

El camino del Evangelio

Cristianismos y modernidades entre los mocoví del Chaco austral

Autor:

Agustina Altman

Tutor:

César Ceriani Cernadas

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
TESIS DE DOCTORADO - ÁREA ANTROPOLOGÍA**

Tesista: Agustina Altman

Director y Consejero de estudios: César Ceriani Cernadas

Co-director: Alejandro M. López



EL CAMINO DEL *EVANGELIO*

**CRISTIANISMOS Y MODERNIDADES
ENTRE LOS MOCOVÍ DEL CHACO AUSTRAL**

Vengan aquí; prendan sus fuegos aquí;
hagan sus casas aquí, en el corazón de Eisejuaz,
ángeles mensajeros del Señor Ángel del tatu,
para bajar al fondo, para saber,
cuero de hueso para aguantar.
Ángel de la serpiente, silencio.
Vengan, díganme, prendan sus fuegos, hagan sus casas,
cuelguen sus hamacas en el corazón de Eisejuaz.

Eisejuaz - Sara Gallardo, 1971.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	4
------------------------------	---

INTRODUCCIÓN	7
1. Organización de la obra.....	9
2. Metodología y fuentes utilizadas.....	11
3. La sabana chaqueña.....	16
4. Los <i>moqoit</i>	18
5. Convenciones.....	20

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1. CRISTIANISMOS Y MODERNIDADES	22
1. La religión como objeto de estudio: categorías centrales y experiencia argentina.....	23
2. Campo religioso y grupos aborígenes chaqueños.....	27
3. Los debates de la “Antropología del Cristianismo”.....	30
4. Cristianismos y cambio religioso en América Latina.....	32
5. La modernidad interpelada.....	35
6. “Caja de herramientas”.....	50

CAPÍTULO 2. LOS CAMINOS DE LA PALABRA: CONFORMACIÓN SOCIOHISTÓRICA DEL <i>EVANGELIO MOQOIT</i>	54
Parte 1. Antes del <i>evangelio</i>	56
1.1. El tiempo de los orígenes.....	56
1.2. Experiencias coloniales.....	58
1.3. La Nación y el fin de un mundo.....	63
1.4. Migrando al Chaco.....	69
Parte 2. “Jabón, sopa y salvación”.....	71
2.1. Los menonitas arriban a la Argentina.....	71
2.2. Buscando su lugar en el Chaco.....	77
Parte 3. “Y la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros...”.....	82
3.1. La palabra entre los <i>qom</i>	82
3.2. El giro menonita: de misioneros a Obreros Fraternalistas.....	85
3.2.1. Joseph Graber y el paradigma de la indigenización.....	85
3.2.2. Un <i>yankee</i> en las pampas.....	89
3.2.3. El poder de la palabra.....	93
3.3. Encuentro de <i>habitus</i>	100

CAPÍTULO 3. EL <i>EVANGELIO MOQOIT</i> COMO “CAMINO DE MODERNIDAD”	107
Parte 1. Misioneros entre los <i>moqoit</i>	109
1.1. Entre acordeones llegaron los Adventistas	109
1.2. “Los toba trajeron la Biblia”	125
1.3. El tiempo de Dionisio	131
Parte 2. Iglesias locales, conflictos globales	136
2.1. Liderazgos en transformación	136
2.2. Predicar como criollos o aconsejar como <i>paisanos</i>	138
Parte 3. El <i>evangelio moqoit</i> como “camino de modernidad”	150

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 4. “LOS HERMANOS SEAN UNIDOS...”	164
Parte 1. Congregados y parientes: el <i>culto</i> como unidad social	165
Parte 2. La unidad como voluntad de Cristo	168
Parte 3. Dispositivos para la unidad	172
3.1. La traducción de la Biblia	172
3.2. Estudios y Círculos Bíblicos	179
3.3. El boletín <i>Qad’aqtaxanaganec</i> - Nuestro Mensajero	185
Parte 4. Peleas de hermanos	190
4.1. Conflictos en la Iglesia Evangélica Unida	190
4.2. Luchando por un <i>evangelio moqoit</i>	192
4.3. Disputas de entrecasa	193

CAPÍTULO 5. LAS TEXTURAS COTIDIANAS DEL <i>EVANGELIO</i>	198
1. Domingo: De campaña	199
2. Lunes: Viajes, poder y curación	204
3. Martes: La gestión del parentesco	209
4. Miércoles: “Dejen a los niños venir a mí”	213
5. Jueves: Visitas, mates y acordes musicales	218
6. Viernes: Un día de novela	222
7. Sábado: Emociones liberadas	229
8. Domingo: “El séptimo día es de reposo”	233

CAPÍTULO 6. EL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS COMO ECONOMÍA POLÍTICA DE LO SAGRADO	235
Parte 1. Esbozo de una historia del discernimiento de espíritus	237
1.1 El discernimiento espiritual en la Reforma Radical	239

Parte 2. ¿De Dios o del Diablo? Clasificando “espíritus” entre los <i>moqoit</i>	247
2.1 “La iglesia lo siente”.....	248
2.2 Producción escrita de los Obreros Fraternal Menonitas en torno al discernimiento: recetas para regular el carisma.....	255
2.3 Humanos y no-humanos: <i>pactos</i> de poder.....	261
Parte 3. Discernimiento de espíritus: imaginarios sociales y “camino de modernidad”.....	267
CONCLUSIONES	272
BIBLIOGRAFÍA	284
ANEXO	309

AGRADECIMIENTOS

Durante una reunión de equipo alguien hizo una analogía entre la soledad ontológica del proceso de escritura y la soledad del boxeador al que una vez en el *ring* le sacan hasta el banquito. Con mi tesis ya terminada puedo decir que si bien hubo muchos momentos pseudo telenovelescos en los que me sentí sola-en-el-mundo, nunca lo estuve ya que siempre conté con el acompañamiento de muchas personas que me alentaron y ayudaron a lo largo de este camino. Por eso, quiero aprovechar para recordarlos y agradecerles.

En primer lugar a los miembros de las comunidades *moqoit* en las que trabajé: Sixto Lalecorí, Hipólita Molina, Felipa Lalecorí, Gabriela Lalecorí y sus hijos, Ismael Lalecorí, Eliseo Lalecorí y su familia, Martín Lalecorí, José Lalecorí y Martina Ruiz y su familia, Marcelo Capanci, Rodolfo Acosta y su familia, Narciso y Juana Salteño, Deolinda Salteño y su mamá, Mariano Mendoza, Ofelia Rodríguez y su marido Roque y sus hijos, Amalia Rodríguez y su familia, Eufemia Rodríguez, Santo Salteño, Tiburcio Salteño, Susana Rodríguez, Julio Maldonado, Fabián Valdez, Alfredo Salteño, Noelia y Noemí Lalecorí, Antonio Mocoví, Abel Tomás y Ramona, Ricardo Mocoví, Marcos y Francisco Gómez, Ricarda Rico, María y Nancy Gómez, Juan Carlos Martínez y su grupo de teatro, Ricardo Mendoza, Luisita, los estudiantes y maestros del profesorado bilingüe intercultural de Colonia El Pastoril, Santiago Salteño y Gabriela Rodríguez y sus hijos, Pedro Chico, Mauro Chico, Mario Lalecorí, Julia Suárez, Pedro José Chico y su familia, Sandra Salteño, Julia Mocoví, Pedro Balquinta y Ezequiel Bejarano. Les agradezco profundamente su hospitalidad. No sólo me abrieron las puertas de sus casas sino también, la posibilidad para mí de otro lugar en el mundo.

A César Ceriani Cernadas, mi director, con quien recorrí este largo camino que comenzó allá por 2005 luego de la última clase de Antropología Sistemática III - cervezas de por medio con varios compañeros de cursada hablando de la “cocina de la antropología simbólica”- y que tuvo su primera síntesis con mi tesis de licenciatura. Su pasión por la investigación, sus estimulantes comentarios, su aliento permanente y su

atenta lectura de mis trabajos fueron una guía fundamental mientras recorría el sinuoso camino del doctorado.

Alejandro López es un caso aparte porque honestamente merece un monumento, podría decir que fue algo así como un hombre orquesta. Codirector, novio, colega amigo, psicólogo y compañero de andanzas. Leyó hasta el hartazgo estas páginas, se alegró con cada nueva idea que tuve y me ayudó cada vez que amagaba con tirar la toalla. Agradezco su amor e infinita paciencia, nuestra historia y lo que el Chaco es para nosotros.

A Pablo Wright, por su generosidad al haberme dado la posibilidad de participar en mis primeros proyectos de investigación y en la cátedra de Antropología Sistemática III de la Facultad de Filosofía y Letras. Extiendo este agradecimiento a los miembros de dicha cátedra. Por su estímulo y sugerencias quiero dar las gracias a los colegas y compañeros del Seminario Permanente de Estudios Chaqueños (SPECH). También agradezco la ayuda de Alejandro Otamendi, Hugo Lavazza, Gala Coconier, Mariana Espinosa, Gustavo Ludueña, Silvia Citro, Humberto Coria, Cintia Rosso, Jamie Pitts, Diego Villar, Lorena Córdoba, Florencia Tola, Celeste Medrano, Mariel de Luca Voth, Alejandro Frigerio, Nicolás Viotti, María Bargo, Dario la Vega y todos los miembros del grupo Diversa - Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina.

A mis compañeros de Revista Kula: Laura Szmulewicz, Santiago Sorroche, Ramiro Acevedo, Lena Dávila, Ana Carolina Arias, Laura Frasco Zuker Maximiliano Albornoz, Mauricio Danton, Alexis Bertero y Muriel Morgan.

Agradezco la ayuda brindada por Juan Carlos Canella, Oscar González y sus familias durante mis visitas a la ciudad de Charata, su hospitalidad me proporcionó un respiro del viento norte. También quiero agradecer a Oscar Ávila y su familia, a Don Moño, a la familia Graf y a Pablo Sotola. Así mismo quiero agradecer a los miembros del Equipo Menonita Elmer y Lois Miller, Ana y Quito Kingsley, Ruth y Ricardo Friesen, Esteban Zugasti y Susana, y en especial a Willis y Berta Horst. Por su ayuda en los Archivos Menonitas de Floresta quiero agradecer a Luis María Alman Bornes y a Daniela.

A mis amigas de Puán, en especial a Florencia Fossa Riglos, Laura Martínez y Ana Lucia Olmos Álvarez. Siempre con la palabra justa en los momentos de crisis y grandes compañeras a la hora de hacer catarsis. Las admiro profundamente. A mis amigas de toda la vida, sobre todo a Pome, Maru, Oxi, Caro y Nadi que me bancaron todos los fines de semana que me borré porque “estaba con la tesis”. A Yise que me

acompañó con su amor por la fotografía y me ayudó a pensar una bella tapa para la tesis.

A mi familia, mi papá Hugo, mi mamá María Teresa, mi hermano Gustavo, Paula, mis abuelos, Hendy, Abril, Lua y Alber fueron el sostén más importante para llevar a cabo esta tesis. Ellos me alentaron desde el comienzo, me apoyaron en cada nuevo emprendimiento y compartieron mis viajes al Chaco desde la distancia. La familia de Ale también fue un gran apoyo, en especial Juancho y Camo. ¡Gracias! Los quiero mucho.

Por último quiero agradecer a CONICET que financió mi investigación doctoral a través de las Becas Doctorales Tipo I y Tipo II. En el mismo sentido va mi más profundo agradecimiento al financiamiento que recibí como miembro de los proyectos de investigación UBACyT F196 “Modernidad, Espíritu y Poder. Etnografía de heterodoxias sociorreligiosas en Argentina”; UBACyT F150 “Etnografía de Heterodoxias Sociorreligiosas en la Modernidad Argentina”; UBACyT 20020100100755 “Reforma moral e imaginario cultural en la modernidad sociorreligiosa argentina: un enfoque antropológico”; PICT 2011-1907 “Imaginación cultural, utopía y globalización en heterodoxias sociorreligiosas en la Argentina contemporánea”; UBACyT 20020130100683BA “Modernidad, imaginación cultural y utopía en heterodoxias sociorreligiosas en la Argentina contemporánea”, dirigidos por Pablo Wright y los proyectos de investigación PIP (I+D) 0086 “Experiencias de misionalización en el Chaco argentino: trayectorias, estrategias y apropiaciones culturales”; PIP (I+D) 112201 501006 40CO "Religión, política y mediación cultural en los pueblos indígenas chaqueños: articulaciones, clivajes y conflictos" dirigidos por César Ceriani Cernadas. Todos ellos radicados en la Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

En un contexto en el que algunos, perversamente, ponen en duda la importancia de la educación pública y de la investigación en ciencia básica, especialmente en el área de las ciencias sociales, esta tesis pretende ser una humilde declaración de confianza en la fuerza, necesidad y poder del conocimiento...

Buenos Aires, 2017.

INTRODUCCIÓN

En el mundo contemporáneo nos encontramos no con una modernidad única y monolítica, sino con todo un abanico de modernidades relacionadas complejamente entre sí. Si todas ellas deben ser llamadas “modernidad” es porque todas efectivamente remiten en algún modo a un desarrollo histórico cuyo origen está en Europa y que se expandió como resultado del proceso colonial de globalización del capitalismo. Será este orden el que imponga, en el mundo contemporáneo, las reglas generales del juego social. Por tanto, esta multiplicidad de proyectos modernos no es un simple conjunto de “colorida diversidad”, sino que se trata de un entramado de modernidades locales organizado por relaciones de poder que las vinculan con la modernidad hegemónica propuesta desde los centros del orden mundial.

Pero por otro lado es necesario enfatizar la pluralidad, ya que estas modernidades locales no son simples variantes superficiales de la modernidad hegemónica, sino que surgen de complejos procesos de resignificación y constituyen verdaderas creaciones, dentro de los márgenes que las relaciones asimétricas de poder permiten en cada caso. De hecho, es esta multiplicidad jerárquicamente organizada de proyectos modernos la que conforma la “carne” de todo el fenómeno y la que ha constituido la condición de posibilidad de su desarrollo. Por ello, el estudio de alguna de estas modernidades locales tiene un potencial impacto que sobrepasa el caso específico ya que echa luz sobre el conjunto del problema como fenómeno global.

Es en este contexto que me propongo abordar, desde una perspectiva antropológica, el *evangelio* entre los aborígenes *moqoit* del suroeste de la provincia del Chaco problematizado en clave de “proyecto de modernidad”. Para hacerlo, a lo largo de la tesis iré dando forma a la categoría “caminos de modernidad”, como modo de dar cuenta de la manera específica en que los *moqoit* se han reapropiado del proyecto moderno, construyendo sus propias alternativas. Apelando para ello a una categoría fundamental para los propios *moqoit* en su reflexión sobre la experiencia del habitar, la noción de *nayic*. El *nayic* o camino, como otros investigadores han advertido, es una noción fundamental para conceptualizar la propia vida en tanto *andanzas* en busca de

pactos para obtener *quesaxanaxa* (poder), conocimiento y abundancia. Se lo concibe como un trayecto que, internándose en lo desconocido lo conecta con lo más familiar, un recorrido que está jalonado por hitos o puntos fuertes, que son otros tantos *encuentros* con los *poderosos* que estructuran y dan textura al cosmos. El *nayic* en el discurso *moqoit* es mucho más que una descripción del transitar por el monte, ya que funciona como modelo o metáfora que estructura las más diversas áreas del pensamiento y la praxis. De ese mismo modo, en el contexto de la ocupación del Chaco por parte del estado nacional y su incorporación a un orden mundial ligado al complejo proceso de glocalización moderna, los *moqoit* han concebido sus propias maneras de resignificar el mandato moderno apelando a múltiples *nayic*, a diversos caminos, que entiendo que son verdaderos “caminos de modernidad”. De este modo, a lo largo de la tesis me he propuesto conceptualizar ciertas formas de la experiencia *moqoit* contemporánea que aparecen repetidamente como centrales para nuestros interlocutores -*el evangelio, la política, la salud y la cultura*- como “caminos de modernidad”.

El “camino” conocido como el *evangelio* se originó a partir del encuentro entre grupos *qom*, pilagá y misioneros evangélicos y pentecostales que arribaron al Chaco bajo diferentes emprendimientos religiosos durante las décadas de 1930 y 1940, comenzando a cobrar importancia entre las comunidades *moqoit* en 1960. Esta creación cultural que surgió de la interacción entre elementos del cristianismo evangélico -especialmente pentecostal- y del shamanismo tradicional ha tenido un papel clave en las resignificaciones de la cosmovisión y las modificaciones de pautas morales de los *moqoit*.

De entre todas las *sendas* o “caminos de modernidad” mencionados, considero particularmente relevante el “camino del evangelio” por varias razones. En primer lugar, por la cantidad de *moqoit* contemporáneos para los que el *evangelio* es central en su experiencia vital. Por otra parte, porque este rol central no es algo reciente, sino que lleva ya largas décadas. Además, porque el *evangelio* ha tenido un rol clave en las reconfiguraciones de las dinámicas sociales y simbólicas de las comunidades *moqoit* y de otros grupos aborígenes chaqueños. Por último, debido al importante grado de autonomía que les permite respecto a otras instituciones no aborígenes y en comparación a los caminos de *la política, la salud y la cultura*.

Por todas estas razones es que he decidido explorar el *camino del evangelio* entre los *moqoit* del suroeste del Chaco.

1. Organización de la obra

La presente tesis está organizada en **dos partes**. En la primera, se exponen los fundamentos teóricos relativos a la discusión sobre las modernidades como proyectos inacabados y sus vínculos con los imaginarios sociales. Junto a esto, se presenta en primer lugar un análisis histórico-antropológico sobre el *evangelio* entre los aborígenes chaqueños, prestando particular atención al encuentro de *habitus* entre los grupos aborígenes y los misioneros menonitas. En segundo lugar, se presenta el *evangelio moqoit* como “proyecto de modernidad” y cómo este se constituyó en un espacio privilegiado en el que los *moqoit* reflexionan acerca de los modos de ser aborígen en el mundo contemporáneo.

Ya habiendo situado el marco teórico y sociológico, la segunda parte de la tesis se refiere con especificidad a los imaginarios y dinámicas sociales que constituyen al *evangelio moqoit*. A partir de la descripción e interpretación etnográfica nos sumergimos en el análisis del *evangelio moqoit* así también de la acción misionera menonita. Con el fin de complejizar los modos de *ser-evangelio moqoit* se busca explorar la forma en que este modela la textura del habitar cotidiano. Finalmente se analiza el discernimiento de espíritus, como una verdadera institución social nodal en la que podemos ver concentrada toda la dinámica de los proyectos de modernidad en pugna alrededor de este “camino de modernidad”.

El **primer capítulo** se propone delinear el campo académico en el que se inscribe esta tesis y desarrollar los conceptos clave que se utilizarán a lo largo de la misma. Se expone un panorama sobre el estudio antropológico de la religión desde la perspectiva de los intereses y posicionamientos del presente trabajo, enfatizando la situación en Argentina. El objetivo es ubicar el marco teórico que enmarca la obra, proporcionando un mapa de las investigaciones sobre el fenómeno religioso que entendemos resultan más pertinentes para comprender esta investigación y delimitando algunas definiciones claves. Los estudios sobre la noción de modernidad son cruciales para la tesis y constituyen un espacio de debate que no ha sido suficientemente explorado en las reflexiones respecto a las reapropiaciones aborígenes del cristianismo en el Chaco. Por esta razón, se realiza una reconstrucción de la historia de la noción de

modernidad y se discuten diversas perspectivas teóricas. Será el conjunto de estas herramientas teóricas discutidas en este capítulo las que nos permitirán analizar las experiencias cristianas de los *moqoit* en un contexto más amplio y en debate con las reflexiones antropológicas generales sobre el cristianismo, particularmente en el contexto de la expansión colonial.

El **segundo capítulo** se propone realizar una reconstrucción de los procesos que constituyen las condiciones de posibilidad para el surgimiento posterior del *evangelio* entre los *moqoit* del suroeste de la provincia del Chaco. Dicha experiencia sociorreligiosa no “brota” en el vacío sino que se construye en determinado momento histórico como resultado de un complejo entramado previo. Dado que pienso al *evangelio* como el resultado de un encuentro de *habitus*, se realiza el trazado de las trayectorias sociales que modelaron los *habitus* cuya convergencia dará origen al *evangelio moqoit* durante la década de 1960. Estas trayectorias sociales y los *habitus* que ellas fueron conformando serán agrupadas en tres grandes haces: los *moqoit* antes del *evangelio*; los misioneros protestantes -en especial los menonitas-; y los *qom* y pilagá *evangelio* -surgidos a partir de la década de 1930 y 1940 como resultado de un primer encuentro de *habitus* entre misioneros y aborígenes guaycurú de Chaco y Formosa-.

Luego de haber desarrollado en el capítulo anterior el origen del *evangelio* a partir del encuentro entre grupos *qom*, pilagá y misioneros protestantes entre las décadas de 1930 y 1940, el **tercer capítulo** se propone indagar las tramas culturales, históricas y sociales específicas del *evangelio moqoit*, entendiéndolo en el contexto de una pluralidad de “caminos de modernidad” que incluyen *la política, la salud y la cultura*. El *evangelio moqoit* será un espacio privilegiado en el que los protagonistas discutan acerca de los modos en que se piensan como aborígenes en el mundo contemporáneo, plausibles de resumir en los interrogantes acerca de cómo establecer diálogos fructíferos con el estado y la política, cómo lidiar con las tensiones entre *evangelio* y shamanismo, cómo obtener poder. Estas cuestiones se traducen en las estructuras sociales de las comunidades *moqoit* contemporáneas, en la textura de su experiencia cotidiana y en la gestión de los vínculos con lo numinoso, temas que serán abordados en profundidad en la segunda parte de la tesis.

El **cuarto capítulo** inaugura la segunda parte de la tesis, orientada a explorar los imaginarios y las prácticas sociales que van a ir dando forma al *evangelio moqoit* como un original “camino de modernidad”. El objetivo de este capítulo es comprender la

dinámica social del *evangelio moqoit*, para ello se analiza el *culto* como unidad social, prestando particular atención a la construcción de alianzas fluctuantes con otros *cultos*. También se discute la acción misionera menonita, no sólo en relación a los aborígenes misionados, sino también desde la óptica de su impacto en la propia iglesia matriz, para la cual la misión desempeña el rol de una verdadera utopía cristiana. En este complejo panorama, se analizan las tensiones entre fisión y fusión al interior del *evangelio moqoit* y cómo la acción menonita va a intentar privilegiar los mecanismos tendientes a fomentar la unión, mediante el desarrollo de una serie de dispositivos de regulación. En el **quinto capítulo** se presenta la vida cotidiana de una familia extensa *moqoit* que pertenece al *evangelio*. La descripción densa de la rutina diaria busca explorar la forma en que el *evangelio* modela la textura del habitar cotidiano y cómo este adquiere su carácter particular como “camino de modernidad”. En el **sexto capítulo**, el último de la tesis, se busca re-unir todos los hilos que se fueron tramando a lo largo del trabajo alrededor de un hecho social total que nos muestre la trama completa de esta modernidad *moqoit*. El discernimiento de espíritus, dispositivo crucial en la gestión del carisma cristiano, será justamente este hecho social total en el que podremos ver en acción los principios analizados previamente.

Finalmente en la **conclusión** se expone una síntesis general de los ejes que componen el trabajo, destacando sus principales aportes y allanando el camino hacia una conclusión general de la obra.

La **bibliografía** y el **anexo** complementan el trabajo.

2. Metodología y fuentes utilizadas

En el año 2009 comencé el desarrollo de mi Tesis de Licencia en Antropología cuyo título fue: “‘*Ahora son todos creyentes*’. El *evangelio* entre los mocoví del Chaco Austral” (Altman 2010). Dicha tesis fue dirigida por César Ceriani Cernadas y se desarrolló en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. En esa ocasión me propuse centrarme en el estudio del *evangelio* entre los *moqoit* de la comunidad de Colonia General Necochea más conocida como Las Tolderías o Colonia

Cacique Catán¹. La elección de este asentamiento rural ubicado a 22km de la ciudad de Charata se debió a que el mismo tiene una relevancia histórica y simbólica fundamental ya que es el asentamiento poblacional *moqoit* más antiguo dentro de la provincia del Chaco.

En esta comunidad realicé cinco campañas etnográficas entre 2009 y 2010. Un primer gran objetivo que guiaban mi investigación era el de colaborar al conocimiento antropológico de los *moqoit*, uno de los grupos menos estudiados de la familia lingüística guaycurú. Un segundo objetivo de dicho trabajo fue llevar adelante una primera reconstrucción etnográfica e histórica de la conformación del campo sociorreligioso del *evangelio* entre los *moqoit* del Chaco Austral. En este contexto, logré identificar los principales *cultos* presentes en la comunidad estudiada. Además, en dicho trabajo exploré los procesos de conversión y las ideas de pertenencia asociados a los mismos. Asimismo, en continuidad con las investigaciones de Alejandro López acerca de la tensión entre *moqoit* católicos y evangélicos, abordé las manifestaciones de dichos conflictos en relación a diversas fiestas tanto católicas como evangélicas. Ello me llevó a reflexionar que en el caso de esta comunidad *moqoit*, si bien en la actualidad son los evangélicos numéricamente mayoritarios, siguen ocupando un lugar periférico en un campo sociorreligioso local dominado por el catolicismo criollo.

Al comenzar el proceso de investigación para la presente tesis doctoral decidí ampliar el conjunto de comunidades exploradas, así como abordar no sólo a los *moqoit* sino también a los misioneros menonitas, miembros de la Iglesia Evangélica Unida perteneciente a diferentes grupos étnicos, criollos y descendientes de migrantes europeos que misionaron entre los *moqoit*. Por ello, desde el año 2010 hasta el presente realicé siete campañas etnográficas en: i) Las Tolderías o Colonia General Necochea; ii) La comunidad rural de Colonia Juan Larrea, un desprendimiento de Las Tolderías y ubicada a 48km de la ciudad de Charata; iii) El barrio periurbano Ulm, en el que viven familias *moqoit* y criollas, ubicado a las afueras de Charata; iv) La ciudad de Charata donde residen importantes familias de origen europeo. En la nombrada ciudad llevé a cabo una serie de entrevistas a diversas familias pertenecientes a distintas denominaciones cristianas que han realizado y realizan campañas evangelizadoras en las comunidades *moqoit*. Además, participé de los festejos del Centenario (un auténtico hecho social total que reactualizó los modos de concebir la historia de la ciudad); v) El

¹ Emplearé el nombre de Las Tolderías ya que es el más utilizado por los *moqoit* de dicha comunidad.

barrio urbano de San Bernardo, cabecera del departamento de O'Higgins, en el que habitan numerosas familias *moqoit*; vi) La Colonia Aborigen El Pastoril, ubicada a la vera de la Ruta Nacional 95 al 9km de la ciudad de Villa Ángela, en la que hace varios años funciona una escuela bilingüe intercultural y un proyecto de formación de maestros bilingües; vi) La ciudad de Presidencia Roque Sáenz Peña, donde todos los años se realiza en el barrio toba *Nalá* la Convención Anual de la Iglesia Evangélica Unida –ya que ahí se encuentra la sede central-; vii) Las ciudades de Formosa y Resistencia donde residían los Obreros Fraternalistas Menonitas; viii) La ciudad de Filadelfia (Estados Unidos) donde residen el matrimonio de ex misioneros menonitas devenidos antropólogos Elmer y Lois Miller.



Figura 1: Mapa de las principales comunidades moqoit del suroeste de la provincia del Chaco abordadas en este estudio.

Para la presente tesis doctoral también incorporé la exploración de diversos archivos documentales de la Iglesia Menonita tanto en Argentina como Estados Unidos.

De este modo logré en el presente trabajo mejorar substancialmente mi comprensión acerca del proceso histórico de conformación del campo del *evangelio moqoit*. Además me fue posible un abordaje más detallado de la dinámica social del *evangelio*, los dispositivos de control desplegados por los misioneros y la forma en que el *evangelio* moldea la experiencia cotidiana de los *creyentes*.

Gracias a todo ello y al haber cursado diversos seminarios de doctorado en la misma casa de estudios, decidí organizar esta nueva etapa de mi abordaje del campo del *evangelio* entre los *moqoit* del Chaco pensando al mismo como una forma específica de modernidad, en continuidad con las propuestas de Pablo Wright y César Ceriani Cernadas. A partir de ello, advertí que la noción de *nayic* o *camino* que los *moqoit* aplican para estructurar diversos aspectos de su experiencia vital, era aplicable a la manera en que concebían las distintas posibilidades locales de la modernidad. De este modo, fue posible establecer un diálogo con conceptualizaciones topológicas de estudios previos de las experiencias *moqoit* y *gom* (toba) y discusiones teóricas sobre este tipo de elaboraciones.

Por otra parte, para esta tesis doctoral, incorporé una etnografía y una antropología histórica de la experiencia de los misioneros no aborígenes para lograr comprender cabalmente el campo interétnico de relaciones que estaba en el origen del *evangelio moqoit*.

La metodología implementada tomó en cuenta las técnicas tradicionales de la etnografía, basada en la observación participante de la vida social, la co-residencia y los intercambios comunicativos con los sujetos de estudio. Estas me permitieron observar las prácticas religiosas de la iglesia, las manifestaciones performativas del *evangelio*, las rutinas diarias de los *creyentes* y no *creyentes*, las diversas actividades que se realizan en la comunidad como por ejemplo actividades laborales, reuniones políticas, ocio y diversión. Durante una de mis estadías más prolongadas asistí junto con alumnos *moqoit* y criollos de distintas edades a la escuela intercultural bilingüe de Colonia El Pastoril con el objetivo de compartir mas de cerca la experiencia de la escolarización y explorar los modos en que las diversas formas *moqoit* de ver el mundo entran en dialogo y tensión alrededor de instituciones clave del estado moderno.

Las formas de presentación al campo constituyen instancias clave de la experiencia etnográfica. Fui sumamente afortunada ya que mi primer viaje etnográfico

lo realicé junto a Alejandro López que hacía más de diez años que trabajaba en las comunidades *moqoit*. Su generosidad y ayuda fueron de vital importancia no sólo para que la gente me recibiera en sus casas sino también para orientarme en las comunidades.

Durante mis sucesivos viajes realicé conversaciones y entrevistas (abiertas, semi-estructuradas y estructuradas) cuya selección de interlocutores se guió por el método de *snow-ball*. También, utilicé métodos de elicitación derivados de la etnolingüística cuyo objeto es la búsqueda de categorías nativas. Todo esto fue registrado en mis cuadernos de campo, grabaciones y dibujos. Además, con el debido consentimiento realicé registros en imágenes y videos.

Con el objetivo de acceder al panorama más amplio posible del campo religioso *moqoit* entrevisté a ancianos, hombres y mujeres de mediana edad, jóvenes y niños, tanto *moqoit* como criollos. Asimismo, procuré entrevistar no sólo a los líderes de las distintas comunidades sino también a personas que no ocupan un rol central en las redes de conducción de las mismas. Mi trabajo etnográfico también incorporó a los criollos y misioneros (nacionales y extranjeros) vinculados a las experiencias cristianas *moqoit*.

En relación a las fuentes documentales, efectué un trabajo bibliográfico y de archivo con el objeto de indagar en diversos aspectos de la cultura e historia de los *moqoit*. Fueron tomados en consideración relatos de misioneros del período colonial, documentos, folletos, revistas, noticias periodísticas, fotografías, cartas y materiales producidos por iglesias que misionaron en la zona.

Además, llevé a cabo una investigación en el archivo de la Iglesia Menonita Argentina ubicado en la localidad de Floresta (CABA) y también estude material del Archivo Menonita de Estados Unidos ubicado en la ciudad de Goshen (Indiana), este último en su gran mayoría se encuentra en inglés por lo que he traducido todo lo que aparece citado en esta tesis. Estas importantes fuentes incluyen cartas, diarios de campo, artículos publicados en periódicos menonitas de circulación internacional, fotografías, informes, entre otros. Todo este material no había sido explorado hasta la presente tesis. Su análisis junto al trabajo etnográfico me permitió reconstruir los modelos de misión característicos de la presencia de esta iglesia cristiana, que jugaría un rol central en la conformación del campo evangélico chaqueño.

3. La sabana chaqueña

La zona en la que realicé la investigación forma parte de lo que se conoce como el Gran Chaco. Este se encuentra en el centro de América del Sur. Abarca parcialmente el sur de Bolivia, Paraguay y la región noreste de la Argentina (en las provincias de Formosa, Chaco, este de Salta, norte Santiago del Estero y Santa Fe). Es una llanura sedimentaria cubierta de parques y sabanas subtropicales. La región se caracteriza por un clima siempre cálido y una distribución geográficamente irregular de las lluvias. Desde los ríos Paraná y Paraguay las lluvias decrecen hacia el oeste, y al mismo tiempo de forma gradual el invierno se va transformando en una estación seca. Las mayores lluvias coinciden con las máximas temperaturas (43°C), por lo que hay gran evaporación. El monte, que caracteriza las formaciones arbóreas de la región, está formado por especies de maderas duras (quebracho, algarrobo, itín)². También, hay cactáceas. Las zonas abiertas de esta sabana chaqueña presentan una vegetación a base de gramíneas (Gobernación del Chaco 2009).

Dentro del Gran Chaco, el área de estudio analizada se encuentra situada en la región, hoy denominada, del suroeste de la provincia del Chaco. En la distribución administrativa en regiones realizada por Gobernación de la Provincia del Chaco, esto correspondería a las regiones UMDESCH (Unión de Municipios del Sur Oeste Chaqueño) y Sudoeste II³.

² *Schinopsis lorentzii*, *balansae* y *aspidusperma*; *Prosopis alba* y *nigra*; *Prosopis kuntzei*.

³ Los datos sobre las regiones UMDESCH y Sudoeste II fueron obtenidos de la página de la Gobernación del Chaco (<http://www.chaco.gov.ar/secretariadeplanificacion/region>).



Figura 2: Mapa del área de estudio, en el contexto de Sud América

UMDESOCH tiene una superficie de 1.029.700 hectáreas y está formada por los departamentos: Mayor Luís Jorge Fontana, Fray Justo Santa María de Oro, O'Higgins y sur del departamento San Lorenzo. Comprende a las localidades de: Villa Ángela, Chorotis, Samuhú, Enrique Urien, La Tigra, La Clotilde, San Bernardo y Santa Sylvina. Sudoeste II tiene una superficie de 958.200 hectáreas y está formada por los departamentos: Belgrano, 9 de Julio, Chacabuco, 12 de Octubre y 2 de Abril. Comprende las localidades: Corzuela, Gancedo, General Capdevilla, Charata, General Pinedo, Hermoso Campo y Las Breñas.

El clima corresponde a un Subtropical Subhúmedo, con estación seca y a medida que nos acercamos al oeste se torna Semiárido, aunque predomina un clima Subtropical con estación seca en toda la región.

Originalmente el Sudoeste chaqueño era muy rico en fauna silvestre: se podían encontrar animales como ñandúes, guazunchos, tatúes, liebres, chanchos salvajes, carpinchos, yacarés, loros, iguanas, zorros, serpientes, boa lampalagua, maticos, peludos, nutrias. Sin embargo, la caza, el desmonte y los emprendimientos agropecuarios han reducido mucho su presencia.

La actividad económica de la región gira hoy en torno a la agricultura y la ganadería, de hecho, la región Sudoeste es la principal productora agrícola de la

provincia. Dentro de la provincia del Chaco, la región que nos ocupa es probablemente la que tiene tasas de desmonte más altas, ya que, como he mencionado, se ha constituido en un importante centro agrícola y ganadero.

En toda la región del Suroeste Chaqueño se observa una tendencia al despoblamiento rural, con decrecimientos de hasta el 50% de su población. En toda la zona hay importantes presencia de inmigrantes rusos, ucranianos, alemanes, polacos, húngaros y paraguayos (López 2009a: 73).

Los *moqoit* constituyen el grupo aborigen característico de la región, con varias comunidades rurales, urbanas y peri urbanas dentro del área: Santa Rosa y San Lorenzo (en “Las Tolderías”), Colonia Aborigen El Pastoril, San Bernardo, La Tigra, Lote 3, Colonia Domingo Matheu, y Colonia Juan Larrea.

4. Los *moqoit*

Los *moqoit* forman parte del grupo lingüístico guaycurú, al que pertenecen también los *qom* (toba), abipón, pilagá, caduveo y mbyá. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, con rasgos más o menos definidos de bilateralidad y matrilocidad (Braunstein 1983: 14-15) y habitaban el margen sur del río Bermejo. Durante la colonia este grupo se vio obligado a desplazarse hacia el sur y al este: Santa Fe y Corrientes, zonas originariamente no *moqoit* (Susnik 1972: 8). En ese mismo período se produjo una profundización del proceso de evangelización católica ya que los jesuitas instalaron una serie de misiones que persistieron hasta su expulsión en 1767 (Citro 2006a; López 2009a).

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX el avance de colonos criollos hacia el territorio chaqueño desde Santa Fe provocó el retorno de muchos *moqoit* a zonas del sur de la actual provincia del Chaco (González 2005; López 2009a). Con el transcurso del tiempo, los *moqoit* fueron forzados a establecerse en comunidades sedentarias y comenzaron a trabajar en emprendimientos agrícolas y obrajes. Como resultado de estos desplazamientos, para los *moqoit* “el Chaco” se constituyó como un espacio simbólico de referencia y las comunidades ubicadas en esa región cobraron un gran peso. Es por ello que si bien realicé una etnografía multisituada priorizamos la

indagación en la comunidad de Las Tolderías, la cual tiene una relevancia histórica y simbólica fundamental ya que es el asentamiento poblacional más antiguo dentro de la Provincia del Chaco.

El origen de esta comunidad podemos situarlo en 1917, cuando un grupo de *moqoit* liderados por el Cacique General Pedro José Nolasco Mendoza y luego por su hijo Cacique Catán, salieron de Santa Fe para conformar, hacia 1924, Las Tolderías (González 2005). La misma se encuentra a unos 22km de la ciudad de Charata (Chaco). Hoy en día, está dividida en dos: Santa Rosa -cuya población es mayoritariamente católica- y San Lorenzo, que recientemente se separó de la primera y esta conformada mayoritariamente por *creyentes evangelio*. La creación de San Lorenzo está vinculada con la conversión de varios grupos de familias al *evangelio* y con la muerte del Cacique Catán en 1974, hasta entonces líder aglutinante de “Las Tolderías”.

Actualmente el número de *moqoit* asciende al menos a unas 18.000 personas en todo el país⁴. En el siguiente cuadro, elaborado por López y Tola (2016: 29) a partir de datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010 (INDEC 2015), podemos observar la distribución de esta población:

Provincia	Población <i>moqoit</i> total	Población <i>moqoit</i> rural	Población <i>moqoit</i> urbana
Chaco	3.873	2.132	1.741
Santa Fe	13.466	3.561	9.905
Corrientes	221	7	214
Entre Ríos	450	42	408
Buenos Aires	No hay datos censales	No hay datos censales	No hay datos censales
CABA ⁵	No hay datos censales	No hay datos censales	No hay datos censales
Resto del país	No hay datos censales	No hay datos censales	No hay datos censales
TOTAL	18.010	5.742	12.268

⁴ Debido a las complejidades asociadas a la autoadscripción a grupos minoritarios frecuentemente estigmatizados en contextos dominados por la burocracia estatal, como lo son los censos nacionales, creemos que la población *moqoit* está subrepresentada en los datos del INDEC.

⁵ Tanto en el Censo Nacional de 2010 (INDEC 2015) como en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (INDEC 2004-2005) se hace referencia a la presencia de población de pueblos originarios en la CABA pero no se menciona a los *moqoit*. Sin embargo, sabemos que hay una importante cantidad de *moqoit* en este distrito.

5. Convenciones

En este trabajo hemos utilizado los nombres reales de los informantes con su debido consentimiento a excepción del capítulo cinco donde decidimos utilizar pseudónimos. Ello se debe a que en dicho capítulo se lleva adelante la reconstrucción con gran detalle de una “semana tipo” de una familia *moqoit* por lo que hemos optado por omitir sus nombres con el fin de evitarles conflictos.

Por otra parte, hemos utilizado comillas para introducir las categorías teóricas e itálica al mencionar palabras en la lengua *moqoit la'qaatqa*. En este último caso hemos proporcionado, entre paréntesis o en una nota al pie, su equivalente en castellano, procurando siempre que fue posible seguir el uso *moqoit* del castellano regional. Con el mismo criterio también usamos itálica al emplear categorías nativas formuladas en castellano por los propios *moqoit*.

Por otra parte, debemos señalar que a lo largo de esta tesis utilizaremos el término “*moqoit*” para designar al grupo estudiado, buscando respetar las normas gramaticales de las lenguas guaycurú en el presente trabajo no pluralizamos sus etnónimos. Se trata de una palabra en la propia lengua *moqoit la'qaatqa* que los miembros de dicho grupo utilizan para referirse a sí mismos como colectivo. No obstante ello, en el título de la presente tesis figura el término “mocoví”, que es la denominación más frecuente en el castellano contemporáneo para este grupo aborigen. Dicho uso corresponde a que el título de este trabajo debió ser establecido en una etapa inicial de la investigación, para cumplimentar los requisitos administrativos del reglamento de Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. El mismo exige que una vez aprobado no sea alterado.

Por otra parte, el alfabeto *moqoit* que hemos empleado es el adoptado por Bulckwalter (1995). Esto se debe a que entendemos que es el más utilizado en la actualidad por los *moqoit*, especialmente en el contexto del *evangelio*. Los grafemas del sistema de Buckwalter se pueden ordenar según la propuesta de Gualdieri (1998: 15) de la siguiente forma:

Consonantes	PUNTO	Labial	Alveolar	Palatal	Velar	Uvular	Glotal
	MODO	sd sn	sd sn	sd sn	Sd sn	sd sn	sd sn
	Oclusivo	<i>P</i>	<i>t</i> <i>d</i>	<i>Ch</i> <i>y</i>	<i>c / qu</i> <i>g /</i> <i>gu</i>	<i>q</i> <i>x</i>	<i>ʻ</i>
	Fricativo		<i>S</i>	<i>sh</i>			<i>J</i>
	Tepe		<i>R</i>				
	Lateral		<i>L</i>	<i>ll</i>			
	Nasal	<i>M</i>	<i>N</i>	<i>ñ</i>			
	Glides	<i>u / hu / v</i>		<i>ÿ</i>			

Vocales	Anterior		Central		Posterior	
	Breve	Larga	Breve	Larga	Breve	Larga
Alta	<i>i</i>	<i>ii</i>				
Media	<i>e</i>	<i>ee</i>			<i>o</i>	<i>oo</i>
Baja			<i>a</i>	<i>aa</i>		

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

CRISTIANISMOS Y MODERNIDADES

El capítulo se propone delinear el campo académico en el que se inscribe esta tesis y desarrollar los conceptos clave que se utilizarán a lo largo de la misma. Se expone un panorama general sobre el estudio antropológico de la religión de acuerdo a los lineamientos fundamentales de la tesis y las perspectivas de estudio en Argentina. El objetivo es ubicar el marco teórico que enmarca la presente obra, presentando un mapa de las investigaciones sobre el fenómeno religioso y delimitando algunas definiciones claves.

