des autochtones. Mateo eut un rêve, une «vision de Dieu» et il s'est mis à enseigner concernant les rêves et le Saint-Esprit. Son message, disait-il, était destiné exclusivement aux Tobas, et non aux Blancs. Il montra aussi la danse, chose interdite chez les Protestants et qui, selon lui, permettait d'arriver à la jouissance (*gozo*) et d'entrer en transe.

Les membres d'une Église peuvent s'éloigner et revenir aussi souvent qu'ils le désirent ou fonder de nouveaux groupes de culte lorsqu'ils ont besoin de prendre leurs distances des conflits qui persistent. Parmi les autochtones de La Plata, il y a trois Églises dirigées par des pasteurs tobas. Deux d'entre elles se dénomment Iglesia Evangélica Unida : elles ont leur temple l'une en face de l'autre et affichent le même numéro d'inscription au registre national des cultes. L'autre est l'Iglesia Evangélica «Templo de Fe». Quelques membres vont de l'une à l'autre et fréquentent aussi des services religieux non tobas. Personne ne semble s'objecter à ces allées et venues.

Le moment le plus important de la vie religieuse est le culte hebdomadaire. Dans le temple principal de La Plata, le culte a lieu le dimanche et deux autres jours de la semaine. Les séquences de ce rituel sont : des chants (cantiques et hymnes), la prière individuelle, la prédication. Elle peut être le fait de pasteurs invités ou de participants qui demandent la parole pour livrer un témoignage. On intercale des chants et des prières entre les prêches. Il y a aussi l'offrande (c'est-à-dire la collecte de fonds), des chants et des oraisons; puis la séance de gué-

risons; et le salut final. Le baptême, la Sainte Cène et les anniversaires font l'objet de cultes particuliers. Le baptême par immersion se pratique toujours, bien que – par suite du manque de ressources – la cuvette de plastique ait remplacé la rivière. Nous avons assisté à un baptême à La Plata. Le service commence à une heure précise, mais sa durée varie en fonction des besoins, comme le nombre et le type de maladies et de maux divers qui y sont amenés, ainsi que de l'état d'esprit du pasteur et des assistants. Les gens disent que «dans le culte on guérit» et qu'après y avoir participé «on se sent mieux». C'est avec joie qu'on accueille ceux qui reviennent s'incorporer au groupe, et on leur destine une oraison spéciale. La danse qui accompagne les chants peut ne pas atteindre la transe, bien que plusieurs des assistants effectuent des mouvements répétitifs. Le culte est un lieu de rencontre, un espace ouvert où les enfants entrent et sortent sans contraintes. Il peut arriver que le pasteur fasse référence à l'organisation quotidienne du groupe ou prenne ses distances face à l'association civile toba.

L'acceptation du pentecôtisme et la gestation de l'Iglesia Evangélica Unida a défini, depuis ses origines, un espace de rencontres et la réaffirmation du communautaire, un espace apprécié par les Tobas en raison des liens de «fraternité» qu'il permet de reproduire, des guérisons qui s'y produisent et aussi une institution qui les relie au reste du monde, ce qui entraîne fréquemment des situations qui ont été et sont l'objet de réflexions critiques de la part des Tobas¹⁶.

Les rencontres annuelles de l'Église sont des espaces où l'on discute et où l'on réfléchit sur la dynamique quotidienne de chaque localité : tensions entre les membres, tensions entre les Églises et les associations civiles, rôles des groupes musicaux¹⁷. On y aborda également la question de formation de nouveaux couples ainsi que la place des *quinceas*, fêtes par lesquelles on célèbre, en Amérique latine, le quinzième anniversaire des jeunes filles. Le problème des rapports entre l'Église et la politique est très présent, tant dans les quartiers urbains que dans les localités de l'intérieur. Dans la rencontre de l'an 2000, à laquelle nous avons assisté, certains déclaraient leur désillusion face aux politiciens qui ne viennent les chercher «que pour voter». Un leader se plaignait de ce que tous critiquent autant les politiciens que les religieux. Arias (2005) a analysé les tensions générationnelles entre les anciens dirigeants et les nouveaux, dans la perspective d'un dépassement des clientélismes. La quête de l'autonomie se poursuit et on pose la nécessité de créer un Conseil du peuple toba de la province de Buenos Aires, même si on n'a pas beaucoup avancé en ce sens par manque de temps et de ressources. Dans plusieurs réunions, on souligne que les

leaders religieux ne font pas beaucoup pour soulager les maux qui accablent les Tobas : manque de travail et de logements décents, manque de terres, dans l'intérieur, pour produire, occupation illégale de terrains dans les villes. À ce jour, aucune institution n'est apparue qui supplante l'Iglesia Evangélica Unida.

La tension actuelle entre l'organisation religieuse et l'organisation civile, qui traverse toute l'existence collective des Tobas, est telle que dans le cadre de la Convention annuelle des jeunes de l'Iglesia Evangélica Unida, à Resistencia, en 2000, on nous a informée que l'élection d'un nouveau président était reportée à cause des «intérêts politiques» (partisans) en jeu. Certains se demandaient même si les dirigeants remplissaient vraiment leurs mandats.

Conclusion

Le pentecôtisme, dont l'un des objectifs fut l'adaptation des Tobas du Chaco à leurs nouvelles conditions d'existence, est en train d'être resignifié. Il s'exprime aujourd'hui dans une Église autochtone qui continue d'être un espace de réflexion critique où l'on discute de la direction à prendre et des réponses à donner aux conditions d'existence changeantes qui affectent présentement le peuple toba. En ce sens, l'acceptation du pentecôtisme n'a pas signifié chez eux une tendance croissante à l'individualisation, à la sécularisation et à la dispersion du communautaire; cette acceptation fut et est l'une des réponses apportées par les Tobas, à un moment donné de leur histoire, aux impositions des Blancs. Nous proposons d'interpréter les divers moments de la religiosité de ce peuple (les mouvements millénaristes, l'acceptation de la prédication pentecôtiste puis la naissance de l'Iglesia Evangélica Unida) dans le cadre de la nécessité de survivre en élaborant des stratégies pour récupérer pouvoir et autonomie.

Bien que Miller, dès 1967, ait prédit des modifications substantielles dans l'univers traditionnel toba, à mesure qu'on adoptait le pentecôtisme, nous n'avons rien observé de tel, 20 ans plus tard. En dépit de toutes les pressions et des rapports de clientélisme politique, et même religieux, qui traversent l'existence de l'I.E.U., le culte demeure un espace rassembleur dans tous les établissements, les communautés et quartiers, et un lieu où s'expriment les valeurs fondamentales des Tobas que sont la réciprocité et le fait de se reconnaître une origine commune, ce qui témoigne de l'importance des relations de parenté. Les rassemblements annuels de l'I.E.U. sont aujourd'hui de véritables espaces de légitimation et de reproduction du peuple toba. L'inscription des Églises locales dans le registre national des cultes et le «fichier du

culte» qui en découle, où apparaît la liste des membres, fournit une légitimation à l'espace culturel local et au groupe. Malgré les transformations subies par les membres, la structure décrite par Miller il y a près de 30 ans s'est maintenue dans les localités de l'intérieur du pays.

On peut donc affirmer que l'Iglesia Evangélica Unida, bien que de type pentecôtiste, est une Église autochtone qui véhicule la dynamique socioculturelle du peuple toba. C'est la seule organisation qui les représente sur le plan national et on y observe la persistance de pratiques et de représentations de la tradition toba qui, bien que transformées, continuent à marquer une différence face à d'autres Églises pentecôtistes non autochtones. Les tensions et les conflits de leadership forment partie de cette dynamique et, dans la mesure où ils demeurent contenus à l'intérieur du groupe, se résolvent dans la logique du communautaire et ne mettent pas en péril l'existence du groupe.

En ce sens, nous interprétons l'existence de l'I.E.U. dans le contexte des rapports de pouvoir entre Tobas et non-Tobas, de même que comme expression des rapports de pouvoir à l'intérieur même du peuple toba, qui n'a pas perdu son identité malgré les transformations imposées d'abord par l'expansion coloniale et ensuite par la formation, la consolidation et le développement de l'État-nation argentin.