Los estudios sobre la noción de modernidad son cruciales para nuestra tesis y constituyen un espacio de debate que ha sido poco explorado en las reflexiones respecto a las reapropiaciones aborígenes del cristianismo en el Chaco. Si bien autores como Elmer Miller, Edgardo Cordeu, Alejandra Siffredi, Pablo Wright, César Ceriani Cernadas, Silvia Citro y Alejandro López han abordado las problemáticas de la modernidad en el contexto chaqueño, consideramos que puede articularse más directamente esta preocupación local con los debates generales en torno a la propia definición de lo moderno. De esta manera, sostenemos la necesidad de conectar explícitamente este campo particular con las controversias generales de la definición de modernidad en el contexto de la glocalidad⁶. Es en este sentido que se realiza una reconstrucción de la historia de la noción de modernidad y se discuten diversas perspectivas teóricas. A partir de ella creemos que es posible comprender las

⁶ Robertson (2002 [1995]) propone el término “glocalización” con el objetivo de trascender la idea de que “lo global” se encuentra en permanente tensión con “lo local”. Mediante el uso de esta noción, el autor propone dar cuenta de que a través de la globalización se produce una nueva forma de lo local. Para el autor lo que está globalizado es la producción de lo local y no lo local en sí mismo. Estas ideas han sido retomadas por otros autores como Appadurai (1996).

modernidades como proyectos, elaboraciones inacabadas, constituidas por una “tensión hacia” y vinculadas a un conjunto de imaginarios sociales (Ricoeur 1989). Además en esta línea, estas modernidades son vistas como creaciones culturales atravesadas por complejos procesos de resignificación que constituyen verdaderas recreaciones dentro de los márgenes de las relaciones asimétricas de poder en la escena mundial. Es en el marco de toda esta discusión conceptual que se propone pensar al *evangelio moqoit* como uno de todo un conjunto de proyectos de modernidad aborígena, a los que en su especificidad designaremos “caminos de modernidad”. Los mismos se dan en el contexto de complejas relaciones asimétricas de poder en referencia al orden provincial, nacional y global, lo cual implica no obstante un espacio de agencia propia aunque en el marco de dichas desigualdades. Simultáneamente el marco teórico propuesto nos permitirá abordar a lo largo de la tesis los modos en que los *moqoit* realizan sus propias reflexiones cosmológicas y políticas sobre el *evangelio* como un posible “camino de modernidad”.

1. La religión como objeto de estudio: categorías centrales y experiencia argentina

Desde los orígenes de la antropología en el siglo XIX, la religión ha estado en el centro de sus debates académicos. Varios de los fundadores de nuestra disciplina como Edward Taylor, James Frazer y Lewis Morgan, sentaron las bases sobre el estudio del rol de la religión en las distintas sociedades humanas y comenzaron a reflexionar en torno al cristianismo como una más entre otras religiones. Dado que estos pensadores tenían una mirada evolucionista de las sociedades, los fenómenos religiosos en general serían tratados como “supersticiones”, “supervivencias”, “irracionalidades” que tenían sus raíces en la conciencia individual. Los trabajos de Émile Durkheim a principios del siglo XX y los de los estudiosos que conformaron la *Année Sociologique* (Marcel Mauss, Henri Hubert y Robert Hertz entre otros) replantearon el abordaje antropológico de la religión. Durkheim (1965 [1912]) postuló que toda religión estaría constituida, en última instancia, por una comunidad moral que comparte un conjunto de creencias o representaciones y ritos o modos de acción relativos a las cosas sagradas. Para el

sociólogo francés, la religión es entonces un hecho social e implica un tipo de comportamiento colectivo siempre en relación a otros tipos de comportamientos colectivos.

Luego de Durkheim y los investigadores enmarcados en su corriente teórica, distintos representantes de la antropología moderna realizaron importantes contribuciones al estudio del fenómeno religioso, como por ejemplo: Edward E. Evans-Pritchard (1976 [1937]), Claude Lévi-Strauss (1958), Godfrey Lienhardt (1961), Victor Turner (1974; 1980; 1989 [1969]), Mary Douglas (1988 [1970]; 1991 [1966]), Clifford Geertz (1987 [1973]), John y Jean Comaroff (1985; 1991; 1997), entre otros.

En el ámbito académico local, en las últimas tres décadas un importante número de investigadores se avocaron al estudio del fenómeno religioso y sus complejos aspectos culturales, históricos y sociales. Utilizando distintas perspectivas han reflexionado en torno a los debates sobre la secularización en el mundo contemporáneo, vinculados a diferentes paradigmas referentes a las características definitorias de la modernidad.

Entre la diversidad de problemáticas abordadas podemos señalar, por ejemplo, el estudio de lo que algunos de estos autores denominan “Nuevos Movimientos Religiosos” (Carozzi 1993; Carozzi y Frigerio 1994; Frigerio 1991b, 1993a, 1993b, 1993c, 1993d, 1999; Semán y Wynarczyk 1994). También se ha indagado sobre la “religiosidad popular” y su conexión con las religiones afrobrasileñas (Carozzi 1993; Frigerio 1989, 1991a), y sobre el crecimiento del pentecostalismo y su capacidad de articularse con experiencias propias de la religiosidad popular (Míguez 2002; Semán y Wynarczyk 1994; Wynarczyk 2009) y del catolicismo (Martín 2000, 2001, 2004). Otros trabajos han abordado lo religioso desde una perspectiva de género (Galliano 1994; Montenegro 2002a, 2002b; Renold 1984; Santamaria 1991; Segato 1991; Spadafora 1994; Tarducci 1993; 1994). Autores, provenientes de la historiografía y la sociología han indagado en las trayectorias temporales de diversos grupos religiosos (Amegeiras 1989, 1991, 1994; Bianchi 2001, 2009; Espinosa 2009, 2014, 2015; Forni 1993; Giménez Béliveau y Montenegro 2008; Giménez Beliveu y Esquivel 1996; Mallimaci 1986, 1992, 1996; Soneira 1999, 2001). Por otra parte, podemos destacar los aportes de Gustavo Ludueña (1998; 2000; 2001; 2003) sobre las prácticas del silencio y *habitus* social en comunidades religiosas de clausura, los trabajos de Paula Cabrera (2003; 2006) y Ana Lucia Olmos Álvarez (2012; 2013; 2016) sobre las prácticas rituales y sentidos de pertenencia en la denominada Renovación Carismática Católica.

Finalmente, podemos mencionar una serie de estudios comparativos que abordan los vínculos entre el campo religioso y el mundo editorial (Algranti 2013), los valores de clase (Viotti 2011) y la cultura juvenil (Mosqueira 2012, 2014).

Consideramos que uno de los aportes sustanciales en el campo académico local es el programa de investigación liderado por Pablo Wright sobre lo que ha dado en llamar “heterodoxias sociorreligiosas” (Wright 2009b, 2011, 2013, en prensa; Wright y Ceriani Cernadas 2011). Esta categoría relacional hace referencia a aquellos grupos e instituciones que por razones que pueden ser históricas, políticas, religiosas, económicas, etc. ocupan o son forzados a ocupar posiciones periféricas o liminares dentro de un campo sociorreligioso constituido en el contexto de la modernidad hegemónica local (Wright y Ceriani Cernadas 2011: 147). Estos grupos compiten por diversos tipos de capital (simbólicos, culturales, políticos) dentro del campo religioso mientras despliegan una serie de estrategias de presentación u ocultamiento del *self social*, que buscan evitar la deslegitimación y conforman una “identidad precautoria” (Wright y Messineo 2003). Como modo de legitimarse desarrollan narrativas mitológicas que fundamentan sus orígenes y prácticas en la vinculación con linajes culturales de mucho peso simbólico en el imaginario occidental o latinoamericano, construyendo lo que ha sido denominado como una “pertenencia remota” (Wright y Ceriani Cernadas 2011: 150). Creemos que la relevancia de este programa de investigación no solo reside en su originalidad sino también en que busca articular críticamente una gran diversidad de investigaciones (Carini 2011; Ceriani Cernadas 2008b; Kerman 2007; Lavazza 2007; Ludueña 2001; Olmos Álvarez 2012, 2013, 2016; Otamendi 2008) con el objetivo de dejar atrás el estudio de casos aislados y promover la reflexión comparativa así como la articulación teórica. Es dentro de esta iniciativa, abocada al abordaje de las *periferias sagradas de la modernidad*, que situamos nuestros propios trabajos. Los mismos han sido vehiculizados desde el año 2008 en el seno de un conjunto de proyectos de investigación UBACyT y PICT⁷ coordinados por Pablo Wright.

⁷ Los proyectos a los que hacemos referencia son: UBACyT 20020130100683BA “Modernidad, imaginación cultural y utopía en heterodoxias sociorreligiosas en la Argentina contemporánea”; PICT 2011-1907 “Imaginación cultural, utopía y globalización en heterodoxias sociorreligiosas en la Argentina contemporánea”; UBACyT 20020100100755 “Reforma moral e imaginario cultural en la modernidad sociorreligiosa argentina: un enfoque antropológico” y UBACyT F150 “Etnografía de Heterodoxias Sociorreligiosas en la Modernidad Argentina”. Todos ellos han sido dirigidos por Pablo Wright y se han desarrollado en la Sección Etnología y Etnografía

En este contexto como ya hemos mencionado, el objetivo de la presente tesis es abordar el *evangelio* entre los *moqoit* en clave de *proyecto de modernidad*. Para ello, uno de los puntos centrales es indagar en los modos en que a lo largo del tiempo los *moqoit* han construido relaciones con seres potentes como *dueños*, ángeles, vírgenes y espíritus que arribaron con los europeos. Ello nos permitirá discutir las dinámicas que han ido dando forma a estos vínculos y sus relaciones con el resto de los aspectos de la vida social, cultural y política de este grupo aborígen. Para hacerlo debemos comprender, por una parte, que para el caso de los *moqoit* separar una dimensión religiosa del conjunto de la vida sociocultural es solo una abstracción analítica, ya que esta está completamente integrada a las demás dimensiones de la vida social. Por otro lado debemos pensar en una idea amplia de lo religioso. En dicho sentido creemos que un buen punto de partida es la definición que Eller (2007) elabora recogiendo, entre otras cosas, las clásicas contribuciones de Durkheim (1965 [1912]: 62) y Geertz (1973: 90). Este autor, siguiendo a Robin Horton (1960), apunta a que lo característico de la dimensión religiosa es que se trata de prácticas, lenguajes, discursos, sistemas de pensamiento e instituciones cuyo foco son “los seres no-humanos y típicamente los ‘super’ humanos y/o las fuerzas con las que los humanos entienden que están en relación –una relación “social” reconocible- que es mutuamente efectiva” (Eller 2007: 9, traducción nuestra). Nuestro trabajo de campo entre los *moqoit* nos muestra que para estos grupos ciertamente lo central de la dimensión que podríamos llamar “religiosa” es que se constituye en torno a la cuestión del establecimiento de las más convenientes relaciones sociales posibles con seres caracterizados por su enorme poder. Lo religioso, adaptando la idea durkhemiana a este contexto, está vinculado entonces a la tensión entre los polos de lo potente y fundante por un lado, y lo necesitado de poder por el otro. Pero se trata en este caso de los polos de un *continuum* y no de una tajante división en blanco y negro.

2. Campo religioso y grupos aborígenes chaqueños

Algunos de los autores que han abordado más sistemáticamente el estudio de las experiencias cristianas vinculadas al protestantismo de los aborígenes chaqueños, han empleado el término “movimiento del evangelio” para describirlas (Ceriani Cernadas 2005b; Ceriani Cernadas y Citro 2005; Citro 2009). Dicha denominación se usó, sin definirla con precisión, en un sentido amplio inspirado por las ideas generales de “movimiento social” y “movimiento político” (Frigerio 1999; Hannigan 1991; John y Mayer 1977; Mauss 1993; Snow, Zurcher *et al.* 1980). En este sentido, podemos entender que a lo que se hacía referencia de manera implícita era a un colectivo caracterizado por una pertenencia laxa, por su débil articulación y por estar orientado a disputar una presencia en el espacio social, particularmente en la arena de lo religioso. De este modo se daba cuenta de un conjunto de experiencias cristianas aborígenes que compartían cierto lenguaje común, cierto “aire” general de familia y algunas similitudes en las trayectorias sociales que las conformaron. Pero, por otro lado, bajo este amplio paraguas estaban incluidos una gran diversidad de grupos étnicos, de procesos de misionalización y de relaciones con el mundo estatal y la iglesia católica.

La experiencia etnográfica de los investigadores en cuestión y su reflexión sobre la misma no sólo complejizó la mirada sobre lo que ocurría en Chaco y Formosa sino que además reveló la progresiva estructuración y autonomización del espacio social del *evangelio*, conduciéndolos a emplear cada vez con mayor frecuencia la categoría de “campo del evangelio” (Ceriani Cernadas 2008a, 2014b). Creemos que dicha conceptualización es apropiada para describir la situación contemporánea y probablemente también sea aplicable al menos desde el inicio del proceso de consolidación de dicho espacio sociorreligioso, vinculado a la constitución de la primera iglesia aborígen autónoma en la región: la Iglesia Evangélica Unida⁸.

Siguiendo a Pierre Bourdieu (1971; 2007; [1979] 2002) un “campo” puede definirse como una trama de relaciones objetivas entre posiciones en el espacio social que están definidas por la posesión o producción por parte de los agentes de una forma específica de capital, propia del campo en cuestión y, al mismo tiempo, por sus relaciones con otras posiciones (dominación, subordinación, etc.). En este sentido, la

⁸ Ello ocurrirá a fines de la década de 1950. Dicho proceso será abordado en el próximo capítulo.

división social del trabajo genera una partición del espacio social general en una serie de “subespacios”, históricamente constituidos, que poseen cierta autonomía relativa respecto al campo general del poder, que los atraviesa a todos. Dichos campos surgen, ganan o pierden autonomía y pueden también desaparecer. Como mencionamos, al interior de cada campo se vuelve relevante una forma específica de capital con “tasas de conversión” respecto a otras formas de capital social. Las “reglas” del juego social relevantes en el campo en cuestión se incorporan, se “hacen carne”, a partir de los procesos de socialización de los agentes, que van siendo constituidos por ellas.

Para Bourdieu, en el campo no sólo se recrea la hegemonía sino que también los agentes ejercen “una acción simbólica: son personas que se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y, por allí, transformar sus prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social)” (Bourdieu 1997a: 104). Como producto histórico, todo campo genera una forma específica de interés que el autor denomina “*illusio*”. Según Bourdieu (1997a) la “*illusio*” representa el interés que los agentes tienen por participar en el juego social que propone el campo en cuestión y por aceptar que aquello que sucede en dicho juego social tiene sentido e importancia. Además, en el interior del campo los agentes luchan por “la imposición de una definición del juego y de los triunfos necesarios para dominar en ese juego” (Bourdieu 1997a: 102). En su abordaje del “campo religioso”, el autor habla de cierta autonomía del mismo ya que hay un juego específico de “lo religioso” pero también señala, que este campo, como todos los demás, está atravesado por el “campo del poder”. El vínculo entre ambos es inevitable ya que la religión, en su función ideológica entendida como una “función práctica y política de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario” (Bourdieu 1971: 14), contribuye a la imposición de esquemas de percepción y de pensamiento sobre el mundo.

Bourdieu (1997a: 102) define el campo religioso como “un espacio en el cual los agentes [...] luchan por la imposición de la definición legítima de lo religioso y de las diferentes maneras de cumplir el rol religioso”. Nos resulta sumamente relevante destacar que en relación a nuestro estudio sobre el *evangelio moqoit* debemos tener en cuenta que la distinción que hace el autor entre el “cuerpo de especialistas” y los “laicos” o “profanos” es más borrosa que en el caso francés, ya que entre los *moqoit* todo tipo de habilidad o potencia vital está asociada a algún tipo de vínculo con lo numinoso. Esto vale no solo para los *pi'xonaq* o shamanes, o los pastores, sino también para un buen jugador de fútbol o un músico habilidoso (López 2009a: 186).

El campo religioso construye en sus miembros un *habitus* religioso, “principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones conforme a las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural” (Bourdieu 1971: 21). Es importante destacar que el *habitus* de cada agente social se va configurando mediante los procesos de socialización y las prácticas en las que se ve involucrado a lo largo de su trayectoria social.

Para evitar los riesgos ya señalados por Algranti (2010: 41) y Martínez (2007a; 2007b; 2011) de una reproducción mecánica de la situación del campo religioso francés al caso chaqueño, creemos que es importante insistir en la conceptualización de Pierre Bourdieu del “campo” como relacional e histórico. Por ello, nos proponemos a lo largo de esta tesis, llevar a cabo una reconstrucción detallada de la *conformación del campo evangelio entre los moqoit*. Ello nos permitirá captar lo específico del caso estudiado y dar cuenta de la morfología particular de este espacio estructurado y estructurante en el que se disputan capitales específicos entre *creyentes*, se establecen alianzas entre diversos agentes y se constituyen *ethos* y *habitus*. Asimismo, abordar el *evangelio* como un campo religioso nos permitirá indagar en su relación con el campo del poder, así como los procesos por los cuales ha ido adquiriendo cierto grado de autonomía relativa.

A grandes rasgos podríamos indicar que con el contacto con los europeos se dispara el proceso de surgimiento y autonomización relativa para el caso *moqoit*, primero de un campo de lo religioso y más tarde del campo del *evangelio*. Antes de la llegada de los españoles, todo hace suponer que entre los *moqoit* es muy difícil diferenciar al interior del campo social general un espacio social específico, relativamente estable y autónomo vinculado al trato con lo numinoso. En ese período creemos que tiene poca utilidad pensar en términos de campos diferenciados. Resulta más pertinente pensar en un campo social general estructurado por las relaciones de poder, vehiculizadas por medio de los vínculos de parentesco con humanos y no-humanos. Como veremos en el próximo capítulo, la llegada de los europeos generaría cambios en este panorama. Por una parte estos identificaron a los *pi'xonaq* como el equivalente a los sacerdotes del paganismo greco-romano. Se los veía como especialistas religiosos, de un culto diabólico que debía ser perseguido tanto por anticristiano como por ser fuente de resistencia a la presencia colonial. Las experiencias de misionalización católica llevaron también a la identificación entre el ámbito de lo religioso de los europeos y las relaciones con los potentes seres no-humanos de los *moqoit*. Por otro lado los líderes guerreros fueron vistos como equivalentes a reyes o

gobernadores, es decir se los adscribió al ámbito de la política y se procuró reforzar su posición y privilegios para instalarlos como interlocutores. La adopción del comercio y tráfico de ganado y los *raids* guerreros a gran escala reforzaron estos liderazgos. A partir de este proceso se generó una progresiva autonomización relativa de dichos ámbitos, comenzando a darse una mayor diferenciación de sus lógicas y el surgimiento progresivo de formas específicas de capital. La llegada en el siglo XX de las misiones protestantes en el contexto de la incorporación efectiva del Chaco al estado nación, reforzó, como veremos, dicho proceso. En ese contexto, el *evangelio* surgiría inicialmente como un movimiento constituido por experiencias cristianas aborígenes con cierto aire de familia, que se iría autonomizando y organizando con lógicas propias para el momento en el que se fueron gestando iglesias aborígenes autónomas. De este modo, sostenemos, se iría constituyendo como un verdadero campo social en el sentido de Bourdieu, y como veremos a lo largo de la tesis, como un “camino de modernidad”.

3. Los debates de la “Antropología del Cristianismo”

En la elaboración de este trabajo hemos procurado prestar atención a los debates de la autodenominada “Antropología del Cristianismo”. Este sub-campo de análisis de la antropología de la religión anglosajona se ha ido consolidando en los últimos tiempos, avanzando en el estudio etnográfico y comparativo sobre la experiencia cristiana en las sociedades indígenas y no-indígenas del mundo contemporáneo (Anderson, Bergunder *et al.* 2010; Bowie, Kirkwood *et al.* 1994; Cannell 2006; Engelke y Tomlinson 2006; Eriksen 2008; Green 2003; Hunter 1989; Nielssen, Okkenhaug *et al.* 2011; Peel 1995; Robbins 2001, 2004, 2007; Semple 2003; van der Geest 1990; Vilaça y Wright 2008). Si bien el abordaje del cristianismo en tanto fenómeno cultural no es nuevo para la antropología latinoamericana y en especial dentro de la tradición de estudios chaqueños en Argentina, nos parece que el diálogo con la antropología del cristianismo en tanto campo de debate puede resultar sumamente fértil. A través del establecimiento de puentes entre ambas tradiciones es posible, no sólo visibilizar en los espacios académicos hegemónicos la producción latinoamericana, sino también enriquecer a esta última con el contacto con experiencias del cristianismo ligadas a la

expansión colonial en otros lugares del mundo, particularmente aquellas vinculadas a la colonización anglosajona. Esto es especialmente importante para nuestro campo específico de investigación, ya que está centrado en misiones de dicho origen.

Uno de los aspectos que nos ha resultado especialmente estimulante de la antropología del cristianismo es su insistencia en vincular este tipo de experiencias cristianas con la problemática de la modernidad en el contexto de la expansión europea. Sin embargo, creemos que esta producción tiende a tener una mirada un tanto rígida y estática sobre los procesos indígenas de reapropiación y resignificación simbólica del cristianismo y de la modernidad. Por esta razón consideramos que este campo de debate puede nutrirse de los aportes de la antropología chaqueña que lleva largo tiempo indagando sobre los matices de esos procesos y su interrelación con el campo del poder. En ese sentido creemos que sigue siendo esencial, como orientación general de nuestro trabajo, el marco proporcionado por la reflexión antropológica en el contexto de los estudios chaqueños. Sin embargo, consideramos que es necesario incorporarle un mayor énfasis en el abordaje de los emprendimientos misioneros en sí mismos, es decir estudiar la “cultura misionera” tal como lo intenta la antropología del cristianismo. De hecho, se trata en algún sentido, de retomar los esfuerzos pioneros en el Chaco de William Reyburn y Elmer Miller. En esta dirección, la presente tesis busca ocuparse no solamente de la experiencia de los *moqoit* en tanto misionados, sino también de la de los misioneros (criollos, norteamericanos, *gom -toba-*, *moqoit*, etc.). Además, en nuestro abordaje nos proponemos cubrir una llamativa ausencia, tanto en la antropología del cristianismo como en los estudios chaqueños: prestar atención no solo al impacto del cristianismo en los aborígenes, sino también al impacto de los aborígenes en el cristianismo.

Cuando la antropología del cristianismo se interroga por las misiones protestantes en el mundo, llamativamente suele olvidar a América Latina. Recurre a ejemplos africanos o del sudeste asiático, pero los casos en nuestro subcontinente son muy escasos y analizados en forma aislada. Sin embargo en América Latina se ha desarrollado desde hace varias décadas una robusta tradición de estudios sobre la creciente presencia del cristianismo protestante.

4. Cristianismos y cambio religioso en América Latina

Un número importante de investigadores han hecho referencia al proceso de cambio religioso que está produciéndose en América Latina en las últimas décadas producto de lo que podríamos denominar la “irrupción pentecostal”. Autores como Jean-Pierre Bastian (1993; 1997; 2005), David Stoll (1990), Angelina Pollak-Eltz y Yolanda Salas de Lecuna (1998) han puesto el foco en el cambio religioso que atraviesa la región.

En relación a los vínculos entre religión popular, indígena y pentecostal, podemos identificar una línea de investigación que se centra en los rasgos de continuidad entre éstas. Autores como Emilio Willems (1967) señalan el puente simbólico que une el catolicismo popular y el pentecostalismo es el rol central que ambas religiones le otorgan a las “experiencias místicas”, la sanación espiritual / corporal y el papel desempeñado por los líderes carismáticos. Según este autor, el pentecostalismo también continúa con la tradición de los movimientos mesiánicos precedentes pero en un nuevo camino ya que le ofrece al creyente la presencia de Dios aquí y ahora (Guerrero y otros 2005). Hans Tennekes (1984) también encuentra rasgos de continuidad en ciertas ideas religiosas que se conectan con problemas de la salud y su solución. Por su parte, Manuel Ossa (1991) busca describir el universo simbólico y la identidad pentecostal. En relación a ésta última, el autor la caracteriza como algo en movimiento, que tiene relaciones con un orden social más amplio y hasta cierto punto contradictorio.

En relación a los vínculos entre shamanismo y pentecostalismo, Jean-Pierre Bastian (2005) indaga en diversos grupos indígenas ubicados en Chiapas (México) la afinidad electiva entre estos y las iglesias pentecostales, ya que desde la perspectiva del autor el milenarismo pentecostal se inscribe en continuidad con el universo ancestral indígena. El autor también se centra en el rol de estos nuevos movimientos religiosos como portadores de una modernidad relativa, anclada en el imaginario ancestral indígena. Otro autor que ha puesto énfasis en los elementos de continuidad entre el pentecostalismo y las cosmologías indígenas es el antropólogo Xavier Albó (2005). Este autor, ha investigado a partir de artículos periodísticos un movimiento mesiánico ocurrido en la región ava-chiriguana en el Chaco Boliviano. Según Albó, los profetas de

éste movimiento pentecostal desarrollaron un bagaje simbólico nuevo pero a su vez éste se fue acomodando a una matriz simbólica preexistente. En una línea similar Artionka Capiberibe (2007) busca comprender la configuración del pentecostalismo de los Palikur de la amazonía a partir del análisis de los procesos de conversión. Ello le permite analizar los modos en que este grupo aborigen no solo resignifica su pasado sino también el propio cristianismo, así como las complejas relaciones interétnicas en la región. Otros autores como Rita Segato (2005) y Juan Diego Demera (2005; 2008) se han focalizado en analizar el impacto del pentecostalismo y el surgimiento de iglesias locales relativamente independientes. A su vez, han hecho énfasis en los modos en que las identidades y las etnicidades locales son resignificadas.

En relación específica a los estudios sobre cambio sociorreligioso indígena, en el área chaqueña éstos han mantenido continuidad desde que el lingüista y antropólogo William Reyburn diera el puntapié inicial en 1954. Tanto sus investigaciones como los estudios pioneros de Elmer Miller (1970; 1971; 1975; 1977; 1979) se han centrado en las dinámicas del campo religioso, destacando de modo especial las reconfiguraciones en torno a los liderazgos tradicionales, las concepciones sobre el poder y las relaciones entre misioneros y aborígenes. Los trabajos de Miller respecto a la experiencia misional constituyen un referente importante debido a su condición inicial de misionero menonita y luego, de antropólogo. Sus estudios, no sólo abordaron el pentecostalismo *qom* sino también, el rol de las misiones evangélicas como agentes de secularización (1970; 2002). Los aportes de Leopoldo Bartolomé (1972), Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi (1971) sobre el milenarismo guaycurú, vieron su continuidad y renovación en las exploraciones de Pablo Wright sobre las iglesias indígenas *qom* y los modos en que se construye su “ser-en-el-mundo” a partir de la pertenencia al *evangelio* (1988; 1990b; 2002a; 2003c; 2007; 2008a; 2008b). Los trabajos de Silvia Citro (2000; 2003; 2004; 2006a; 2006b; 2008b; 2009) también han seguido dicha línea de indagación y específicamente, se centran en la dimensión corporal y los nuevos espacios de sociabilidad y emergencia ritual del *evangelio*. En cuanto a las investigaciones de César Ceriani Cernadas (2005a; 2008b; 2009; 2008a; 2008b), estas se han focalizado en las dimensiones simbólicas y políticas de la experiencia sociorreligiosa *qom*. Sus trabajos han abordado las representaciones y acciones de la Iglesia Mormona en su tarea de convertir a los indígenas, el imaginario mormón en torno a los aborígenes y sus prácticas y la construcción de fronteras simbólicas en el campo *evangelio*. Además, en los últimos años, Ceriani Cernadas se ha dedicado a indagar la experiencia misionera de

pentecostales escandinavos entre los aborígenes al norte de la provincia de Salta, a principios del siglo XX (Ceriani Cernadas 2014c; Ceriani Cernadas y Lavazza 2013; 2014). Sus estudios han sido el punto de partida para desarrollar una nueva línea de investigación dedicada a estudiar antropológicamente y en conjunto los emprendimientos misionales en el territorio del Chaco Argentino. Dicho objetivo comenzó a llevarse a cabo a través del proyecto PIP 0086 “Experiencias de misionalización en el Chaco argentino: trayectorias, estrategias y apropiaciones culturales” y el PIP (I+D) 11220150100640CO “Religión, política y mediación cultural en los pueblos indígenas chaqueños: articulaciones, clivajes y conflictos” del cual formo parte como investigadora. Fruto de esta línea de indagación son los trabajos que hemos realizado junto con Alejandro López, co-director de la presente tesis, sobre la interacción de procesos a escala local, regional y global en los emprendimientos misioneros evangélicos en el Chaco y sobre la relevancia de los Obreros Fraternal Menonitas en la conformación del campo religioso del *evangelio* (2010; 2011a; 2011b; 2011a; 2011b). Otros miembros del proyecto como Mariana Espinosa (2009; 2013) han abordado los procesos identitarios de los Hermanos Libres en Santiago del Estero; mientras que Hugo Lavazza (2013; 2014) se ha abocado a investigar junto con Ceriani Cernadas las misiones pentecostales en la localidad de Embarcación.

Los trabajos de Alejandro López (2004; 2008a; 2008c; 2008d; 2009a; 2009b; López 2013) son un antecedente sumamente importante para la presente tesis ya que sus investigaciones se han centrado en indagar el modo en el que el catolicismo impactó en la cosmovisión *moqoit* y en sus concepciones del ámbito de lo celeste. Sus estudios etnográficos en las comunidades aborígenes del suroeste del Chaco son un aporte original respecto a los modos en que se vinculan las imágenes religiosas católicas a un conjunto de seres potentes previos a la evangelización cristiana relacionados con la abundancia y la fecundidad. Además, López aborda en su investigación la emergencia de la puja católico-evangélica en las comunidades *moqoit*, las redes de líderes y parentelas asociadas y cómo influye esta disputa en la luchas por la conformación de la identidad social.

Otros autores como Miguel García (2002; 2005) y Esteban Zugasti (2012) - antropólogo formado en Argentina y miembro del Equipo de Obreros Fraternal Menonitas que trabajó con *moqoit* del suroeste del Chaco- también han realizado contribuciones enriquecedoras para nuestra investigación. Asimismo, los trabajos de Paula Seiguer (2002; 2011) sobre la *South American Missionary Society* (SAMS) que

instaló una serie de misiones anglicanas en la región chaqueña y Tierra del Fuego, así como los de Fabián Flores (2008) sobre la Iglesia Adventista, resultan un aporte de gran importancia. Junto a estos, se destacan otro conjunto de investigaciones, que hacen énfasis en las relaciones entre emprendimientos misioneros y grupos aborígenes en el contexto de la incorporación de la región al estado nacional y a la economía de mercado (Gómez 2008a, 2008b, 2011, 2012, 2014; Gordillo 1999b, 2001, 2004; Griffin 2014a; Trinchero 1998, 2000).

Dado que nuestro interés es el de explorar cómo el *evangelio* se ha constituido como una modernidad aborígen localmente construida y en un espacio privilegiado en el que los *moqoit* reflexionan acerca de los modos de ser aborígen en el mundo contemporáneo, nos parece fundamental explorar las conexiones entre los sistemas locales de creencias y los procesos de conformación de la modernidad en los espacios periféricos del orden global.

5. La modernidad interpelada

Dado que la antropología en su origen como ciencia se dedicó a las llamadas “sociedades primitivas”, el estudio de los vínculos entre los sistemas de creencias y la modernidad no fue inicialmente tenido en cuenta a la hora de describir e interpretar las formas de vida de estas sociedades. De hecho, se las consideraba un ejemplo de lo “premoderno” y se las conceptualizaba como resabios del pasado que gracias a la colonización entrarían en el camino inevitable y predeterminado de la modernidad, recorrido por el que debía pasar el conjunto de las sociedades y que culminaría una vez alcanzado el estadio de las sociedades europeas. La modernidad, que se constituía así como sinónimo de occidentalización, estaba por tanto asociada ineludiblemente a las ideas de progreso, emancipación, autonomía, racionalismo individualista, conocimiento experto, mecanismos administrativos ligados al estado (Mallimaci 2008: 75-76), y lo que nos interesa particularmente, secularización (Asad 2003; Sánchez 2011: 27). La expectativa de que todas las sociedades irían convergiendo y asimilándose a “Occidente” -como sostenían Durkheim, Marx y Weber- se vio reforzada cuando se comenzó a teorizar en referencia al creciente proceso de globalización ligado a la expansión del sistema-mundo capitalista (Giddens 1990; Wallenstein 2006; Wolf [1987]

2005). En ese mismo sentido y hablando específicamente del caso de los aborígenes chaqueños, el misionero menonita y antropólogo Elmer Miller (1970; 1977; 2003) entenderá que los misioneros evangélicos son sin buscarlo “agentes” de dicho proceso de secularización y occidentalización.

Para la década de 1970, una serie de etnografías provenientes de la antropología cultural norteamericana -interesada en los procesos de cambio cultural, experiencias de conversión religiosa y relaciones interétnicas en contextos coloniales y poscoloniales- impulsaron a repensar los vínculos entre los sistemas de creencias y la modernidad (Geertz 1987 [1973]). Durante la década de 1980 y 1990 se dan otros dos grandes tipos de cuestionamiento a la aproximación clásica de la antropología al concepto de modernidad. Por una parte el paradigma de la secularización comienza a resquebrajarse ante la observación de que tanto en Europa como en el resto del mundo “lo religioso” sigue ocupando un lugar preponderante en la vida social. Incluso comienza a plantearse el rol central de las instituciones religiosas en las diversas utopías modernas.

Por otro lado, empiezan a surgir serios cuestionamientos a la idea de que la globalización implica una homogenización occidentalizante a nivel mundial (Appadurai 1996b; Friedman 2001; Sahlins 1990), reevaluando el rol de lo local en la construcción de lo global (Geertz 1987 [1973])⁹. En este contexto comenzarán a aparecer formulaciones teóricas alternativas sobre la modernidad. En América Latina, varios autores teorizarán sobre la relación entre centro-periferia y los vínculos con la modernidad. En esta dirección, Joaquín Brunner (1987) propone el concepto de “modernidad periférica”, el cual postula no sólo abordar la modernidad desde el centro sino también, analizar qué es lo que sucede en los países periféricos. Brunner sostiene que en las periferias se llevan a cabo procesos de adopción, difusión y adaptación de la modernidad y que cada contexto va a dotar a la modernidad de diversas particularidades. En este marco podríamos comenzar a reconsiderar a las misiones evangélicas entre los aborígenes chaqueños no ya como simples vehículos de una secularización enmascarada, sino como expresiones religiosas propias de la modernidad en las periferias.

Otro autor que va a seguir una línea similar es Néstor García Canclini (1992). El mismo propone estudiar las “culturas híbridas” que constituyen la modernidad y le dan

⁹ En esta misma dirección, el giro postmoderno se constituirá como una crítica a la visión preexistente de la modernidad, acorde con el carácter que estarían tomando las sociedades en este período, que dieron en llamar modernidad tardía (Giddens, Bauman *et al.* 1996).

su perfil específico en América Latina. En una sintonía similar Sergei Gruzinski desarrolla su concepto de “pensamiento mestizo” proponiendo abordar los puntos de intermediación entre colonizados y colonizadores (Gruzinski 2007). Yendo un paso más allá, Jean-Pierre Bastian (1997) en su análisis sobre el cambio religioso en América Latina propone la categoría de “modernidad india”. Desde la perspectiva de Bastian, el proceso de modernización que propone América Latina a los grupos indígenas implica una asimilación subordinada y un “borramiento” de las diferencias. En ese panorama, la adopción de una fe religiosa como el protestantismo en un contexto mayoritariamente católico permitiría a los indígenas incorporarse a la nación como sujetos modernos pero a su vez diferenciarse de la sociedad envolvente. Para Bastian, la adopción del protestantismo por parte de los aborígenes les proporciona un espacio y una serie de herramientas que les permitirían construir alternativas de modernidad.

La pregunta acerca de las características particulares que asume la modernidad latinoamericana será central para el desarrollo del programa de investigación de Pablo Wright. Tanto sus investigaciones personales como aquellas nucleadas en los diversos grupos de investigación que él dirige, participarán de este debate en torno a la categoría de “modernidad periférica” de Brunner. La presente tesis se nutre en gran medida de esta discusión.

A estas producciones, deben agregarse los importantes aportes provenientes de los Estudios Subalternos que cuestionan la concepción tradicional y eurocéntrica que define a la modernidad como un proceso unitario (Chakrabarty 2002). Frente a ello diversos teóricos sostienen la existencia de otras modernidades que no serían simples versiones de la modernidad occidental sino procesos insertos en una modernidad global pero con manifestaciones locales específicas. Otros autores como Chatterjee (1998) reflexionan en torno a los supuestos valores y ventajas de la modernidad desde la experiencia del colonialismo. Sintéticamente, este autor sostiene que a los países periféricos se los ha pensado como meros consumidores de la modernidad y no como productores (Chatterjee 1998: 8). Por esta razón, el autor retoma la idea de modernidad como autodeterminación y establece la distinción entre “nuestra modernidad” [*“our modernity”*] y “su modernidad”. De este modo, Chatterjee (1998: 8-9) postula que “nuestra modernidad” no es independiente de “su modernidad” debido a la expansión colonial pero es “la forma de nuestra propia particular modernidad”. Respecto a los vínculos entre religión y modernidad debemos señalar que estos no son temas prioritarios de esta corriente a excepción de Ishita Banerjee-Dube (1999; 2001) y

Saurabh Dube (2003) que mediante el abordaje de las relaciones entre religión, colonización y estado en la India, discuten los límites de la noción tradicional de modernidad.

El debate en torno a si era posible hablar de una modernidad o si debía hablarse de modernidades también comenzó a darse en la academia de los países centrales (Taylor y Lee s.a.)¹⁰. Allí, uno de los autores que discutiría esta posibilidad es Shmuel Eisenstadt. Este autor, desde una perspectiva posmoderna, propone la noción de “múltiples modernidades” la cual entiende que las modernidades son “programas culturales” que dependen de trayectorias particulares y que por lo tanto cada sociedad desarrolla diferentes tipos de modernidad (Eisenstadt 2000: 1-2). En palabras del autor:

La idea de múltiples modernidades supone que la mejor manera de entender al mundo contemporáneo -en efecto, de explicar la historia de la modernidad- es verlo como una historia de constitución y reconstitución continua de una multiplicidad de programas culturales (Eisenstadt 2013: 130, traducción nuestra).

La propuesta teórica de las modernidades múltiples no solo rompe con la visión clásica de la modernidad sino que también rompe con la equiparación entre modernidad y occidentalización, ya que propone que los patrones occidentales de modernidad no son las únicas modernidades “auténticas” (Eisenstadt 2013: 130-131). Además, señala que el mundo en su totalidad es moderno y que las diferencias se deben a las múltiples interpretaciones de la modernidad así como a los diferentes modos de apropiación de los programas políticos e institucionales de la modernidad (Eisenstadt 2000)¹¹. Mediante las mismas, es que se lleva a cabo un proceso de constitución y reconstitución de una multiplicidad de programas culturales que según el autor son las que posibilitan el carácter diverso de la modernidad (Eisenstadt 2013: 130). Según el autor, la explicación

¹⁰ Charles Taylor y Benjamin Lee (s.a.) ocuparán un rol clave en torno a este debate. Estos autores hacen una distinción entre las teorías “aculturales que dejaron de lado las diferencias al interior de la modernidad y las teorías “culturales. Las primeras enfatizan por ejemplo el incremento de la racionalidad abstracta que cualquier cultura podía experimentar mediante una serie de transformaciones. Además sostienen que los valores culturales son un obstáculo para el “desarrollo”. Por otro lado, el segundo tipo de teorías, conciben el surgimiento de la modernidad como una nueva cultura donde el pasado deja una marca. Por eso no habría que hablar de modernidad en singular sino de “modernidades múltiples”.

¹¹ Esta última cuestión va a recibir algunas críticas por parte de quienes impulsan la noción de “variedades de modernidad” (Schmidt 2006), los cuales, si bien concuerdan con el postulado de que la modernidad no es homogénea, sostienen que las diferencias observadas son variaciones de una única modernidad cuyo origen se encuentra en la experiencia occidental.

de las múltiples modernidades las encuentra en la expansión occidental en las Américas (que luego alcanzó a África y Asia) donde si bien se trajeron “marcos culturales e instituciones occidentales” (Eisenstadt 2013: 131) no solo se desarrollaron variaciones locales sino que “se cristalizaron distintos patrones de modernidad” (Eisenstadt 2013: 130). De este modo, para Eisenstadt existe una continua reemergencia de múltiples modernidades que estaría quitándole a Occidente su monopolio. Creemos que esta perspectiva es un tanto ingenua ya que el autor confunde diversidad con ausencia de hegemonía.

Dilip Parameshwar Gaonkar (1999) presenta una mirada más compleja sobre las modernidades múltiples. A través de una perspectiva histórica cultural y estableciendo diálogos con las academias “del sur”, el autor sostiene el carácter múltiple de la modernidad y su condición global por lo que señala que la misma “ya no tiene un centro gobernante ni macro-narrativas que la acompañen” (Gaonkar 1999: 13). Para Gaonkar esto no significa abandonar el discurso occidental de la modernidad ya que eso es imposible debido a que la modernidad ha viajado desde Occidente al resto del mundo a través de formas culturales, prácticas sociales, utopías retóricas, instituciones y formas de discurso que interrogan el presente. Por el contrario lo que él propone –retomando los planteos de Taylor y Lee- es hacer foco en la noción de “adaptaciones creativas” ya que la misma le permite dar cuenta de los modos en que una determinada cultura “se hace” a sí misma moderna y se otorga una identidad, en oposición a “ser hecha” moderna por fuerzas externas. Por esta razón para Gaonkar (1999: 17) la modernidad no es una sino muchas y es necesariamente un proyecto incompleto.

A pesar de los cuestionamientos y críticas que mencionamos, la concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo que emana de determinados centros hegemónicos permanecería como la idea dominante para muchos académicos europeos y norteamericanos. Así por ejemplo, Giddens (1990) destaca justamente que la modernidad es un proyecto occidental ya que su origen está en el siglo XVII de la Europa del norte. Señala que la modernidad se caracteriza por ciertas instituciones como el estado nación, la reflexividad, la separación entre el espacio y el lugar, el conocimiento experto y los mecanismos administrativos ligados al estado. Para el autor, este orden devino global ya que la modernidad está en todas partes y es ahí en donde

subyace su triunfo¹². En una línea similar, ya Habermas (1987) había buscado explicar la modernidad mediante factores internos a Europa. Desde la perspectiva de este autor, la modernidad es un proyecto inacabado debido a la actual división de tres dimensiones clave para el pensamiento moderno occidental: la estética, la moral y la ciencia. Según Habermas la modernidad debe retomar estas tres esferas para lograr una transformación del mundo y así, redimirse¹³.

Habermas pareciera sugerir que el carácter inacabado del proyecto de modernidad sería un defecto, resultado de un ideario que por el momento no logró llevarse completamente a la práctica. Sin embargo, otros autores como Talal Asad (2003) entenderán que el carácter incompleto del proyecto de modernidad es constitutivo del mismo. El punto de partida de este autor es que la modernidad para la cual según su perspectiva el secularismo ocupa un lugar privilegiado es, más que un “objeto verificable”, un proyecto hegemónico global que los individuos buscan alcanzar y que esperan que otros -específicamente los “no occidentales”- también persigan (Asad 2003: 13-14). Para Asad, la modernidad es un proyecto o una serie de proyectos interconectados que apunta a institucionalizar un cierto número de principios como el constitucionalismo, la autonomía moral, la democracia, la igualdad civil, la libertad de mercado y el secularismo, entre otros. Según este autor, los proyectos de modernidad, si bien no constituyen una realidad integrada¹⁴, dan cuenta de ciertas sensibilidades y estéticas que se despliegan fundamentalmente como una narrativa moral¹⁵. Es por ello, que Asad propone abordar la modernidad como un modo de vivir-en-el-mundo cuya característica distintiva como época histórica es que también es un proyecto político y económico (Asad 2003: 14)¹⁶.