Liliana Tamagno, Directrice du Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social, Universidad Nacional de La Plata, Calle 64 y 120 nr. 3 CP 1900, La Plata (Pcia de Buenos Aires), Argentine. Courriel : ltamagno@fcnym.unlp.edu.ar

Notes

- 1 Investir une institution culturelle d'un sens nouveau.
- 2 Nous avons appris ensuite qu'un groupe de familles s'était séparé de l'Église pour des raisons de cet ordre et avait formé une autre association ailleurs dans la ville.
- 3 *Lasociación civil* est une forme juridique commune à beaucoup de pays latino-américains, qui correspond à peu près à ce que nous appelons au Canada un «organisme sans but lucratif» (NDLT).
- 4 Entre 1986 et 1988, des liens significatifs s'établirent entre le regroupement de Villa Iapi et la Junta Unida de Misiones («Conseil uni des missions»). Les Tobas considéraient ce dernier comme une entité hiérarchique supérieure qui les reliait à des instances internationales et qui était responsable de la distribution et du contrôle de l'aide extérieure aux Églises autochtones locales.
- 5 Miller (1982) relativise et met en doute cette affirmation mais il ne va pas beaucoup plus loin.
- 6 Voir Derrida et Vattimo 2000; Giobellina Brumana 1995, 1997; Oro et Steil 1999; Cantón Delgado 2001; Beucage 2004; Cleary 2004.
- 7 Arbre au tronc extrêmement dur et pratiquement impu-trescible, ce qui en fit le bois idéal pour les dormants du chemin de fer que l'on construisait à la même époque sur tout le territoire argentin (NDLT).
- 8 Bartolomé reprend ici la définition de Peter Worsley (1968) pour qui un culte du cargo est un ensemble d'activités et de croyances dont le pivot est l'arrivée annoncée de navires ou d'avions porteurs de biens occidentaux destinés aux adeptes du culte.
- 9 Dissidents des anabaptistes, les Mennonites sont les disciples de Simon Menno, réformateur néerlandais (1452-1559). Menno, d'abord prêtre catholique, se joignit ensuite à Luther et, plus tard encore, aux anabaptistes dont il se sépara pour fonder sa propre Église, où seuls les adultes reçoivent le baptême.
- 10 Notons que l'introduction du pentecôtisme au Chaco est antérieure à 1980, année où Mallimachi situe son arrivée au pays (Mallimachi, 1999).
- 11 Ce n'est peut-être pas un hasard si cette rencontre fut organisée à Aguará, lieu où les Tobas subirent la répression sanglante de 1924.
- 12 À la Plata, en 1993, à l'occasion du Jour de l'Indien (*Día del Indio*), l'association Ntaunaq Nam Qom, organisa une commémoration. Les gens furent invités à apporter des photos pour une exposition : on y retrouvait souvent celle de Buckwalter, dont les Tobas gardent un vivant souvenir, et qui correspondait encore, il y a peu, avec certains d'entre eux.
- 13 Elle se rapporte aux lois propres des Tobas.
- 14 Le rêve remplit chez les Tobas une importante fonction sociale. On y apprend ce qui va arriver ou ce qu'on doit faire. Quand il y a des tensions à l'intérieur d'un groupe, il y en a toujours «qui font des rêves» dont le groupe tiendra compte.
- 15 La méfiance envers les Blancs, malgré l'établissement de ce qu'on pourrait appeler de bonnes relations, est un trait qui ressort des ethnographies et que nous avons pu constater pendant notre travail. Ils n'arrêtent jamais de nous mettre à l'épreuve, de nous faire des reproches ou de nous questionner sur le fait que ceux qui s'intéressent à eux obtiennent un soutien financier pour leurs recherches tandis qu'eux, même quand ils sont organisés, n'y arrivent pas.
- 16 Arias (2005), dans son travail sur les Tobas de Rosario, ville industrielle de la province de Santa Fé, décrit les tensions et les conflits de leadership, entre autres ceux qui concernent la vie religieuse. Ces conflits, bien qu'ils empêchent la formation d'associations civiles, ne produisent cependant pas de ruptures définitives.
- 17 En l'an 2000, lors de la Convention des jeunes de l'Iglesia Evangélica Unida, à Resistencia, dans le Chaco, un des points à l'ordre du jour était le développement important des groupes musicaux de jeunes, qui ne jouent plus seulement pour leur Église, mais sont invités à d'autres Églises du pays et même à l'étranger. On posait le problème de leur «contrôle» en tant que représentants de l'Iglesia Evangélica Unida. Ces groupes musicaux dépassent présentement ce qui se fait dans d'autres Églises. Ils ne se limitent plus à interpréter les cantiques, mais écrivent les paroles de leurs chansons et y incorporent leur propre thématique, adoptant des caractéristiques de style du folklore argentin.

Referências

- Agüero, Oscar
- 1994 El milenio en la Amazonia. Mito utopía Tupi-cocama, o la subversión del orden simbólico. Quito: Editorial Abya-Yala.
- 1996 El pensamiento indígena en América Latina. *Dans* Utopía y nuestra América. Horacio. Cerutti Goldberg et Oscar Agüero, dirs. Pp. 57-68. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Arias, Nora
- 2005 Vueltas y revueltas (estratégicas) de los Toba rosarinos – de Resistencia a Rosario. Tesis de doctorado, Departamento de Postgraduación en Antropología Social, Universidad Federal de Rio de Janeiro (Brasil).
- Barabas, Alicia
- 1971 Movimientos socio-religiosos y seculares étnicos entre los tobos de Pampa del Indio. Tesis de Licenciatura, Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional de Buenos Aires.
- 1987 Utopías Indias. Movimientos socioreligiosos en México. Mexico: Editorial Enlace-Grijalbo.
- 1991 Introducción. El mesianismo contemporáneo en América Latina. Número thématique, «Religiones Latinoamericanas, El mesianismo contemporáneo en América Latina». Alicia Barabas, dir. Revista de la Asociación para el estudio de las religiones 2:7-16.
- 2000 Utopías Indias. Movimientos socioreligiosos en México. 2nd edition. Quito: Abya-Yala.
- Barstow, Jean
- 1982 Culture and Ideology: Anthropological Perspectives. Jean Barstow, dir. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Barth, Fredrik
- 1976 Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1989 The Analysis of Culture in Complex Society. *Ethnos* 3-4:120-142.
- Barth, Fredrik
- 1984 Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with illustrations from Somar, Oman. *Dans* The Prospects for Plural Societies. David Maybury-Lewis, dir. Pp. 77-87. Washington: American Ethnological Society.
- Bartolomé, Leopoldo
- 1972 Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. *Revista Suplemento Antropológico* 7:76-97.
- Bartolomé, Miguel
- 1997 Gente de costumbre y gente de razón. Mexico: Siglo XXI.
- Beaucage, Pierre, dir.
- 2004 Les nouveaux enfants de Dieu. Conversions récentes en Amérique Latine. *Recherches Amérindiennes au Québec* 24(2).
- Bourdieu, Pierre
- 1982 A economia das trocas simbólicas. Saõ Paulo: Editorial Perspectiva.
- Cantón Delgado, Manuela
- 2001 La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión. Barcelona: Editorial Ariel.
- Cleary, Edward, et Hannay Steward-Gambino, dirs.
- 2004 Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment. Boulder: Lynne Rienner.
- Cohen, Anthony
- 1985 The Symbolic Constructions of Community. New York: Tavistock Publications.
- Cordeu, Edgardo, et Sandra Siffredi
- 1971 De la algarroba al algodón, movimientos mesiánicos de los Guaycurú. Buenos Aires: Juárez Editora.
- Derrida, Jacques
- 2000 Fe e Saber. As duas fontes de «religião» nos limites da simple razaõ. *Dans* Jacques Derrida et Giovanni Vattimo, dirs. Pp. 11-89. Saõ Paulo: Editora Estacaõ Liberdade.
- Derrida, Jaques, et Giovanni Vattimo, dirs.
- 2000 A religiãõ. O seminário de Capri. Saõ Paulo: Editora Estacaõ Liberdade.
- Fuscaldo, Liliana
- 1985 El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco. *Dans* Antropología. Mirta Lischetti, dir. Pp. 231-251. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Giobellina Brumana, Fernando
- 1997 La metáfora rota. Cadix: Universidad de Cádiz.
- Giobellina Brumana, Fernando, dir.
- 1995 Escenarios de lo sagrado. *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos* 10.
- Hermitte, Ester y Bartolomé Leopoldo
- 1977 Procesos de articulación social. Buenos Aires: Amorrortu.
- Idoyaga Molina, Anatilde
- 1994 Una esperanza milenarista entre los Pilagá. *Dans* Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio. Alicia Barabas, dir. Pp. 45-77. Quito: Abya Yala.
- Mallimachi, Fortunato
- 1999 A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milenio. *Dans* Globalizaçãõ y Religiãõ. Ari Pedro Oro et Carlos Alberto Steil, dirs. Pp. 73-92. Saõ Paulo: Editora Vozes.
- Miller, Elmer
- 1977 Simbolismo, concepto de poder y cambio cultural en los tobos del Chaco argentino. *Dans* Procesos de articulación social. Ester Hermitte et Leopoldo Bartolomé, dirs. Pp. 305-338. Buenos Aires: Amorrortu.
- 1979 Los Tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad. Mexico/Buenos Aires: Siglo XXI.
- 1982 Pentecostalist Contributions to the Proletarianization of the Argentina Toba. *Dans* Culture and Ideology: Anthropological Perspectives. Jean Barstow, dir. Pp 58-72. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- 1999 Peoples of the Gran Chaco. Westport: Bergin and Garvey.
- Oro, Ari Pedro
- 1992 Neo-pentecostalismo. *Cadernos de Antropología Universidade Federal de Rio Grande do Sul Brasil*.
- Oro, Ari Pedro, et Carlos Alberto Steil, dirs.
- 1999 Globalizacão y Religião. Saõ Paulo: Editora Vozes.