¹² La idea del proyecto totalizante de la modernidad orientado a separar los órdenes nosotros/ellos, naturaleza/cultura ha sido criticada por Latour ([1993] 2007).

¹³ Las investigaciones de Appadurai (1996) en cierto sentido van a diferenciarse de las de Giddens y Habermas ya que este autor entiende que la modernidad no es un proyecto incompleto sino que está desbordada. Ello se debe a su carácter desterritorializado, atravesado por flujos y procesos yuxtapuestos que construyen mundos imaginados. Sin embargo, la modernidad descrita por el autor pareciera hacer referencia a un orden centrado en Europa pero que ahora está en todas partes.

¹⁴ En esta dirección el autor señala que lo importante no es determinar por qué la modernidad se presenta como una realidad integrada cuando no lo es. El interrogante central es cómo la modernidad se ha convertido en hegemónica en tanto “meta política” (Asad 2003: 13).

¹⁵ Keane (2007: 47-51), como veremos más adelante, también caracteriza a la modernidad como una narrativa moral.

¹⁶ Específicamente lo que más le interesa al autor son los intentos por construir las categorías de “lo secular” y “lo religioso” que caracterizarían el vivir en la modernidad; categorías a las que

Una propuesta que resuena con la idea de la “modernidad como proyecto” de Talal Asad es el planteo de Björn Wittrock (2000). Dicho autor propone rastrear los impulsos culturales e institucionales que dieron origen a la formación de la modernidad. Según Wittrock, la modernidad se define como una serie de “notas promisorias”, es decir una serie de “metas y expectativas” que debe incluir un proyecto moderno como por ejemplo una nación democrática, una economía de mercado liberal y universidades orientadas a realizar investigación (Wittrock 2000: 36). Dichas notas no son meros deseos sino que por el contrario son un “estado de cosas” que puede ser expresado explícitamente. Debido a eso, las instituciones políticas de una determinada sociedad pueden encarnar algunas de las notas promisorias haciendo que las mismas se tornen razonables y legítimas para los miembros de una determinada sociedad. De este modo, Wittrock sostiene que la modernidad puede ser entendida como culturalmente constituida e institucionalmente arraigada (Wittrock 2000: 38).

Mientras se desarrollaban esta serie de debates en torno a la modernidad, en el mundo anglosajón la antropología del cristianismo comenzaba a desplegar un conjunto de investigaciones con el fin de abordar las formas de la modernidad en las sociedades del tercer mundo, ligadas a la evangelización cristiana. Para muchos autores, los procesos de misionalización y de formación de iglesias locales van a ser claves para comprender los modos en que la modernidad global se articula con lo local. En este contexto, dichas etnografías, en oposición a las teorías del sistema-mundo que mencionamos anteriormente, van a enfatizar en el rol de lo local. En esta línea, el trabajo de Webb Keane (2007) propone una “relación dialéctica” entre modernidad y moralidad. A partir de su investigación sobre las misiones protestantes en las ex colonias holandesas del sudeste asiático el autor busca dar cuenta cómo para la población local el estar “volviéndose modernos” [*“becoming moderns”*] -por la adopción del cristianismo y la acción de los misioneros calvinistas- es relocalizar la agencia mediante la “purificación”, lo cual implica sacarla de la naturaleza y las entidades no-humanas tradicionales para depositarla en el individuo cristiano como sede de juicios morales. Otro autor de esta área de estudios que reflexiona en torno a la modernidad y lo local es Edward LiPuma (2000) cuyos trabajos están centrados en los Marine de Papua Nueva Guinea y sus vínculos con los misioneros anglicanos. El eje central de su investigación es indagar cómo los Marine fueron “abarcados”

aquellas personas identificadas como “no modernas” son “invitadas” a adecuarse (Asad 2003: 14).

[“*encompassment*”] por la modernidad a partir de su incorporación al estado (primero el colonial y luego el nacional), al capitalismo, al cristianismo y a la cultura de masas (LiPuma 2000: 5). Para LiPuma, la modernidad debe ser pensada como parte de un imaginario social que emerge y toma su forma particular a partir del interjuego entre las circunstancias locales y las globales (LiPuma 2000: 298). Es por ello que este autor explora cómo la modernidad es vista desde el prisma de las categorías indígenas (LiPuma 2000: 212) y cómo el proceso de “abarcamiento” de los Marine implicó la transformación de sus categorías de conocimiento y sus estructuras de deseo (LiPuma 2000: xii).

Joel Robbins, uno de los principales representantes de la antropología del cristianismo, retoma la propuesta de Wittrock para abordar la modernidad en contextos periféricos. En esta dirección, Robbins (2001) insistirá en que la modernidad tiene un contenido propio y específico originado en occidente, que él entiende que está constituido por las “notas promisorias” planteadas por Wittrock. Apelando a esta idea busca matizar algunas tendencias dentro de la antropología del cristianismo que según él enfatizan exageradamente el rol de “lo local” al abordar las modernidades indígenas. Desde su perspectiva este exceso consistiría en resaltar exclusivamente los procesos de “indigenización” de la modernidad. Ello conduciría, para este autor, a la conclusión errónea de que las “modernidades locales” no serían más que una continuidad de las tradiciones nativas bajo el paraguas de una aparente modernidad. Debido a esto es que Robbins propone incorporar también al análisis el abordaje de los procesos de “modernización de lo indígena”, ligados a los modos en que los nativos incorporan los contenidos de la modernidad occidental en sus propios términos (Robbins 2001: 901-902). Resulta relevante señalar que la definición que esboza Robbins sobre la modernidad pone el acento en el aspecto utópico de la misma (“ser moderno” sería adherir a las notas promisorias o al proyecto de modernidad), dejando de lado su aspecto ideológico, ligado a su función legitimadora respecto a un orden asimétrico ya establecido por la situación colonial.

No es casual que la reflexión sobre el rol crucial de la situación colonial en la configuración de las modernidades -tanto en Europa y Estados Unidos como en el resto del mundo- esté poco representada en los centros hegemónicos de producción de conocimiento. Como lo señaláramos más arriba, debemos dirigirnos a las academias de África, Asia y América Latina para encontrarnos con reflexiones sistemáticas sobre estas cuestiones. A los esfuerzos ya mencionados en esta dirección de autores como

Bastián, Brunner, García Canclini, Gruzinsky, Wright y los Estudios Subalternos, debemos agregar los aportes de los Estudios Poscoloniales. Estos últimos plantean la existencia de modernidades locales no europeas que si bien no son independientes de la modernidad occidental, porque dichas modernidades surgen en lugares colonizados por Europa, tampoco son completamente dependientes de ella. En este sentido, los Estudios Poscoloniales (Dussel 1993, 1996, 2000; Escobar 2005; Jameson 2002; Mignolo 1993, 2000, 2007, 2009; Quijano 1988, 1993; Spivak 1985) se diferencian de los teóricos de las “modernidades múltiples” al destacar las relaciones asimétricas entre las modernidades y a su vez, cuestionan la noción de “modernidades subalternas” las cuales tienden a objetivar dichas relaciones de poder al pensar las “otras modernidades” como no del todo “bien construidas” por el lugar periférico que ocupan en el mundo, minimizando el margen de agencia que está involucrado en las mismas.

Dentro de esta corriente teórica podemos identificar el trabajo de un grupo de académicos como Enrique Dussel, Antonio Quijano y Walter Mignolo que se proponen abordar la modernidad interrogándose por su íntima relación con la colonialidad. La tesis básica de este programa es que la modernidad es una narrativa europea que tiene una cara oculta: la colonialidad. En otras palabras no hay modernidad sin colonialidad ya que esta última es constitutiva de la primera (Escobar 2005: 35; Mignolo 2009: 39). En oposición a las teorías hegemónicas que proponen un origen intra-europeo de la modernidad, este programa, que apunta a localizar el origen de la modernidad en la conquista de América, supone pensar al colonialismo como constitutivo de la modernidad, es decir que la dominación de los “otros” –aquellos diferentes al “centro europeo” sería parte fundamental de lo moderno y no una mera contingencia histórica (Dussel 2000; Escobar 2005; Mignolo 2007, 2009).

Los Estudios Poscoloniales prestan particular atención a la centralidad de los conocimientos y prácticas de diversos grupos que ocupan posiciones liminales en la modernidad. Debido a esto, dicha perspectiva puede articularse muy fecundamente con el enfoque, específico para el caso del campo sociorreligioso, planteado por Wright cuando hace referencia a las “heterodoxias sociorreligiosas” (Ceriani Cernadas 2000, 2005b; Wright 2009b, 2011, 2013; Wright y Ceriani Cernadas 2011) en la Argentina. Esta categoría resultará central para la presente tesis ya que nos permite dar cuenta de las particularidades de la modernidad latinoamericana en el campo de lo religioso, abordando las relaciones de poder entre el catolicismo hegemónico y otros actores y espacios marginalizados. Por otra parte, esta categoría nos permite reflexionar acerca de

los modos en que se construye la alteridad¹⁷ religiosa al interior de cada estado nación y nos invita a problematizar a la globalización en la modernidad y sus consecuencias en el campo religioso (Wright y Ceriani Cernadas 2011: 146). Asimismo nos abre las puertas a narrativas e “imaginarios culturales” (Ricoeur 1989) sobre la modernidad que diversos grupos e instituciones expresan. En este sentido, el uso de la categoría “heterodoxia sociorreligiosa” nos ha permitido pensar la relación entre grupos aborígenes y modernidad fuera del marco de una concepción monolítica de lo moderno.

En este contexto nos parece relevante, especialmente para el caso de grupos aborígenes sudamericanos, incorporar la distinción entre “táctica” y “estrategia” de Michel de Certeau (1980; 2000). Este autor llama “estrategia” al “cálculo de relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de un ‘ambiente’” (de Certeau 2000: XLIX). En otras palabras, esta noción consistiría en una capacidad de acción que involucra específicamente la posibilidad de definir los escenarios en los cuales se da el juego social. Por el contrario, de Certeau (2000: 43) llama “táctica” a la:

Acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña.

Es decir, para este autor, la “táctica” no define el espacio de maniobra en el cual acontece el juego social sino que se acomoda a un espacio que define otro.

Los procesos de resignificación de elementos de la modernidad hegemónica, por parte de grupos sociales subalternizados en la situación de dominio colonial, no son siempre iguales ya que suelen atravesar diferentes etapas entre las cuales el margen de agencia suele variar considerablemente. De hecho, en determinadas circunstancias los marcos locales de sentido pueden disputar a la modernidad la definición del escenario general de referencia en la lucha por determinar la naturaleza del cosmos, las formas legítimas de ejercicio del poder, los modos de producción adecuados y las correctas relaciones interétnicas, dando lugar a luchas que siguiendo a de Certeau podríamos llamar de tipo estratégico. Sin embargo, bajo otras circunstancias en las cuales la

¹⁷ Wright recupera la categoría de “formaciones de alteridad” propuesta por Rita Segato (2007) para abordar esta cuestión.

situación de dominación colonial se impone con más fuerza y la modernidad hegemónica logra hacerse con el control de la definición del gran escenario de la disputa cosmológica, las luchas de la agencia local por disputar sentidos tienen un carácter que podríamos –siguiendo a de Certeau- denominar táctico. Entendemos que es en esta circunstancia en la que se construyen y configuran los *proyectos locales de modernidad* en tanto variantes tácticas de los valores que busca imponer la modernidad hegemónica.

En diversos contextos se han desarrollado una serie de aproximaciones que podríamos denominar “topológicas”¹⁸ a las formas en las que distintos grupos humanos experimentan y conciben el mundo de la vida. En el caso de los grupos chaqueños, como veremos en el próximo capítulo, su estructura social estaba tradicionalmente basada en pequeñas “bandas” exógamas, conformadas por grupos de familias extensas, que se desplazaban por el territorio en busca de recursos. Durante las épocas de abundancia (primavera y verano) se reunían en grupos mayores, estableciendo alianzas más o menos inestables. Estos modos de desplazamiento, de relaciones de parentesco y de alianzas políticas, se vinculan con una territorialidad que no parece conformarse en torno a espacios cerrados y delimitados sobre los que un grupo único mantendría un control estricto y uniforme. Por el contrario, las diversas etnografías sobre estos grupos nos muestran una territorialidad que parece poder describirse mejor como una red de recorridos que se entrecruzan y que dan lugar a recursos compartidos, zonas de uso más exclusivo, puntos de tensión, encuentros y separaciones. A partir de estos elementos y de la exploración de las nociones que los propios aborígenes usan para dar cuenta de estas experiencias, varias etnografías (Dasso 1999: 153; López 2009a, 2013; Wright 2008a) sobre estos grupos han planteado utilizar la noción de “camino” (*nayic* en *moqoit la'qaatqa*) no sólo como un término descriptivo que da cuenta de las sendas que se internan en el monte, sino también como una manera de organizar la experiencia vital y el pensamiento en su conjunto.

Siguiendo los planteos de López (2009a; 2013) sobre este concepto entre los *moqoit*, podemos decir que el “camino” es un término que en primera instancia hace

¹⁸ En el sentido de que se centran en el análisis cualitativo de las propiedades “geométricas” de las concepciones de los grupos sociales en cuestión. Este tipo de aproximaciones implican un desarrollo del sentido matemático del término, que remite a un estudio cualitativo de las propiedades geométricas de formas sometidas a transformaciones continuas (Stewart 2008: 213). Reinterpretado de diversas maneras este concepto ha sido retomado recientemente por la antropología y la geografía cultural (Hernández-Ávila 2010; López y Altman en prensa). En el caso particular de los estudios chaqueños este concepto ha sido sistemáticamente elaborado por López (2009a, 2013) desarrollando los usos previos de Wright (2008: 150-151, 171).

referencia a un marco geográfico, el de las sendas del monte que los *moqoit* recorren para ir de un lugar a otro. Desplazarse por estos caminos o sendas es partir del conjunto del patio y las casas que constituye el espacio de lo humano, lo conocido, lo cercano, lo familiar, para internarse en el monte, que es concebido, por oposición, como el espacio de lo no-humano, lo extraño, lo peligroso¹⁹. De este modo, la senda se constituye así en el nexo de unión entre el espacio *arisco* y el *manso*. Su recorrido es por tanto un *amansamiento* del territorio²⁰.

López (2009a; 2013) señala, que si bien estos desplazamientos podrían parecer meramente geométricos, en realidad, implican un mapeo del espacio social, tensionado por las relaciones entre humanos y no-humanos. En este sentido, transitar una senda o un camino no es solamente ir de un lugar a otro sino que también supone recorrer un cosmos texturado por las sociedades que lo habitan. Este mapeo de las relaciones sociales es, como indica López (2013: 105), una verdadera “topología del poder”²¹. El mismo resulta un concepto particularmente fecundo a la hora de explorar los caminos como trayectorias sociales en un universo socializado cuya topología es una expresión directa del espacio social en el sentido de Bourdieu (1997b). Los caminos poseen una “geometría” que excede sus características físicas ya que están modeladas por la presencia de diversos agentes, sus relaciones, sus posiciones en el espacio social y la distribución de variados tipos de capital (López 2009a: 341, 2013: 106). Sentir las texturas de este territorio es percibir las tensiones entre estos elementos. Y relacionarse con los diversos agentes que lo habitan es poner la propia subjetividad y el cuerpo en juego.

Los recorridos individuales por diversos caminos, es decir las *andanzas* (*ñemaxasoxoq*), están jalonados por momentos claves que son muchas veces crisis vitales o *encuentros* con poderes mayores que el propio e implican la posibilidad del establecimiento de *pactos*. Esta manera de tender un puente con el mundo no-humano implica por una parte un reconocimiento de la asimetría de la relación entre

¹⁹ El análisis de López del término *nayic* entre los *moqoit* se inspira en el abordaje de Dasso del término *nayih* entre los wichí (grupo aborígen chaqueño que, si bien no pertenece a la familia lingüística guaycurú, presenta numerosos vínculos de diverso tipo con muchos grupos de dicha familia lingüística). Tanto entre los *moqoit* como entre los wichí, el término *nayic* o *nayih* se aplica también para describir la Vía Láctea.

²⁰ Como veremos en el capítulo tres, López (2009: 90) retoma los interesantes aportes de Nates Cruz (2000) que abordan, para el caso colombiano, los vínculos entre lo *arisco* y lo *manso*.

²¹ Este concepto desarrolla el uso de Wright (2008: 150-151, 171) de la noción de topología para el cosmos *qom*.

*poderosos*²² y humanos. Pero simultáneamente supone que los humanos que *pactan* tienen el suficiente poder como para poder llevar adelante dicho acuerdo.

Etnografías realizadas en diversos lugares del mundo han planteado “topologías” con importantes puntos en común con la que señalamos entre los *moqoit* (Aporta 2004; Lye 1997; Weiner 1991). A partir de una reflexión sobre varios de estos casos etnográficos, pero sin tener en cuenta lo desarrollado en América Latina, Tim Ingold (2007) ha buscado abordar el contraste entre estos modos de concebir la experiencia del habitar y los que -según él entiende- serían propios de la modernidad. De ese modo, ha buscado pensar las relaciones entre “lo moderno” y “lo no moderno” desde una perspectiva espacial y geométrica.

Ingold plantea que las acciones humanas y los modos de habitar el mundo se llevan a cabo por medio de líneas. Por esa razón propone realizar una taxonomía de las líneas que incluye: a) hilos: que serían filamentos que podrían estar enrollados con otros hilos y que podrían estar suspendidos en un espacio tridimensional; b) trazos: que consisten en marcas duraderas sobre una superficie sólida a través de un movimiento; c) líneas creadas por rupturas (cortes, grietas y pliegues) en las superficies; y d) líneas fantasmas: que son concebidas en un sentido más metafísico²³ (Ingold 2007: 41-52). El autor argumenta que en la modernidad, la línea se ha disuelto en una sucesión de puntos y que dicha fragmentación tuvo lugar en el terreno del “viaje” ya que lo que él denomina el “deambular” fue reemplazado por el transporte con un destino prefijado (Ingold 2007: 75). Respecto al deambular, Ingold (2007: 75-76) lo describe como un modo de organización espacial característicamente no moderno. El “deambulador” se mueve continuamente (él es el movimiento) a lo largo de “senderos” que no tienen principio o fin ya que lo relevante no es el punto de llegada sino el recorrido. Para el autor, en este modo de organización, el mundo es la línea de viaje y el espacio es percibido a partir de su recorrido. Dichas líneas estarían conectadas conformando una

²² Para los guaycurú el mundo está gobernado por diversas entidades no-humanas que en castellano suelen llamarse *poderosos*. Estos seres se comportan como “dueños” de regiones, ámbitos o especies a los que protegen y sobre los que pueden conceder su acceso o denegarlo. Los *poderosos* son pensados como seres excesivos y peligrosos que pueden tener múltiples “regímenes corporales” (Tola 2004, 2009; López 2013) como consecuencia de su superabundancia de potencia. Debido a que son considerados como los responsables de la abundancia y la fecundidad, son entidades con las que es imprescindible vincularse.

²³ Por ejemplo, en la cosmología de grupos aborígenes de Australia se dice que las llamadas “vías del canto” fueron trazadas por seres ancestrales durante la era de formación conocida como el Sueño (Ingold 2007: 50).

“malla”, es decir, un embrollo de líneas entrecruzadas y anudadas (Ingold 2007: 80). En este modo de organización Ingold encuentra que, de modo análogo a lo que veíamos para el caso chaqueño, los conceptos de “línea” y “malla” se pueden aplicar a diversos aspectos de la experiencia del habitar de los grupos en cuestión –desde su forma de conceptualizar el territorio hasta su manera de organizar la información y los vínculos de parentesco. Por otro lado, entiende que en la modernidad, los modos de organización del territorio son otros ya que la idea central no es el recorrido “a través” de la línea sino “a lo largo” de la misma. El movimiento está, en este caso, dirigido a un destino específico, a un punto que está conectado a otros no mediante una malla sino por una “red” (Ingold 2007: 75-84). Por esa razón Ingold dirá que estas líneas no son sendas sino rutas. Por otra parte, el autor sostiene que lo característico de la modernidad no es solo pensar en términos de redes y puntos –en lugar de mallas y nudos- sino también en líneas rectas. Las líneas curvas no serían características de la modernidad. De hecho, el autor sostiene que la línea recta, pensada como una serie de innumerables puntos, es un ícono de la modernidad, que en la posmodernidad se ha roto en fragmentos. Esta línea fragmentada estaría emergiendo como un ícono de este último período y sería una reversión de la línea del deambular. Por esta razón para Ingold (2007: 153), la línea del deambular -realizada a través de la práctica del habitar y del movimiento continuo- sería una construcción “tópica”; la línea recta de la modernidad sería una construcción “utópica” –que podríamos poner en diálogo con las nociones de modernidad en tanto proyecto utópico- y las líneas fragmentadas de la posmodernidad darían cuenta de un pensamiento distópico.

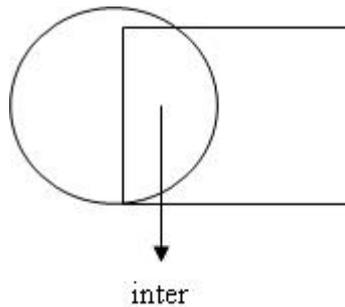
Esta discusión de carácter topológico acerca de las maneras en que distintos mundos culturales conciben su relación con el espacio, el tiempo, el territorio y la estructura del pensamiento podría dialogar de manera muy fecunda con los desarrollos que, de manera autónoma, se dieron alrededor de estas nociones en el estudio de los grupos chaqueños. De todos modos, debemos hacer notar que en su planteo, Ingold sostiene implícitamente una noción bastante monolítica de modernidad. La misma, si bien se puede articular -como mencionamos- con la idea de la modernidad como proyecto utópico, no da cuenta del carácter múltiple de las modernidades. Tampoco abre el juego a pensar en otras modernidades atravesadas -en su relación con la modernidad hegemónica- por el campo del poder. Como ya hemos discutido en nuestro debate acerca de la propia noción de modernidad estos son tópicos que frecuentemente son ignorados en las producciones académicas de los países centrales.

Creemos, por tanto, que es posible complejizar la propuesta de Ingold a partir de la experiencia de la antropología chaqueña y de la de los debates sobre la modernidad. Si tomamos en consideración la idea de “modernidades otras” -en lucha, diálogo y tensión con la modernidad hegemónica- se abre la posibilidad de contemplar formas de organización del espacio, el tiempo y el pensamiento que no pueden encasillarse de manera elemental en los dos grandes tipos propuestos por Ingold. Además, esta complejización puede permitirnos comprender mejor los procesos de resignificación en contextos coloniales de muchos de los tropos topológicos de la modernidad hegemónica.

Efectivamente, los propios intelectuales *moqoit*, al reflexionar autónomamente sobre su experiencia contemporánea, realizan planteos en esta dirección y que resultan superadores de la propuesta de Ingold. Durante nuestro trabajo de campo tuvimos la posibilidad de ser testigos de un excelente ejemplo de esto. Juan Carlos Martínez, maestro intercultural bilingüe y promotor cultural, hablando a futuros docentes *moqoit* durante una de sus clases de la materia “Cosmología” del Profesorado Bilingüe Intercultural para Nivel Inicial y Nivel Primario de la Escuela de Educación Secundaria N° 124 de Colonia El Pastoril²⁴, señalaba:

[...] los dos pensamientos que conocemos, uno es el pensamiento nuestro que es circular, flexible, tiene una forma natural y el otro es el pensamiento cuadrado. El pensamiento cuadrado no es solamente occidental sino de todo lo que se llama la tecnología o la ciencia, están en cuadro. [...] Ustedes saben que la ventana [es] cuadrada, la mesa [es] cuadrada, arriba, abajo, el piso, la mesa, la escuela, el mástil, todo cuadrado. [...] Ustedes que no son cuadrados hoy se tienen que meter en un cuadrado donde ya tienen que aprender a manejarse con un cuadrado, es decir: el marco teórico, el marco conceptual, el marco institucional, el marco legal. Si las planificaciones, cuando ustedes tienen que dar la clase, no están enmarcadas en cuadrados de lo que quiere la institución no van a poder funcionar bien. [...] Dormimos en una cama cuadrada, el cuadrado esta adentro de la cabeza, tenés que manejarlo cuadrado. Eso no es nuestro pero como el cuadro no es de nadie tampoco es de los blancos, sino el cuadro es algo que la gente... armaron para organizarse, los horarios, los tiempos. Entonces eso no significa que... [Dibuja en el pizarrón]:

²⁴ La Colonia Aborigen El Pastoril o El Pastoril es una comunidad *moqoit* situada al sur de la provincia del Chaco. Se halla a la vera de la Ruta Nacional N° 95, al sur de la ciudad de Villa Ángela. Esta comunidad periurbana se encuentra a 9 Km. del casco céntrico.



[Señalando el dibujo] Este cuadrado es inventado por los occidentales. Acá hay cuadrado, acá hay institución, acá hay pensamiento, acá hay forma de ver el mundo cuadrado. Nosotros no tenemos [esa] forma. Lo que tenemos nosotros ahora es, va a estar acá [señala el círculo]. Esto es lo que no se hizo nunca y nosotros tendremos que hacerlo, este cuadrado con este circular, este de acá se llama inter. Acá van a hacer el proyecto intercultural. [...] Cuando nos llenamos de cuadrado tratamos de entender este pensamiento. Este pensamiento [circular] que todavía está entre nosotros si esta solo no sirve. Y si este pensamiento [cuadrado] está solo, tampoco sirve. [...] Si nosotros unimos estos dos pensamientos entonces se forma esto [señalan la intersección del círculo y el cuadrado] y lo que nosotros estamos buscando en este proyecto de terciario es cuando interactúan estos dos pensamientos.

Como puede verse, no sólo se trata de un uso de una perspectiva “topológica” para plantear la cuestión de los modos del habitar y el pensar, sino que también hay una profunda discusión sobre los procesos de resignificación y las posibilidades que se abren para el *moqoit* contemporáneo. Dichas posibilidades implican la búsqueda de un modo de habitar, un modo de recorrer, concebido en términos de un posicionamiento político.

6. “Caja de herramientas”

En este último apartado queremos dar cuenta, a la luz de todo lo discutido anteriormente y de la forma en que ello interactuó con nuestra experiencia del caso específico que abordamos, del conjunto de conceptos teóricos clave que utilizaremos en el desarrollo de este trabajo. También comentaremos sintéticamente la forma en que nos proponemos articularlos entre sí, conformando nuestra “caja de herramientas” de análisis.

En primer lugar, nuestra investigación y reflexión teórica nos ha mostrado la pertinencia de incorporar a la categoría de “heterodoxia sociorreligiosa” las herramientas propias de otros marcos teóricos afines, como la noción de “proyecto de modernidad” propuesta por Talal Asad (2003). La misma, como veremos en los próximos capítulos, nos permitirá pensar la modernidad como una serie de proyectos interconectados que buscan guiar mediante un conjunto de “principios” la construcción de un modo de vivir-en-el-mundo. Estos principios podrían pensarse en sintonía con las “notas promisorias” propuestas por Wittrock (2000), es decir las metas y expectativas que caracterizarían a todo proyecto moderno. Siguiendo los planteos de estos autores coincidimos también en que la modernidad hegemónica occidental, en tanto proyecto, se ha constituido hoy en muchos casos, tras el fracaso de las disputas “estratégicas” (de Certeau 2000)²⁵ llevadas a cabo por otros marcos de sentido, en el marco de “referencia” obligado para la construcción de todo otro conjunto “moderno” de “notas promisorias”.

Sin embargo, dentro de los márgenes que permite el gran escenario definido por esa “modernidad de referencia” existen múltiples proyectos de modernidad que disputan “tácticamente” (de Certeau 2000) la definición de “lo moderno”, no sólo desde los centros hegemónicos sino también desde las periferias. Por esta razón, nos parece fundamental para nuestro análisis tener presente el *suelo* (Kusch 1976; Wright 2007) desde el cual se apela al concepto de modernidad, mientras simultáneamente se lo construye. Este sentido de la localidad nos permitirá incorporar las múltiples periferias que atraviesan nuestro caso de estudio y forman parte del entramado que es el marco de dichas modernidades: la Argentina como una zona marginal del occidente; el cristianismo evangélico en dicho país como una heterodoxia respecto al catolicismo que se constituye como la religión hegemónica; la provincia del Chaco como parte del “interior” de la nación; los grupos aborígenes como una población marginada y entendida como un “lastre” para la “civilización” y los *moqoit* como un grupo aborígen minoritario en el contexto de la región chaqueña

Tomando estas cuestiones en consideración sostenemos que si bien por un lado, hay una situación estratégicamente definida por quienes detentan el poder en el contexto contemporáneo e impulsan un proyecto de modernidad hegemónico; por el otro lado,

²⁵ El fracaso de las luchas de carácter más estratégico no implica la imposibilidad de su reedición ni la ausencia de reflexiones locales que apunten a buscar reeditar dichas luchas estratégicas como es el caso entre los *moqoit*, tal como veremos a lo largo de la presente tesis.

hay márgenes de agencia, reapropiación y resignificación que generan posibilidades “tácticas” de construir variantes locales de la modernidad. Es razonable llamarlas modernidades porque están enmarcadas en un proyecto global impulsado por las variantes nacionales de la modernidad occidental y ligado fundamentalmente a la expansión colonial. Sin embargo esto no implica que dichos proyectos de modernidad sean simplemente adaptaciones más o menos acabadas de la modernidad europea sino que se trata de verdaderas creaciones propias, insertas en la trama de la historia local, en el marco de un cierto espacio de maniobra. Estas modernidades son también proyectos inacabados, que forman parte de imaginarios sociales. Como parte de los mismos, siguiendo a Ricoeur (1989), las modernidades locales estarán entonces constituidas en términos de la tensión complementaria entre ideología y utopía, vinculadas respectivamente a la reproducción y la transformación del orden social.

Por otra parte, en función de la discusión sobre el posible diálogo entre las nociones desarrolladas alrededor del concepto de “camino” en los estudios chaqueños y los debates teóricos propuestos por Ingold, creemos que caracterizar los proyectos de modernidad de los *moqoit* como “caminos de modernidad” se revela como una perspectiva heurística fecunda. Nuestro trabajo nos ha puesto frente a los siguientes caminos: *el evangelio, la política, la salud y la cultura*. Estos recorridos van a constituirse en alternativas localmente construidas para pensar los modos de ser aborígen en el mundo contemporáneo. Estos cuatro caminos van a tomar en parte ciertas “etiquetas” que podrían asociarlos al concepto de “carrera” en la modernidad hegemónica como por ejemplo: “la carrera religiosa”, la carrera política”, “la carrera en el ámbito de la salud” y “la carrera docente”. Si bien esto podría llevar a que se las entendiera como líneas rectas cuyo recorrido está motivado por una meta vinculada, por ejemplo, al logro profesional, en realidad son experimentadas por los propios *moqoit* como verdaderos senderos, *nayic, caminos* que implican *andanzas* y recorridos que se intersectan con otros y que a su vez puede ser recorridos por una sola persona. Esta diferencia se debe a que los *moqoit* resignifican las nociones espaciales y organizativas de la modernidad hegemónica en términos de otras lógicas del mismo tipo, que son propias de la experiencia de las generaciones previas de *moqoit*.

De este modo, los caminos contemporáneos de los grupos chaqueños, nos remiten a una tensión conectada pero diferente de la que expresa la noción de proyecto proveniente de la modernidad hegemónica. Mientras la modernidad hegemónica como proyecto es una línea recta, una ruta que nos conduce a una meta más o menos lejana;

los “caminos de modernidad” son una malla de líneas curvas, sendas cuyo recorrido constituye el mundo y que parecen serpentear acercándose y alejándose de la ruta del “progreso”.

En síntesis, en nuestra tesis nos proponemos pensar al *evangelio* como uno de los más importantes “caminos de modernidad” que organizan la vida contemporánea en las comunidades *moqoit* del suroeste de la provincia del Chaco.

CAPÍTULO 2

LOS CAMINOS DE LA PALABRA: CONFORMACIÓN SOCIOHISTÓRICA DEL *EVANGELIO MOQOIT*

Organizado en tres secciones, el capítulo se propone realizar una reconstrucción de los procesos que constituyen las condiciones de posibilidad para el surgimiento posterior del *evangelio* entre los *moqoit* del Chaco. El mismo no brota en el vacío sino que se construye en determinado momento histórico como resultado de un complejo entramado previo. Dado que nosotros pensamos al *evangelio moqoit* como el resultado de un encuentro de *habitus*, es imprescindible realizar el trazado de las trayectorias sociales que modelaron los *habitus* cuya convergencia –que exploraremos en el próximo capítulo- dará origen a esta experiencia cristiana aborígen durante la década de 1960. Estas trayectorias sociales y los *habitus* que ellas fueron conformando serán agrupadas en tres grandes haces: los *moqoit* antes del *evangelio*; los misioneros evangélicos; y los *qom* y pilagá *evangelio* -surgidos a partir de la década de 1930 y 1940 como resultado de un primer encuentro de *habitus* entre misioneros y aborígenes guaycurú de Chaco y Formosa-. A cada uno de los mismos le dedicaremos una de las secciones de nuestro capítulo.

En el primer apartado abordaremos la historia de los *moqoit* antes del arribo de las misiones protestantes²⁶ al Chaco. De este modo, estudiaremos el modo de vida

²⁶ A lo largo de esta tesis usaremos la clasificación y nomenclatura propuesta por Hilario Wynarczyk (2009: 39-63) para referirnos a las iglesias cristianas surgidas de los movimientos reformistas del siglo XVI en Europa occidental. Así, junto con este autor, denominaremos indistintamente “evangélicas” o “protestantes” al conjunto de dichas iglesias. La presencia en Argentina de fieles e instituciones pertenecientes a iglesias de este origen habría dado lugar con el tiempo a la conformación de un campo religioso que con Wynarczyk denominaremos “campo evangélico argentino” y al que consideraremos subdividido en tres grandes colectivos de

previo a la llegada de los europeos y el proceso de incorporación de este grupo étnico primero al estado colonial y luego al nacional. En dicho proceso será especialmente importante atender a la primera experiencia cristiana de los *moqoit*, ligada al catolicismo y la resignificación del mismo que ellos elaborarán. Se discuten el impacto del proceso de la sedentarización forzada, la expansión de la frontera agrícola y el surgimiento de diversos movimientos milenaristas (San Javier en 1904, Napalpí en 1924; el Zapallar en 1933). Asimismo reconstruiremos el proceso migratorio de un grupo de familias *moqoit* que dieron origen a las comunidades donde se realizó el trabajo etnográfico.

La expansión del Estado nacional involucró diversos proyectos de modernidad aborígena, entre otros el conectado con los intentos del Estado de asentar y reducir a la población indígena, el asociado al interés de los capitales privados por transformarlos en mano de obra estacional, y el implícito en las prácticas y representaciones de los colonos europeos pensados como “pioneros”. En este contexto, y como parte de la apertura del estado liberal a la migración centro y noreuropea, llegaron al país numerosos emprendimientos misioneros protestantes portando sus propios proyectos de modernidad. Estas iniciativas misioneras fueron proyectos tanto para sí mismos como para aquellos a quienes vinieron a misionar. En este sentido, la segunda sección se centra en el caso menonita debido a su relevancia para el *evangelio* chaqueño en su conjunto. Se abordarán como principales temas: el origen de los menonitas en Europa; la migración a Estados Unidos; el avivamiento y la “evangelicalización” de principios del siglo XX; el interés por las misiones y las giras exploratorias por Sudamérica percibida como primer espacio de misión; el establecimiento en Argentina y, en especial, la fundación de la misión *Nam Cum* en el por entonces Territorio Nacional del Chaco.

La tercera sección estará destinada a abordar el surgimiento en la década de 1930 y 1940, principalmente entre los *qom* de Formosa y Chaco, del *evangelio* como una experiencia socioreligiosa que se constituye en una nueva realidad vital. Realizaremos una breve síntesis de los aportes de otros autores que han discutido este proceso y resaltaremos el rol de las misiones menonitas. Asimismo, vincularemos el surgimiento del *evangelio* tanto a las circunstancias locales como a los procesos

iglesias: históricos liberacionistas (sector luterano, anglicano-metodista, reformado-calvinista.); evangelicales (evangelicales clásicos como las iglesias bautistas, hermanos libres y menonitas; agrupaciones de renovación carismática, neoevangélicos etc.) y pentecostales (clásicos como Asamblea de Dios, pentecostales neoclásicos, etc.).

globales que atravesaron dichas misiones, que desembocaron en la disolución de la misión *Nam Cum*. Estudiaremos cómo el surgimiento del *evangelio* puede pensarse desde la perspectiva de un encuentro de *habitus*. De este modo prepararemos el terreno para discutir en el próximo capítulo el caso específico del *evangelio* entre los *moqoit*, donde no sólo confluyen los *habitus* de su pasado pre-evangélico y el de los misioneros protestantes europeos y criollos, sino también el de los *qom evangelio*.

Parte 1. Antes del *evangelio*

1.1. El tiempo de los orígenes

En el período previo a la llegada de los europeos a la región, como mencionamos en la introducción, los *moqoit* se dedicaban a la caza y recolección. Las familias extensas que formaban la base de su organización social se agrupaban en bandas de parientes cuyos nexos genealógicos no eran siempre trazables y se desplazaban en forma regular y cíclica sobre un territorio que consideraban propio (Braunstein, Salceda *et al.* 2002)²⁷. Con la llegada del tiempo de maduración de los frutos del monte, es decir, en tiempos de abundancia, las bandas que estaban dispersas en épocas de escasez se reunían. Estos momentos de encuentro, no sólo eran una ocasión donde se celebraba la renovación de la naturaleza sino también la de los lazos sociales (Mauss 1979).

Durante este “tiempo fuerte” se realizaban actividades festivas y rituales, disputas por el liderazgo, conformación de alianzas e intercambios económicos (Citro 2006a). Las alianzas políticas entre bandas daban lugar a colectivos mayores, que Braunstein denomina “tribus”, y que representaban la extensión máxima de las relaciones de parentesco (Braunstein 1983: 17). Estas “tribus” estaban lideradas por “caciques” que pertenecían a linajes de prestigio²⁸. Como señala López (2009a: 153), la

²⁷ Las primeras fuentes escritas sobre los *moqoit* los localizan entre 1650 y 1750 en las planicies entre el alto río Bermejo y el río Salado.

²⁸ Braunstein (1983: 18) señala que el liderazgo a nivel de la “tribu” funcionaba especialmente en casos de guerra.

autoridad de un líder residía en su grupo de parientes más cercanos y en las alianzas con otros por matrimonio. Sin embargo, no bastaba con pertenecer a un linaje de prestigio ya que los líderes debían reunir otras cualidades. Las habilidades oratorias era una de ellas ya que la elocuencia era una manera de obtener y mantener el consenso grupal. El prestigio guerrero y el coraje eran otras cualidades que los caciques debían poseer. Asimismo la generosidad redistributiva también era un rasgo importante:

Ningún ‘cacique’ se distingue de entre ellos por su vestimenta, su casa o su ajuar. Entre ellos, nobles y villanos, tienen un exacto uniforme que uno no puede reconocer un cacique ni distinguirlo de un ‘indio’ ordinario si uno no está informado de antemano [...]. La causa se encuentra en que ellos tienen la costumbre de no negar nada de lo que otros, sean quines fueran, soliciten de ellos. Cuántas veces los he vituperado por este despilfarro pero sin resultado pues ellos no pueden aguantar de modo alguno que se diga de ellos ser mezquinos lo que en su lengua denota: Acimatcet. Para que entonces no les sea reprochado, entregan todo cuanto se les pide (Paucke 1942-44 [1749-1767]: 154-155).

Las festividades también proporcionaban una importante posibilidad para los líderes de demostrar su capacidad de generar beneficios para su grupo (Nesis 2005: 85-86). Ello se debe a que durante las celebraciones se disputaban liderazgos y se conformaban alianzas, se realizaban rituales de iniciación femenina e intercambios económicos. Además, se relataban triunfos bélicos y los jóvenes realizaban cantos-danzas los cuales promovían la formación de parejas (Citro 2006a: 24). Durante las fiestas se elaboraba una bebida alcohólica a base de algarroba, miel o chañar la cual era consumida por caciques y hombres mayores. El consumo ritual de esta bebida era una ocasión que daba lugar a competencias de oratoria en la que se ponía en juego la habilidad verbal, el valor y el prestigio de los líderes. Los hombres también solían realizarse escarificaciones las cuales eran otra manera de demostrar su valentía y coraje (Citro 2006a).

El conjunto de las fiestas previas a la llegada de los españoles parecen haber conformado un ciclo de celebraciones que marcaban algunos tiempos fuertes a lo largo del año. Por ejemplo, la celebración de la reaparición de las Pléyades en junio y la del inicio del buen tiempo a fines de agosto (López 2009a: 282).

Durante las celebraciones los líderes también actuaban como mediadores en caso de disputas internas o en relación con otros grupos que podían ser aborígenes o *poderosos* no-humanos. Esto último nos remite a otra cualidad que los líderes debían

tener: su habilidad shamánica. Actualmente, cuando se les pregunta a los *moqoit* por los caciques del pasado éstos suelen decir que eran todos *pi'xonaq* (shamanes). Por ejemplo, Marcos Gómez nos relató que en el pasado cuando los *qom* y los *moqoit* disputaban por el territorio, los caciques de ambos grupos decidieron resolver el conflicto mediante un combate. Ambos eran poderosos *pi'xonaq* y el enfrentamiento fue un choque de sus poderes shamánicos. El combate lo ganó el *moqoit* porque, según Marcos, “los *moqoit* tienen más poder que los tobas, porque son médicos, *pi'xonaq*”.

Braunstein (1983: 19) destaca que las bandas guaycurú eran flexibles en la fijación de sus límites y proclives a la renovación de alianzas internas e incluso alianzas interétnicas. Según el autor, esto estaría vinculado con la extensión del principio etnocéntrico de cada grupo el cual, puede verse reflejado en la noción de humanidad (*qom*) que utilizaban. Esta noción solía ser extendida a todos los grupos aborígenes que conocían, cuestión que los diferenciaba de otros grupos aborígenes de la región. De este modo, la dinámica social de las bandas guaycurú aparece dominada por una serie de procesos de fisión y fusión que dan lugar a diversos agrupamientos o alianzas que con el tiempo se disuelven para más tarde configurar otras uniones. Por tanto, fuerzas centrípetas y centrífugas fueron características de las sociedades guaycurú.

En cuanto a la utilización de la denominación *moqoit*, mocoví o sus equivalentes²⁹ en tiempos precolombinos y postcolombinos, coincidimos con Braunstein (2002: 83) en que ésta designación da cuenta de un “complejo étnico” formado por lo que eran diferentes “tribus” o “pueblos” que tenían una afinidad lingüística y cultural, pero que para ese período no funcionaban como una unidad política.

1.2. Experiencias coloniales

Para los colonizadores europeos, el Chaco se fue constituyendo en la imagen y símbolo de la frontera, límite de la civilización (Wright 2003a; Wright 2008a: 83). Desde ésta mirada, lo que estaba más allá de la civilización aparece como símbolo de la

²⁹ Según López (2011b: 184) entre otros términos en las fuentes pueden encontrarse: mbocobí, monocobys, amocobies, mbokobí, mocoit, mokoilasseek, bocovíes, moqoit, moqoile'ec, amokebit, mosobíes, moscoví, mokowitt, mokovit

marginalidad y del demonio, por lo tanto, el discurso de encomenderos, misioneros y agentes del estado apelará no sólo a la conquista militar sino también espiritual. En los textos compilados por Furlong (1938: 15), podemos observar éstas cartografías de la imaginación que concebían a la región como un “mare tenebrosum” por el que se temía circular debido a los constantes “malones” que amenazaban la zona. Dado que ésta selva “enmarañada” e “impenetrable” estaba ocupada por poblaciones aborígenes fue vista metonímicamente como un espacio de salvajismo, barbarie y ferocidad (Giordano 2005).

La estructura de los grupos chaqueños de cazadores-pescadores-recolectores dificultó el asentamiento europeo en la región ya que la organización descentralizada de los mismos impidió dominarlos a través del control de las elites. Además, durante mucho tiempo el territorio chaqueño fue un lugar de paso a las tierras andinas y se constituyó como un valle que separaba la Gobernación del Tucumán de la del Paraguay y Río de la Plata (López 2009a: 112).

Para el siglo XVIII la Gobernación del Tucumán estaba constituida por un conjunto de ciudades dispersas en un amplio territorio. Las actividades económicas se llevaban a cabo especialmente en haciendas que se habían instalado en zonas no colonizadas. Estas haciendas se constituyeron como una “frontera discontinua e inestable” (Vitar 1991: 244) debido a su precariedad, lo cual las convirtió en un blanco fácil para los guaycurú debido a la concentración de bienes como el ganado.

De hecho, los ataques de los guaycurú comenzaron a realizarse a gran escala ya desde el siglo XVII a partir de la incorporación del uso del caballo³⁰. Esto, implicó cambios significativos en sus pautas culturales, su sistema productivo y los vínculos con otros grupos aborígenes y con los criollos. El uso del caballo les permitió realizar mayores desplazamientos, incursiones montadas contra grupos aborígenes y nuevas posibilidades bélicas contra los criollos (Nesis 2005). Además, les permitió insertarse en las redes del mercado colonial mediante la comercialización del ganado vacuno y del propio ganado caballar (Nesis 2005: 71).

Durante el siglo XVIII la respuesta de la Gobernación del Tucumán frente a los ataques de los *moqoit* y otros grupos guaycurú fue una guerra “defensiva” (Vitar 1991: 245). En el caso chaqueño, la estrategia miliar que se adoptó fue la de realizar grandes despliegues de tropas, entradas veloces y castigos ejemplares con el objetivo de sembrar

³⁰ Cordeu y Siffredi (1971: 15-17) adaptaron la categoría de “complejo ecuestre” para explorar la utilización del ganado caballar y el apero español entre los guaycurú.

el terror (López 2009a: 115). A esta modalidad, se sumó la de atraer a los grupos aborígenes asentados en la frontera de la región chaqueña -los cuales se encontraban presionados por los españoles y los guaycurú- con el objetivo de reducirlos y mantenerlos como aliados para los enfrentamientos (Vitar 1991: 247). La idea principal para hacer efectiva la pacificación de los grupos guaycurú era la “desnaturalización” de los indígenas, es decir, “sacarlos de su hábitat para llevar a cabo eficazmente el proceso de integración a la vida colonial” (Vitar 1991: 247). No obstante, esta estrategia se vio dificultada por la intervención del proyecto jesuítico ya que este tenía la política de aislar a los aborígenes de los españoles. Las misiones chaqueñas creadas por la Compañía de Jesús permitieron a los grupos aborígenes tener un espacio de relativa autonomía para el modo de vida guaycurú (Vitar 1991: 248). Si bien la concentración de los indígenas en las reducciones impidió la explotación intensiva de esa mano de obra por parte de otros sectores coloniales, igualmente sirvió al frente colonial en lo que respecta a la disponibilidad de recursos humanos para llevar a cabo la guerra contra los grupos chaqueños que permanecían hostiles a la conquista (Vitar 1991: 261).

Durante la expedición de Urizar en 1710, los *moqoit* se vieron obligados a desplazarse hacia el sur y al este: Santa Fe y Corrientes, zonas originariamente no *moqoit* (Susnik 1972). Durante ese mismo período se produjo una profundización del proceso de evangelización católica ya que los jesuitas lograron instalar en el territorio de la actual provincia de Santa Fe la serie de misiones que mencionábamos. En 1742 el padre Ignacio Burges fundó la reducción de San Javier, allí también, desempeñó su catequesis misional el jesuita alemán Florián Paucke³¹. Los jesuitas también fundaron las misiones de San Pedro (1764) y Jesús de Nazareno de Inspín (1766).

Coincidimos con López (2009a: 118) en que a partir de la lectura de las fuentes de la Compañía de Jesús, especialmente los textos de Paucke (1942-44 [1749-1767]), se desprende que los *moqoit* veían a la misión de modo estratégico ya que ésta era considerada una fuente de recursos. Los *moqoit* permanecían en la misión mientras ésta pudiese darles ganado, bienes de origen europeo, acceso a nuevas relaciones con lo numinoso y protección frente a las acciones de las incursiones españolas o de otras bandas chaqueñas. Durante los tiempos de caza o recolección, éstos solían abandonar la

³¹ Florián Paucke llegó al Río de la Plata en 1749. Tuvo un breve periodo de conclusión de estudios en Córdoba y en 1752 fue enviado a San Javier. Su estadía en la reducción duró hasta la expulsión en 1767.

misión gracias a la negociación entre los líderes *moqoit* y los misioneros (Paucke 1942-44 [1749-1767]: 11-13).

Tanto los misioneros como las autoridades civiles tendieron a reforzar los liderazgos preexistentes. Así por ejemplo, la distribución de bienes no se hacía a cada individuo sino que se le daba bienes a los líderes para que estos los redistribuyeran entre su grupo de parientes. Esta práctica no solo confirmaba el sistema de liderazgos sino que además favorecía a ciertos líderes por encima de otros. Por otra parte, la crecientemente dependiente de los aborígenes del flujo de bienes europeos creaba lealtades con aquellos líderes favorecidos. Los misioneros reforzaron estas prácticas mediante la introducción de distinciones entre los líderes y el resto como varas de mando, ropas especiales, objetos de valor, padrino religioso entre otras (Nesis 2005: 107-108; 119-120).

Otra de las prácticas que llevaron adelante los jesuitas fue la de realizar una “superposición de las festividades del santoral católico sobre los calendarios rituales tradicionales” (Citro 2006a: 145) y suprimir algunos elementos y prácticas que consideraban negativas como por ejemplo el uso de la bebida. En relación a esto Paucke (1942-44 [1749-1767]: 199) relata: “cuando están fuertemente borrachos (...), yo no debo nombrarlos gentes sino animales salvajes, indómitos e iracundos, hasta mulares y burros que no tienen entendimiento alguno. A pocos los he visto alegres sino furibundos y sanguinarios”. En las imágenes elaboradas por Paucke se observan las celebraciones de las fiestas patronales en la misión de San Javier vinculándolas con las transformaciones que los jesuitas habían promovido entre los *moqoit*: de un estado supuestamente “primitivo” a uno “civilizado” (Citro 2005). En estas descripciones puede observarse como los hombres *moqoit* aparecen vestidos, ordenados y pacíficos. En el caso de las mujeres, estas aparecen con su ropa tradicional y utilizando sonajas de calabaza. Paucke también describe la estructura de la fiesta, la cual se realizaba a partir de un esquema análogo al que muchas fiestas en el marco del catolicismo siguen actualmente entros *moqoit*: procesión, misa, almuerzo, juegos de destreza y baile (López 2008c)³².

³² Como señala Gruzinski (2007) el catolicismo, particularmente el catolicismo popular, aportó por ejemplo el culto a los santos, la Virgen y sus imágenes, las peregrinaciones, la intercesión de los difuntos y las fiestas patronales -que se entroncan en las tradiciones propias del catolicismo barroco, de gran impacto en el proceso evangelizador de América- ofreciendo mediante estas instancias importantes espacios de resignificación simbólica.

Según Citro (2006a), la fiesta de Santa Rosa se habría superpuesto con las celebraciones realizadas por los *moqoit* durante el inicio de la primavera y el comienzo del buen tiempo a fines de agosto, el cual estaba vinculado con el inicio del ciclo anual. López (2008c) señala a partir de su trabajo de campo la relación entre el inicio del ciclo anual con la salida de las Pléyades. Según este autor, es muy factible que “los esfuerzos jesuíticos por eliminar esta última festividad y la posibilidad de asociar la fiesta de fines de Agosto con Santa Rosa y su tormenta, hayan llevado a los misioneros a reforzar la relevancia de la fiesta de Santa Rosa en desmedro de la de las Pléyades” (López 2008c: 4)³³.

En el año 1767 el rey Carlos III firmó la Pragmática Sanción que establecía la expulsión de los jesuitas de todos los dominios de la corona de España, incluyendo los de Ultramar. Ésta medida desarticuló la labor misionera e impulsó el éxodo de varios grupos asentados en las reducciones. Luego de la expulsión, los mercedarios se harán cargo de las misiones durante un breve período hasta la llegada de los franciscanos en 1856³⁴. Sin embargo, previo a su llegada los *moqoit* tendrán un tiempo de relativa autonomía el cual les permitió tener un espacio de importante “creatividad cultural” (Citro 2006a: 45). Citro (2008b: 186) señala que durante la primera mitad del siglo XIX la acción misional fue discontinua. Ello se debió a la escasez de misioneros y medios económicos, a las sublevaciones producidas en algunas reducciones y al agitado escenario político y militar que se vivió durante las guerras civiles entre unitarios y federales.

³³ López (2008) se ha dedicado a abordar exhaustivamente los modos en que el cristianismo impactó en la cosmovisión *moqoit* y en las concepciones del ámbito de lo celeste. Esto podemos observarlo en su estudio sobre la construcción de las imágenes de Santa Rosa y la Virgen, vinculadas a un conjunto de seres femeninos potentes relacionados con la abundancia y la fecundidad.

³⁴ Los franciscanos que se hicieron cargo de las reducciones de los jesuitas pertenecían por un lado, al Colegio de Propaganda Fide de Tarija (fundado en 1755 en la actual Bolivia, y que ya tenían experiencia misionera entre los chiriguano antes de la expulsión de los jesuitas) y por otra parte, los franciscanos miembros de la Orden de Frailes Menores (*Ordo Fratrum Minorum*, O.F.M.) del Convento San Carlos Borromeo de San Lorenzo ubicado en la provincia de Santa Fe (el cual reemplazó a la misión jesuita del río Carcarañá y supervisó la Reducción de San Jerónimo del Rey fundada por los jesuitas en el año 1748). A mediados del siglo XIX arribaron al país nuevos franciscanos procedentes de Italia y pertenecientes a la Congregación de Propaganda Fide. Estos centrarán la mayor parte de sus actividades en dos Colegios: el de San Carlos Borromeo de San Lorenzo (que atravesará una revitalización y fundará en 1901 San Francisco de Asís de *Laishí* y San Francisco Solano de *Tacaaglé* entre *qom* y *moqoit*) y el Colegio de San Diego (Salta) institución que será fundada en esta nueva oleada misionera en 1856. También será fundado ya en territorio chaqueño el Convento Franciscano de La Merced (Corrientes) (Dalla-Corte Caballero 2012a: 217, 2012b, 2012c; López 2009: 121; Navarro i Barba 1998: 197-198).

Entre 1824 y 1848 se realizaron campañas militares lideradas por el gobernador Estanislao López y sus sucesores Juan Pablo López y Pascual Echagüe (Martínez Sarasola 1992: 178-179). Dichas campañas tendrán como meta forzar a los aborígenes del interior del Chaco a someterse al régimen de misiones y al trabajo asalariado. Pero dicho objetivo no se conseguirá gran escala sino hasta las décadas de 1880 y 1890.

1.3. La Nación y el fin de un mundo

Entre los años 1870 y 1884 el estado argentino realizó cruentas y sistemáticas incursiones militares con el objetivo de ocupar efectivamente el territorio del Chaco. El Teniente Coronel Manuel Obligado lideró once expediciones generales. En 1880 el Mayor Luis Jorge Fontana llevó adelante una entrada al territorio chaqueño que culminó con un combate con los aborígenes. A pesar de estos intentos, hacia fines del siglo XIX el Chaco era el único territorio argentino que no había podido ser conquistado por el ejército nacional y que permanecía en manos de los aborígenes. Sin embargo, para el año 1884 el Congreso de la Nación aprobó un proyecto de ley que autorizaba a realizar una campaña militar en el Chaco similar a la desarrollada en Patagonia. Dicha incursión liderada por el General Victorica logró un control parcial de la región central del Chaco y a partir de ésta se dividió en dos el Territorio Nacional del Gran Chaco: la Gobernación de Formosa y la del Chaco (López 2009a: 123). Como señala Iñigo Carrera (1982/86: 2) la campaña de Victorica tuvo dos resultados: la entrega de tierras en propiedad a compañías de colonización y la reducción de los campos de caza, pesca y recolección. Esto forzó a los aborígenes a retirarse al interior del Chaco o ganarse la vida como asalariados.

El tipo de actividades económicas que interesaba implementar en el Chaco eran principalmente el cultivo de algodón y caña de azúcar y la explotación forestal. Estas actividades requerían mucha mano de obra estacional, por lo tanto las estrategias militares tenían como objetivo principal la sedentarización forzosa y el disciplinamiento laboral de los grupos aborígenes. Es por ello que el estado argentino implementó colonias para controlar y civilizar a los aborígenes chaqueños. Sin embargo, era necesario que estos grupos tuvieran un cierto margen de autonomía que asegurara la

reproducción de la mano de obra por parte de la unidad doméstica durante los períodos en los que no se los requería en los obrajes, ingenios, etc. (Trincheró 2000)³⁵. Una de las principales tareas que los *moqoit* tendrán asignada es el desmonte, la cual introduce la explotación en el corazón del ámbito propio de la autonomía aborígena. De hecho, la explotación forestal fue la actividad que dominó el empleo de trabajadores *moqoit* durante la primera mitad del siglo XX (Gordillo 1999a). También fueron contratados como cosecheros y desmalezadores en obrajes y estancias. Durante esa época se instaló la compañía *The Forestal Land Timber and Railway Co. Ltd.* conocida como “La Forestal”.

Los líderes aborígenas se encargaban de mediar entre sus grupos de familias y los patrones criollos que buscaban mano de obra para sus establecimientos agrícolas y obrajes. Esto reforzó la importancia de la adquisición del castellano, los *habitus* criollos y desplazó del centro de la escena las habilidades guerreras debido a que los líderes podían adquirir prestigio en función a su capacidad de conseguir un número importante de peones, negociar con los patrones y tener acceso a bienes criollos (Citró 2006a)³⁶. Las autoridades civiles reforzaron este modelo de liderazgo concediendo a los caciques funciones administrativas como la de tener a cargo el registro civil, como fue el caso de Cacique Catán³⁷ que ofició como juez de paz (López 2008c).

La necesidad de modificar los comportamientos aborígenas, “reducirlos”, “civilizarlos” y “educarlos” mediante el trabajo disciplinado fue uno de los principales objetivos del proyecto de modernidad del Estado nacional³⁸. Dado que la joven nación se había incorporado plenamente al sistema capitalista inaugurando una nueva etapa signada por los ideales de “progreso”, “paz” y “orden social” resultaba imprescindible abordar sistemáticamente el “problema indígena”. En este sentido el estado debía simultáneamente ocupar el espacio y los cuerpos. No solo se trataba de tomar posesión del “desierto”, sino también de “amansar” y “civilizar” los cuerpos aborígenas, es decir, volverlos dóciles y útiles para encauzarlos en el “correcto” orden del mundo.

³⁵ Diversos autores como Gordillo (1999) y Trincheró (2000) denominan a este proceso subsunción indirecta, una forma específica de “subsunción del trabajo al capital”.

³⁶ La capacidad de los caciques de organizar fiestas también será sumamente importante. Ello se debe a que en muchos casos las relaciones laborales estaban basadas en intercambios de carne, mercadería, instrumentos musicales por parte del patrón a cambio de la lealtad de sus peones (Citró 2006: 76).

³⁷ Cacique Catán es reconocido por los miembros de las comunidades estudiadas –tanto aborígenas como criollos y gringos– como el último de los grandes caciques *moqoit*.

³⁸ Como hemos visto en los apartados anteriores, “civilizar” a los aborígenas también fue uno de los objetivos clave del proyecto de modernidad del Estado colonial.

Siguiendo esta premisa, la intervención del estado buscará eliminar aquellos elementos considerados amenazantes en la realidad chaqueña -tales como el monte, el nomadismo, la desnudez- y reemplazarlos por su contraparte en su proyecto modernizador: la disciplina del trabajo, la vestimenta, la obediencia, la autoridad y la religión (Wright 2003a: 143). Ello llevará a que el estado apoye la instalación de una serie de nuevas misiones católicas (Nueva Pompeya, San Francisco de Asís *Laishí* y San Francisco Solano de *Tacaaglé*) en los recientes territorios ocupados de las actuales provincias de Chaco y Formosa (Dalla-Corte Caballero 2012: 43-44; Wright 2008a: 100) así como de reducciones directamente administradas por el aparato estatal como Colonia Aborigen Chaco.

Tanto la ocupación del Chaco como la de los cuerpos aborígenes se dio en el contexto del proyecto del estado argentino impulsado por la Generación del '80. El mismo estaba basado esencialmente en la idea de construir un estado de corte liberal inspirado en los proyectos de modernidad de las potencias centro y noreuropeas anglosajonas y germánicas. Es por ello que en este período Argentina favoreció el arribo de inmigrantes de dichas nacionalidades con la esperanza de que los mismos una vez instalados en el país transmitieran a la población local sus *habitus* culturales.

Como parte de la apertura del estado liberal a la migración centro y noreuropea y gracias a políticas que propiciaban una mayor tolerancia religiosa, también comenzaron a llegar a Argentina -portando sus propios proyectos de modernidad- numerosos emprendimientos misioneros protestantes (Amestoy 2012; Ceriani Cernadas y Citro 2005; Coria 2004; Gómez 2011; Gordillo 2004; Seiguer 2002, 2011; Wright 2002b; Wynarczyk 2009). Estas iniciativas misioneras compartían ciertas características (dinámicas de trabajo, organización y financiación) ya que las mismas respondían a un paradigma específico que estuvo vigente en las misiones protestantes hasta mediados del siglo XX. Este modo de concebir dichos emprendimientos pueden enmarcarse en lo que Ediger (1999) llama la “era colonial de las misiones”.

La presencia de inmigrantes de países protestantes se constituyó en un elemento crucial ya que dicha religiosidad era vista como parte integral de aquellos proyectos de modernidad exitosos y como una forma de cristianismo más racional, más acorde a los tiempos modernos (Wynarczyk 2009: 56). Es por ello que el estado argentino no solo autorizó la realización de los cultos particulares de las comunidades de migrantes que habían arribado al país sino que además, les permitió a las iglesias protestantes tener visibilidad pública. Si bien la misma estaba limitada por las imprescindibles

negociaciones con los intereses de la Iglesia Católica fue dicha visibilidad la que les permitió el establecimiento de misiones protestantes entre los aborígenes chaqueños (López en prensa)³⁹.

La acelerada ocupación del Chaco y la llegada de nuevos actores a la región, como fuerzas militares, misioneros, inmigrantes europeos y criollos de otras provincias, generaron cambios abruptos en el modo de vida aborigen. Las malas condiciones de trabajo, la fuerte explotación y la dislocación de las familias extensas generadas en este contexto fueron profundizando la tensión. Estos cambios implicaron una presión cada vez mayor sobre los grupos aborígenes lo cual provocó, hacia principios del siglo XX, una serie de movimientos milenaristas protagonizados por *moqoit* y *qom* que culminaron con feroces represiones: San Javier en 1905; Florencia en 1905; Napalpí en 1924; El Zapallar en 1933 (Bartolomé 1972; Cordeu y Siffredi 1971).

Estos movimientos ponían énfasis en el advenimiento de una era que superase las condiciones de opresión del presente (Cordeu y Siffredi 1971: 19). Asimismo, anunciaban un cambio del orden mundial y proponían una contemporaneidad aborigen que rechazaba los proyectos de modernidad hegemónica y profetizaba, en el contexto de signos cosmológicos que eran interpretados como *señas* (López 2017), o bien el retorno a las formas de vida tradicionales -una vuelta al *tiempo de los antiguos*⁴⁰-, o bien una profunda resignificación de los elementos y bienes aportados por los blancos en un contexto fuertemente definido por las lógicas de los *antiguos*.

Los líderes de estos movimientos decían que podían comunicarse con los *poderosos* seres no-humanos y que éstos podían brindarles distintas formas de poder que algunas veces estaban materializadas en objetos, como por ejemplo bastones. Se anunciaba que cuando todos poseyeran dichos objetos “cargados con el poder sobrenatural de los antepasados” (Bartolomé 1972: 114), el advenimiento de una nueva era tendría lugar y los aborígenes serían ricos como los blancos y gobernarían la región. Además se pensaba que no había que temer a las autoridades criollas ya que sus armas

³⁹ En este punto nos parece crucial señalar la afinidad estructural entre los grupos protestantes y sus misioneros, que son una minoría migrante en un contexto mayoritariamente católico, y los grupos aborígenes que también ocupan una posición periférica ya que son considerados una población marginal en relación a lo que se entiende que es el ciudadano argentino típico.

⁴⁰ Los *antiguos* son conceptualizados como hombres ariscos y poderosos shamanes, que tienen *pactos* con distintos poderosos no-humanos. Más adelante volveremos sobre esto.

serían inefectivas y las balas se transformarían en barro o no penetrarían el cuerpo de los aborígenes (Cordeu y Siffredi 1971).

El movimiento de El Zapallar que ocurrió en 1933 en lo que hoy es la localidad de General San Martín tuvo grandes repercusiones en nuestra zona de estudio. El líder de este movimiento fue el *pi'xonaq Natochí*, el cual decía ser hijo del rayo y del trueno y tener dominio sobre tormentas y rayos (Bartolomé 1972: 113-114). Su prédica anunciaba el fin de una era y el advenimiento de la libertad. *Natochí* entregaba bastones de poder para sus seguidores y los alentaba a tomar los bienes de los blancos ya que decía que en esta nueva era les pertenecían por derecho (Cordeu y Siffredi 1971: 110).

Los anuncios sobre los “cambios de era”, que implicaban en muchos casos una “inversión” de los planos del mundo, nos permiten pensar a los movimientos milenaristas como una de las últimas grandes alternativas guaycurú a la modernidad en tanto proyectos que no aceptan los escenarios que la modernidad define sino que por el contrario, intentan disputarle a esta el control estratégico.

En este sentido, siguiendo la distinción entre “táctica” y “estrategia” que plantea Michel de Certeau (2000), y que desarrollamos en el capítulo anterior, podemos reflexionar en torno a los movimientos milenaristas como “estrategias” que buscan disputarle a los blancos la definición del escenario de las relaciones entre humanos, humanos y no-humanos, tratando de imponer las propias reglas del juego social. Esto puede verse ilustrado en el hecho de que las normas de este nuevo mundo por venir así como sus lógicas son una reedición de lo que los *moqoit* de ese momento entienden que era el modo de vida de los *antiguos*, previo a la llegada de los blancos. En este escenario, los bienes europeos no definirán las relaciones sociales sino que éstos y su rol serán redefinidos en términos de los vínculos característicos del tiempo de los orígenes (López y Giménez Benítez 2009)⁴¹. Es por eso que en la nueva era los bienes europeos - como anunciaba *Natochí*- serían reclamados por los *moqoit* como propios (López y Giménez Benítez 2009). Por otra parte, los *moqoit* tendrían la posibilidad de negociar sin intermediarios con los *poderosos* no-humanos. Así como los *antiguos* podían pactar directamente, estos *nuevos antiguos* también podrían efectuar dichos *pactos*⁴² sin la intervención de los blancos.

⁴¹ Algo similar señala Peter Worsley (1957) para el caso de los “cargo cult” de Melanesia.

⁴² La forma más característica del *pacto* es el vínculo que los shamanes (*pi'xonaq* -hombres- y *pi'xonaxa* -mujeres-), poseedores de una cuota importante de poder, fundaban con los poderosos para obtener de ellos ciertos beneficios y una mayor cantidad de potencia.

Con el fracaso de los movimientos milenaristas, los *moqoit* se verán obligados a aceptar como marco general de posibilidades los límites impuestos por la modernidad hegemónica. Además, asumirán una espera paciente por el momento oportuno para tomar parte en un nuevo cambio del orden mundial⁴³. Signados por la victoria de los criollos en la lucha por definir el escenario y las reglas de las relaciones entre humanos y humanos y no-humanos, los *moqoit* comenzarán a ver con cierta desconfianza la posibilidad de *pactar* directamente con los *poderosos* como hacían los *antiguos*. Progresivamente esto también va a llevarlos a asumir que por el momento serán los blancos los que ejerzan cierto monopolio de los *pactos* con los *poderosos* que estructuran el mundo. Una prueba de ello es el testimonio⁴⁴ de una mujer evangélica que nos narró una experiencia con un *pi'xonaq* que ofrecía tocar un bastón de poder. Ella nos dijo:

Trae bastones pero nadie recibe de eso porque es decir... uno no puede. "Agarra este" dice. ¿Cómo va agarrar si esta sirviendo al Señor? Después ya no, nosotros no... Querían que agarre, agarre. Así uno medio enfermo no puede caminar. Pero no. Que sea enfermo igual tiene que caminar en el nombre de Dios. Y bueno hasta hoy en día gracias a Dios...

El relato de este episodio nos permite observar un momento clave en el que puesta a elegir entre dos opciones o caminos decide optar por el *evangelio* ya que este le ofrece el *pacto* más conveniente con los poderes no-humanos: el *pacto* con el Dios cristiano. Este testimonio resulta revelador ya que como veremos en el próximo capítulo, el *evangelio* va a constituirse en una de las "tácticas" (de Certeau 2000: 43) que adoptarán los *moqoit* en el contexto de la modernidad hegemónica que por el momento definen el escenario mundial. Por ello es que sostenemos que debe entenderse al *evangelio* como una modernidad aborígen, es decir la construcción local de un modo específico de maniobrar tácticamente al interior del escenario definido por la

⁴³ Sobre esto volveremos en el próximo capítulo.

⁴⁴ Los testimonios son un género discursivo sumamente importante para los *moqoit* evangélicos. Las personas que asisten a los cultos se familiarizan con este género discursivo y comienzan un proceso de adquisición de un lenguaje religioso específico que con el transcurso del tiempo les permita elaborar su propio testimonio (Harding 1987). Por otra parte, los mismos podrían pensarse como un "consejo". Este género oral, sumamente importante entre los aborígenes guaycurú, tiene como principal función prevenir ciertos comportamientos que puedan exceder los límites del orden social y cultural establecido. Messineo (2008) señala que el consejo (*nqataxac*) transmite mandatos culturales a través de un tono que es afectuoso, íntimo y no coercitivo. Por otra parte, Wright (1990) menciona el uso del consejo en las iglesias aborígenes, específicamente cuando los pastores dan consejos a los creyentes. Los consejos también son utilizados en relación a los mandatos bíblicos.

modernidad hegemónica. En este sentido el *evangelio* se constituye como una alternativa a lo que esta última propone a los aborígenes, pero una alternativa que se mueve dentro de un marco general definido por dicha modernidad hegemónica.

1.4. Migrando al Chaco

Según González (2005), para 1870-1880 desde la zona de Los Amores, Santa Fe, un grupo de *moqoit* se establecieron en la zona de Coronel Du Graty en el Suroeste del Chaco. López (2009a) ha encontrado menciones de la presencia de un grupo de *moqoit* ligados al cacique Juan Asencio en las inmediaciones de la actual localidad de Mesón de Fierro para el año 1911. Hacia 1924, este grupo se habría asentado en Colonia Juan Larrea (no perteneciendo al grupo que actualmente se encuentra en dicha comunidad). Finalmente, un grupo liderado por el cacique Pedro José Nolasco Mendoza, provenientes del partido de Vera o de San Javier en Santa Fe (Martínez-Crovetto 1968), y perseguidos por el Ejército Argentino también se dirigieron hacia Coronel Du Graty⁴⁵.

Siguiendo a López (2009a: 131), en 1911 el Congreso envía dinero para explorar y erigir fortines en el Chaco. Ese mismo año un grupo de *moqoit* del cacique Pedro José solicita a las autoridades tierras y escuelas pero luego, se trasladan hacia el actual Pueblo Díaz. Posteriormente, se mueven a Santiago del Estero (Bandera, Añatuya, Quimilí). Por tren desde Quimilí se trasladan a Quitilipi en Chaco. Luego de trabajar en la zona por aproximadamente tres años se desplazan hacia las cercanías de la actual Villa Ángela en Chaco. Allí se separan en dos grandes grupos: uno de ellos con el tiempo funda la Colonia El Pastoril, actualmente ubicada a 7km. de la ciudad de Villa Ángela en dirección suroeste y a la vera de la Ruta Nacional N° 95 (Ferrero de Schreiber 1995: 1)⁴⁶. El otro grupo en una fecha imprecisa, según Martínez-Crovetto (1968) en 1922, se asientan en lo que actualmente se conoce como Pampa del Cielo a

⁴⁵ Coronel Du Graty es una ciudad argentina, situada en el departamento Mayor Luis Jorge Fontana de la provincia del Chaco, en el sudoeste chaqueño; a unos 1041 kilómetros de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (capital de Argentina), y a 276 kilómetros de la capital provincial. No existe fecha de fundación exacta ya que primeramente funcionaba como una estación de ferrocarril, aunque el 26 de enero de 1942 se le asignó el nombre Coronel Du Graty por decreto nacional y se usa esta fecha como la de fundación.

⁴⁶ Para 1995 la comunidad ocupaba los Lotes 262 y 267 de 100 hectáreas cada uno. Tenía una población estable de 1.100 personas (Ferrero de Schreiber 1995: 1).

unos pocos kilómetros de Charata. Al poco tiempo las autoridades criollas los obligan a desplazarse hacia el monte ya que sus tierras eran deseadas por los colonos. En relación a esto un *moqoit* nos dijo que: “los abuelos vinieron de Santa Fe en 1917 de San Javier. Vinieron buscando el monte, los mandaron. Los que viven ahí el cacique habló con el jefe militar y el cacique les dijo de ir. Vinieron a Charata”. Francisco Gómez, su hermano, nos comentó que: “la toldería viene del sur. Se poblaron en Pampa del Cielo. Los ingenieros les dicen que ahí no podía estar. Les dijeron que buscaran comunidad en el monte”. Según los comentarios de José Lalecorí, que vive en la comunidad de San Lorenzo:

Cuando muere [el] papá de Catán vienen para acá. Venían cruzando de Santiago y saqueaban estancias pero no lo podían agarrar, tenía magia. Esquivaba militares, no lo agarraban. Tenía una señal, visión. En el año 1923 llegaron a Charata, se quedaron en Pampa del Cielo, después hasta la Virgen [de la Laguna].

Según González (2005) luego de estar ubicados un tiempo en las cercanías de la Laguna de la Virgen finalmente, son relocalizados en la comunidad de Colonia Cacique Catán a 22km. de la ciudad de Charata (Chaco). Durante los años ‘80 un desprendimiento de esta comunidad se asentó en Colonia Juan Larrea a 48km. de Charata.

Es importante destacar que el proceso migratorio descripto es característico de los movimientos de población para dicho período. Además, se dio en el contexto de un triangulo de fortines que controlaban el territorio y la movilidad (González 2005; López 2009a: 132).



Figura 3: *Desplazamientos de los mocoví liderados por Pedro José desde Santa Fe hasta asentarse en Colonia Cacique Catán (González 2005).*



Figura 4: *Ubicación actual de “Colonia Cacique Catán”.*

Parte 2. “Jabón, sopa y salvación”

2.1. Los menonitas arriban a la Argentina

La expansión de las obras misioneras protestantes va a estar fuertemente vinculada a los proyectos de modernidad de las iglesias tanto para sí mismas como para aquellos a quienes van a misionar. Es por ello que el objetivo de los primeros emprendimientos que arribaron al país va a ser el de civilizar a las poblaciones o, en palabras del misionero menonita Peter Pender, llevar “jabón, sopa y salvación” (Pankratz 2012: 139). Para realizar esta tarea, los misioneros deberían desempeñarse como agentes civilizatorios y gracias a la ayuda económica de sus iglesias matrices tendrían la tarea de fundar iglesias, escuelas, orfanatos, clínicas y hospitales. Desde la perspectiva de los misioneros, a través de estas instituciones podrían enseñarle a la población nociones sobre el pensamiento racional y crítico, ideas sobre el progreso, normas de higiene y salubridad. Asimismo, dichos establecimientos serían un espacio

central para introducir elementos de la moral cristiana y llevar a cabo prácticas cotidianas más consistentes con el mensaje evangélico.

Bajo este paradigma una de las primeras corrientes del genéricamente denominado “protestantismo” que se estableció en el norte del país a principios del siglo XX fue la *South American Missionary Society* (SAMS) que organizó una red de emprendimientos misioneros en poblaciones wichí y *gom* entre el Chaco Salteño y el oeste de Formosa (Gómez 2016; Métraux 1933; Seiguer 2002, 2011; Torres Fernández 2006, 2008; Wright 1983)⁴⁷. Otra de las experiencias de misionalización más relevantes en la zona del Chaco Salteño fue la de los misioneros pentecostales escandinavos, la cual tuvo su epicentro en la zona de Embarcación (provincia de Salta) bajo la figura del misionero noruego Berger Johnsen (Ceriani Cernadas 2011b, 2015; Ceriani Cernadas y Lavazza 2013; Ceriani Cernadas y Lavazza 2014). Entre las décadas de 1930 y 1940 llega otra camada de emprendimientos misionales de raíz protestante: la Misión Emmanuel -de origen británico-, la misión Go Ye y los menonitas -ambas de origen norteamericano- (Coria 2004; Miller 1979; Wright 1983).

Los menonitas⁴⁸ tendrán una relevancia central para el campo aborigen chaqueño. Las misiones que dieron origen a la presencia menonita en Argentina tuvieron su origen en los Estados Unidos. De entre las diversas organizaciones que fueron conformándose a lo largo del tiempo, la que llevó adelante este impulso misionero fue la *Mennonite Church* (MC)⁴⁹. Esta organización menonita de Estados Unidos, también fue conocida como “*Old*” *Mennonite Church*, para distinguirla de

⁴⁷ En la actualidad la acción anglicana continúa activa en varias localidades aborígenes (Barbarán 2000).

⁴⁸ Los menonitas forman parte de los movimientos cristianos anabaptistas surgidos en el siglo XVI a raíz de la prédica de Ulrico Zuinglio, en lo que a veces se llama movimientos de reforma radical. Contemporáneos de la reforma protestante, comparten con ella algunas características, pero presentan ciertas particularidades: la relevancia del compromiso personal y voluntario en el seguimiento de Cristo; una concepción de la iglesia como fraternidad de fe; la necesidad de apartarse de “lo mundano”; y la radical separación entre Iglesia y Estado, rechazando toda persecución religiosa. Estas características, especialmente el rechazo a los lazos entre Iglesia y Estado, les valieron la persecución tanto de católicos como de protestantes. Los menonitas, fundados por Menno Simmons, pertenecen a la rama del anabaptismo conocida como “pacifista trinitaria”. Esta se caracteriza por su rechazo a la violencia, predicando activamente la no participación de sus fieles en el servicio militar. Las persecuciones los obligaron a desplazarse, primero a Europa Oriental, luego a Pensilvania en Estados Unidos (1683) y más tarde a Ucrania (1788) (Lapp y Snyder 2006).

⁴⁹ La *Mennonite Church* es una de las denominaciones más importantes de la Iglesia Menonita en el mundo. Su centro se encuentra en Estados Unidos. En dicho país también hay otras dos grandes denominaciones menonitas: la *General Conference Mennonite Church* y la *Mennonite Brethren*.

grupos que se separaron posteriormente de ella (Bender y Stauffer Hostetler 1989 [1958]). Se debe considerar existente bastante antes del establecimiento de su Conferencia General en 1898. Según Bender y Stauffer Hostetler (1989 [1958]) la marca de pertenencia de una congregación a la MC era la “intercomuni3n”⁵⁰ y la camaradería de púlpito⁵¹.

Formada por miembros de origen Suizo y del sur de Alemania⁵², la MC remite a dos tradiciones eclesiásticas: menonita y menonita-amish, en una proporci3n media de 70% y 30% (Bender y Stauffer Hostetler 1989 [1958]). Dos regiones concentraron los primeros asentamientos menonitas y amish que darían origen a la MC: los distritos de Franconia y Lancaster, al norte de Filadelfia en Pensilvania. En 1725 delegados de estas dos regiones menonitas se reunieron para adoptar la Confesi3n de Fe de Dordrecht (1632) y publicarla en inglés, confesi3n que ya habían adoptado los menonitas amish europeos. De ese modo, dicha confesi3n de fe pasó a ser el denominador común de lo que sería la MC (Bender y Stauffer Hostetler 1989 [1958]).

Durante las guerra contra los Franceses y las llamadas “guerras indias” (1756-1763), fue la protecci3n de los gobernantes cuáqueros de Pensilvania la que permitió a estos menonitas conservar su postura de no participaci3n en acciones bélicas. Si bien retuvieron el alemán y sus formas tradicionales de piedad, estas comunidades recibieron una fuerte influencia del “reavivamiento” pietista de Europa continental durante el siglo XVIII (Bender y Stauffer Hostetler 1989 [1958]) y de su contraparte inglesa y norteamericana, el primer “avivamiento”, llamado en su momento “reavivamiento evangélico” (Hollinger 1989). Ello ocurrió a pesar de que las congregaciones menonitas intentaran contener dicha influencia expulsando a muchos miembros bajo la acusaci3n de haber aceptado metodologías “evangélicas” (Bender y Augsburg 1956 [1989]).

Entre 1783 y 1860, con condiciones de mayor estabilidad se dio la gran expansi3n hacia el oeste de Estados Unidos, que llevaría a estos menonitas a Ohio, Illinois, Iowa e Indiana. Fue una migraci3n de carácter rural, fuertemente motivada por la escasez de tierras en el este y los ofrecimientos de tierra barata por parte del gobierno en el oeste. El estilo de vida más libre en esta frontera occidental habría contribuido a

⁵⁰ El término intercomuni3n remite al reconocimiento mutuo de ritos, doctrinas centrales y ministerios (lo cual en general posibilita el intercambio de ministros ordenados). No presupone la inexistencia de diferencias doctrinales o rituales, pero sí acuerdo en los puntos esenciales.

⁵¹ Esta *pulpit fellowship* entre dos congregaciones remite al reconocimiento mutuo entre sus pastores y a la invitaci3n a participar de los servicios en sus respectivos cultos.

⁵² Excepto por unas pocas familias del Bajo Rhin y de la regi3n de Hamburgo-Altona.

crear una concepción más abierta y flexible de la vida eclesial⁵³. Por ello serían las regiones de Ohio e Indiana donde se originarían los nuevos métodos y modos de acción eclesial que aparecerían en el siglo XX (Bender y Stauffer Hostetler 1989 [1958]).

Como lo destacan Bender y Stauffer Hostetler (1989 [1958]), el período entre 1840 y 1890 fue un tiempo de grandes tensiones y cismas para estos menonitas, debido a la influencia de otros movimientos religiosos y la diversidad de respuestas ante los mismos. Factores como las escuelas dominicales, el revivalismo, los evangelistas metodistas (ingleses), bautistas, de la *United Brethren Church* y evangélicos (alemanes), los encuentros de reavivamiento (*camp meetings*) y la literatura pietista favorecieron el choque entre diversas concepciones de la fe. A esto se sumó el complejo proceso de transición del idioma alemán al inglés. Sería el liderazgo de algunos menonitas de Ohio (obispo John M. Brenneman) e Indiana (John F. Funk, J. S. Coffman) el que transformaría esa crisis en una renovación de la MC que incluiría su unificación con otras denominaciones menonitas y amish. En este contexto se incorporó el uso de las escuelas dominicales, se impulsó la formación bíblica y la participación de los laicos. El revivalismo y el impulso evangelizador vinculados al “Gran Despertar” de 1890-1914, llamado también “evangelical” (Hollinger 1989), se esparcieron de este modo en la MC. Este contexto de reavivamiento y la participación fundamental de muchos jóvenes dio un fuerte impulso a la actividad misionera. Ello se vio reflejado en el hecho de que hacia fines del siglo XIX varias congregaciones menonitas iniciaran estudios sobre pueblos y territorios a los que debía llevarse el mensaje evangélico. Al interior de Estados Unidos, la MC estableció su primer emprendimiento en Chicago en 1893 y decidió comenzar acciones misioneras en el extranjero.

Como resultado de diversos estudios y el diálogo con misioneros de distintas denominaciones que ya misionaban en el extranjero, India y Sudamérica fueron elegidos por la MC como campo de misión (Hartzler 1957). India era vista como un territorio pagano dominado por la oscuridad del hinduismo, lo cual provocaba que la población fuese espiritualmente ignorante y estuviese bajo el dominio de Satán (Pankratz 2012:

⁵³ De este proceso surgen las dos grandes modalidades entre los menonitas: aquellos que incluso en el siglo XXI persistirán en la vida en colonias agrícolas y los “urbanos”. Los primeros conservan, junto al alemán como idioma, costumbres y tradiciones de cientos de años, bajo la idea de que esa es la forma de mantenerse “apartados de lo mundano”. Los segundos se originaron a partir de la progresiva incorporación a la vida urbana, especialmente en Estados Unidos, dando lugar a congregaciones menonitas de carácter más flexible, con una interpretación diferente de lo que implicaría la “separación de lo mundano”.

143)⁵⁴. Sudamérica fue entendida como una región dominada por “un sincretismo católico-pagano” que había sido poco misionada por las iglesias protestantes (Suárez Vilela 1969: 12). La institución que llevó adelante la expansión de la MC a estos nuevos territorios fue la *Mennonite Board of Mission and Charities* (MBMC)⁵⁵.

La experiencia en Sudamérica comenzó en 1911, año en el que la MBMC envió al misionero Josephus W. Shank⁵⁶ a estudiar la región y encontrar posibles zonas para la obra misionera. Shank en ese momento se inclinaba por Chile como el país ideal para comenzar una obra misionera. Con el comienzo de la Primera Guerra Mundial las actividades de la MBMC se paralizaron. Cuando, luego de la guerra, se retomó el proyecto, se decidió instalar la obra misionera en Argentina y no en Chile. La razón de este cambio fue que, al finalizar la guerra, en Chile distintas sociedades misioneras evangélicas habían llegado a un acuerdo, repartiéndose entre ellas el territorio de esa nación. Los menonitas, en estas circunstancias, tomaron la decisión de no interferir con la acción de las denominaciones evangélicas ya instaladas (Altman y López 2011b).

En 1917 las familias Shank y Hershey desembarcaron en Buenos Aires y comenzaron una serie de viajes exploratorios por el país con el objetivo de recoger impresiones de la vida social, política y religiosa⁵⁷. Estas “giras” se realizaron con la ayuda de distintos pastores evangélicos y con el objetivo de encontrar lugares para asentarse que no contaran con obras misioneras evangélicas activas.

⁵⁴ Para conocer algunas características de la experiencia misionera menonita en India se sugiere: “La disolución de Nam Cum en perspectiva: contextos globales de la misión menonita en el Chaco argentino”. (Altman En Prensa)

⁵⁵ El origen de la MBMC debe remontarse a 1882 cuando la MC decide fundar en Elkart (Indiana), la primera organización dedicada a tareas evangélicas y de misión, el *Mennonite Evangelizing Committee*. Luego, hacia 1892 dicha institución cambia el nombre a *Mennonite Evangelizing Board of America*. Dos años después y como resultado de la fusión con otra Junta de Misiones el nombre sería cambiado a *Mennonite Evangelizing and Benevolent Board* hasta que para el año 1906 se decide nuevamente cambiarle el nombre a *Mennonite Board of Mission and Charities*. Finalmente, en 1971 se la denominó *Mennonite Board of Mission* (Hartzler, 1957).