- Pacheco de Oliveira, Joaõ
- 1998 Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 4(1):47-77.
- 1999 *Ensaio em Antropologia histórica*. Río de Janeiro: Editora Universidade Federal do Río de Janeiro.
- Rodrigues Brandão, Carlos
- 1980 *Os deuses do povo*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Sánchez, Silvano
- 1997 *Memoria sin tiempo*. Resistencia (Chaco): Gobierno de la Provincia del Chaco, Secretaría de Cultura.
- Silleta, Alfredo
- 1986 *Las sectas invaden la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto.
- Tamagno, Liliana
- 1986 Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires. Su articulación social. *Communication présentée au Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires (mimeo) Buenos Aires 1982.
- 1997 La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. *Identidades y utopías. Dans* Cultura e identidad en el contexto de la globalización. Monica Lacarrieu et Rubens Bayardo, dirs. Pp. 183-198. Buenos Aires: Editorial Siccus.
- 2001 «Nam Qom Hueta 'a na doqshi lma». Los Tobas en la casa del hombre blanco. *Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- 2003 Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Campos: Revista de Antropología Social* 3:165-182.
- 2004 Religiosité indigène et identité ethnique; le pentecôtisme chez le peuple toba. *Recherches amérindiennes au Québec* 34(2):49-62.
- Teruel, Ana
- 1999 La frontera occidental del Chaco en el siglo XI. Misiones, economía y sociedad. Tesis doctoral, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Turner, Victor
- 1974 *O proceso ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Ubertalli, Jorge
- 1987 *Guaycuru. Tierra Rebelde*. Buenos Aires: Editorial Tacna.
- Vuoto, Patricia et Pablo Wright
- 1991 Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino. Número thématique, «Religiones Latinoamericanas, El mesianismo contemporáneo en América Latina». Alicia Barabas, dir. *Revista de la Asociación para el estudio de las religiones* 2:149-180.
- Worsley, Peter
- 1968 *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo "Cults" in Melanesia*. New York. Schocken.
- Wright, Pablo
- 1988 Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa toba contemporánea. *Cristianismo y sociedad* 95:71-87.
- 1992 Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa Province, Argentina. *Dans Portal of Power. Shamanism in South America*. Jean Langdon and Gerhard Baer, dirs. Pp. 149-172. Albuquerque: University of New Mexico Press.