⁵⁶ Josephus W. Shank nació el 10 de octubre de 1881 en Versailles, Missouri, Estados Unidos. Fue el primer misionero menonita en arribar a Sudamérica en 1917 y permaneció allí junto a su familia hasta el año 1950. Shank falleció el 10 de mayo de 1970 en Kansas, Estados Unidos.

⁵⁷ Shank vendrá al país acompañado por su esposa Selena Gamber e hijos al igual que Hershey que arribará junto a su esposa Mae Elizabeth Herzler. A pesar de que ambas van a cumplir roles destacados en las instituciones menonitas, al igual que muchas mujeres misioneras, van a ser pensadas ante todo como “esposas de” (Altman y López 2015).



Imagen 1: *Josephus W. y Emma Shank, con sus hijos Elsa, Robert y Pablo. 1923. Fuente: Archivos Menonitas EEUU, Goshen*



Imagen 2: *Tobias K. y Mae Hershey, 1942. Fuente: Archivos Menonitas EEUU, Goshen*

Al finalizar este extenso recorrido por el país, para octubre de 1919, Josephus Shank y Tobias Hershey⁵⁸ deciden fundar en la ciudad de Pehuajó (provincia de Buenos Aires) la primera congregación menonita de América del Sur. Con el transcurso del tiempo, los menonitas van a expandir la obra misionera por la provincia de Buenos Aires siguiendo como eje la línea principal del Ferrocarril Oeste (Altman y López 2011b; Coria 2004; Suárez Vilela 1969).

⁵⁸ Tobias Hershey nació el 14 de marzo de 1879 en Intercourse, Pensilvania, Estados Unidos. Sirvió como misionero y en múltiples tareas relacionadas con la Iglesia Menonita Argentina durante aproximadamente 30 años.

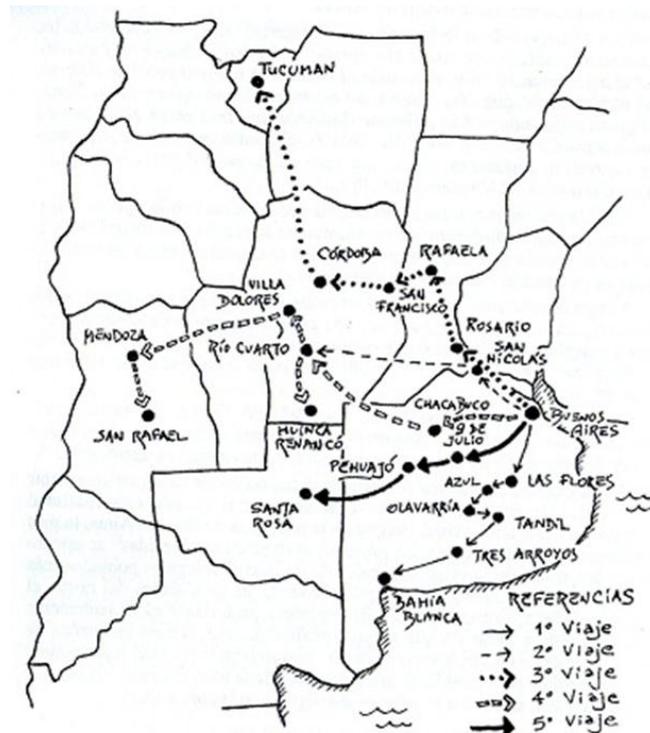


Figura 5: Mapa de las “giras” exploratorias de los primeros misioneros menonitas en Argentina (Coria 2004: 34), gentileza del autor.

2.2. Buscando su lugar en el Chaco

Para el año 1942 el misionero Calvin Holderman tendría en Cosquín, en la provincia de Córdoba, Argentina, un encuentro que cambiaría el rumbo de la obra menonita. Allí compartiría experiencias con el misionero Berger Johnsen⁵⁹ que se encontraba en dicha provincia por problemas de salud, ya que presentaba signos de una tuberculosis avanzada. Mientras Berger Johnsen recibía tratamiento médico le predicaría a Holderman sobre las profundas necesidades de los “indios del norte del

⁵⁹ Berger Johnsen nació el 13 de febrero de 1888 en el pueblo de Ekeland. Miembro de la Iglesia Libre Evangélica, en 1910 conoce a Alice Wood y gracias a su influencia viaja a la Argentina con el objetivo de difundir el cristianismo pentecostal. En el año 1914 Berger Johnsen se instala junto a su familia en el pueblo de Embarcación (Salta) donde funda un emprendimiento misionero. En el año 1945 fallece como resultado de su avanzada tuberculosis (Ceriani Cernadas 2011: 121-123). El trabajo de Berger Johnsen que hasta ahora no había sido explorado por la antropología local, está siendo sacado a la luz por Ceriani Cernadas y Lavazza (Ceriani Cernadas 2011; Ceriani Cernadas y Lavazza 2013, 2014).

país” (Holderman 1943: 612; Shank 1951: 17). Las palabras de Johnsen y sus más de treinta años de experiencia al frente de la misión pentecostal escandinava en la ciudad de Embarcación tendrían un fuerte impacto. Ello podemos verlo reflejado en un artículo de Calvin Holderman (1943: 612) publicado en *The Gospel Herald*⁶⁰. Allí el autor se pregunta “por qué nunca habían realizado tareas misioneras entre los indios donde el mensaje cristiano y las necesidades médicas eran sumamente requeridos” (Holderman 1943: 612). Según Holderman, la prédica de Johnsen lo impulsó a él junto a dos misioneros más (Amos Swartzentruber y W. G. Lauver) a realizar en noviembre de 1942 una gira por el norte del país, parte de Bolivia y Paraguay (Holderman 1943; Shank 1951: 17-19). Según cuenta el misionero, el informe que elaboraron luego de su recorrido fue recibido con gran entusiasmo por la MBMC y las autoridades locales. Tal era el “entusiasmo por las posibilidades” (Holderman 1943: 612) que se decidió posponer la expansión de la obra menonita a otros países como Uruguay para abocar todos los recursos posibles a los aborígenes del norte (Graber 1952b).

En marzo de 1943, los matrimonios Shank y Holderman fueron enviados a la misión de Berger Johnsen ya que, en su opinión, este “tenía el mejor centro evangelístico en la Argentina” (Holderman y Holderman 1945: 579). El misionero noruego y Shank ya se habían conocido en 1912 en Gualeguaychú, en la provincia de Entre Ríos, Argentina, donde Johnsen trabajaba junto a la misionera Alice Wood⁶¹ y se preparaba “para el trabajo entre los indios” (Ceriani Cernadas 2011b: 126; Griffin 2014b; Shank 1951). Según relata Holderman (1943: 612), en ese entonces Shank se preguntaba “¿Qué podía hacer un hombre tan visionario [como Johnsen] entre los indios paganos?”. Como podemos observar, en las fuentes aparece claramente la percepción que los menonitas tenían sobre la figura de Berger Johnsen. Este era visto como un pionero, un referente de las misiones entre los indígenas del Chaco y una autoridad en el

⁶⁰ *The Gospel Herald*, fue el periódico oficial de la *Mennonite Church*. Comenzó a ser publicado semanalmente el 4 de abril de 1908. El mismo incluía artículos, noticias, editoriales, páginas dedicadas a las misiones, escuelas, historia de la iglesia entre otros temas. Su último número se imprimió en enero de 1998 (Erb y Steiner 2011).

⁶¹ Nacida el 2 de noviembre del 1870, vivía en una granja cerca de Belleville, Ontario, Canadá. Fue la séptima hija de una familia cristiana, su padre era granjero y predicador de la iglesia Metodista. En el año 1895 Alice Wood ingresa en la escuela de Entrenamiento del Amigo en Cleveland, Ohio. A partir de dicha experiencia inicia su ministerio como misionera hacia distintas naciones donde aún no se había predicado el evangelio. Luego de viajar por Venezuela y Puerto Rico, en 1910 llega a la Argentina. Wood se radicó en Gualeguaychú (provincia de Entre Ríos) y hasta el año 1917 estuvo al frente de la Misión Evangélica Pentecostal en dicha localidad. En 1959 regresa a Estados Unidos y se jubila. Muere un año mas tarde a la edad de 90 años (Griffin 2014).

tema⁶². Por ejemplo, en el obituario de Johnsen, publicado por Calvin y Francis Holderman (1945: 579), se lo recuerda como “un pionero independiente que fue en gran parte responsable de nuestro interés en el trabajo entre los indios de la Argentina”. Allí también se destaca que la misión de Johnsen eran considerada la mejor del país. Por otra parte, podemos observar que los menonitas destacan que Johnsen tenía una mirada global sobre la región chaqueña. Durante el primer encuentro entre Johnsen y Shank, el noruego le mostrará un mapa con la localización de los aborígenes del norte del país y, años más tarde, durante la estadía de los menonitas en Embarcación, les dará sugerencias y recomendaciones sobre el campo de posibilidades entre estos (Shank 1951: 27-30). De este modo, la política menonita de no superposición, que guiaría su instalación en el Chaco, también estará fuertemente influenciada por los planteos de Johnsen. La influencia del noruego también se hará sentir en el modo de llevar a cabo su investigación y su tarea de evangelización (Shank 1951: 27)⁶³.

Los Shank y los Holderman viajaron a Embarcación por separado y desde allí cada pareja organizó una serie de giras exploratorias y visitas a misiones establecidas en las provincias argentinas de Salta y Jujuy y en lo que hoy son las provincias argentinas de Chaco y Formosa (Shank 1951: 26-29; Suárez Vilela 1969: 85). En distintas oportunidades ambos matrimonios se reunieron para intercambiar impresiones. Para 1943, durante la reunión de la *Mission Council*⁶⁴ se aprobó el comienzo de la nueva obra. A modo de celebración se realizó un servicio religioso especial para los encargados de llevar adelante el nuevo emprendimiento menonita: las familias Shank y Holderman. Según relata este último en su artículo, Shank estaba reticente a hacerse cargo de esta nueva tarea ya que se consideraba demasiado viejo para comenzar una nueva misión, especialmente en una región cuyo clima era “hostil” y las condiciones de vida eran “de frontera” (Holderman 1943: 612). Según el relato de Holderman, fue durante el culto que la fuerte presencia del Espíritu Santo renovó las convicciones que Shank había tenido durante sus primeros viajes exploratorios en 1912 donde él ya habría

⁶² A la muerte de Berger Johnsen en 1945 y hasta la partida de Josephus Shank del Chaco el 6 de febrero de 1950 (Shank s.a.: 12 folio), este va a cumplir un rol similar en cuanto a constituirse como referente de los misioneros en el Chaco (López en prensa)

⁶³ La influencia de Berger Johnsen para la misión menonita también ha sido señalada por Ceriani Cernadas (2011).

⁶⁴ La *Mission Council* era un espacio de reunión que nuclea a los misioneros enviados por la MBMC, por lo tanto sus miembros eran extranjeros. Dicho órgano colectivo se reunía anualmente y durante los encuentros se tomaban decisiones sobre el destino de las misiones (Shank 1943: 163).

señalado que lo que le resultaba “más atractivo” en Sudamérica eran “los indios” (Holderman 1943; Shank 1943b: 9).

El 1 de noviembre de 1943 se constituyó en Pampa Aguará, en la actual provincia argentina de Chaco, la misión *Nam Cum* entre los aborígenes *qom* (Buckwalter y Buckwalter 2009: 193-194; Shank 1943b: 43)⁶⁵. Paralelamente a su fundación, los menonitas van a hacerse responsables por un año de la misión “El Espinillo”, ubicada a 100km. de la localidad Juan José Castelli (provincia de Chaco, Argentina), fundada por la sociedad misionera inglesa Emmanuel. Dicho emprendimiento estaba atravesando una serie de problemas económicos ya que la guerra en Europa les dificultaba el envío de fondos. Para los menonitas la incorporación de esta estación misionera así como también del matrimonio Tuck (que hacía siete años que trabajaba allí) resultaba sumamente atractivo ya que implicaba trabajar en una misión establecida que funcionaría como un espacio de entrenamiento y capacitación (Holderman y Holderman 1944; Shank 1943a).



Imagen 3: *Iglesia de Nam Cum, Chaco Argentina, 1954. Fuente: Mennonite Board of Missions. Fotografías, Argentina, 1942-1963. IV-10-7.2 Box 1 folder 39, foto #18. Mennonite Church USA Archives - Goshen. Goshen, Indiana.*

⁶⁵ Además de *Nam Cum*, los misioneros menonitas realizaron tareas de evangelización en Legua 15 y Legua 17. Ambos eran pequeños asentamientos rurales estaban ubicados entre las actuales Rutas Provinciales 9 y 16 (Shank y Shank 1945: 362-363).

Las características centrales de este emprendimiento misionero menonita entre los aborígenes del Chaco van a girar en torno al ideal civilizatorio. En este sentido, el establecimiento de una escuela para indígenas, clínica, granja, proveeduría e iglesia tendrá como objetivo la redención moral de los aborígenes mediante un conjunto de prácticas de disciplinamiento, pautas higiénicas e integración al mercado laboral (Shank 1947, 1951: 42-56). Esto podemos verlo ilustrado en las diversas fuentes analizadas donde se hace referencia por ejemplo a la importancia de que los indígenas compren en la proveeduría de la misión ya que allí no pueden caer en la tentación de adquirir tabaco y alcohol (Shank 1951: 48). Asimismo, los menonitas van a hacer énfasis en la importancia de adquirir “buena ropa” para los mismos ya que los cambios de hábito a la hora de vestir eran pensados como una marca de progreso (Shank 1948: 542).

Hacia 1940 la coyuntura histórica comenzaría a tener un fuerte impacto en las misiones menonitas a nivel mundial. Por un lado, el estallido de la Segunda Guerra Mundial iba a dificultar el traslado de los misioneros a distintas partes del globo, el envío de dinero a los diferentes emprendimientos y la obtención de permisos para residir en otros países (Malagar 1981: 45). Al finalizar la guerra, los procesos de descolonización tuvieron un fuerte impulso y desencadenaron una serie de discusiones al interior de la misión menonita en India⁶⁶ respecto al traspaso o no de las instituciones a manos locales. Algunos misioneros extranjeros se oponían a ello argumentando que los obreros locales aún no estaban listos mientras que estos últimos reclamaban mayor control y una iglesia autogobernada (Malagar 1981: 44-46; Yoder 2013: 140).

En el caso de Argentina y específicamente en la región chaqueña, a los conflictos globales se le sumarán los crecientes obstáculos impuestos por el gobierno nacional y la Iglesia Católica a la acción evangelizadora de las iglesias protestantes entre los grupos aborígenes (López en prensa). Paralelamente a estas cuestiones, el encuentro entre misioneros pentecostales, evangélicos y *qom* había comenzado a generar una nueva realidad sociorreligiosa. La misma no solo tendría un profundo impacto entre los aborígenes chaqueños sino también entre los misioneros menonitas.

⁶⁶ La situación en India era más compleja que en el Chaco ya que el país estaba atravesando una serie de conflictos que culminaría con su independencia en 1947.

Parte 3. “Y la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros...”⁶⁷

3.1. La palabra entre los *qom*

A principios de la década de 1930 el misionero británico John Church, ligado a la *Emmanuel Holyness Church*, comienza su prédica en la ciudad de Formosa e instala una escuela religiosa para niños aborígenes. Seis años después, junto a su esposa y el misionero John Dring deciden llevar su proyecto de civilizar y cristianizar a los aborígenes hasta el paraje Nainneck (ubicado a 30km de Clorinda) donde instalan en el año 1937 un emprendimiento misionero de estilo tradicional (edificio religioso, clínica, escuela, proveeduría): la Iglesia Emmanuel (Ceriani Cernadas 2007; Miller 1979: 82)⁶⁸.

La influencia de Church entre los *qom* de la zona fue clave para el posterior surgimiento del *evangelio*. Las noticias de que “el Dios Chur” (Ceriani Cernadas 2009: 4) sanaba y protegía a los aborígenes motivó el viaje de varias familias a la misión. Como señalan Ceriani Cernadas y Citro (2005: 121) uno de los elementos clave que motivó el encuentro entre el misionero y los *qom* es el rol central que estos últimos le asignan tanto a los poderes curativos como al don de la palabra. De allí que se trasladaran para conocer e incorporar el mensaje de Church.

Hacia la década de 1940 nuevos rumores de que un “Dios había bajado” se esparcieron por la provincia de Chaco y Formosa. Al igual que sucedió con Church, numerosos grupos de aborígenes se dirigieron a su encuentro. Este nuevo *poderoso* era el pastor norteamericano pentecostal John Lagar, representante de la Misión Go Ye (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 121). Según destaca Miller (1979: 85) la influencia de este pastor fue muy significativa ya que no solo convirtió a los aborígenes sino que además colaboró en su capacitación con cursos de formación bíblica y en la obtención de documentos de identidad y títulos de propiedad.

⁶⁷ Juan. 1: 14.

⁶⁸ En el año 1934 también van a fundar una obra misionera en la localidad de Espinillo. Como ya hemos señalado, en 1943 los misioneros menonitas se harán cargo de dicha obra por el período de un año ya que la misma tenía dificultades económicas (Altman en prensa). Debido a las tensiones con el gobierno nacional y la iglesia católica, en el año 1949 la misión será desmantelada. La misma suerte correrá la misión Emmanuel en 1951 (Ceriani 2007; Miller 1979; López en prensa; Wright 2008).

Tanto Reyburn (1954b) como Ceriani y Citro (2005: 121-122) han llamado la atención respecto al hecho de que estos primeros encuentros entre la prédica pentecostal y el mundo *qom* tuvieron lugar en ciudades y pueblos criollos⁶⁹. Fue el retorno a sus comunidades el que generó un complejo proceso de reapropiación del cristianismo pentecostal. Una de las confluencias más interesantes fue la *Corona* del Dios *Luciano* que aconteció en el centro de Formosa a mediados de la década de 1940. Dicho nombre hace referencia a su fundador y profeta Luciano Córdoba, un pilagá oriundo de Pozo Molina (Departamento Patiño, Formosa), que conoció la prédica de Lagar en El Zapallar (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 125; Sánchez 2005; Wright 2008a: 195). Después de tener visiones y escuchar Biblias parlantes, Luciano se dedicó a fundar un culto religioso (Idoyaga Molina 1994; Vuoto y Wright 1991; Wright 1988, 2002b, 2008a).

Las prácticas de Luciano combinaban tanto elementos del universo shamánico como del mensaje pentecostal. Así por ejemplo durante los *cultos* de la *Corona* -que consistían en reuniones de gente sobre un terraplén de tierra- Luciano predicaba, lideraba curaciones y otorgaba espíritus (Wright 1988: 73, 2008a: 196). En relación a estas prácticas, durante una entrevista a un matrimonio pilagá de Las Lomitas estos nos comentaron que Luciano “le había dado nombres a todos”. Tal fue el caso de la madre de uno de ellos que había recibido el nombre tradicional de nube y a la que le otorgó el don de danzar. También nos comentaron que la Corona “era liberación” y que cuando pisaban el terraplén la gente se desmayaba. Según recordaba este matrimonio, Luciano:

Levantó de la muerte a tres mujeres, una era la hermana. Cuando murió se quiso suicidar. Fue al agua y clavó un palo con tres horquetas y puso la Biblia. Caminó y escuchó una voz. Debajo de la Biblia salía fuego y le dijo que a él le habían dado poderes. También vio una nube que venía como un trapo, se asustó y volvió. Agarró la Biblia, volvió a donde estaba la hermana, la saltó tres veces y se levantó.

Otra experiencia sociorreligiosa que se constituyó como una resignificación guaycurú del cristianismo pentecostal fue la del *qom* Pedro Martínez, oriundo de Pampa del Indio (provincia de Chaco). Este líder conoció la Iglesia de Dios Pentecostal (IDP) durante un viaje a la ciudad de Buenos Aires que tenía como objetivo obtener el derecho

⁶⁹ Esto es importante de destacar ya que con el transcurso del tiempo se fue configurando una nueva “topografía del poder” donde pueblos y ciudades se consolidaron como nuevas fuentes de potencia (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 123).

a asentarse junto a otras familias *qom* en el área de Pampa del Indio (Miller 1979: 139). Según Vuoto (1986), durante su peregrinaje Martínez no solo consiguió los documentos que acreditaban la propiedad de las tierras sino que además, se entrevista con el presidente Juan Domingo Perón, el cual le otorga un uniforme militar. Martínez también consigue “el fichero”⁷⁰ para fundar filiales de la IDP en el Chaco (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 128). La obtención de estos elevados símbolos de *status* político y religioso le dio a Martínez autoridad y prestigio. Ello le permitió establecer iglesias pentecostales en diversos asentamientos *qom*, Miller (1979: 140) incluso señala que varios aborígenes creían que el propio Perón le había solicitado a Martínez fundar iglesias.

Luego del fallecimiento de Martínez a mediados de la década de 1950, muchos *qom* quedaron desilusionados por la falta de “ayuda” que la IDP debía proporcionarles por lo que los miembros comenzaron a fisionarse en distintas congregaciones (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 130; Miller 1979: 140-141). A pesar de estos conflictos, Miller (1979: 89) señala que las congregaciones continuaron sumamente activas bajo liderazgos indígenas. Tal es el caso de Mateo Quintana el cual constituye uno de los primeros intentos de autonomía religiosa. Según Miller (1979: 142), Quintana decía tener acceso al “nuevo poder espiritual” a través de visiones, comunicación con seres tradicionales y danzas. Esta última sería un elemento central ya que estaban asociadas a la obtención del gozo. Con el transcurso del tiempo, las danzas se incorporaron a los *movimientos de alabanza*⁷¹ de las iglesias *qom* (Bergallo 2004: 58-77; Ceriani Cernadas 2015).

⁷⁰ La ley 21.745/78 establece la obligatoriedad de la inscripción en el Registro Nacional de Cultos para las confesiones religiosas no-católicas como condición previa para su actividad pública en el territorio de la Nación Argentina.

⁷¹ Los *movimientos de alabanza* consisten en un baile circular en el que participan jóvenes de ambos sexos, *dancistas* y *cancionistas* que al ritmo de distintos instrumentos musicales como la guitarra corren velozmente y en general, en el sentido contrario a las agujas del reloj (Citro 2009: 262). Este baile, también conocido como *la rueda*, se realiza en contextos nocturnos y esta dirigido por un jefe de alabanza que se distingue por portar un bastón con tiras de colores. Aquellos que participan en estas performances utilizan vestimentas típicas, ropa con flecos, vinchas y Biblias cruzadas en la espalda al modo de mochilas. Si bien estas danzas son mayormente realizadas en eventos especiales como casamientos, aniversarios de iglesias y cumpleaños de quince, en muchas congregaciones estos *movimientos de alabanza* son prácticas regulares. Las variaciones de estas performance y su mayor o menor frecuencia están relacionadas con “los posicionamientos político-religiosos de cada iglesia” (Citro 2009: 215).

3.2. El giro menonita: de misioneros a Obreros Fraternalistas

Mientras las reelaboraciones aborígenes del pentecostalismo cobraban cada vez mayor relevancia entre las comunidades *qom* de Chaco y Formosa, las misiones menonitas comenzaban a atravesar una serie de transformaciones a escala global que impactarían profundamente en la obra misionera en Argentina y en especial en Chaco. Es nuestra intención en este apartado abordar la disolución de *Nam Cum* no como un evento simplemente determinado por situaciones locales⁷² sino inscripto en el marco mundial y regional de cambio de paradigma de las misiones a mediados del siglo XX.

Con el objetivo de incorporar a nuestro análisis el interjuego entre las escalas global, regional y local es de crucial importancia desarrollar el rol central de Josephus Daniel Graber, Secretario General de la *Mennonite Board of Mission and Charities* (MBMC), y uno de los principales impulsores del nuevo modelo de misión menonita: el paradigma de la “indigenización”⁷³.

3.2.1. Joseph Graber y el paradigma de la indigenización

Joseph Daniel Graber nació el 18 de octubre de 1900 en Iowa, Estados Unidos. En 1943 obtuvo su título en el *Princeton Theological Seminar*. Bajo la órbita de la MBMC sirvió en India desde 1925 a 1942 y luego a China por un año. Durante ese período fue elegido como Secretario General de la *Mennonite Board of Mission and Charities* (MBMC) con dedicación exclusiva, convirtiéndose en el primer Secretario General de la Junta que contaba con una larga experiencia en misiones en el extranjero (Kauffman 2000; Shenk 1987)⁷⁴.

⁷² Habitualmente la literatura antropológica sobre cambio religioso ha considerado a este episodio en un marco fuertemente local.

⁷³ En el original inglés: *indigenization*.

⁷⁴ La figura de Graber fue tan relevante para la MBMC que en el año 2000 esta institución conmemoró oficialmente los cien años de su nacimiento. Durante esta celebración Graber fue recordado como un líder en la expansión de las misiones, un pionero en misionología y el responsable de “cambiarle la cara a las misiones de la MC” (Kauffman 2000). En esta dirección, se destaca que cuando Graber asumió su cargo en 1944 la misión menonita mundial tenía 55 misioneros trabajando en India y Argentina. Casi una década después, la misión se había expandido a China, Japón y Bélgica; tenía 97 misioneros con dedicación completa y 30 con dedicación parcial. Para 1967, año en que Graber se retiró, había misiones funcionando en 15 países y contaban con un total de 216 misioneros (Kauffman 2000).

La experiencia de Graber en India sería central para el desarrollo de su pensamiento. Durante el tiempo que se desempeñó allí, realizando tareas en un leprosario y en la alfabetización de la población, Graber experimentó de primera mano los conflictos entre los misioneros extranjeros y los obreros locales que reclamaban mayor participación en la toma de decisiones en las instituciones misioneras. Consciente de estos reclamos, que estaban enmarcados en el proceso de descolonización, Graber fue uno de los impulsores del desmantelamiento de las estructuras coloniales de la misión y de la creación de iglesias locales administradas por obreros locales. Dicho trabajo marcaría profundamente a Graber. Tal es así que para 1960 escribiría un libro titulado *The Church Apostolic. A discussion of modern mission* que cambiaría el modo de conceptualizar las misiones menonitas en el mundo. En el libro, Graber propone un programa en el que define un nuevo modelo de iglesia menonita y un cambio en el modo de establecer vínculos entre los misioneros extranjeros y los locales.

A lo largo del mismo, Graber describe las misiones menonitas del período colonial como obras que estaban administradas por misioneros extranjeros que ejercían autoridad, estaban a cargo de las distintas instituciones, dirigían programas y tenían la convicción de que estaban realizando una tarea fundamental. Para él, la misión estaba sostenida por una importante maquinaria extranjera que proveía un sentimiento de seguridad al misionero ya que éste se sentía “como en casa” aunque estuviera en un lugar sumamente lejano (Graber 1960: 42). Este tipo de emprendimientos eran los que se correspondían con “la era de los imperios” pero como el mundo estaba cambiando y los imperios poco a poco estaban desintegrándose, para Graber las misiones de corte imperialista también debían tener el mismo destino. Asimismo, señalaba que la expansión a nivel mundial de la concepción de Estado de Bienestar estaba llevando a que los estados nacionales asumieran aquellas tareas que en el pasado realizaban las misiones, como brindar educación, salud, asistencia, etc. por lo que la acción misionera tal como se conocía ya no funcionaba (Graber 1960: 60-67).

En este contexto, Graber (1960: 33) propone un nuevo paradigma ya no centrado en la misión sino en la iglesia, pero una iglesia que tuviese fuertes raíces en el suelo local, lo cual le permitiría crecer en su ambiente natural. Para ejemplificar el modo en que debería desarrollarse la nueva iglesia menonita, Graber utiliza una parábola sobre la plantación de árboles señalando que se debe tener en cuenta el tipo de suelo y el clima a la hora de elegir un árbol; ya que si se elige una especie que no es

apta para cierto ambiente, aunque se la cuide nunca desarrollará raíces en ese suelo (Graber 1960: 33). El autor sostiene que las iglesias deben pensarse del mismo modo, por lo que propone la “indigenización” de las mismas⁷⁵. Desde su perspectiva, una verdadera iglesia indígena es aquella que se convierte en nativa en la tierra donde fue plantada. Es por ello, que los misioneros –guiados por el Espíritu Santo- deben avocarse a la tarea de “plantar iglesias” y no a “transplantarlas” siguiendo patrones preestablecidos (Graber 1960: 38). Esta labor, desde la perspectiva del autor, representaba un nuevo desafío para los misioneros ya que aquella imponente maquinaria que los acompañaba ya no estaría para brindarles seguridad, por lo que deberían apoyarse en una pequeña organización local; así como también, deberían interpretar cada situación y desarrollar estrategias específicas (Yoder 2013: 141). Si bien Graber reconoce que esto podría traer aparejada una gran presión para los misioneros, considera que con mayor entrenamiento y madurez espiritual esto podría llevarse a cabo. Asimismo, señala que esta nueva perspectiva tendría importantes ventajas (Graber 1960: 43). Algunas de ellas serían que al reducir la escala de los emprendimientos, el misionero estaría forzado a vincularse con la población local y forjar vínculos más fuertes; facilitaría que la iglesia sea la prioridad central y además permitiría redistribuir los recursos con el fin de tener grupos más reducidos de misioneros pero en más lugares (Graber 1960: 43).

En esta nueva estrategia de misión, Graber retoma la propuesta del antropólogo Harold Lindsell (1955)⁷⁶ sobre antropología y misión en la que se hace referencia al

⁷⁵ La propuesta de Graber sobre la “indigenización” responde a una tendencia y debate que atravesaba en ese momento a todas o casi todas las iglesias protestantes, tanto europeas como norteamericanas, promovido por teólogos e instituciones de carácter interdenominacional como el seminario de Princeton donde se formó Graber. Estas ideas no eran nuevas ya que el debate sobre un modelo autónomo de misión -donde los misioneros se adaptarían a la lengua, condiciones de vida y cultura local, para crear misiones autosustentables y auto-organizadas con liderazgo exclusivamente local (lo que se conoce como la fórmula *Three Selves: self-governing, self-expanding y self-supporting churches* (Hodges 2009 [1973]; Shenk 1985)- estaba presente en el evangelismo norteamericano por lo menos desde mediados del siglo XIX (Bosch 2011: 257-272). Con el cambio de siglo, dicho debate quedó temporalmente sepultado por un resurgir del pensamiento colonialista, que consideraba que los emprendimientos misioneros aún no habían alcanzado la madurez necesaria para independizarse. La escasez de fondos para las misiones producto de la crisis económica mundial de 1930 haría que las ideas vinculadas a la “indigenización” reaparecieran en la arena pública. Ello se vería reforzado luego de la Segunda Guerra Mundial por los procesos de independencia de varios países en los que se habían establecido emprendimientos misioneros.

⁷⁶ Harold Lindsell nació en 22 de diciembre de 1913. Fue un importante escritor evangélico. Estudió en la Universidad de California, en la de Nueva York y en el *Fuller Theological*

problema que tienen los misioneros en determinar el tipo de “envoltorio” con el que se debe presentar al evangelio. Según Graber, el envoltorio debe ser lo más familiar posible para los locales y el misionero debe adaptarse al ambiente, a los modos de pensar y a los puntos de vista de la población local en vez de tratar de imponer los propios. Ello se debe a que el misionero debe interesar a las personas y volver atractivo el mensaje del evangelio para que puedan aceptarlo. Para Graber (1960: 111) , la mayor dificultad radica en el etnocentrismo ya que en general se intenta imponer las propias ideas y se considera que los propios patrones culturales son superiores a los de la población local. Según el autor (Graber 1960: 112-113), el misionero debe descartar aquellos lentes occidentales que distorsionan el modo de mirar, con el objetivo de valorar la cultura de aquellos a los que va a ir a misionar y cuestionar la propia. Por último, Graber destaca no solo la relevancia de que la nueva iglesia menonita sea “indígena” y que esté administrada por los obreros locales -con el acompañamiento de los misioneros extranjeros- sino que además debe ser autosostenida por la propia congregación.

Las referencias que realiza Graber sobre el rol de las culturas locales, el etnocentrismo de los misioneros y la relevancia de la antropología a la hora de pensar las misiones no son casuales sino que están vinculadas al creciente interés por la antropología que van a tener las instituciones misioneras cristianas a nivel mundial. En este sentido, esta disciplina va a ser incorporada a la formación de los misioneros como una herramienta que permitiría echar luz sobre las complejidades que podrían surgir en el establecimiento de iglesias en diversos contextos culturales y los modos más efectivos de transmitir el mensaje evangélico⁷⁷.

A partir de lo desarrollado observamos que Graber es un personaje clave ya que en él se reúnen por un lado, la experiencia del modelo tradicional de misión en India y la convicción de la indigenización como el camino a seguir para que surjan iglesias autónomas. Por otro lado, sus ideas también están vinculadas al giro antropológico en

Seminary entre otras instituciones. Fue presidente de la *Evangelical Theological Society* en 1971. Falleció en 1998 (Billy Graham Center Archives s.a.).

⁷⁷ La influencia de esta ciencia va a ser tan importante que en el año 1953 comienza a editarse una revista cuyo nombre hace referencia a los trabajos del célebre antropólogo Bronislaw Malinowski: *Practical Anthropology*. Dicha publicación estaba dirigida principalmente a misioneros y traductores bíblicos que necesitaban herramientas antropológicas y un espacio donde compartir sus experiencias etnográficas (Smalley 1967; Whiteman 2003). Los principales promotores de este proyecto van a ser algunos de los autores más prolíficos de esta revista: William Smalley, William Reyburn y su esposa Marie Fetzner Reyburn, Eugene Nida, James O. Buswell III y Royden Loewen.

las misiones a nivel mundial y a la conciencia cada vez mayor de la relevancia de la contextualización y la comprensión de las culturas locales para una verdadera misión evangélica. Serán estas influencias las que impulsen a Graber a elaborar un nuevo paradigma de misión menonita donde “lo local” ocupe un lugar central. Sin embargo, la relevancia de este pionero no terminará allí sino que será el encargado, como Secretario General de la MBMC, de implementar este nuevo modelo en las misiones de la *Menonite Church* (MC) en el resto del mundo por lo que a principios de la década de 1950 viaja a Argentina.

3.2.2. Un yankee en las pampas

Graber arriba a la Argentina en enero de 1952. Su visita había sido anunciada con varios meses de anticipación con el objetivo de planificar tanto su estadía como su participación en la reunión anual de la *Mission Council*. Según los documentos que hemos analizado, parecería ser que los misioneros en Argentina desconocían las razones del viaje Graber así como también el alcance de los cambios que este había implementado en India. A pesar de ello, los misioneros percibían que el arribo del Secretario de la MBMC sería de gran importancia y que posiblemente tendría un carácter evaluativo (Miller 1951: 1 folio). Lejos estaban de imaginar que el objetivo de Graber era “volver nativo el evangelio” mediante el uso de un nuevo lenguaje y nuevas formas de expresión que “no pertenecieran ni a la cultura anglosajona ni a la germana” (Graber 1952a: 90). Desde la perspectiva de Graber llevar adelante estas modificaciones permitirían que el evangelio pudiera “echar raíces y crecer en el suelo latinoamericano” (Graber 1952a: 90).

El programa de “indigenización”⁷⁸ de Graber se presentó durante la *Mission Council* realizada entre el 28 de enero y el 1 de febrero de 1952 en Monte Retiro, provincia de Córdoba (Litwiller 1952: 1 folio). Durante los cinco días en los que se

⁷⁸ Para el caso de Argentina, Graber al traducir la noción de “indigenización” va a elegir explícitamente el término “nacionalización”. Esencialmente entiende que los conversos menonitas de origen *gringo* y criollo en Buenos Aires, Córdoba y otras ciudades o pueblos podrían interpretar que “indigenizar” la iglesia sería volverla aborígen y no “local” (Graber 1952a: 186). En el artículo de *The Gospel Herald* donde comenta esto (para un público predominantemente de menonitas norteamericanos) compara la impresión que esto causaría a los conversos argentinos no aborígenes con la que tendrían los menonitas norteamericanos si a ellos se les hablara de “indigenizar” la Iglesia Menonita en Estados Unidos. La comparación es muy reveladora de las ideas menonitas sobre el carácter de su obra en Argentina.

desarrolló la asamblea, Graber presentó su plan para que la iglesia fuese nacionalizada y organizada a nivel congregacional. Litwiller (1952) señala, en la minuta redactada por él, que “se les sugirió” que los misioneros debían ser sustituidos por pastores locales o laicos ya que los extranjeros debían tener un rol “más móvil”. Además, “se les explicó” que la administración debería pasar a manos argentinas y que la financiación que provenía de la MBMC no debía ser utilizada para pagar los salarios de los obreros locales (Litwiller 1952: 3 folio). Por otra parte, en la minuta se destaca que Graber “explicó” que la nueva tendencia en misiones era organizar pequeños grupos en una mayor cantidad de lugares y que el propósito de las mismas debía ser establecer iglesias locales tal como se venía haciendo en Japón, Bélgica, Sicilia y Londres (Litwiller 1952: 3 folio). Siguiendo el documento observamos que Graber planteó que el objetivo principal de la MBMC era que la Iglesia Argentina alcanzara “la madurez” y que los misioneros extranjeros asumieran el rol de “siervos invitados” por los locales. También, detalló que mientras se llevara a cabo este proceso de transición la MBMC sería la encargada de supervisar y colaborar con la financiación hasta que la obra fuera completamente nacionalizada (Litwiller 1952: 4 folio)⁷⁹.



Imagen 4: *Visita de Graber durante el Missionary Council 1952, Argentina. Fuente: Mennonite Board of Missions. Photographs. Argentina, 1937-1954. IV-10-7.2 Box 1 folder 45, Photo #3. Mennonite Church USA Archives - Goshen. Goshen, Indiana.*

⁷⁹ Con la partida de Graber se iniciará el proceso de nacionalización de la iglesia menonita en Argentina. El mismo va a ser resistido por algunos misioneros, incluso se llevarán a cabo reuniones extraoficiales –con sus correspondientes minutas prolijamente archivadas– con el objetivo de debatir localmente los cambios impulsados por la MBMC. Las tensiones y resistencias harán que el proceso de nacionalización y la fundación de la Iglesia Evangélica Menonita Argentina (IEMA) no se concrete hasta finales de la década de 1950 (Prieto Valladares 2010: 26).

El proceso de nacionalización de la obra menonita en Argentina no va a incluir el emprendimiento misionero de *Nam Cum* en Chaco. Por el contrario, va a haber una decisión deliberada de pensarla como una obra aparte que debía controlarse directamente desde la MBMC. De hecho el misionero Shank había solicitado el traspaso del control administrativo ya durante la *Mission Council* de 1947 (Litwiller 1947a: 5 folio, s.a.), lo cual fue aprobado en febrero del año 1949⁸⁰. De hecho el informe anual de la MBMC realizado en junio de 1950 en Goshen (Indiana, Estados Unidos), al hacer referencia a la organización de la misión argentina en zonas (oeste, este y centro), presenta al Chaco como una zona aparte. Algo similar puede verse en el desglose del presupuesto, donde la misión *Nam Cum* aparece separada del resto de la obra menonita argentina (Mennonite Board of Missions and Charities 1950: 38-39, 151).

Creemos que la decisión de pasar *Nam Cum* directamente a manos de la MBMC se debió a que este emprendimiento era conceptualizado como una “obra de frontera” entre una población “inmadura” para la autonomía. Dado que la iglesia entre los aborígenes aún estaba en su infancia correspondía seguir pensándola como un emprendimiento misionero y no como una iglesia “nativa”. Por otra parte, para la *Mennonite Church* mantener el control de este espacio exótico y de frontera tenía una potente carga simbólica asociada al prestigio de llevar adelante la expansión del cristianismo en una zona alejada de los centros urbanos y de la “civilización”. Es por ello que el *status* administrativo de la misión chaqueña es tan relevante: *Nam Cum* será el horizonte de una utopía cristiana para los misioneros⁸¹.

Graber era muy consciente de este *status* de frontera de *Nam Cum* por lo que una vez arribado al país su primera actividad oficial será visitar la misión entre los aborígenes y reunirse con el *Chaco Mission Council*. El imaginario menonita acerca de la vida en el Chaco podemos verlo ilustrado en un artículo publicado en *The Gospel*

⁸⁰ La idea era que a partir de ese momento los misioneros en *Nam Cum* formaban el *Chaco Mission Council* que dependía administrativa y financieramente de la MBMC. Los misioneros que participaban en otras obras del país no tendrán injerencia en Chaco, lo cual generó descontento (Prieto Valladares 2010: 22). La implementación concreta de la decisión de que las misiones chaqueñas dependieran directamente de Estados Unidos se vio obstaculizada a mediados de 1949 por la presión del gobierno argentino que sospechaba del carácter extranjero de las misiones protestantes e insistía en que todos los emprendimientos menonitas se manejaran desde una sede central en Buenos Aires (López en prensa).

⁸¹ Tal es así que aún luego de la disolución de la misión de *Nam Cum* en 1954 –cuestión que abordaremos más adelante– los menonitas que trabajaban en la zona van a continuar siendo enviados y financiados exclusivamente por Estados Unidos (Willis Horst, comunicación personal).

Herald (Graber 1952c: 138). Allí el autor describe una serie de problemas con los que deben lidiar los misioneros como las fuertes lluvias que ocasionan el anegamiento de caminos, las dificultades para trasladarse en *jeep* cuando hay barro, las altas temperaturas, la humedad, la constante compañía de las moscas, las picaduras de mosquitos y polvorines. El relato de Graber (1952c: 138) intenta mostrar que la vida cotidiana de los misioneros implica un sacrificio y que no es una tarea sencilla llevar adelante las rutinas modernas de la civilización en ese entorno hostil. Por esa razón, la actividad de los misioneros implica un acto heroico. Sin embargo, este heroísmo no es el heroísmo clásico asociado al imaginario del misionero como un paladín que corre el riesgo de morir atrapado por un animal salvaje, tragado por un pantano o devorado por un grupo de caníbales. Por el contrario, el heroísmo al que remite el relato de Graber implica las ordinarias luchas con el clima, los insectos, el tedio, una alimentación extraña, en definitiva las incomodidades de vivir en la periferia de la modernidad. De este modo, lo que se construye a partir de este relato es una épica, pero una “épica de lo ordinario” (Comaroff y Comaroff 1997: 29-30). Por esa razón Graber (1952c: 138) dirá, apelando a los valores burgueses de sus lectores, que:

Es obvio que los misioneros no viven en el Chaco por las comodidades disponibles. Nadie elegiría este lugar para retirarse o como un lugar para vacacionar. Nuestros misioneros están allí porque los aborígenes que habitan estas áreas están necesitados del evangelio.

A pesar de estas dificultades Graber menciona que los aborígenes han respondido espiritualmente al mensaje cristiano aunque destaca que una de las mayores dificultades es el idioma (1952c). Este punto nos parece de gran relevancia, ya que si bien el autor entiende que *Nam Cum* debe seguir siendo un emprendimiento misionero y no ser nacionalizado como el resto de la obra en Argentina, por el otro lado introduce la problemática de la lengua y la necesidad de realizar ciertas modificaciones en la tarea evangelizadora.

En esta dirección, Graber señala en su artículo que son pocos los aborígenes que hablan español y que los misioneros han comenzado a cuestionarse “si se deberían realizar mayores esfuerzos con el objetivo de alcanzar a los indígenas en su propio idioma” (1952c: 138). Asimismo señala que el aborígen *qom* no tiene ninguna palabra escrita en su propia lengua y que tampoco se ha elaborado una gramática de la misma. Hacia el final del artículo Graber (1952c: 138) dice que los misioneros creen que el

“corazón de los toba podría ser alcanzado más efectivamente si [los misioneros] aprendieran el idioma [toba]”. Graber (1952c: 138) va a coincidir con esta afirmación argumentando que “es universalmente conocido que los hombres deben hablarle a Dios en su propio idioma, sino la experiencia religiosa es superficial”.

La relevancia del idioma en el proceso de evangelización no va a ser un tópico únicamente impulsado por Graber. Por el contrario, un matrimonio menonita que trabajaba en Chaco desde octubre de 1950 va a insistir con esto desde su llegada: Albert y Lois Buckwalter⁸².

3.2.3. El poder de la palabra

Desde los inicios de su trabajo en *Nam Cum*, Albert Buckwalter publicará numerosos artículos en *The Gospel Herald* haciendo permanentemente referencia a la relevancia del idioma nativo y a la dificultad que tenían los misioneros para comunicarse con los aborígenes. Buckwalter señala en reiteradas oportunidades que durante las prédicas debían utilizar intérpretes del español al *qom* y que los misioneros no sabían qué era lo que los aborígenes comprendían ya que no podían entenderlos. Para reforzar su argumento, Buckwalter cita en varias oportunidades al lingüista y antropólogo Kenneth Pike, el cual sostiene que la lengua materna capta sentidos más profundos que una lengua adquirida. En este sentido, para lograr un trabajo de evangelización más efectivo y permanente Buckwalter plantea la necesidad de traducir la Biblia a la lengua *qom* (Buckwalter 1952, 1954a).

La preocupación de Buckwalter por sortear la “cortina de hierro del idioma” (1953: 399) será el núcleo que dinamizará sus intervenciones en la arena pública del debate menonita sobre las misiones. Incluso, explícitamente, pedirá oración para lograr la colaboración necesaria para producir material bíblico en lengua *qom* (Buckwalter 1953).

⁸² Albert Buckwalter nació el 19 de abril de 1922 en Newton, Kansas (Estados Unidos). Estudió en Goshen y en el año 1949 se graduó en el Goshen Biblical Seminary. Dos años antes se casó con Lois Litwiller. Ambos sirvieron en el Chaco 43 años, desde 1950 hasta 1993. Durante su trabajo en Chaco dirigieron la traducción del Nuevo Testamento y fragmentos del Viejo Testamento al idioma *qom*, *moqoit* y pilagá. Albert Buckwalter falleció en el año 2004 (Mennonite Mission Network 2004). La información biográfica de Lois Litwiller Buckwalter es escasa. Solo hemos encontrado que nació el 2 de octubre de 1921 y que sus padres Nelson y Ada Ramseyer Litwiller ocuparon un rol de clave en el establecimiento de la misión menonita en Argentina.

El pedido de Buckwalter (1954b) será recepcionado por la MBMC. Según Shenk (2000: 46) es el propio Graber el que hace posible el envío de un matrimonio de lingüistas al Chaco para realizar una serie de estudios antropológicos y lingüísticos con el objetivo de brindar ayuda técnica a los menonitas. Creemos que la intervención de Graber justamente se debe a que la búsqueda de una mejor comprensión de las culturas locales es parte del proceso de “indigenización”. Si recordamos lo señalado en apartados anteriores, para Graber es central determinar el “envoltorio” que debe tener el mensaje cristiano en cada ámbito local.

Tomando estas cuestiones en consideración observamos que si bien *Nam Cum* quedará por fuera del proyecto de nacionalización administrativa que van a atravesar el resto de los emprendimientos misioneros menonitas en Argentina, no por eso escapará a las ideas sobre la indigenización. Esto se debe a que este paradigma es entendido como un nuevo modelo de encarnación del evangelio en la cultura local. Será esto lo que motive el envío del matrimonio de antropólogos y lingüistas.

Para abril de 1954 arriban al país William y Marie Reyburn⁸³. Estos habían sido contactados por Eugene Nida⁸⁴ mientras realizaban estudios lingüísticos en Ecuador para que viajaran a Chaco a colaborar con la misión menonita. Según detalla Reyburn (1954a: 614) el primer objetivo de su trabajo en *Nam Cum* era realizar un análisis de la lengua *qom*. El mismo permitiría elaborar materiales pedagógicos para ayudar a los misioneros a hablar *qom* y materiales para que los misioneros leyeran durante las campañas evangélicas para así enseñarles a los propios aborígenes a leer en su propio idioma y en español. Además, buscaría “determinar el dialecto toba más extendido para realizar la traducción de la Biblia” (Reyburn 1954a: 615). La segunda fase del trabajo

⁸³ William Reyburn nació en 1922 en Loveland, Colorado (Estados Unidos). Según su autobiografía (Reyburn 2002) desde muy temprana edad comenzó a interesarse por los diferentes idiomas y las metáforas e imágenes propias de cada uno de ellos. Durante sus viajes como miembro del ejército estadounidense comenzó a estudiar varias lenguas de manera autodidacta hasta que a principios de los años ‘50 comenzó a estudiar lingüística y antropología en la Universidad de Pensilvania. Mientras estudiaba en el *Summer Institute of Linguistic* en Oklahoma conoció a la antropóloga Marie Fetzer con quien luego se casaría. Ambos comenzaron a trabajar en la *American Bible Society* dirigida por Eugene Nida. Recorrieron todos los continentes brindando ayuda lingüística y antropológica. William Reyburn falleció en 2008 y Marie Fetzer Reyburn en 2009.

⁸⁴ Eugene Nida (1914-2011) fue un lingüista estadounidense que desarrolló la teoría de la equivalencia dinámica y formal en la traducción de la Biblia. La misma implicaba buscar el equilibrio entre la comprensión del contexto del original y su correlato en la lengua traducida, teniendo siempre en cuenta los parámetros culturales del lector. Para ello proponía que los traductores trabajaran en el campo con la colaboración de hablantes nativos. Nida, como Secretario de Traducciones de la *American Bible Society*, impulsó esta nueva forma de aproximación a las Sagradas Escrituras (Reyburn 2002).

estaba centrada en proporcionar herramientas antropológicas a los misioneros y brindarles sugerencias metodológicas para que la misión fuese más efectiva.

En el artículo publicado en *The Gospel Herald*, Reyburn le explica a los lectores que los *qom* aceptaron el cristianismo evangélico a gran escala, destaca que existen varias iglesias que funcionan sin la ayuda de los misioneros y que los pastores son aborígenes. Según el autor ello se debe a que las iglesias permitieron reforzar ciertos mecanismos vinculados a sus nociones de comunidad en un contexto de importantes cambios culturales. Asimismo comenta que a los *qom* les gusta reunirse, cantar y que la Biblia es utilizada como parte esencial de la vestimenta. Destaca que si bien ésta es leída y utilizada durante la prédica, los *qom* no logran captar su significado debido a que no entienden castellano (Reyburn 1954a: 615). Es por ello que Reyburn (1954a) le propone a los misioneros no concentrarse en conseguir almas para la iglesia –ya que estas ya estarían- sino ayudar a los creyentes en la comprensión. Para lograr llevar esto a cabo plantea de manera urgente la necesidad de traducir la Biblia con el objetivo de que la iglesia *qom* deje atrás su infantilidad y se torne más sólida (Reyburn 1954a)⁸⁵.

Con estas cuestiones en mente, William Reyburn publica en noviembre de 1954 su muy citado informe: *The Toba Indians of the Argentine Chaco. An Interpretative Report*. El trabajo y las conclusiones a las que arribó este investigador tuvieron una enorme relevancia⁸⁶. Por un lado, dieron inicio a los modernos estudios etnolingüísticos sobre gramática *qom* y a los antropológicos sobre cambio religioso entre los aborígenes del Chaco. Por otro lado, sus sugerencias sobre el futuro de la misión cambiarían el rumbo de la misma⁸⁷.

⁸⁵ La traducción de la Biblia con el fin de ser usada para la prédica en las lenguas locales ha sido una práctica habitual de las denominaciones protestantes europeas y norteamericanas desde el siglo XIX, cuando se fundaron sociedades como la *American Bible Society* o la *British and Foreign Bible Society*. En Argentina, por ejemplo, los misioneros de la *South American Missionary Society* (SAMS) que trabajaban en Tierra del Fuego compilaron un diccionario yámana. Para las misiones de la misma denominación en el Chaco, el lingüista Richard Hunt tuvo un rol clave en la elaboración de las gramáticas wichí y *qom* en 1911. Las fuentes menonitas sobre el cambio en su trabajo en el Chaco no hacen ninguna referencia a estos antecedentes y al lugar central que desempeñaban los lingüistas profesionales en las misiones no menonitas preexistentes. Esto nos lleva a preguntarnos por las intenciones, los públicos y los espacios de circulación de estos textos. Esta dimensión de las fuentes, es algo a explorar en futuros trabajos.

⁸⁶ Es interesante destacar que las agudas observaciones realizadas por los Reyburn se realizaron a partir de una experiencia etnográfica de cinco meses de duración (estuvieron en el Chaco entre abril y septiembre) (Buckwalter 1954c: 1022-2013).

⁸⁷ Reyburn destaca en un homenaje póstumo a Juan Litwiller el rol fundamental que tuvo este menonita argentino en el desarrollo de su pensamiento. Según Reyburn, fueron sus preguntas, durante su estadía en Argentina, las que le permitieron reflexionar en torno a sus prejuicios

Esto último está vinculado con el hecho de que Reyburn va a sugerirle a los menonitas disolver *Nam Cum*⁸⁸. Resulta interesante señalar que si bien la postura de Reyburn es contundente, esta no se explicita en su informe. No obstante, Reyburn les deja muy claro a los menonitas cómo deben interpretarlo. En palabras del autor: “Creo que mi postura se hizo explícita en el transcurso de los meses en las muchas discusiones realizadas en *Nam Cum*. Es a la luz de esa postura que confío en que aquellos a quienes va dirigido el informe sabrán interpretarla” (Reyburn 1954b: 43).

En el informe Reyburn (1954b: 45) se pregunta por qué los *qom* recibieron con los brazos abiertos el pentecostalismo mientras que rechazaron otros emprendimientos religiosos desde los jesuitas hasta los menonitas. Para el autor ello se debe a que el pentecostalismo irrumpió en una situación de crisis y otorgó un “nuevo significado a viejas formas” (Reyburn 1954b: 47). Además, el autor señala que “el pentecostalismo respondió a preguntas que los tobas tuvieron que hacerse a sí mismos, preguntas que en gran parte carecerían de sentido para los misioneros” (Reyburn 1954b: 46). Según Reyburn (1954b: 55), esta suerte de carencia por parte de los menonitas se debía a que estos tenían ciertos supuestos tácitos de una “herencia cultural cristiana” que no les permitía considerar las implicancias sociales o culturales de la conversión para sociedades “no occidentales”.

Hacia el final del informe, el autor insta a los menonitas a “aceptar el cristianismo toba y a trabajar con ellos como hermanos en la iglesia” (Reyburn 1954b: 46). Además, les sugiere cooperar con las iglesias aborígenes en la capacitación de líderes, la educación cristiana en las iglesias, la traducción de la Biblia e incentivar la búsqueda de un “cristianismo responsable” (Reyburn 1954b: 77). En este punto nos parece clave señalar que previo a la publicación del informe de Reyburn, en las fuentes no hay referencias a algún tipo de preocupación vinculada a la percepción de *Nam Cum* como un fracaso misionero. Por el contrario, los misioneros menonitas en Argentina la perciben como una misión relativamente exitosa que tiene que prestar más atención a

teológicos. Creemos que esto es relevante ya que refleja que la influencia de Reyburn en Chaco no es un camino unidireccional ya que es Litwiller –quien luego sería el primer director del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET)- el que le hace ver los alcances de un proceso de encarnación local profundo del mensaje evangélico (Reyburn 2002: 98; Sinclair 1994: 74-76).

⁸⁸ La disolución de *Nam Cum* ha jugado un rol clave en el surgimiento de los estudios antropológicos sobre cambio religioso entre los aborígenes del Chaco. Este interesante tópico de las siempre intensas y complejas relaciones entre misioneros y antropólogos ha sido abordado en: “La disolución de *Nam Cum* en perspectiva: contextos globales de la misión menonita en el Chaco argentino” (Altman En Prensa).

las comprensiones locales y a la lengua nativa para ir aún más lejos. Es por esta razón que Buckwalter plantea públicamente la necesidad de incorporar ciertas herramientas metodológicas que permitan encarnar de manera más efectiva el mensaje cristiano. Inicialmente el objetivo del trabajo de Reyburn será entendido en esos términos. Sin embargo para marzo de 1955, es decir en un lapso relativamente breve, la misión menonita de tipo tradicional se disolverá. A partir de esto, los menonitas comenzarán a focalizarse en la traducción de la Biblia y en la realización de campañas de alfabetización primero entre los *qom* y luego entre otros grupos aborígenes como los *moqoit*.

El entusiasmo respecto al nuevo objetivo de los menonitas vinculado a la traducción de las Sagradas Escrituras puede verse ilustrado en el primer artículo que Buckwalter (1955) escribe en *The Gospel Herald* luego de la disolución de *Nam Cum*. En dicha publicación el autor celebra el bautismo de varios *qom* de Legua 15 y Legua 17 y señala que ello es “el corolario directo de la reciente organización de la iglesia toba”. Asimismo destaca que ello es “el resultado indirecto de algo que los menonitas hicieron en relación al estudio lingüístico y antropológico elaborado por Reyburn, a partir del cual decidieron tener fe en dios y apartarse del cristianismo toba” (Buckwalter 1955: 231). Además, señala la necesidad de que sea el Espíritu Santo el que dirija el trabajo. Como podemos observar Buckwalter hace referencia a la disolución de la misión pero de un modo indirecto. Por otra parte enfatiza que su responsabilidad es “enseñarles la palabra” (Buckwalter 1955: 231).

Siguiendo una línea similar, el menonita Juan Litwiller (1955) hará referencia a los inicios del cristianismo evangélico entre los aborígenes, señalando que fueron los pentecostales los que comenzaron a predicar entre los *qom* y que si bien el mensaje “logró instalarse” dichos religiosos “no se hicieron cargo” de fortalecerlo. Litwiller comenta que cuando los menonitas instalaron la misión ya existía una iglesia verdaderamente “indígena” (en el sentido de Graber) aunque ésta era analfabeta y no tenía la Biblia en su propio idioma (Litwiller 1955). Según Litwiller sería esta carencia la que llevaría a los menonitas a repensar su programa y el objetivo de la misión. Para Litwiller la resolución de dicho dilema fue “difícil de sortear” ya que los misioneros no tenían herramientas lingüísticas y antropológicas. Sin embargo, fue gracias al arribo de los Reyburn que se logró establecer un nuevo rumbo (Litwiller 1955). En este sentido, Litwiller destaca que la elaboración del alfabeto y la gramática *qom* será la nueva responsabilidad de los menonitas ya que “Dios ha llamado a esta misión a un lugar

único de liderazgo en términos de fortalecimiento de la joven iglesia toba, mediante la disponibilidad de la palabra y la claridad de su mensaje” (1955: 200).

En otro artículo, escrito por Una Cressman (1955), también misionera menonita en el Chaco, se hace referencia a un nuevo programa de alfabetización que comenzó a realizarse entre los aborígenes gracias a los trabajos de los Reyburn. Allí la autora comenta los importantes progresos que hubo y la cantidad de *qom* que estaban participando en los talleres. Recién para abril de 1956 se mencionará de manera explícita el cambio de dirección en la tarea de evangelización de los *qom* (Cressman 1956). En dicha oportunidad la misionera menciona ciertos “cambios administrativos” que implicaron que el liderazgo de las iglesias *qom* fuera exclusivamente nativo. La autora señala que la nueva modalidad comenzó en 1955 y que la misma resultó sumamente positiva ya que tanto el número de creyentes como los bautismos aumentaron de manera considerable. A pesar de estos logros la autora también señala que existen ciertos puntos débiles vinculados a la falta de capacitación de los líderes. Cressman (1956: 327) subraya la necesidad de que los mismos puedan leer, comprender y enseñar. Para la autora, sería ese el “alimento espiritual” que les faltaría tanto a las iglesias *qom* como a sus miembros para crecer y ser fuertes, por lo que señala que todavía es necesaria cierta ayuda externa.

De la lectura de los artículos publicados en *The Gospel Herald* luego del informe de Reyburn y la posterior disolución de la misión, observamos por un lado que el énfasis de los misioneros va a deslizarse hacia la traducción de la Biblia. Las reiteradas menciones a esta “nueva responsabilidad” son un claro ejemplo de ello. Por otra parte, si bien en los artículos se ponderan los logros acontecidos luego del cambio de rumbo en Chaco, creemos que la falta de menciones explícitas en la arena pública sobre la disolución de la misión se debe a la existencia de sentimientos ambivalentes por parte de los misioneros. Tan importantes serán estos sentimientos que todavía en 1967, muchos años después de los hechos, el propio Buckwalter dirá que aún no entiende cómo puede estar tan “complacido” con las expresiones *qom* del cristianismo (Smalley 1967: 295). La incertidumbre de Buckwalter frente a este nuevo paradigma también nos fue señalada por el menonita Willis Horst⁸⁹ en una entrevista realizada en 2010.

⁸⁹ Willis G. Horst nació el 4 de julio de 1939 en Ohio. Proveniente de una familia menonita conservadora que no misionaba, decidió estudiar en el Seminario Bíblico Goshen para tomar distancia de su hogar. Allí conoció a Byrdalene “Berta” Wyse que sería luego su esposa. A diferencia de la familia de Willis, la familia de Berta tenía un fuerte “sentido de misión” por lo que les fue más sencillo aceptar que ambos “contestarían el llamados de Dios a la misión”. A

Durante la misma Horst nos dijo que: “en los setentas Buckwalter todavía sentía oposición por el proyecto y le daba dudas, al dejar la autonomía perdía el control”. Incluso nos comentó que Buckwalter solía decir: “el Espíritu Santo nos quitó la iglesia”. Por otra parte, Horst nos mencionó que varios obreros “dejaron” porque no estaban de acuerdo con este nuevo paradigma.

A pesar de las contradicciones y los sentimientos ambivalentes que tenían los menonitas respecto a la disolución de *Nam Cum*, el *evangelio* entre los aborígenes seguirá su curso y los misioneros buscarán no solo contribuir al mismo con la traducción de la Escritura, sino también con la realización de un esfuerzo para dotarlo de algún tipo de unidad⁹⁰. De este modo, el 28 de septiembre de 1958 se realiza en Legua 17, fuertemente impulsada por los menonitas, la primera reunión para tratar la nueva forma de organización de las iglesias *qom* (Buckwalter y Buckwalter 1982: 4 folio). Durante dicho encuentro se elige una comisión provisoria conformada por: Aurelio López, Antonio Leiva, Eugenio Martín, José Durán y Julio Escalante. El 30 de noviembre de 1958 se realiza una segunda convención, es allí donde se decide llamar a la nueva organización: Iglesia Evangélica Unida (IEU) (Buckwalter y Buckwalter 1982: 5 folio; Loewen, Buckwalter *et al.* 1965 [trad. 1997]).

Los menonitas van a colaborar con la IEU para la obtención del reconocimiento del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Desempeñando un nuevo rol, el de “Obreros Fraternalistas” (Horst, Mueller-Eckhardt *et al.* 2009), brindarán ayuda legal en este proceso. Su asesoramiento dará sus frutos: el 6 de febrero de 1959 la IEU será inscripta por primera vez en el “fichero de cultos” (Buckwalter y Buckwalter 1982: 6 folio).

partir de 1964 el matrimonio pasó tres años trabajando en la reserva Navajo (Estados Unidos), luego estuvieron en Costa Rica y en 1971 llegaron a Argentina para misionar entre los aborígenes chaqueños hasta su retiro en 2009 (Willis y Berta Horst, comunicación personal). Willis Horst falleció en Estados Unidos en septiembre de 2013. Su esposa Berta vive en Goshen junto a dos de sus hijos, los otros dos viven en la provincia de Córdoba.

⁹⁰ Para ello, por ejemplo, van a promover la eliminación de los vínculos denominacionales de las iglesias aborígenes y la creación de una iglesia autónoma. Sobre esto volveremos en el capítulo cuatro.

3.3. Encuentro de *habitus*

El impacto de las misiones protestantes entre *qom* y pilagá del Chaco y Formosa fue mucho más allá del bautismo de algunos de ellos y su participación en tal o cual iglesia. Durante las décadas de 1930 y 1940 las resonancias de dicho contacto generaron una serie de resignificaciones en sus formas de ver el mundo, sus relaciones sociales y sus modos de concebir los vínculos con humanos y no-humanos, las cuales dieron lugar a una experiencia sociorreligiosa original, a la que en el castellano regional se suele denominar *evangelio*. Dicho proceso luego se replicaría en otros grupos chaqueños, incluyendo a los *moqoit*, y en esos casos debe agregarse al análisis el importante ingrediente de la presencia de otros aborígenes chaqueños, ya pertenecientes al *evangelio*, actuando como misioneros. Pese a esta última diferencia, muchas de las dinámicas que abordaremos en este apartado en referencia al encuentro entre los misioneros (europeos y criollos) y los grupos *qom* y pilagá, pueden extenderse al conjunto de los grupos chaqueños que fueron generando sus propias variantes del *evangelio*.

El impacto de los procesos de misionalización de las iglesias protestantes generó grandes cambios en el contexto de las comunidades aborígenes alcanzadas. Ello se debe a que el mismo no fue un mero proceso de aculturación o de adopción del cristianismo reformado de vertiente anglosajona. Por el contrario, fue una reelaboración creativa por parte de aborígenes y misioneros, en un contexto atravesado por relaciones de poder. Es por eso que las iglesias nativas que van a emerger de este proceso, más allá de las denominaciones y confederaciones a las que pueden adscribirse, no son simplemente versiones locales de una religión importada sino una nueva realidad sociorreligiosa. La misma, como veremos, guarda relaciones de continuidad y de ruptura con el pasado aborígen anterior a la llegada de estos emprendimientos misioneros.

Desde sus orígenes en las décadas de 1930 y 1940 hasta la actualidad, el *evangelio* ha ocupado un lugar central en la vida cotidiana de los aborígenes. Esto se debe al papel clave que ha tenido en las resignificaciones en torno a la cosmovisión, las pautas morales e instituciones políticas. Esta creación cultural, caracterizada por la centralidad que confiere a las experiencias extáticas (cantos, danzas, sesiones de curación, glosolalia, etc.), como hemos señalado en los apartados anteriores de este

capítulo, surgió de una compleja interacción entre elementos del cristianismo evangélico -especialmente pentecostal- y del shamanismo tradicional (Ceriani Cernadas 2008b; Ceriani Cernadas y Citro 2005; Citro 2009; Miller 1979; Reyburn 1954b). *Evangelio* es entonces una categoría nativa polisémica que hace referencia a la experiencia sociorreligiosa surgida del contacto con una amplia gama de denominaciones protestantes (Wright 2008a). Institucionalmente hoy día alude tanto al conjunto de las iglesias de organización aborígen -como la Iglesia Evangélica Unida (IEU)- como a otras denominaciones en las que los aborígenes participan activamente aunque no tengan el control de la institución -como la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (IC). En este sentido, reconocerse *evangelio* o *creyente*, no da cuenta simplemente de una adscripción religiosa, sino que remite a una condición ontológica (Wright 2003c, 2008a). Se trata de una forma de actuar, pensar, ver el mundo, concebir los vínculos con humanos y no-humanos y construir la experiencia cotidiana del habitar.

Para poder entender el impacto que los procesos de misionalización de las iglesias protestantes tuvieron entre los aborígenes chaqueños es necesario advertir la analogía en las posiciones estructurales de ambos grupos. En este sentido, el cristianismo protestante constituye en Argentina un campo subalterno (Bourdieu 1971) respecto a un campo religioso que históricamente ha estado dominado por el catolicismo. De modo análogo, los grupos aborígenes chaqueños son un campo subalterno en el conjunto del campo étnico-nacional argentino, dominado por las elites criollas tanto a nivel nacional como provincial. La adscripción tradicionalmente mayoritaria al catolicismo de las elites criollas (especialmente en el noreste argentino), así como las múltiples apelaciones institucionales por parte del estado al catolicismo (particularmente a partir de la década de 1940), han reforzado los efectos de dicha analogía estructural. Creemos que ello ha favorecido en general⁹¹ una afinidad electiva entre los aborígenes chaqueños y las misiones protestantes. De este modo las iglesias que los misionaron se transformaron para los aborígenes chaqueños en una alternativa de legitimación frente al mundo criollo y en un espacio religioso “liberador” (Wright 2002a). Esto último está vinculado con el hecho de que para los aborígenes el “ser-evangelio” (Wright 2003c) aportó nuevas redes de relaciones al interior del grupo y en

⁹¹ Más allá de las situaciones particulares como por ejemplo la intervención de los misioneros anglicanos como protectores de grupos aborígenes en el contexto de la Guerra del Chaco y los abusos por parte de las autoridades argentinas (López 2009a).

articulación con la sociedad criolla, recursos económicos y bienes por distribuir por canales más flexibles y autónomos que los ligados al estado y la Iglesia Católica. Por otra parte, el *evangelio* permitió la incorporación de ciertas características del modo de vida de los criollos, como por ejemplo la vestimenta, la comida, el acceso a tecnologías como la escritura, etc. En este sentido posibilitó nuevos modos de integrarse al mundo criollo a partir de la reelaboración de parte de las lógicas aborígenes de sociabilidad, entendimiento y espiritualidad (Ceriani Cernadas 2008a: 1). Por otra parte resultó ser un recurso ideológico y conceptual para dejar de ser calificados por los no aborígenes como “salvajes”, “borrachos”, “vagos” e “ignorantes” (Ceriani Cernadas y Citro 2005; Córdoba y Braunstein 2008; Gordillo 2004). Ello implicó la búsqueda de que esas marcas estigmatizantes del discurso colonial que definían a los aborígenes a partir de valores negativos y carencias se circunscribieran al pasado⁹². De este modo, la presencia del *evangelio* presentó un punto de quiebre en la historia cultural de estos grupos que dio origen a los *nuevos* aborígenes *evangelios* frente a los *antiguos* (Ceriani Cernadas y Citro 2005; Wright 2003c, 2008a)⁹³. Esta suerte de frontera estará basada en la percepción de los *creyentes* de que ser-*evangelio* implica un cambio vital a partir de la incorporación de nuevos valores morales resultado de la reformulación del estilo de vida propuesta por los misioneros cristianos, destacando entre ellos el abandono de una serie de prácticas a partir de entonces consideradas “mundanas” como tomar alcohol, fumar, tener relaciones sexuales ocasionales, etc. Dicha modificación en el comportamiento estará acompañada por una serie de resignificaciones de la experiencia e interpretación del mundo, que incluye una nueva valoración del sentido de las entidades no-humanas, sus relaciones mutuas y sus vínculos con los humanos. Estas pautas morales y vitales emergentes que por un lado implican cambios respecto al pasado guaycurú, también implica continuidades con el mismo. Será por ello que, más allá de la división entre *antiguos* y *nuevos*, los aborígenes estarán siempre discutiendo sobre la posibilidad de coexistencia del *pacto* con el Espíritu Santo y los *pactos* shamánicos con los dueños del monte. En ese sentido, y más allá de las conclusiones provisionales a las que arriba cada *creyente*, estos debates muestran el modo en que los

⁹² A pesar de que las actitudes críticas sobre el tiempo de los *antiguos* son las que mayormente predominan entre los *qom*, también, hay otros discursos que idealizan varias características del pasado aborigen tales como la fortaleza física y la salud, las cuales están relacionadas con el hecho de que los antiguos sólo se alimentaban con aquello que les proveía el monte (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 149-150). En el caso de los *moqoit* el balance parece ser más equilibrado que entre los *qom*.

⁹³ Estas categorías son sumamente móviles y polisémicas.

aborígenes *evangelios* entienden la noción de Dios del cristianismo. Para ellos la existencia del Dios cristiano e incluso la opción de vincularse con él no implica la inexistencia de otras entidades no-humanas potentes sino que supone la elección de un *pacto* específico. Lo que se discute es la supuesta exigencia de exclusividad que dicha deidad tendría. Los misioneros, por su parte, oscilarán entre mostrar preocupación por la “conversión incompleta” de los aborígenes chaqueños y asombro ante la “teología aborígen” que caracterizaría la vida de los guaycurú *evangelio*.

Como podemos ver esta creación cultural que involucra rupturas y continuidades con el pasado aborígen, no es simplemente una empresa intelectual, ni el resultado de debates teológicos entre expertos. Se trata por el contrario de formas de conducta, visiones y clasificaciones del mundo y comportamientos que se incorporan durante la vida diaria y que se reelaboran en negociaciones cotidianas. Todo ello construye cuerpos y sujetos. En este sentido creemos que la noción de *habitus* es fundamental para explicar el proceso en cuestión.

La teoría de la práctica de Pierre Bourdieu desarrolla el concepto de *habitus* entendiéndolo como una subjetividad socializada (Bourdieu y Wacquant 1995: 87). Producto de la historia, el *habitus* genera prácticas individuales y colectivas conforme a los esquemas [*schèmes*] de percepción, pensamiento y acción engendrados por la historia y perdurables a través del tiempo (Bourdieu 2007: 95). Dichos principios van construyendo a cada sujeto, conformando una *hexis* corporal, es decir, maneras permanentes de hacer, de sentir y de pensar encarnadas en el cuerpo. De esta forma el cuerpo es socialmente informado y las divisiones sociales se interiorizan y tornan carne en el sujeto, dando lugar a principios de generación de modos de estar, percibir y actuar en el mundo (Bourdieu 2007: 119-122). El proceso de adquisición no se asemeja a un esfuerzo consciente por reproducir un acto, palabra u objeto, ya que el cuerpo cree en lo que juega. En palabras del autor: “lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee (...) sino algo que se es” (Bourdieu 2007: 124-125).

Teniendo esto en cuenta, el título de este apartado busca plantear al *evangelio* como un nuevo *habitus* emergente de la compleja interacción entre dos *habitus* preexistentes. Por una parte un *habitus* guaycurú⁹⁴ modelado por un proceso de larga duración que incluye entre otros hitos destacados las interacciones en el seno del

⁹⁴ Si bien en el *evangelio* también están involucrados aborígenes de otros grupos lingüísticos (como los wichí), serán los pertenecientes al grupo lingüístico guaycurú (*qom*, *moqoit*, *pilagá*) los que dominen en la conformación del *evangelio*.

sistema interétnico en el que estaban inscriptas las bandas de los distintos grupos guaycurú antes de la llegada de los europeos (Braunstein 1983); el impacto de la presencia colonial en su modo de vida -incluyendo el proceso de misionalización católica- y el proceso de sedentarización forzada producto de la incorporación de estos grupos étnicos al estado nacional (Citro 2006a; López 2009a; Lucaioli y Nacuzzi 2010). Como señalamos, los guaycurú previos al contacto con los misioneros evangélicos otorgaban un rol central a las relaciones de poder con humanos y no-humanos, su vida social y política estaba fuertemente ligada a las relaciones de parentesco y se experimentaban en una situación de progresiva marginación en el seno de la sociedad nacional envolvente. Por el otro lado, un *habitus* protestante -especialmente pentecostal- modelado por las trayectorias sociales de misioneros que en su mayoría provenían del mundo anglosajón. Estos se habían formado en la narrativa ideológica de los avivamientos del Segundo Gran Despertar que consideraba a la misión como constitutiva de la vida de la iglesia. Asimismo, se veían como una minoría extranjera en un contexto dominado por una iglesia paganizante -el catolicismo- y le otorgaban un rol central a la experiencia personal de encuentro con Dios.

La convergencia de estos complejos entramados configuró al *evangelio* como un encuentro de *habitus* que daría lugar -mediante resignificaciones, refuncionalizaciones simbólicas (Sahlins 1988) y la negociación cotidiana en los márgenes de ambigüedad de diversas categorías- a un nuevo *habitus*. Ello por ejemplo, puede observarse en la estructura burocrática de las iglesias, las cuales por una parte responde a la estructura formal del modelo legítimo del “mundo blanco”. Al igual que muchas iglesias evangélicas blancas, cada congregación de la IEU cuenta, a nivel local, con un ministro principal que es el pastor, uno o varios predicadores, tesorero, secretario, portero, cancionistas y dancistas. A nivel regional hay pastores zonales que viajan por las distintas comunidades y una comisión general que es la autoridad máxima de la IEU (Horst 2006; Wright 2008a). Sin embargo en las iglesias aborígenes, estos cargos y las funciones que les competen así como los modos en los que se accede a los mismos siguen caminos profundamente ligados al parentesco y a la experiencia carismática de dones provenientes del encuentro con el poder del Espíritu Santo, que son pensados siguiendo lógicas propias de los *pactos* con los no-humanos de la experiencia shamánica. De este modo, bajo las “etiquetas” de los cargos y roles “blancos” subyacen otras lógicas que no reflejan lo mismo que se podría entender en el contexto de las iglesias criollas. Algo similar sucede en el juego de fisiones al interior de las diversas

iglesias, que si bien se entronca con la dinámica congregacional de las iglesias evangélicas, también se articula con los mecanismos de construcción de alianzas y liderazgos basados en relaciones de parentesco propios de los guaycurú (López, 2009: 175).

Algo similar podemos observar respecto a las formas de construcción mítica del pasado y de legitimación que los guaycurú despliegan en el contexto del *evangelio*. La propuesta teórica de Sahlins (1988), nos posibilita pensar cómo cada forma particular del cristianismo tiene espacios de negociación, en los cuales la ambigüedad y la falta de definiciones explícitas son mecanismos que los actores utilizan para abrir “ventanas” de negociación al horizonte shamánico (López 2009a: 288). Así por ejemplo, en el caso del catolicismo –particularmente el catolicismo popular- el culto a los santos, la Virgen y sus imágenes, las peregrinaciones, la intercesión de los difuntos y las fiestas patronales fueron importantes espacios de resignificación simbólica para los aborígenes que les permitieron continuar con algunas concepciones shamánicas. Por otro lado, cada forma específica de cristianismo “cierra” ciertas “ventanas” de negociación al definir explícitamente determinados aspectos, eliminando con ello el margen de ambigüedad que dichas negociaciones de sentido requieren. Así por ejemplo, con el *evangelio* muchos de los espacios específicos de negociación abiertos por el catolicismo van a clausurarse (López 2009a: 288). De hecho los pastores evangélicos van a percibir en estas prácticas del catolicismo conductas asociadas al paganismo, la idolatría y la continuidad de la religiosidad pre-cristiana. Pero simultáneamente las prácticas litúrgicas del *evangelio* serán mucho más afines que las del catolicismo a algunas experiencias propias del shamanismo, por lo que van a dar lugar a que aparezcan otros espacios de negociación cosmológica con el universo shamánico. En las misas católicas los aborígenes tenían un rol pasivo; no podían predicar; no había espacio para las experiencias extáticas y aquellas ligadas a la sanidad; y la duración y dinámica ritual estaba prefijada por los sacerdotes. Por el contrario, en los *cultos* propios del *evangelio* los aborígenes podrán ejercer roles de conducción y liderazgo (como la prédica y el testimonio); las experiencias extáticas y de sanidad ocuparán un espacio central; y la dinámica y duración de las acciones rituales será construida performáticamente por los asistentes (Ceriani Cernadas y Citro 2005; Wright 1990a).

Los *cultos* son importantes espacios de socialización y constituyen una experiencia religiosa central. Tienen una duración variable -de unas tres a cuatro horas- y consisten en la alternancia entre cantos, plegarias al unísono, prédicas, testimonios de

los *creyentes* y pastores, lecturas de textos bíblicos, danza y curación. En ocasiones, se suman al *culto* ceremonias conmemorativas como aniversarios de iglesias y ritos de pasaje como bautismos o cumpleaños de quince (Miller 1979). El énfasis en el canto y las alabanzas se debe a que éstos son un medio privilegiado para la experimentación del *gozo*. Allí este se articula en una experiencia extática amplia que incluye aspectos del universo shamánico previo al influjo evangelizador. Estas experiencias extáticas y la comunicación directa y personal con lo sobrenatural presentan importantes puntos de contacto entre la experiencia shamánica y el pentecostalismo (Miller 1979). Lo mismo sucede con la obtención de dones carismáticos del Espíritu Santo, lo cual se asocia con “las relaciones con los poderosos y el establecimiento de *pactos* con ellos para obtener ‘poder’ en contextos shamánicos” (López, 2009: 175).

Teniendo presente lo anterior creemos que este encuentro de *habitus* acontecido en las décadas de 1930 y 1940 -consistente en dos grandes haces de trayectorias sociales históricamente construidas, cada uno con sus regularidades características- ha dado lugar a un proceso de resignificación y refuncionalización de prácticas y representaciones. El resultado de dicho proceso no es ni una adopción en bloque del modo de ser cristiano de los misioneros no aborígenes ni una simple continuidad de las lógicas guaycurú preexistentes más o menos camufladas bajo un ropaje pentecostal. Se trata por el contrario de la emergencia de un nuevo *habitus* propio de los *creyentes evangelio*, que implica un activo proceso de creación cultural bajo las condiciones específicas dadas por el marco de las relaciones de poder entre aborígenes, misioneros, agentes estatales, etc. En el próximo capítulo discutiremos cómo en el caso *moqoit* confluyen tanto su *habitus* previo al *evangelio*, el de los misioneros no-aborígenes y el de los *qom evangelio*.

CAPÍTULO 3

EL *EVANGELIO MOQOIT* COMO “CAMINO DE MODERNIDAD”

Luego de haber desarrollado el origen del *evangelio* a partir del encuentro entre grupos *qom* y misioneros protestantes entre las décadas de 1930 y 1940; este capítulo indaga las tramas culturales, históricas y sociales específicas del *evangelio* entre los *moqoit*.

Apelando a la memoria oral de los *moqoit* y de los misioneros así como a fuentes escritas, la primera sección se centra en el abordaje del proceso de encuentro de los *habitus moqoit* y misioneros y su confluencia en la conformación histórica del *habitus* del *evangelio moqoit*. Para ello, se realiza una exploración de las etapas iniciales del *evangelio* en las comunidades *moqoit* estudiadas: las primeras campañas de evangelización organizadas por adventistas en la década de 1950; la participación de algunos *moqoit* en *cultos* evangélicos *qom* en el contexto de las migraciones laborales; las visitas de misioneros *qom* a las comunidades *moqoit* y la constitución de la primera iglesia evangélica *moqoit* liderada por Dionisio Rodríguez.

En la segunda parte nos proponemos analizar cómo la emergencia de las iglesias evangélicas trajo como resultado la reconfiguración de los liderazgos tradicionales. En este contexto, buscamos mostrar los modos en que los conflictos en torno al liderazgo de las pequeñas iglesias locales se inscriben en tramas que tienen un alcance regional y global. Para ello exploraremos una serie de disputas vinculadas al arribo de un pastor criollo a la iglesia de Dionisio. Este conflicto que en principio parece ser una pequeña disputa local por motivos domésticos va a transformarse en un cisma de grandes proporciones que va a reconfigurar la organización de los *cultos* de una de las comunidades *moqoit* más importantes del suroeste chaqueño. Tras este conflicto se

esconde una tensión entre aborígenes y criollos que está atravesada por las relaciones jerárquicas entre ambos.

A modo de cierre de este capítulo, tomando en consideración el conjunto de recorridos o *andanzas* mediante las que nuestros interlocutores fueron narrándonos su rememoración de la conformación del *evangelio*, nos proponemos abordar lo que esta forma específica de organizar la experiencia nos dice sobre la misma. Señalaremos como las *andanzas*, en tanto recorridos por el espacio, el tiempo y la memoria, se constituyen en “deambulaciones” en el sentido de Ingold (2007), que dan cuenta de una vida experimentada como el recorrer una malla de sendas (Ingold 2007). De este modo daremos cuenta de cómo la categoría de *camino* o *nayic*, ya señalada previamente como una estructura fundamental para la organización de la experiencia vital entre los *moqoit* (López 2013), es igualmente pertinente para describir su forma de pensar el *evangelio*.

De hecho, buscaremos mostrar que esta categoría *moqoit* es nodal a la hora de abordar todo un conjunto de experiencias contemporáneas que son consideradas de manera similar: *el evangelio, la política, la salud y la cultura*. Se trata ahora no tan solo de diversos *caminos*, sino específicamente de caminos vinculados a un presente signado por la presencia de la sociedad nacional. Consideramos así que estos recorridos van a constituirse en otras tantas alternativas localmente construidas para pensar los modos de ser aborígenes en el mundo contemporáneo, aceptando como marco general de posibilidades los límites impuestos por la modernidad hegemónica que, por el momento, son tomados como un aspecto ineludible del actual estado de situación de las relaciones poscoloniales. Por esta razón desarrollaremos a partir de la noción *moqoit* de *nayic* una categoría analítica: “caminos de modernidad”. Creemos que dicha categoría nos permite abordar en el caso específico de los *moqoit*, y posiblemente en el de los demás grupos guaycurú del Chaco, los modos y perspectivas particulares que asumen en estos contextos las modernidades locales, poniéndolos en diálogo con los aportes teóricos recogidos en el primer capítulo.

Dentro de este contexto mostraremos las peculiaridades del “camino del *evangelio*”, que lo sitúan como uno de los “recorridos” de mayor relevancia para los *moqoit* contemporáneos.

Parte 1. Misioneros entre los *moqoit*

1.1. Entre acordeones llegaron los Adventistas

En el capítulo anterior abordamos el impacto que tuvieron en Estados Unidos los reavivamientos religiosos y el impulso evangelizador vinculado al “Gran Despertar” (1890-1914). En el caso de la *Mennonite Church* señalamos cómo la influencia de dichos movimientos implicó una profunda renovación y un impulso a la actividad misionera que los trajo entre otros destinos a Argentina y a la región del Chaco. Ahora bien, este reavivamiento religioso así como también las importantes transformaciones sociales, políticas y económicas que atravesaba el país del norte, no sólo introdujeron cambios en las iglesias existentes, sino que también llevaron al surgimiento de nuevas expresiones religiosas. Entre los diversos grupos que van a surgir durante este período se encuentra el adventismo, el cual va a gestarse como un movimiento milenarista⁹⁵. Siguiendo a Ceriani Cernadas (1998: 55), podemos señalar a William Miller (1782 - 1849) como el fundador del adventismo y el precursor de la Iglesia Adventista del Séptimo Día⁹⁶. Si bien Miller buscaba comunicar la inminente venida de Cristo, el fin del orden social existente y la instauración de un nuevo Milenio, éste no va a considerarse un profeta que recibe la gracia divina por parte de Dios sino que, desde la historia adventista, va a ser pensado como un hermeneuta bíblico abocado a interpretar las profecías escatológicas de las Sagradas Escrituras. La única profetisa adventista, la señora Ellen G. White, participó de este movimiento desde sus comienzos pero sus visiones no establecieron nuevas interpretaciones bíblicas sino que reafirmaron y expandieron aquellas existentes (Ceriani Cernadas 1998: 56-57).

La atmósfera de reavivamiento religioso posibilitó que los adventistas llevaran adelante acciones proselitistas mediante la difusión oral y escrita de su mensaje⁹⁷. Uno

⁹⁵ También surgieron grupos como los mormones y los Testigos de Jehová entre otros.

⁹⁶ En 1860 se adopta el nombre Iglesia Adventista del Séptimo Día (Ceriani Cernadas 1998: 86).

⁹⁷ Al igual que los menonitas, el adventismo participó de reuniones camperas (*camp meetings*) - las cuales consistían en servicios religiosos de varios días realizados al aire libre donde los participantes se instalaban en tiendas de campaña-, utilizó predicadores itinerantes y promotores de materiales de lectura bíblicos (colportores). Ello posibilitó que su mensaje evangelizador encontrara un lugar en la sociedad norteamericana.

de los tópicos centrales que motorizaba las interpretaciones proféticas de Miller era establecer la fecha exacta del retorno del Mesías y la consiguiente instauración de un nuevo Milenio. A partir del estudio de la cronología bíblica, Miller concluye que Jesucristo volvería a la Tierra hacia 1844. Cuando llegó la fecha esperada y el retorno no aconteció, muchos miembros adventistas abandonaron el grupo y otros se separaron en diversas corrientes. Si bien este episodio, conocido como el “Gran Chasco” (Ceriani Cernadas 1998: 67), produjo una fuerte crisis al interior del adventismo también posibilitó una reinterpretación profética y teológica así como también la necesidad de constituirse como una iglesia cristiana autónoma. De este modo, el mensaje adventista adquiere una nueva dimensión: continúan enfatizando la inminencia del fin del mundo, la obligatoriedad de “guardar” el sábado como día de descanso y comienzan a destacar la importancia de otras cuestiones como la salud, la alimentación y la educación. Será aquí donde Ellen White, en su carácter de profetiza, ocupe un rol destacado como aglutinadora al interior del adventismo. A través de una serie de revelaciones, que recibe a fines del siglo XIX, comienza una reorganización eclesiástica y una reforma vinculada a la salud que implicaba un cambio en los hábitos alimenticios y una transformación en las terapias sanitarias (Ceriani Cernadas 1998: 86). Estos nuevos códigos como comer poca carne, muchos vegetales, frutas, hacer ejercicio físico y la prohibición del consumo de tabaco y alcohol dejarán de ser sugerencias y pasarán a constituirse en un deber. El cuidado corporal estará íntimamente ligado a la noción de persona que van a tener los adventistas ya que a diferencia de otras denominaciones cristianas éstos no creen en la independencia del cuerpo y el alma así como tampoco en la separación de esta última al momento de la muerte de un individuo. Por lo tanto, cumplir con las normas del cuidado personal no tendrá que ver con cuestiones higiénicas sino que tendrán el valor de satisfacer un deber moral. Es por ello que la utopía del “cuerpo perfecto” (Ceriani Cernadas 1998: 218) será un tópico central para el *ethos* adventista y un punto nodal de su propia identidad religiosa. Tanto el cuidado corporal, la obediencia a las normas como la observancia del sábado y el trabajo arduo van a articularse de manera inseparable en el *habitus* y cosmovisión de este grupo⁹⁸.

⁹⁸ El rol de Ellen White no solo será central a la hora de definir el “estilo de vida adventista” sino que además ocupará un lugar destacado en el proceso expansivo de esta denominación cristiana. Será ella la encargada de hacer un fuerte llamado a los líderes del movimiento para iniciar la prédica de la fe adventista fuera de Estados Unidos. De este modo, la iglesia adventista va a enviar los primeros misioneros a Europa y posteriormente a América Latina (Flores 2008).

En el caso específico de Argentina, las corrientes migratorias germano-rusa, rusos-alemanes del Volga y suizos-alemanes que llegaron al país hacia fines del siglo XIX y principios del XX serán las encargadas de introducir y desarrollar la acción misionera de la Iglesia Adventista del Séptimo Día. Con la promesa de obtener tierras para el cultivo y tener una cierta perspectiva de “progreso”, los inmigrantes se asentaron mayoritariamente en la provincia de Santa Fe y la de Entre Ríos. Para dar cuenta de la forma en la que los adventistas llegaron al suroeste de la provincia del Chaco vamos a delinear parte de la trayectoria de una de las familias más importantes de la zona: los Graf. Su recorrido, característico de las historias de vida de los primeros adventistas chaqueños, nos fue relatado por Teresa Graf:

Mis bisabuelos cuando vinieron eran suizos-alemanes. Vinieron como en el 1800. En esa época la gente que venía a la Argentina entraba y tomaba tierra, trabajaba y después iba pagando lo que tomó. Mi abuelo, Enrique Graf, nació acá, en Santa Fe. Hablaba inglés, alemán, hablaba con los suizos. Y mi abuelita, Ermelinda Montesino, chilena.

Teresa también nos comentó que sus abuelos se conocieron en Puiggari (Entre Ríos)⁹⁹ cuando estudiaban la carrera de enfermería en el Sanatorio Adventista del Plata. Recién casados se establecieron en San Cristóbal (Santa Fe) y allí tuvieron tres de sus seis hijos. Hacia 1924, la familia Graf va a partir rumbo a Chaco y el 25 de Mayo van a asentarse definitivamente en la localidad de Charata (Graf 2013: 8). Una vez establecidos allí, la residencia de los Graf se convirtió en uno de los puntos neurálgicos del pueblo. En su casa funcionó el primer sanatorio y también fue el lugar donde se realizaron los cultos adventistas hasta que se construyó la primera iglesia aproximadamente en el año 1930. A la congregación se adscribieron fieles de otras comunidades migrantes como ucranianos, polacos y alemanes. Según los testimonios que pudimos recopilar durante nuestro trabajo de campo, Enrique Graf es recordado por sus descendientes y vecinos como un ejemplo típico del “discurso pionero” (Gorosito Kramer 1992) y el carácter misionero de los adventistas: una mezcla de innovador tecnológico –fue el primer fotógrafo del pueblo y el inventor de una máquina ampliadora (una suerte de “dispensador de modernidad”)-, obrero capacitado,

⁹⁹ Puiggari es un barrio del municipio de Libertador San Martín, departamento Diamante, Provincia de Entre Ríos. Dicho lugar ha sido un espacio privilegiado para el asentamiento de las obras adventistas. Por ejemplo, en 1898 se construyó el Colegio Camarero, luego Adventista del Plata y en 1901 el Sanatorio Adventista del Plata (Ceriani Cernadas 1998: 92).

emprendedor e impulsor de la iglesia¹⁰⁰. Así por ejemplo, una de sus hijas nos contó que:

Mi papá tenía muchas Biblias siempre. Mi papá a todos los quería evangelizar, siempre. A todos les contaba y siempre trataron siempre con esa gente muy pobre (...). Por eso digo la lucha de ellos, por eso siempre les predicaba a todos porque se puede cambiar de vida aunque uno sea pobre, se puede cambiar de vida conociendo a Cristo.

Cuando indagamos respecto a las razones del viaje a Chaco, otro de los miembros de la familia Graf, Estela, nos contó que: “vinieron a Charata por la propaganda del algodón que decían que las plantas llegaban al metro y pico. Valía mucho el algodón, le pagaban bien. Vinieron al Chaco porque decían que era como oro, como ahora la soja”.

En ese momento, los *colonos*¹⁰¹ solían contratar mano de obra aborígen para las tareas más arduas como el desraizamiento, el destronque y la cosecha manual del algodón. En este contexto los Graf, como otras familias de migrantes europeas, adoptaron este sistema y de este modo entraron en contacto con los *moqoit*.

El tipo de vínculo entre ambos grupos va a asumir las formas características de la relación entre “pioneros europeos” y comunidades aborígenes locales. En este sentido, los colonos van a autopercebirse como agentes civilizadores y protagonistas en la construcción de los procesos históricos de la región. Viéndose así mismo como sujetos portadores de coraje y voluntad pensarán a los aborígenes como indolentes, vagos, faltos de normas de higiene, una suerte de niños que necesitan tutela para lograr el desarrollo. En el caso de los adventistas, también impulsados por una actitud filantrópica ligada a su matriz religiosa, verán a estos grupos como poblaciones “empobrecidas”, necesitadas de una tarea evangelizadora y un potencial espacio para el desarrollo de su vocación cristiana. Esto puede verse claramente reflejado en los comentarios de un miembro de la familia Graf:

Eran gente muy necesitada, también abandonada. Ahí tiene que haber alguien que los ayude a aprender muchas cosas [...]. Una vez fuimos y era de noche y yo le digo a las chicas: “sabe que yo tengo Gamexane [insecticida que se usa contra la vinchuca], vayan a casa y de día quemem

¹⁰⁰ En el anexo hemos adjuntado fotografías del archivo personal de la familia Graf.

¹⁰¹ Nombre generalmente dado a los migrantes europeos que se establecían en esa región para iniciar explotaciones agrícolas.

un poco”. Había... yo nunca había visto tantas vinchucas, ¡tantas! Pero tenían como criarse porque en vez de embarrarse el techo tenía paja. Entonces yo les decía: “yo les voy a dar, ustedes quemén y van a ver como van a morir”. Pero ellos... eran muy así. Yo no puedo explicarle así como... abandonados. Tenían un ranchito, sí un ranchito y yo creo que ni pozo tenían. Buscaban agua de los residuos. [...] Yo digo necesitan quien los guíe, que les diga: “vamos a hacer así, así”.

El testimonio de otro miembro de la iglesia adventista de Charata, que se refiere a la situación de los *moqoit* de Las Tolderías, reafirma esta mirada de los colonos sobre los aborígenes:

No tenían esa voluntad. No se un poco porque se nace y otro porque no tienen quien los dirija. Porque yo me acuerdo que el cacique Catán cuando venía era sagrada la palabra del cacique. Él los mandaba, él iba a Buenos Aires. Porque mi suegra le hacía los trajes. Él iba con Perón y les conseguía las cosas pero tenía que estar atrás porque sino vendían todo lo que les conseguía, las herramientas. Él les manejaba todo, la plata.

El rol desempeñado por los líderes de prestigio era central a la hora de facilitar los vínculos entre los colonos y los aborígenes. Estos eran los encargados de actuar como “enganche” de mano de obra indígena y como interlocutores ante el estado. Es interesante destacar que dicho sistema también fue un punto de articulación entre los *moqoit* y el catolicismo ya que muchos de sus patrones criollos eran católicos por lo que este sistema productivo va a reforzar la presencia católica entre los aborígenes de la zona. Los adventistas, también van a utilizar el sistema de “enganche” y será éste el punto inicial de trato y contacto con algunos líderes *moqoit* de la zona y luego, sus redes de parientes. Una diferencia a señalar entre la presencia católica y la adventista es que esta última será minoritaria -no solo porque efectivamente era un grupo de familias sino que además no ocupaban una posición dominante en el sistema productivo y en el campo religioso de la zona, dominado por el catolicismo- y estará centrada en el vínculo una sola familia *moqoit*, los peones de sus campos: los Rodríguez. Esto puede verse ilustrado en el relato que nos hizo una *moqoit* llamada Ofelia Rodríguez:

Antonio [Rodríguez, su primo] vino, consiguió trabajo cerca de Charata. Tiene un campo parecido a este Arturo [Born] y ese hombre venía al culto de Ermete [Graf], adventista y ahí creo que conoció porque Antonio y el tío Dionisio eran chamameceros, guitarreros, había baile. Y después Antonio hizo amistades con esa gente, porque el patrón venía y ahí le hablaron.

Su hermana, Eufemia, también recordaba que su tío Dionisio Rodríguez:

Trabajaba con un hombre que iba a esa iglesia sabatista como era que se llamaba... Arturo se llamaba. Lo conoció a Arturo y ahí dice que le dijo: “mira Dionisio si vos querés estar bien entregate al evangelio”, le habló ahí. Y bueno el tío no conociendo nada, vio que antes los indios le tenían muy mucho miedo al evangelio que decían esto y aquello. Bueno el tío esa noche se había ido a la iglesia. Él le invitó. Él fue, el tío ahí. Él vino del campo y quedó en Charata en la casa del patrón y ahí le invitó al culto esa noche a Charata y se fue y el tío le gustó. Le hablaron y esa noche se entregó al evangelio. Y bueno fue un cambio de la vida, se alivio de todo el mal que sentía, estuvo más bien. Bueno así fue, al otro día, o el domingo vino acá al campo y ahí aviso, le dijo a la abuela, al abuelo a los padres de él y les dijo: “yo me entregué al evangelio. Anoche me oraron, fui a un culto y me gustó mucho”. Bueno así fue la comunicación de ellos y al siguiente sábado, Arturo se va al tío otra vez y ahí le habló. Los Graf le hablaron a él que si pueden venir a hacer culto acá, a la casa. Y así fue, ellos comenzaron a venir un día sábado. Porque él por medio de él se empezó, el tío quien le invitó a ellos. Ahí empezamos a hacer culto todos los sábados a la mañana. Bah todo el día. Ellos venían a la mañana y en la mañana hacían culto, a la tarde, a la media tarde hacían culto y terminaban todo y se iban para Charata de vuelta. Los sábados. Todos los sábados venían cuando el tío se entregó.

En la misma dirección, Amalia Rodríguez nos comentó que: “Dionisio conoció a Don Érmete que lo llevó a la casa de él y después Dionisio avisó a nosotros que no trabajen que iba a llevar a la casa de él [a los adventistas]. Todos fuimos, todos son parientes”.

Una vez establecido el contacto entre la familia Rodríguez y los Graf, estos últimos comenzaron a ir a Las Tolderías a realizar el *culto* los días sábados. Si bien no tenemos fechas precisas de estas visitas estimamos que las mismas se realizaron entre 1955 y 1960. Eufemia Rodríguez nos comentó que los Graf iban “con toda la familia, todo. Hija, hermanos, toda la familia. Y sabían venir con un camión lleno. Lleno ese camión, eran los miembros de la iglesia, las familias”.

Según los diversos testimonios que pudimos recopilar entre los Graf, estos nos dijeron que los días sábado iban en dos camionetas Estanciera, junto a varios miembros de la congregación, a la casa de la familia Rodríguez. Era allí, en el patio de la casa, donde se realizaba el culto adventista. El mismo consistía en un sermón a cargo de Enrique Graf o de algún pastor que llegaba de visita a Charata y era llevado a Las Tolderías para “conocer la obra”. Los temas sobre los que se predicaba estaban en

relación a los cultos y a la Escuela Sabática que se realizaban en la Iglesia Adventista de Charata. Ello nos fue explicado por Teresa Graf, la cual nos dijo que en Las Tolderías: “se hacía una predicación porque no tenían para estudiar la lección todos los días y todo. Entonces se llevaba la conclusión. Ellos [los *moqoit*] no predicaban, solo escuchaban. Gente muy respetuosa”. Otro miembro de la familia Graf nos comentaba que durante el sermón se enseñaban los diez mandamientos y la importancia de “guardar el sábado”. Además, durante el culto había música y las mujeres -tanto adventistas como *moqoit*- cantaban acompañadas de un acordeón a piano y un armonio que traían los miembros de la iglesia. Una vez concluida la ceremonia religiosa, se realizaba un almuerzo con comida que llevaban los adventistas y se les dejaba mercadería como semillas o una vaquilla con una cría.

Las descripciones de los adventistas sobre las visitas a la casa de la familia Rodríguez dan cuenta de los modos en que estos a través de sus prácticas no sólo buscaban transmitir el mensaje cristiano sino también el “estilo de vida adventista”. Así por ejemplo, las referencias a la “falta o mala” alimentación de los *moqoit* será un tema recurrente en los relatos y un tópico sobre el que los adventistas van a tratar de introducir modificaciones. Esto podemos observarlo en el relato de Estela Graf la cual nos contó que:

Nosotros siempre le llevábamos comida hecha también, nosotros fuimos a caminar así con todos ellos. Fuimos a ver el campo que era de ellos y por ahí encontramos, miro así estaban las cosas de los caballos... los vasos [sanguíneos] y todos con sangre arriba de un quebracho caído así. Había sido que ellos carnearon un caballo y lo comieron. Esa fue la primera vez que fuimos. Nosotros decíamos: “pobre gente que tiene que comer eso” o “ellos no tienen idea de criar una chiva”, una cosa así. No hay de tener idea o no tienen ganas... no se como podría decir. Y a mi me dio no se qué porque tiene un olor raro la sangre del caballo... sí feo. Pobre caballo. Llevábamos siempre comida porque sabíamos bien como ellos...

Mientras nos relataba este episodio, observábamos como ella, con su moral de clase media criolla y su *habitus* adventista, se escandalizaba al recordar la escena. El énfasis en el olor a la sangre del caballo¹⁰² así como también la aversión y la pena que le generaba la muerte del animal, aunque fuera para el consumo, la impulsaba a tratar de

¹⁰² El asado de potro es una característica identificatoria de los *moqoit*, estos animales generalmente eran provistos por los patrones criollos que se los daban a los caciques.

modificar las pautas alimenticias de los *moqoit* ya que ello tendría una correlación directa en las conductas éticas y morales de este grupo aborigen.

El intento por parte de los adventistas de modificar los hábitos de los *moqoit* no sólo va a estar restringido a la alimentación sino que también van a buscar modificar las pautas de salud y cuidado personal. Para ello, los adventistas van a llevar en algunas de visitas a médicos provenientes del Sanatorio de Loma Linda (instituto adventista ubicado en la localidad de Presidente Roque Sáenz Peña) con el objetivo de revisar, curar y medicar a los *moqoit*. Así por ejemplo, Estela Graf nos contó que durante algunas visitas: “iban los doctores allá a curarlos, a ver las necesidades que tenían allá de salud. Iba el doctor y un pastor. El doctor Báez, él iba a revisarlos, seguramente a predicarles y me acuerdo que les llevó muchos remedios”. Asimismo, van a buscar adecuar las formas del habitar *moqoit* a lo que entendían que debía ser un “hogar” civilizado y cristiano (Comaroff y Comaroff 1997: 277), buscando inculcar hábitos y modos de hacer. Como mencionan los Comaroff (1997: 277), siguiendo los dichos de un misionero Chirgwin (1932: 28) que trabajó en África: “si sus hogares pueden ser revolucionados, también sus corazones”.

Para lograr estas transformaciones en las pautas de vida *moqoit*, los adventistas van a hacerse cargo de la capacitación de uno de los miembros de la familia Rodríguez, Antonio, como enfermero¹⁰³. Según nos dijo Estela Graf fue su hermano Érmete el que: “se lo trajo acá para que aprenda acá las cosas principales para las curaciones, para inyecciones. Entonces lo trajo acá y aprendió en el hospital y a él lo pusieron allá [en Las Tolderías]. Por la municipalidad o no se como fue lo pusieron como el enfermero allá”. Respecto a la capacitación de Antonio su hijo Gabriel recordaba que:

Lo fueron a buscar. Él no quería ir: “¿Qué voy a hacer? ¿Quién me va a dar de comer?”. Pensaba en los hijos: “¿Quién le va a dar de comer a mi familia si voy?”. “Vamos” le dijo Don Ermete, “nosotros le vamos a ayudar a usted. Lo venimos a buscar y traemos mercadería para sus hijos”. Y así fue. Un mes y quince días y después le dieron un sueldo para que siga estudiando y estudió, de todo. Y él hace todo.

¹⁰³ Como podemos observar el contacto entre las familias adventistas y los *moqoit* no va a estar circunscripto al contexto laboral y a las campañas de evangelización realizadas en la casa de los Rodríguez. El sanatorio será otro espacio de interacción entre ambos al igual que el estudio fotográfico de los Graf ya que allí se tomaban las fotografías para los documentos de identidad. Esmeralda Graf nos comentó que había retratado a varios *moqoit* y que había hecho una exposición fotográfica.



Imagen 5: Antonio Rodríguez (en la fila del fondo, el quinto contando desde la derecha) durante su formación como enfermero con los adventistas. Foto gentileza de Amalia, su esposa.



Imagen 6: Antonio Rodríguez en la inauguración de la Sala de Primeros Auxilios ubicada en Las Tolderías. Foto gentileza de Amalia, su esposa.

Más allá de la intención que van a tener los adventistas de reformar las corporalidades *moqoit* –en tanto encarnación de *habitus*- estas también van a interpelarlos en términos paradójales. Por un lado, para los adventistas, los cuerpos *moqoit* son pensados como paganos, imperfectos, faltos de cuidado por abandono e indolencia. Son cuerpos necesitados de una redención mediante la reforma urgente de sus costumbres. Sin embargo, esos mismos cuerpos muestran signos de vitalidad a pesar de las falta de cuidados extremos. Estas marcas son las que van a dar cuenta de una especie de gracia natural que sugiere cierta conexión con lo divino. Los comentarios de un miembro de la iglesia adventista ilustran claramente este desafío conceptual:

Él [Dionisio Rodríguez] tenía unas facciones más finas, era más delgado y bien puesto. Siempre estaba bien puesto. Así en su ropa, no lujo pero bien limpio, bien puesto. Yo me acuerdo de la última vez que yo lo vi. Yo lo que me acuerdo... es que eran así por eso yo digo cómo ellos... tan fortachos así, ese cuerpo tan saludable cómo si... ellos ¿qué comían? Y sin embargo hasta ahora están. Dios los tiene que tener en cuenta porque... claro ¿de dónde van a sacar? o son así no se...

Ahora bien, el énfasis que van a hacer los adventistas sobre la corporalidad *moqoit* no solo nos permite reflexionar en torno a la gran relevancia que tiene los cuerpos para este grupo cristiano sino también, cómo los mismos son pensados como una encarnación de la subjetividad que funciona como una herramienta de gracia del estado del sujeto.

Por otra parte, el objetivo de reconfigurar los *habitus moqoit* y transformarlos en una nueva clase de sujetos portadores de cuerpos cristianos será un motor utópico para los adventistas. Ello se debe a que dicho proceso también representa la posibilidad de su propia realización cristiana. Un hito particularmente relevante que visibiliza esta tarea y los legitima como verdaderos discípulos evangelistas es lograr el bautismo de “conversos” *moqoit*. El bautismo es uno de los momentos de mayor trascendencia para la vida de este grupo cristiano, solo se permite el acceso al mismo de aquellos que manifiestan una aceptación conciente y voluntaria de la fe adventista¹⁰⁴. En este caso específico Estela Graf nos ejemplificó la percepción que los adventistas tenían de la fe de sus discípulos *moqoit*: “ellos ya estaban... uno ve si uno ya esta convencido o no sino no se puede y ellos parecía que ya estaban todos convencidos. Ellos tienen que haber estado bastante compenetrados de lo que se les decía, de lo que era la verdad”. El

¹⁰⁴ Es por ello que los adventistas al igual que los menonitas se oponen al bautismo de niños.

bautismo de estos *moqoit* no fue una ceremonia especial organizada especialmente para ellos sino que fueron bautizados en el marco de un bautismo generalizado. Dado que en Charata no había pastores adventistas muchos miembros de la iglesia, incluso algunos de larga trayectoria en ella y pertenecientes a las familias fundadoras, aún no estaban bautizados. Aprovechando la presencia circunstancial de un pastor adventista de apellido Buzzin se realizó el bautismo de todas estas personas en la pileta bautismal que uno de los miembros de la familia Graf había construido en su campo. Según lo que nos dijeron varios miembros de la iglesia adventista este acontecimiento concluyó con música y comida.



Imagen 7: *Día del bautismo de miembros de las familias adventistas y de la familia Rodríguez. En el fondo, de izquierda a derecha el segundo es Dionisio Rodríguez.*

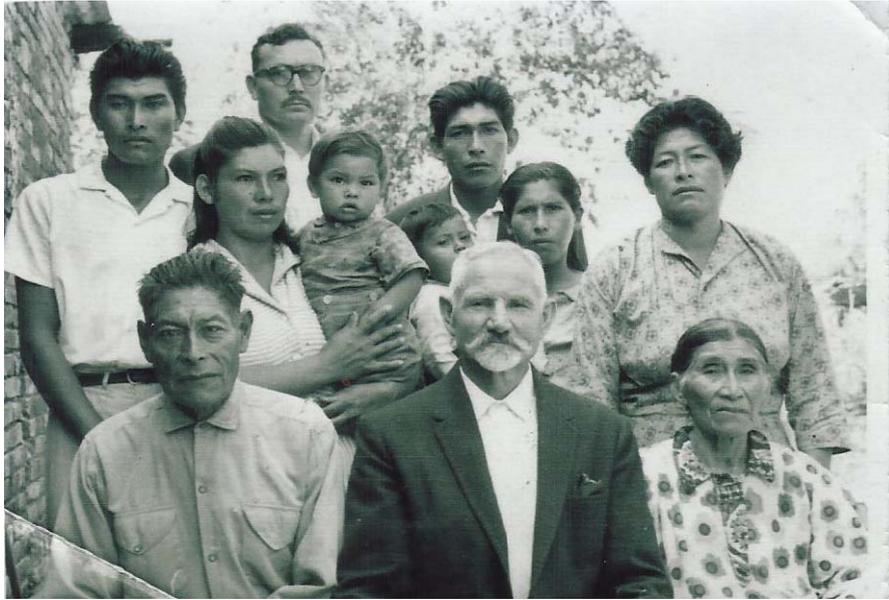


Imagen 8: *Bautismo de la familia Rodríguez. En el fondo: Antonio Rodríguez, y su esposa Amalia junto a su hijo, Dionisio Rodríguez y su esposa Fidelma Salteño. Abajo: Tiburcio Rodríguez, el pastor adventista Buzzin, Emilia Nolasco. Foto gentileza de la familia Graf.*



Imagen 9: *Bautismo de los miembros de la iglesia adventista. Charata. Foto gentileza de la familia Graf.*

Desde el punto de vista de los *moqoit* involucrados, el bautismo fue leído en continuidad con sus prácticas preexistentes. Esto podemos verlo expresado en el relato de Amalia Rodríguez, en el cual ella inscribe la aceptación por parte de sus familiares del bautismo adventista en el contexto de la búsqueda de algún *pacto* con seres no-humanos que les permitiese sobreponerse a serios problemas de salud:

La madre de Dionisio [Emilia Nolasco] era enferma del pie, no podía caminar y ahí se fueron ellos. Don Érmete [Graf] le ponía oración, remedios, bendición, así. Después ahí se levantó, caminó. En la palabra de Dios él hace todo, la bendición y al mismo tiempo le predicán a ella y ahí se entregaron ellos.

En la misma dirección apunta el testimonio de Ofelia Rodríguez:

Mi hermana la Eufemia, ellos estaban mal y fue Antonio el que les habló del Señor porque recorrían médicos, curanderos y no les pasaba nada. Vinieron ahí no se a donde a traerla a Charata no se por qué mi hermano cayó ahí y dice que dijo Antonio: “si vos querés la palabra de Dios vas a ser sano” y aceptó. Y ahí pudo dormir bien esa noche. Dice que veía caras feas, todo atormentado y fue Antonio el que lo logró. Y un nuevo día para ella y ahí empezó.

Como veremos en el capítulo cinco, históricamente para los *moqoit* los estados de enfermedad son conceptualizados como el resultado de la acción de un agente intencional humano o no-humano que busca *dañar*¹⁰⁵. Por eso mismo, la salud no es pensada como un estado natural y dado sino que requiere del vínculo con potencias que permitan hacer frente a los intentos de otros poderes que buscan perjudicar a la persona en cuestión. Esto podemos verlo reflejado en ambos testimonios donde la efectividad del nuevo pacto fue un componente central en la decisión de la familia Rodríguez de aceptar el bautismo adventista. Una buena ilustración de lo que decimos puede verse en las siguientes afirmaciones realizadas por Regina Rodríguez:

Sí, dejó el curanderismo, se convirtió y murió cristiana porque fue más el poder de Dios. Ella sabía que el poder de Dios es mucho más bueno que el poder del diablo. Se había sanado, tenía ulcera. Dios le sanó de la ulcera y ahí se convirtió. Encima vio que mi hermano era ciego, Dios le devolvió la

¹⁰⁵ *Daño* es una categoría *emic* que hace referencia a una acción intencional cuyo objetivo es atacar (frecuentemente mediante un padecimiento físico o anímico) mediante diversas técnicas que pueden incluir el empleo de seres no-humanos, la manipulación de objetos personales, fluidos corporales, etc.

vista. Mi papá que también era curandero y borracho, Dios le sacó todos sus vicios. Muchos milagros ella vio y al ver esos milagros renunció a las cosas del diablo y murió en el evangelio, murió en el evangelio.

Aunque la lectura de lo que venimos narrando pudiera remitirnos a los relatos usuales de los procesos de misionalización -donde la agencia esta centrada en los misioneros que llegan a un lugar con el fin de propagar mensaje cristiano a quienes lo desconocen- la trayectoria de la familia Rodríguez y en especial la de Dionisio nos permite construir una mirada alternativa. Apoyándonos en los testimonios de sus familiares así como también otras fuentes, podemos observar que no es la iniciativa evangelizadora de los adventistas el único factor que los pone en contacto con los *moqoit* de la zona de Charata, sino que hay una búsqueda activa por parte de Dionisio, Antonio y muchos otros *moqoit* de fuentes alternativas de poder. Así, por ejemplo, en los relatos mencionados vemos que es el propio Dionisio el que a partir de los contactos con los adventistas en el contexto de la cosecha decide llevarlos a donde viven sus parientes. De este modo, lo que podemos ver en el caso de Dionisio Rodríguez -cuya trayectoria podemos reconstruir con bastante precisión- es que él no es un sujeto pasivo de la acción misionera de los Graf, sino que es un verdadero buscador de fuentes de poder y que su adhesión al adventismo forma parte de esa búsqueda. Otro ejemplo, en la misma dirección, es el caso de Antonio Rodríguez que también evangelizado por los adventistas continúa su búsqueda de poder por un camino diferente al de la participación en la iglesia. Su recorrido va a estar centrado en su rol como agente sanitario, el cual también se constituye como un espacio donde establecer *pactos* con entidades poderosas.

El “peregrinaje” de Dionisio no es algo que responde a un interés vinculado a características específicas de su personalidad, sino que es un proceder típico entre los líderes guaycurú. Se trata de una suerte de “marisca de poder”¹⁰⁶. En este sentido, vemos que Dionisio, al encontrar poder con los adventistas, no interrumpe su búsqueda, por el contrario, continúa su recorrido entre diversas fuentes de potencia, lo que lo lleva, en paralelo a su experiencia adventista, a encontrarse con los *qom* que participaban en ese momento del *evangelio*

Los primeros encuentros entre Dionisio Rodríguez y líderes *qom* ocurrieron en la localidad de Presidente Roque Sáenz Peña (Chaco) -epicentro del *evangelio* y sede

¹⁰⁶ Mariscar es un término empleado entre los aborígenes guaycurú para referirse a las actividades de caza, pesca, meleo y recolección.

central de la Iglesia Evangélica Unida (IEU)-. Allí Dionisio estableció contacto con figuras clave como Aurelio y Salustiano López quienes, como hemos mencionado en el capítulo anterior, fueron centrales para el *evangelio* entre los *qom*, y en especial en el surgimiento de la IEU.

Con el transcurso del tiempo, estos líderes *qom* van a trasladarse a la casa de Dionisio Rodríguez en Las Tolderías. Allí se llevarán a cabo los cultos mientras continuaba la visita de los adventistas. Esto podemos verlo ilustrado en el testimonio de Estela Graf que nos dijo:

Yo después de mucho sentí que había un tal Dionisio que era sobrino y ese muchacho se hizo como de otra congregación en otra... vamos a decir tribu, ¿no? Diría no se qué. Él se hizo pastor y les predicaba también ahí y no se eso en qué quedó. No los vi más a ellos. ¡Dionisio como hablaba de bien! A él sí lo sentí predicar una vez. Tal vez él al no estar bien, digo bien porque la verdad es que tenemos que hacer lo que dice la Biblia entonces si él tal vez también... no sabe que tiene que guardar el sábado. Pasa que bueno, él fue para el lado de los que guardan el domingo. Pero yo me admiraba, no tenía colegio, nada, pero ¡como hablaba!

El relato de Estela nos permite observar que los Graf fueron testigo de los inicios de la actividad de Dionisio como predicador. Además, según Estela, ellos advirtieron el cambio de denominación de la familia Rodríguez que hasta ese entonces había sido el núcleo de la participación *moqoit* en la pastoral adventista. El testimonio también nos permite apreciar que los adventistas cayeron en la cuenta de la presencia en Las Tolderías de *creyentes* pertenecientes a otro grupo aborigen. Algo similar podemos observar en el testimonio de otro miembro de la familia Graf que nos comentó: “No se si se hicieron pentecostales o qué, no me acuerdo pero me parece que sí”.

El cambio de afiliación de los *moqoit* también nos fue relatado por Ofelia Rodríguez. Ella nos dijo:

O.: -Él [Dionisio] aprendió con los Graf y después de un tiempo dijo que él se cambiaba de congregación y ahí fue a Sáenz Peña. Como él recorría sabía ir y vinieron los hermanos toba y vinieron ahí con montones, con guitarra. ¡Como cantaban! Con esas ganas ¿no? Y ganó mucho para el Señor. Ganaron muchas almas.

A.: -¿Y cómo habrá sido que quiso cambiar con los tobas?

O.: -Y bueno el tema de los sabatistas... ellos no creen en la sanidad. Ese es otro tema también, no creen en hablar en lenguas. Pero eso está en la Biblia. Hablar en lenguas y bueno había algo que ellos no creían y bueno eso fue lo que también... No creían que la gente con la oración se sane, eso

esta en la Biblia. Si uno tiene necesidad, cualquier cosa, tiene que unirse, hablar con el que más tiempo estuvo en la iglesia, más años. Y si enferma con aceite y la oración, el enfermo después se va a sanar y bueno así hacían los hermanos que venían de Sáenz Peña.

Para Ofelia la razón por la cual los *moqoit* se apartaron de los adventistas va a estar vinculado a que estos no favorecían las manifestaciones extraordinarias de dones espirituales como hablar en lenguas y la capacidad de sanar por la oración. Especialmente esta última se volvería crucial al ser una de las razones centrales por las que los *moqoit* aceptaron el bautismo adventista. En ese sentido el contraste que los creyentes *qom* daban a estas manifestaciones del Espíritu los volverá mucho más atractivos para los *moqoit* que percibirán en ellos una puerta más directa para establecer un vínculo con las potencias numinosas.

La experiencia de los *moqoit* con los adventistas nos muestra que no siempre que dos grupos con *habitus* diferentes se encuentran ello de lugar a la emergencia de un nuevo *habitus*. En este caso, un conjunto de factores van a obstaculizar dicho proceso. En primer término, el complejo entramado de relaciones interétnicas que vincula a los *moqoit* con los *qom*, con los criollos y con los “gringos”. Entramado en el cual las posibilidades de alianzas más o menos ventajosas y la posibilidad de acceso a recursos de diverso tipo (desde laborales a vínculos con lo numinoso) juega un rol crucial. En segundo lugar está el modo específico de gestión de lo sagrado, con poco espacio para la autonomía *moqoit*, que proponen los adventistas. Y a ello hay que agregarle las diferencias entre adventistas y *moqoit* en torno a las prácticas y representaciones vinculadas a las expresiones extraordinarias del poder sagrado. Todos estos factores, en el contexto de la existencia de una alternativa más afín al *habitus moqoit* derivarán en la disolución del vínculo entre *moqoit* y adventistas.

A modo de epílogo de este apartado, podemos destacar que para mediados de los años ‘60 la familia Graf no retornó más a Las Tolderías. Estela Graf al hacer un balance del impacto de la evangelización adventista menciona su impresión respecto a los cambios que se operaron en los *moqoit* que estuvieron en contacto con su familia a pesar de la falta de continuidad del vínculo: “[...] después yo los vi bien a ellos, así... de otra manera. No tan pobres como eran, acá cuando estaban en el pueblo”. La lectura de Estela esta fuertemente anclada en marcadores corporales ya que ella no da cuenta de conversaciones con estos *moqoit* ni evalúa conductas morales. Por el contrario, a

partir de la impresión visual al cruzárselos en el pueblo de Charata extrae conclusiones respecto a su modo de vida, en particular ancladas en las expresiones físicas de lo que ella ve como las marcas de un nuevo *habitus* más sano, más pulcro, más ciudadano, menos pobre... en conclusión más adventista.

1.2. “Los toba trajeron la Biblia”

En el apartado anterior mencionamos, que mientras establecía vínculos con los adventistas, Dionisio Rodríguez seguía buscando otras vías de acceso a lo numinoso. Los viajes son una constante en la experiencia *moqoit*. En aquel tiempo, incluían desde los desplazamientos para conseguir “changas” en los campos (desraizando o cosechando), hasta verdaderos peregrinajes en busca de poder. A estos movimientos los *moqoit* suelen referirse como sus *andezas*, y este término suele usarse para referirse al relato de la propia experiencia de vida (López 2009a: 91-92).

Las *andezas* de Dionisio no solo son recordadas por varios miembros de su familia sino también por diferentes personas de la comunidad de Las Tolderías. Así por ejemplo, su sobrina Victoria Rodríguez nos contó que él: “andaba por todos lados. Como linyera, por todos lados. Le agarraba la noche y ahí quedaba. Ahí conoció gente de Sáenz Peña, toba. Trabajaba mucho con los toba. Y los toba fue el que nos trajo el evangelio a Charata, al campo, a Las Tolderías”. Algo similar nos comentó Ofelia Rodríguez: “Cuando no era creyente por todos lados andaba. Y cuando se hizo creyente evangélico lo mismo”, “Él [Dionisio] recorría, era evangelista. Él recorría por todos lados, lo conocían mucho. Él cantaba”. Una creyente llamada Hipólita Molina nos dijo: “Aurelio López le dio la palabra a Dionisio que visitaba mucho por todos lados, por Sáenz Peña y allí vino el evangelio”.

De los testimonios se desprende que una vez establecido el vínculo entre Dionisio Rodríguez y los predicadores *qom* estos se trasladan a la zona de Las Tolderías. El lugar elegido para establecer el “paraje” va a ser la casa de la familia Rodríguez. Varios *moqoit* recordaban que allí: “amanecían cantando, orando, haciendo culto, campaña”. En esta misma dirección, Ofelia Rodríguez nos dijo que: “los pastores

toba venían de Sáenz Peña y otros de Quitilipi¹⁰⁷. Quedaban ahí nomás en la casa de ellas. Después vienen, cantidad de gente cuando recién se entregaron ahí. Cantidad de gente. Anciano, joven, de Pastoril vienen, sábado vienen”.



Imagen 10: *Comisión fundadora IEU - izq Enrique Roda Orlando Sanchez, Aurelio Lopez, Ambrosio Lopez, Dionisio Moreno, Eugenio Martin y atras Dionisio Rodriguez.*

Al igual que sucedió con los adventistas, Dionisio va a desempeñar un rol central en el establecimiento de los vínculos entre los *qom* y su familia. No es casual que esta dinámica se repita dado que la misma esta basada en las lógicas de parentesco. De este modo, cuando Dionisio decide apartarse de los adventistas y “cambiarse de denominación”, su familia sigue el mismo camino. Así por ejemplo, Eufemia Rodríguez, sobrina de Dionisio, nos dijo:

Aurelio López se llama el pastor, el presidente y después están los hermanos: Salustiano López, Ambrosio López. Son los primeros que después empezaron a venir cuando no vinieron más los Graf. Ellos eran de la Unida, muchos años fueron ellos pastores, estuvimos con ellos. El tío se congregó con ellos. Y así fue, resulta que después de ahí muchos años seguimos las cosas con ellos. Aprendimos mucho.

¹⁰⁷ Quitilipi es una ciudad de la provincia del Chaco, Argentina. Es la cabecera del departamento homónimo y del municipio de Quitilipi. Esta localidad se halla en la intersección de la Ruta Nacional 16 y la Ruta Provincial 4.

La conversión al *evangelio* va a seguir el mismo tipo de dinámica basada en las relaciones de parentesco. El testimonio de Amalia Rodríguez da cuenta de las conversaciones y negociaciones al interior de las redes familiares: “Los que venían a escuchar se entregaban. Venían de Lote Tres, alguno viene a visitar los parientes de Don Tiburcio [el padre de Dionisio] y ahí se habla todo. Cuentan cómo va, cómo están viviendo y se entregan también”.

Cuando los miembros de la familia de Dionisio Rodríguez decidieron “entregarse” al *evangelio*, él fue el encargado de llevar adelante los bautismos. Tanto Regina Rodríguez como su hermana Victoria nos contaron cómo había sido dicho episodio:

R.: -Yo me fui a bautizar en una laguna¹⁰⁸ también en el campo donde se bañaban los chanchos. Mi tío Dionisio me bautizó. Acá en Las Tolderías para allá, para Las Tolderías. Allá había antes una laguna, no se ahora. Y ahí me bautizó mi tío Dionisio que bautizó veintisiete personas, las bautizó.

A.: -¿Y ahí de Las Tolderías eran?

R.: -Más tanda de Las Tolderías y un grupito de Las Breñas¹⁰⁹ porque él era pastor de Las Breñas también el tío. Y nos bautizamos ahí en el agua sucia donde tomaban los chanchos.

V.: -Yo me bautice al lado de un pozo. Nosotros cavamos un pozo y ahí también nos bautizó el tío Dionisio. O sea que a los primeros que nos bautizó fue a nosotros. Cavaron un pozo, cargaron agua y ahí nos bautizó.

El testimonio de ambas nos permite señalar que incluso en los inicios del *evangelio* entre los *moqoit*, la acción de Dionisio no va a estar limitada geográficamente a Las Tolderías o al entorno de su casa. Su red de vínculos y su posición de liderazgo rebasan la comunidad local y se extienden a otros lugares como Las Breñas, donde Dionisio era pastor. Creemos que esto se debe a que el modo de construir alianzas sigue los patrones de sociabilidad *moqoit*, donde las relaciones de parentesco son los criterios clave y no aquellos fundados en la localidad geográfica. De este modo, el común denominador entre estos lugares es la red de vínculos trazada por los recorridos de Dionisio cuyo centro son sus lazos de parentesco.

En el apartado anterior, señalamos que una de las razones por la que los *moqoit* deciden apartarse de los adventistas y convertirse al *evangelio* esta vinculado al rol que

¹⁰⁸ Las lagunas a las que se hace referencia son depresiones o “bajos” que hay en la zona. Actualmente, dichos espejos de agua se han secado.

¹⁰⁹ Las Breñas es una localidad del suroeste de la provincia del Chaco. Actualmente, es ciudad cabecera del departamento Nueve de Julio y se encuentra a 20 Km. de la ciudad de Charata.

cada expresión religiosa otorgaba a las manifestaciones extraordinarias de dones espirituales. Dado que los *qom* le otorgaban una importancia central a la sanidad así como también a los dones carismáticos, buena parte de los testimonios de conversión de los *moqoit* van a estar ligados a estos. Así por ejemplo, Ofelia Rodríguez nos contó la experiencia de su mamá, Susana Rodríguez:

Decidió seguir al Señor cuando vinieron de la Unida. Cuando mi hermano Mario que esta acá en el Barrio Ulm¹¹⁰ era cieguito. Le agarró el mal del... y mi mamá se dio cuenta cuando le pasó la tasa del cocido: “dale yo no veo” y ahí se dio cuenta que perdió la vista, tenía como nublado. Y después vinieron esos y le preguntaron si ella creía y ella ahí recibió al Señor y mi hermano recuperó la vista. Podía ver todo.

La propia Susana, más tarde nos relataría que:

A mi me gustaba caminar, zapatear [en referencia a los bailes] pero cuando me entregué...soñé que subía a una rama de alambre de púa. Hay un palito que tengo que pisar me dijo el pastor. Suba y si aguanta va a ser para siempre dice. Me fui hasta el cielo dice y caminaba y ¡que hermoso!, casa, banco. Hasta hoy día. Para salvar a mi hijo. La sanidad para otro chico enfermo, le oro y se sana.

Como vemos, en la conversión de Susana se relacionan profundamente su experiencia onírica ligada a un viaje al cielo¹¹¹ y la promesa de sanidad para su propia familia. El acceso a ciertos beneficios como abundancia, riqueza y prosperidad son factores fundamentales para definir la permanencia en el *evangelio* a pesar de que esto implique el abandono de costumbres muy arraigadas como el baile.

Los relatos de los *moqoit* hacen referencia al carácter potente que tenían los *qom* que se acercaron a Las Tolderías a traer el mensaje evangélico. El *habitus* de los *qom* ligado a las manifestaciones del Espíritu como el don de sanidad, el don de lengua entre otros los convertía en aliados sumamente atractivos para los *moqoit* que percibirán en ellos una puerta más directa a las potencias numinosas. En palabras de Victoria Rodríguez:

Conoció gente de Sáenz Peña, toba y ahí le trajo a Las Tolderías y ahí fue cuando estos otros hermanos con más gracia de Dios, con más polenta

¹¹⁰ Barrio periurbano de la ciudad de Charata (Chaco).

¹¹¹ El tópico de los viajes al cielo es desarrollado en el capítulo cinco.

digamos fue cuando salieron todos los parientes que eran creyentes. ¡Sí! Se quedaban semanas enteras. Cantaban día y noche, amanecían los toba. ¡Cuantos tobas! ¡Pero tobas con poder, con gracia de dios! ¡Sí! Y ahí nos convertimos todos nosotros. Una vez que vimos la sanidad en mi hermano que era ciego y ellos oraron y sanó. Mi papá que era borracho primero, golpeador, se entregó al Señor. Mi abuela que tenía una ulcera Dios le sanó.

Ahora bien, aunque los *qom* eran pensados como potenciales fuentes de poder también generaban cierta desconfianza entre los *moqoit*. El peligro y el miedo a la presencia *qom* en Las Tolderías puede verse ilustrado en el siguiente testimonio, narrado por Eufemia Rodríguez:

Yo me acuerdo una vez a nosotras acá. Pero era una cosa [se ríe]. ¿Cómo es la persona no? De no saber las cosas del evangelio como si fuese no se... Un día me acuerdo que vinieron unos tocando el acordeón de acá de Lote Tres y primero vinieron tocando el acordeón, vinieron a predicar. Porque uno sintió de venir a predicar el evangelio acá en Las Tolderías. Y nosotros tenemos la casa allá todavía en el camino y venían tocando la guitarra y el acordeón en el camino, cantando. Vienen cantando canciones evangélicas y nosotros salimos disparando y todos nos escondimos. ¡Ay que miedo que teníamos nosotros! Eran cuatro hombres que venían tocando la guitarra y el otro el acordeón, un correntino. ¡Pero que hermoso como tocaban! ¡Pero nosotros que miedo que teníamos! ¡Hasta la abuela! Y nadie le recibió nada. Todos los aborígenes encerrados. Son creyentes evangelios pero era algo que no, no... tenían miedo. Y después bueno “nosotros venimos” dijo... y ahí lo teníamos parado... ¡ni la silla le dieron! Le bajaron allá, “estoy cansado”. Venía tocando... [Se ríe] “¿Qué vamos a hacer?”, “Dale la silla”, “¡No, que vos salí!” No veíamos la hora que salgan y ellos quedaron, quedaron, quedaron. Y bueno le dieron la silla y empezaron a cantar, cantar pero... ¡Esa noche se entregaron como diez personas! ¡Todos borrachos! Y usted sabe que buscaban la oscuridad nomás. Ellos tienen miedo a la luz, los indios son así. Tienen miedo. No quiere estar allá. Era una cola pero larga en la oscuridad. Pero era de un palo allá pero cuando apenas aparece una cosa se desparramaban. Tenían miedo a la luz, tenían mucho miedo a la luz. Y así era pero empezaron a salir, salir, salir y se entregaron. Muchos borrachos.

El relato de Eufemia es sumamente rico ya que por un lado, hace referencia a las emociones que los *moqoit* habían tenido cuando los *qom* llegaron por primera vez a Las Tolderías. Entre risas, ella recordaba el miedo y la desconfianza que habían experimentado ante la presencia de esos extraños visitantes. También, señalaba el desconocimiento que tenían del *evangelio*. Según Eufemia, esto había provocado que los *moqoit* se escondieran o escaparan. El testimonio de Eufemia, por otro lado,

también es una relectura de la historia *moqoit* que remite simbólicamente a la contraposición de luz y oscuridad. Como ya señalamos en el capítulo anterior, el pasado -asociado a la oscuridad- remite a ciertas marcas estigmatizantes del discurso colonial que definían a los aborígenes a partir de valores negativos como la ignorancia. La llegada del *evangelio* -asociado a la luz de Cristo- constituye un quiebre cultural frente a ese pasado y la posibilidad de un nuevo presente asociado a ciertos rasgos comunes al estilo de vida de los criollos¹¹².

Si bien el testimonio de Eufemia podría interpretarse solamente en términos de los contactos específicos entre *qom* y *moqoit* en el contexto del *evangelio*, el mismo debe enmarcarse en una larga tradición de complejos vínculos entre ambos grupos étnicos. En este sentido, este relato está anclado en la memoria histórica *moqoit* en la cual los *qom* están asociados a potenciales fuentes de poder pero también son pensados como enemigos peligrosos y traidores¹¹³. Esto se debe a que los *qom* son considerados los responsables de muchas de las consecuencias negativas del proceso de incorporación al estado nación a partir de la ocupación del Chaco así como también, del fracaso de los movimientos milenaristas. Por ejemplo, los ancianos *moqoit* de las comunidades estudiadas nos han relatado que durante el movimiento de El Zapallar en 1933, los *qom* engañaron a los *moqoit*¹¹⁴. Con la promesa de que en el norte “repartían poder”, los *moqoit* fueron conducidos a una trampa ya que allí los esperaban las fuerzas del ejército. Además, debido a su ausencia, sus tierras fueron ocupadas por los criollos (López 2011b: 186-187).

Las hostilidades del pasado, lejos de desaparecer, siguen en el presente y se expresan en la competencia por nuevos recursos en el ámbito de la política y el

¹¹² La reinterpretación de la historia cultural de los aborígenes guaycurú puede verse expresada en diversos ámbitos. Por ejemplo, Alejandro López (2011: 81) aborda la producción de nuevos discursos cosmológicos entre los aborígenes *moqoit* vinculados a la creación de una bandera. La misma consiste en una sucesión de franjas que representan diferentes momentos de la historia cultural de este grupo aborígen: negro por el pasado oscuro previo a la llegada de los Europeos y criollos; rojo por la sangre derramada durante la conquista; celeste y blanco en referencia a la incorporación al Estado argentino; verde por el presente así como también al monte. La bandera también cuenta con la presencia de entidades que tienen un importante significado cosmológico: el sol, la cruz del sur, el ñandú y la flor del garabato (*Acacia praecox Griseb*). En el anexo hemos adjuntado una imagen de la bandera.

¹¹³ Alejandro Martín López (2011b) ha abordado los cambios de las representaciones *moqoit* de la “otredad” aborígen desde el siglo XVIII hasta el presente. El autor destaca las transformaciones de las concepciones *moqoit* de la alteridad indígena debidas a los cambios ocurridos en las relaciones interétnicas en el Chaco argentino.

¹¹⁴ Según los relatos de los *moqoit*, una de las razones de la traición de los *qom* es el deseo de venganza por la derrota de un cacique *qom* en manos de un cacique *moqoit* durante un combate mítico (López 2011b: 185).

evangelio, espacios centrales en la vida de las comunidades aborígenes. Allí, los *qom* emergen como el principal “otro” aborígen y una de las marcas centrales a la hora de construir diferencias es el modo en que cada uno se vincula con “el blanco” (López 2011b: 195). De este modo, vemos que para comprender los vínculos entre *qom* y *moqoit*, es crucial tener en cuenta que la sociedad criolla es el tercer elemento -muchas veces oculto- en torno al cual, se tejen la mayor parte de las disputas y alianzas entre estos dos grupos.

Desde la perspectiva *moqoit*, los *qom* ocupan el rol de mediadores entre el “mundo aborígen” y el “mundo blanco” (López 2011b). Esta situación, simultáneamente criticada y envidiada, es objeto de sospecha y es el eje fundamental alrededor del cual se articulan los vínculos contemporáneos entre estos grupos. En esta línea debe leerse la relación entre *qom* y *moqoit* en el seno del *evangelio*. Ya que en este caso se trata de gestionar un pacto con el Espíritu Santo, *poderoso* no-humano, profundamente relacionado al mundo blanco.

La posición de liderazgo de Dionisio entre los aborígenes *moqoit* así como también, su red de vínculos con los predicadores *qom* lo constituyeron como uno de los referentes locales del *evangelio*. Ello se vio reforzado por la experiencia, el conocimiento y el poder que Dionisio había obtenido durante sus *andanzas*. Todo esto condujo a que fuera reconocido como el primer pastor *moqoit* de Las Tolderías, y “el fundador de la Iglesia Evangélica Unida de acá en la zona” tal como nos diría el pastor Sixto Lalecorí de esa misma comunidad.

1.3. El tiempo de Dionisio

Con el reconocimiento de Dionisio Rodríguez como pastor local, comienza a consolidarse lo que podríamos llamar una primera etapa de síntesis del *evangelio moqoit*¹¹⁵. Durante este período, que podemos ubicar entre 1965 y 1970, Dionisio va a

¹¹⁵ Elegimos seguir las *andanzas* de Dionisio Rodríguez debido a su rol fundamental en el origen del *evangelio moqoit*. Si bien es una de las figuras sobre la que conseguimos una gran cantidad de material nos parece importante destacar que su trayectoria se puede tomar como paradigmática de otros *moqoit* que cumplieron un rol análogo. Tal es el caso de Justino Lalecorí cuya historia de vida fue explorada por Alejandro López (2009).

continuar con los bautismos en la zona de Las Tolderías. Además, va a seguir con los *cultos* en la iglesia que estaba ubicada en su terreno. Respecto a esto, Amalia Rodríguez recordaba que en esa época “muchos miembros tenía la iglesia. Una iglesia grande era. Toda así de tanteo, no es de material. Ahí estaba predicando Dionisio y la señora de Dionisio que es cancionista”.

Como mencionamos en el apartado anterior, la acción de Dionisio no va a estar limitada geográficamente a Las Tolderías o al entorno de su casa ya que su red de vínculos se extendía hacia otras localidades como Las Breñas, donde también era pastor. Luego, comenzaría a expandirse a otras comunidades *moqoit* como Colonia Aborígen El Pastoril, la cual empezó a visitar con el objetivo de predicar el mensaje del *evangelio*.

Los viajes a El Pastoril nos fueron narrados por Ofelia y Eufemia Rodríguez durante una entrevista:

O.: -Primero con el tío empezó acá [en Las Tolderías] y de acá se iban al Pastoril. Porque iban en colectivo a las cuatro de la tarde. Ella [Eufemia] iba a cantar y él predicaba. Y ahí se convirtieron muchos, muchos. Hasta ahora siguen los hermanos. Sí, sí. Me acuerdo que había una lamparita porque antes no había luz. Había una lamparita y un poste así y ya se hacia cola por la sombrita [se ríe]. ¡Pero cómo le gustaba, cómo cantaba! Y como alguno estaba medio tomado pedían que cante, aplaudía. Y ahí sembró la palabra. Si ella y el tío y mi hermana la Regina. Mi tío y la esposa de él. Porque la esposa de él era de El Pastoril. En ese tiempo no había iglesia, no había nada. Primero fue en la casa de una prima de él. Hacia culto pedía permiso. Ella recibió al Señor, después las hijas. Y después hasta que se hizo otro hermano recibió al Señor y donó a la iglesia. Se hizo una iglesia grande en El Pastoril. La primer Iglesia Unida.
E.: -Ahí en El Pastoril no había ningún creyente. Cuando la gente iba dicen que lo corrían a los pastores que llegaban, los corrían. Eran malos y no les gustaba el evangelio. Como el tío de juntó con una ahí, se casó con una señora de El Pastoril y fue que tuvo entrada él. Los cuñados eran borrachos, eran ellos malos y va el tío se juntó una hermana con él y ahí se rindieron y empezaron a predicar el evangelio. Primeros tiempos. Y ni un creyente había. Todos eran borrachos. Cambio la vida del borracho. Nosotros amanecíamos cantando. Amanecíamos sin dormir nada. Porque otra cosa es que es un lugar que la gente no es de agarrar y decir “vamos a dormir allá, te invitamos”. No es así, vos arreglate solo. Lleva colcha, sábana, donde vos vas a dormir. Parece que son tan ariscos que no tienen más que son evangelios tienen miedo. Tienen miedo, así es en Pastoril. No es así. Tenés que llevar todo el equipo mate, pan, todo. Ya para comer porque allá no es de... así eran en los primeros tiempos cuando nosotros íbamos. Después empezaron a amansarse. Después venían acá. Te podían

invitar a que te quedaras a dormir en la cama. Muy desconfiados. Después cambió la vida de ellos.

Siguiendo este relato, observamos como las lógicas de parentesco vuelven a ocupar un lugar clave en el proceso de conversión al *evangelio*. Tanto Ofemia como Eufemia destacan el rechazo por parte de los aborígenes de la comunidad de El Pastoril y que este solo cesó cuando Dionisio Rodríguez formó pareja con una mujer de esa comunidad. Dicha alianza, le permitió tener acceso a la red de parientes de su mujer y así comenzar a realizar los *cultos* en El Pastoril.

Por otra parte, en este testimonio vemos que junto a la metáfora ya discutida de la luz y la oscuridad se plantea otra articulada en torno a un nuevo par de opuestos, que tienen una larga historia entre los *moqoit*: lo *arisco* y lo *manso*¹¹⁶. Siguiendo las investigaciones de López (2009a: 90) observamos que lo *arisco* (*po'toro*, desconfiado; *qo'yaxaraic*; *yiloxoic*, bravo, salvaje) y lo *manso* (*nemanataxaic*¹¹⁷ o '*xo'yaxaic*¹¹⁸) son términos que los *moqoit* utilizan para clasificar tanto a las entidades que habitan el mundo así como también, el territorio al que su presencia cualifica.

Lo *arisco* es percibido por los *moqoit* de las comunidades estudiadas como potente, liminal, excesivo, salvaje; mientras que lo *manso* se refiere a lo sosegado, lo domesticado y lo moderado pero necesitado de lo *arisco* para obtener vida y poder. Como señala López (2009a: 90), que retoma los interesantes aportes de Nates Cruz (2000) para el caso colombiano, el *amansar* (*yo'xoicachit*) es tanto o más relevante que la polaridad entre lo *arisco* y lo *manso*. Ello se debe a que en dicho proceso, los elementos ariscos entran en contacto con lo humano y se humanizan, se socializan (López 2009a: 90-91). El amansamiento es un proceso por el cual se toma control del territorio, el cuerpo y los poderosos no-humanos que habitan dicho espacio. Esto ocurre por las prácticas y actividades de shamanes, pastores, líderes o ancianos.

El testimonio de Eufemia ilustra el proceso de *amansamiento* de los *moqoit* de El Pastoril. Ella describe que durante las primeras visitas a la comunidad, ellos -los *moqoit* de Las Tolderías previamente *amansados* por su conversión al *evangelio*-debían llevar lo necesario durante sus campañas. Esto se debía a que los *moqoit* de El Pastoril eran *ariscos*, es decir desconfiados, temerosos y huraños. Según Eufemia, es a

¹¹⁶ La polaridad entre lo *arisco* y lo *manso* también se encuentra presente en otros grupos americanos como lo muestran los trabajos de Barabas (2006) y Nates Cruz (2000).

¹¹⁷ Pacífico, pronto hace la paz (Buckwalter 1995).

¹¹⁸ Es manso, apelativo de una parcialidad *moqoit* (Buckwalter 1995).

través de la prédica del mensaje cristiano como así también de la acción de Dionisio y la de aquellos que lo acompañaban que los *moqoit* de El Pastoril comienzan a *amansarse*. Este proceso, no solo afecta a los sujetos sino que también se replica en el territorio de la comunidad ya que allí comienza a cambiar su paisaje a partir de la construcción de una iglesia evangélica. Este proceso de “amansamiento” está articulado alrededor de la conversión al *evangelio*, y por tanto del vínculo con los no-aborígenes. Será entonces en torno a la relación con lo no aborígen que se construirá la tensión entre los *moqoit evangelio* y *mansos* de Las Tolderías y los *ariscos* de El Pastoril.

El testimonio de Ofelia y Eufemia nos lleva a reflexionar nuevamente sobre la figura de Dionisio. No solo por su acentuada itinerancia, rasgo que aún hoy le es reconocido, sino porque además fue una suerte de “pionero” del *evangelio moqoit* por lo que sus visitas tuvieron un carácter fundacional. En la misma dirección apunta el recuerdo de Rodolfo Acosta:

Dionisio recorría con la señora. Se fueron a Brasil, Buenos Aires, viajaba mucho por todos lados. El único que tenía la Biblia más antes. Hacía participar a toda la familia. Reconocido en El Pastoril, San Bernardo. Coordinaba toda la gente si quería conocer la Biblia. Antes no había muchas Biblias. Él era el único pastor que recorría el área moqoit.

La “vocación andariega” de Dionisio Rodríguez así como también su capacidad para establecer vínculos con aborígenes y criollos lo posicionaron como uno de los líderes más importantes de la zona. De este modo, cuando alguien visitaba Las Tolderías solía ser remitido a Dionisio. Tal es el caso del médico psiquiatra Fernando Pagés Larraya¹¹⁹ que recorrió las comunidades *moqoit* acompañado por Dionisio Rodríguez. Este no solo fue su “informante clave” sino que actuó en calidad de verdadero mediador cultural, social, político y religioso.

En el tomo III del libro “Lo irracional de la cultura” Pagés Larraya (1982a: 33) comenta que su investigación por la “nación mocoví” en 1967 se realizó con la ayuda

¹¹⁹ Fernando Pagés Larraya (1923-2007) fue un investigador de CONICET que se dedicó a explorar lo que denominó la “Psiquiatría Transcultural en el Gran Chaco Gualamba”. Para ello, realizó una serie de viajes al Chaco durante diez, entre 1966 y 1976. El resultado de esta investigación es una obra de cuatro tomos titulada: “Lo irracional en la cultura” (1982). En dicha obra, analiza los grupos aborígenes estudiados y establece un mapa epidemiológico de la patología mental en Argentina. El objetivo de ese trabajo no era solo observar el padecimiento mental del sufriente sino también las actitudes de la comunidad en la que está inserto (Balzano, Barrial Delmonte *et al.* 2008).

de Dionisio Rodríguez. El autor, destaca que su informante pertenecía a una “aristocracia mocoví de caciques y shamanes” (Pagés Larraya 1982a: 34) a la que también adscribe a los *moqoit* Pedro José [el cacique Pedro José Jesús Nolasco, padre de Cacique Catán] y Félix Salteño¹²⁰. Además, según Pagés Larraya, Dionisio “tenía una importante fuerza espiritual que lo había constituido como el líder zonal de la Iglesia Evangélica Unida”. La mención al rol de Dionisio en la estructura de la IEU es un dato relevante ya que coincide con las fechas señaladas en una reseña realizada por Alberto y Lois Buckwalter (s.a.) sobre las reuniones, convenciones, documentos y dirigentes de la IEU entre 1955 y 1982. En dicho material se destaca que hasta 1967 la IEU estaba formada únicamente por congregaciones *qom* y que a partir de esa fecha comenzaron a afiliarse otras etnias. Según la reseña ese año se incorporaron los *moqoit* (Buckwalter y Buckwalter s.a.: 12), cuyo líder zonal, si seguimos la indicación de Pagés Larraya, era Dionisio Rodríguez.

En las descripciones que realiza Pagés Larraya sobre sus experiencias entre los *moqoit* señala que tanto Dionisio como él tenían “inquietudes similares”. Ello permitió una “profunda amistad” entre ambos y “una de las experiencias más relevantes de su estadía en el chaco” (Pagés Larraya 1982b: 34). Según el autor, su tema de investigación vinculado a “la locura y los locos” era de importancia central para Dionisio ya que “los consideraba como una expresión de las fuerzas demoníacas, calificando a los locos como ‘endemoniados’, habiendo ‘rezado’ para casi todos los locos de nuestra encuesta” (Pagés Larraya 1982b: 34).

Las oraciones que llevaba adelante Dionisio no las realizaba en soledad sino que estaba siempre acompañado por un grupo de “rezadores” (Pagés Larraya 1982b: 33). Junto a ellos, Pagés Larraya emprendió una serie de visitas a distintas personas de la comunidad *moqoit*. La elección de cada uno de los individuos visitados se basó en una serie de “patologías psiquiátricas” que el investigador buscaba explorar. Lo interesante del texto es que allí confluyen dos tipos de explicaciones. Por un lado, las interpretaciones del autor que desde la psiquiatría interpreta los comportamientos de los *moqoit* como patologías vinculadas a la esquizofrenia, las alucinaciones, la demencia,

¹²⁰ Pedro José Jesús Nolasco y Félix Salteño fueron importantes caciques *moqoit* que poseían poderes shamánicos según Pagés Larraya. Ambos habían profetizado el fin del mundo y mientras Pedro José buscaba proteger a los *moqoit*, Félix Salteño los conducía a empresas temerarias. Es por ello que Pedro José planea la muerte de Félix Salteño: lleva una bala a la Iglesia Católica y la moja en agua bendita. Al ser disparada contra Félix Salteño sus poderes no pudieron protegerlo por lo que fallece (Pagés Larraya 1982: 34).

etc. Por otro lado, Dionisio interpreta los mismos episodios en clave cristiana. Así por ejemplo, muchos de los *moqoit* que para Pagés Larraya tenían un tipo de psicosis para Dionisio eran personas que estaban poseídas por el demonio por lo que era necesario realizar una serie de acciones rituales como “rezos purificadores” o participar en el culto (Pagés Larraya 1982b: 34-46).

Diez años después de la visita de Pagés Larraya, la relevancia de Dionisio Rodríguez en el *evangelio* va a seguir vigente. Un testimonio de ello es la publicación de una canción de su autoría en el boletín *Qad'aqtaxanaxanec – Nuestro Mensajero*¹²¹ (Obreros Fraternal Menonitas 1978) titulada: “Vamos a Santa Sión”. En la misma se hace referencia a la Jerusalén celestial como el destino final de los *creyentes*.

La habilidad literaria de Dionisio también va a verse expresada en la elaboración de un cuaderno donde va a recopilar una serie de historias de ancianos *moqoit*, consejos y cuidados así como también dibujos de la vida cotidiana en las comunidades aborígenes. Estos intereses lo configuran a Dionisio, más allá de su rol en el *evangelio*, como un intelectual *moqoit* (López 2011a: 80). Su desempeño como intelectual así como su capacidad para interactuar con las categorías del mundo blanco, que lo legitiman, es una de las novedosas vías que se abren al liderazgo a mediados del siglo XX.

Parte 2. Iglesias locales, conflictos globales

2.1. Liderazgos en transformación

La emergencia de las iglesias evangélicas trajo como resultado la reconfiguración de los liderazgos tradicionales ya que estas permitieron un nuevo

¹²¹ Boletín “oficial” de las iglesias evangélicas, es editado trimestralmente por los menonitas desde 1956. Contiene noticias comunitarias, enseñanzas bíblicas, consejos espirituales y sociales, testimonios y un calendario ceremonial. Este boletín es enviado a todos los pastores y congregaciones indígenas que quieran recibirlo. En el próximo capítulo analizaremos el rol clave de este boletín.

espacio de relaciones sociales donde construir autoridad hacia el interior del grupo y en relación con la sociedad hegemónica (Ceriani Cernadas 2009: 8). El *evangelio* aportaba formas de acceso a la legitimidad simbólica, a recursos económicos y a bienes por distribuir, disponibles para las nuevas generaciones que tenían expectativas de acceso al liderazgo por fuera de los tradicionales “linajes de prestigio” y “linajes shamánicos” (López 2009). Esto también se vio favorecido por el hecho de que el *evangelio* y su estructura de cultos bastante autónomos asociados en federaciones laxas se conjugó con una coyuntura local. Por un lado, el fin del sistema de enganches para el trabajo en gran escala en el campo donde los caciques tradicionales eran el vínculo con los patrones, la disminución de la mano de obra y el tamaño de las cuadrillas, más el mayor contacto con los criollos y un mayor acceso a los bienes (López 2009a: 168). Por el otro lado, la presencia católica en la región atravesaba una fuerte crisis ya que desde la expulsión de los jesuitas los intentos institucionales por evangelizar a los *moqoit* de la zona se habían reducido drásticamente. A esto hay que agregarle que la presencia de los redentoristas y el clero diocesano era esporádica, estaba ligada a impulsos individuales y el rol que se les otorgaba a los aborígenes en la toma de decisiones era periférico.

El auge del *evangelio* coincidió con la muerte de Cacique Catán en el año 1974, líder aglutinante de Las Tolderías. El crecimiento de las iglesias y la conversión de varios grupos de familias tuvieron como resultado la formación de la comunidad de San Lorenzo, la cual es un desprendimiento de Santa Rosa. Las divisiones de la comunidad de Las Tolderías en Santa Rosa y San Lorenzo son principalmente debidas a la adscripción al catolicismo o al *evangelio*. Además, existe una diferenciación respecto a las redes de vínculos ya que, mientras los líderes establecidos mantenían relaciones con la política criolla y la iglesia Católica, el *evangelio* ofrecía nuevas vías para consolidar un liderazgo autónomo a jóvenes que ocupaban posiciones periféricas. Algo similar ocurrió con Colonia Juan Larrea en la década de 1980, que es esencialmente un desprendimiento de San Lorenzo (Altman 2010; López 2009a: 179).

Con el objetivo de disputar posiciones de poder, los nuevos líderes devenidos pastores no sólo debieron incorporar el poder espiritual, la palabra iluminada y la fuerza física que solían tener los antiguos caciques sino también, nuevas herramientas como la alfabetización castellana, el conocimiento teológico y las capacidades organizativas de dirigir una asociación religiosa (Ceriani Cernadas 2011a; Wright 2008b). Debido a que los jóvenes eran los que generalmente estaban más capacitados esto también influyó en

la reestructuración del liderazgo y provocó una “reconfiguración simbólica” (Wright 2008b) ya que a través de las jerarquías de las iglesias evangélicas aquellos jóvenes aspirantes a líderes comenzaron a acceder a posiciones de poder. A pesar de estas transformaciones en los esquemas tradicionales de liderazgo, la capacidad de generar consenso y autoridad por parte de los líderes seguirá apoyándose en sus complejas redes de parentesco y alianza (Córdoba 2008).

A continuación, vamos a abordar las formas en las que el *evangelio* da lugar a nuevas dinámicas de liderazgo que surgen en contextos que no son solo locales sino que simultáneamente están atravesados por dinámicas regionales y globales. Para ello, nos proponemos discutir el caso del pastor Samaniego.

2.2. Predicar como criollos o aconsejar como *paisanos*

Si bien nosotros comenzamos nuestro trabajo etnográfico en 2009 no fue hasta el año 2013 que los *moqoit* de las comunidades estudiadas comenzaron a hacer referencia al conflicto generado por el arribo del pastor criollo José María Samaniego al *culto* de Dionisio Rodríguez a principios de los años ‘80¹²². Fue durante una entrevista etnográfica a Fidelina Rodríguez, hermana de Dionisio, en la que estaba realizando una cronología de los primeros pastores en la comunidad que escuchamos por primera vez que desde Buenos Aires había venido un pastor llamado Samaniego y que éste le había “arrebatao” la iglesia a Dionisio¹²³. Este comentario nos llamó la atención, por lo que durante la segunda campaña etnográfica que realizamos ese mismo año comenzamos a indagar sobre la figura de este pastor.

Una tarde mientras estábamos mirando con Hipólita Molina, esposa de uno de los pastores más importantes de la zona de Las Tolderías, unas fotografías le pregunte si ella había conocido al pastor Samaniego, a lo que me respondió afirmativamente:

El pastor era de Buenos Aires y se quedó con la iglesia. Susana y Fidelina [ambas hermanas de Dionisio] le pidieron a Samaniego que corra a

¹²² Algunos testimonios señalan que fue el propio Dionisio el que trajo al pastor Samaniego a Las Tolderías. Otros señalan que fue enviado por Dios.

¹²³ En este punto nos parece interesante señalar que Fidelina vive en un barrio periurbano de Charata llamado Ulm y que no suele ir de visita a Las Tolderías.

Dionisio. Y por eso Dionisio se fue a Buenos Aires, no querían saber nada las mujeres con Dionisio. Muchos lo querían a Samaniego y otros no. Dionisio no hacía nada malo. Salía a predicar, ganar almas.

Al finalizar el relato Hipólita se fue sin decir nada y regresó a los pocos minutos acompañada por su marido Sixto Lalecorí. Él se sentó junto a mí y me dijo que Hipólita le había comentado que estaba preguntando por la historia de Samaniego. Intrigada por toda la situación dije que sí y de ese modo Sixto comenzó su testimonio¹²⁴:

S.: -Dionisio Rodríguez viene a ser el fundador de la Iglesia Evangélica Unida de acá en la zona. Porque él es el primero... es el primero que recibió el evangelio. Y llegó un año en que apareció José María Samaniego, de Buenos Aires, Pentecostal.

A.: -¿Cómo es que se llamaba?

S.: -José María Samaniego, Pentecostal. Congregación Cristiana Pentecostal. Y la familia Rodríguez de Susana, y todos decidieron cambiar la denominación en vez de la Unida quiere ser Pentecostal. Que sería de Samaniego y entonces hubo una asamblea, quienes son los que se van y quienes son los que se quedan con Samaniego porque quieren ir con Dionisio. Y esa noche apareció Rodríguez en plena asamblea. Fue para reprocharle al pastor Samaniego de todo, de todo el trabajo que él venía haciendo para buscar adherentes, juntar una iglesia propia. Y los que se congregan con Samaniego todos fueron miembros de Dionisio Rodríguez de la Unida. Entonces ahí nació la discusión con ambos pastores y varios de los que son, los que iban a ser miembros de Samaniego van para separarlo [silencio], para separarlo y sacarlo del templo y llevarlo afuera. Y uno de los hombres con un garrote en la mano quería pegarle a Dionisio. Los mismos sobrinos se volvieron en contra de su tío, hijos de la hermana de Dionisio.

H.: -Hijos de Fidelina.

S.: -Los hijos de Fidelina Rodríguez y los hijos de Susana Rodríguez y de Joaquina Rodríguez. Todos son hermanos. Y bueno yo como en ese año era nuevito no sabía cómo actuar y yo miraba nomás porque no entendía lo que pasaba. Entonces, Pedro que es criollo, era miembro de la Unida y cuando vio esto cayó desmayado, como un ataque al corazón. Lo encontraron al trecho [a una cierta distancia] de la iglesia, tirado en un caminito así. Fueron para levantarlo, una dio aviso que Pedro se descompuso y fueron a levantarlo, lo ayudaron a hacer masaje en el corazón, algo así como para que quede normal. Y ahí lo echaron a Dionisio [silencio].

A.: -¿Pero no estaban conformes con Dionisio o qué...?

S.: -No es que no estaban conformes sino muy poca presencia digamos. No es muy actual cada fecha de reunión, de culto. Como él viaja tanto a

¹²⁴ El fragmento que transcribimos fue narrado por Sixto con una profunda carga emocional. Su relato, estuvo atravesado por largos silencios y lágrimas. Tanto Hipólita como yo escuchábamos atentamente. Probablemente haya sido uno de los episodios más intensos que tuve con este matrimonio.

Buenos Aires, viene, a veces Santa Fe y acá también el interior del Chaco. Recorría mucho porque él era pastor zonal. Iba a un lugar para predicar y anunciando, hasta Tres Estacas se fue, Pampa del Infierno también fue. Toda esta zona del oeste recorrió por ese motivo la ausencia de varias fechas. Y bueno a Samaniego lo recibieron ahí. [...] Y le golpearon a puño a Dionisio.

A.: -¿Pero no estaban contentos que él recorriera? ¿Que predicara la palabra?

S.: -Él era muy alegre y fiel a su enseñanza. Él trataba de ir procurando, de hacerlos entender a los enseñados [...].

Una primera lectura que hicimos de este episodio fue relacionarlo con las dinámicas de fusión y fisión características de los grupos guaycurú. Considerábamos que el conflicto entre Dionisio y Samaniego remitía al juego de fisiones y fusiones, posibilitado por el carácter congregacional de las iglesias evangélicas, y vinculado a los mecanismos de construcción de alianzas y liderazgos basados en relaciones de parentesco¹²⁵. Debido al carácter central del parentesco en la política *moqoit*, este conflicto que en principio podría pensarse como una pequeña disputa local por motivos domésticos se habría transformado en un hito fundamental para la historia de los *cultos* evangélicos *moqoit* del suroeste del Chaco. De hecho, a partir del mismo la iglesia de Dionisio atravesaría un cisma de grandes proporciones cuyo desenlace sería la fundación de cuatro *cultos* que responden a distintos grupos de parientes¹²⁶, y cuyas relaciones mutuas quedarían marcadas por el conflicto en cuestión.

Esta mirada se vio reforzada por el hecho de que la trama del relato hacia referencia a una serie de tropos discursivos vinculados a las acusaciones que solían caer sobre aquellas personas que ocupaban posiciones de liderazgo. Así por ejemplo, se señalaba que Dionisio no se ocupaba de las necesidades locales debido a los viajes, que se ausentaba por tiempos prolongados, que visitaba poco y no cumplía con las promesas realizadas a la congregación¹²⁷. Esencialmente, se le reprochaba haber descuidado las relaciones de reciprocidad con aquellos que le eran más cercanos.

¹²⁵ Las tensiones entre los líderes *moqoit* pueden verse reflejadas en una carta escrita por Buckwalter (1976: 3 folio) y dirigida a Dionisio Rodríguez. Allí mismo también puede observarse el rol clave que los menonitas desempeñaron en los intentos de construir un movimiento evangélico unificado entre los *moqoit*. Esto último será abordado en el próximo capítulo.

¹²⁶ Esto será abordado en el próximo capítulo.

¹²⁷ Los comentarios respecto a la ausencia de Dionisio Rodríguez llegarían hasta el propio Alberto Buckwalter. El menonita, a través de una carta (Buckwalter 1970: 3folio) tratará de mediar entre el pastor *moqoit* y los miembros de su congregación.

Las acusaciones respecto a la ausencia de Dionisio también fueron mencionadas por Ofelia Rodríguez. Al ser consultada por los conflictos entre su tío y Samaniego, ella además hizo referencia al uso que Dionisio hacía de las ofrendas recaudadas en el *culto*. Ella nos dijo:

Mucho tiempo... era... porque el tío era la forma que se desconformaron ellas [su mamá y las hermanas de Dionisio] porque al tío le gustaba viajar. A veces se levantaba dinero para la obra de Dios y el tío agarraba eso como era pastor, agarraba y viajaba y nunca podían tener un templo así aunque sea chiquito nunca, lo único que se compró fue unas chapitas, ¿no? Y después empezaban que no quedaba el tío, no quedaba y después llegó Samaniego y dice que mandó a hacer a todos los hermanos. A hacer un techito. Un techo de tierra así hizo. Las maderas iban de largo. Ahí se entusiasmaron los hermanos. Después de eso se hizo un templo más grande. Todo mandado a hacer de ladrillo. Los hermanos hicieron ladrillo, hicieron templo. Y ahí hubo un cambio. Pero el tío no, si era por el tío capaz hoy en día seguían... [Se ríe] A él no, le gustaba salir. Como él mandaba, el dinero llevaba y no podía avanzar. No iba a prosperar. Buen predicador, buen cantor pero él viajaba. Y llevaba esa plata de la ofrenda y él viajaba. Por eso que se dejó... mi mamá y la hermana Joaquina, la hermana de ella se pusieron firmes. El tío se enojó pero qué va a hacer. Una que no quedaba porque viajaba, por ahí estaban desamparadas en el lugar. Se enojó pero no podía hacer mas nada. Pero después vino y llegó y se les pasó el enojo, hicieron las paces. Si no hay perdón no va tampoco. Tenés que perdonar así como Dios te perdonó.

Los problemas en torno al uso del dinero ya habían sido una causa importante de tensiones ya que había desencadenado el posterior “alejamiento” de los pastores *qom*¹²⁸ según Eufemia Rodríguez. Incluso había generado una serie de acusaciones hacia Dionisio de no estar atento a lo recaudado en la iglesia y de evitar que ésta fuera despojada de sus recursos. Ella nos comentó que:

[Los *qom*] levantaban la ofrenda de acá y ellos lo llevaban y no dejaban nada, los diezmos, la ofrenda que hacen. Y ellos eso no tenían que hacer. Tenían que dejar porque acá hace falta para la iglesia para comprar las sillas, un banco, para las luces porque ese tiempo había farol con kerosene y el tío nunca se dio cuenta.

La distribución de recursos parecía ser un factor central a la hora de entender el conflicto que se había producido en la iglesia de Dionisio. Además, varias de sus

¹²⁸ Siguiendo lo mencionado en los apartados anteriores, en este comentario pueden verse reflejadas una vez más las tensiones entre *qom* y *moqoit*.

hermanas habían señalado una serie de problemas entre parientes vinculados al reparto del terreno de la familia Rodríguez. Ofelia Rodríguez había hecho mención a esto de manera eufemística. Ella nos dijo que Dionisio:

Invitó al pastor Samaniego y a lo ultimo no lo quería al pastor Samaniego [se ríe]. Pero mi mamá y la Joaquina se congregaron con Samaniego. Después el tío se retiró de ahí. Él me dijo a mi: “el campo es chiquito”, porque el tío vivía ahí. “El campo es chiquito, yo me retiro”. Se fue a Las Breñas. “Susana tiene muchos hijos y yo también, no tengo plata y en esa chacra nosotros no vamos a vivir”. Y al tío le gustaba viajar.

En contraposición, Fidelina Rodríguez –hermana de Dionisio- fue más explícita a la hora de hacer referencia a los conflictos económicos entre parientes por el hecho de *mezquinar* los bienes. En este sentido ella nos comentó:

Mi hermana [Susana] es muy mala, porque agarró todo el campo nuestro y no les dio nada a nosotros... y al otro día, nos palabreamos un poco con la Ofelia pero yo digo, yo no me caliento mucho, le digo “de que ustedes, si ustedes no me dan la parte mía, pero yo quiero que ustedes me den la mesa”, porque tenían una mesa de mamá... y todas las cosas que tenían mi papá, mi mamá, ¿qué hizo mi hermano? Todo... y el campo está trabajando pero nunca va a decir mi hermano: “no tiene nada”. “Que Dios me dé paciencia para esto que ustedes me están haciendo... ustedes hacen ladrillos, siembra, todo hacen, pero ese campo es nuestro”.

Así como Dionisio había sido acusado por el modo en que manejaba los recursos, otras de sus hermanas -Victoria y Regina- nos dijeron durante una entrevista:

A.: -¿Dionisio también estaba en esa iglesia cuando llegó Samaniego?

V.: -Sí, sí. Después bueno hubo un desacuerdo y se apartó él [Dionisio]. Se fue y continuó él [Samaniego].

A.: -¿Y se acuerda por qué habrá sido ese problema?

V.: -Y bueno... ese problema era porque el tío mezquinaba mucho su gente, su grupo. Y Samaniego era como que la gente se abocaba más a él.

R.: -Por la gracia que él tenía.

V.: -Porque Samaniego tenía más poder, más gracia.

R.: -Este pastor te miraba y te decía todo lo que estabas pensando o lo que te esta pasando. Entonces la gente por esa gracia y esa unción de Dios que tenía el pastor José María la gente se abocó a él. Y al tío le nació como un celo. Y él no pudo hacer nada por la gracia de Dios como te digo. Aparte mi tío no le daba la atención a la gente como la gente quería. Entonces afuera mi tío y siguió Samaniego.

Estos comentarios nos abrieron un segundo nivel de análisis sobre este conflicto ligado a las afinidades entre el pentecostalismo y los modos tradicionales guaycurú. Así por ejemplo, podemos ver cómo a Samaniego se le atribuyen mayores habilidades carismáticas y una importante conexión con la potencia debido a su adscripción religiosa. Algo similar ya nos había señalado Sixto cuando enfatizó que Samaniego pertenecía a una iglesia pentecostal y que varios miembros de la Unida habían querido cambiar de denominación.

Las tensiones de género aparecieron como otro nivel de análisis. Se recalca que habían sido las mujeres, parientes de Dionisio, las principales impulsoras del cambio de pastor, como podemos observarlo claramente en el testimonio de Julio Maldonado –hijo de una de las hermanas de Dionisio-:

J.: -Entonces le entregaron la iglesia [a Samaniego] y ahí fue donde se armó. Y hubo una gran división, todo se dio por un malentendido. Siempre hubo estas cosas entonces allí la iglesia nunca más se pudo levantar [...].

A.: -¿Y este Samaniego quedó como pastor?

J.: -Quedó como pastor de nuevo y lo volvieron a sacar porque ahí ya gobernaban las mujeres. Ya mi tío se había ido entonces. Volvieron a sacar y trajeron otro pastor y después otro, siempre van cambiando.

A.: -¿Y cómo es eso de que gobernaban las mujeres?

J.: - Ellas comenzaron a dirigir todo el movimiento. Serían Regina, Ofelia aunque no estaba tan involucrada, mi tía Susana. Entonces... ellas eran las que hacían y deshacían todo. Entonces si no les gustaba una cosa agarraban y cambiaban sin importarle absolutamente nada [...]. Las mujeres empezaron a gobernar todo y se sigue hasta hoy. Es una atadura que hasta hoy eso perdura.

Para Julio el hecho de que fueran las mujeres las que tuvieran las riendas de la iglesia le resulta llamativo. Incluso señala que esto es una fuente de conflictos y arbitrariedades. Si bien es cierto que este rol de liderazgo femenino en ámbitos públicos no es frecuente en las comunidades estudiadas y no es pensado como la situación habitual, Julio lo caracteriza como una “atadura” que impide el correcto desenvolvimiento de la iglesia.

Ahora bien, la relevancia que adquirió el conflicto en torno al pastor Samaniego no puede pensarse solamente en relación al rol clave del parentesco en la política *moqoit*. Para su cabal comprensión es central considerar que las disputas que surgen en la iglesia de Dionisio son la expresión de tensiones inherentes al conjunto del campo religioso del *evangelio*, el cual está atravesado por la relación jerárquica entre criollos

y aborígenes. Creemos que este episodio es una clara muestra de lo que Foucault (1979) llama la “microfísica del poder”. Creemos que allí radica una de las riquezas fundamentales de este episodio ya que el mismo nos permite analizar cómo en las pequeñas disputas locales es donde podemos ver las formas concretas que toman los conflictos regionales y globales así como los modos en que se encarnan en la vida cotidiana.

Las tensiones entre aborígenes y criollos que nos revela este episodio pueden verse ilustradas en el testimonio del pastor Sixto Lalecorí, el cual al concluir su relato nos dijo:

Por eso la comunión es muy difícil, yo con la Ofelia, con el resto [...]. Por el hecho de la historia. Como que nuestros parientes discriminan digamos, rechazan por ser originarios. La costumbre de adorar a Dios apunta a nosotros. Y ellas creen que es buena la cultura blanca, adorando a Dios en una manera distinta a la nuestra [silencio].

Este testimonio no sólo es relevante a la hora de abordar las tensiones entre criollos y aborígenes sino que además, nos permite observar cómo el conflicto en torno a la figura de Samaniego refleja los intentos por parte de los *moqoit* de definir y redefinir qué sería “lo aborígen”, “lo *moqoit*” en el contexto contemporáneo. En este sentido, la *prédica* es uno de los elementos cruciales que será mencionado en relación al conflicto y vinculado a los modos en que los *moqoit* van a pensarse a sí mismos.

Diversos testimonios que recogimos durante nuestro trabajo de campo hacían referencia al hecho de que varios *moqoit* se habían ido de la iglesia cuando llegó el pastor criollo. Por ejemplo, Susana Rodríguez -hermana de Dionisio y una de las principales impulsoras de Samaniego- durante una entrevista nos dijo: “Mucha gente se entregó [con Dionisio]. Casi todos paisanos¹²⁹ de ahí se entregó pero ahora cuando cambió el pastor algunos... medio afuera”. Eufemia, su hija, también nos dijo:

A veces los mocoví, los paisanos, los indios vamos a decir no le gustan los criollos y nosotros fuimos los primeros que nosotros hemos recibido pastores criollos. Pero de otro lado, porque toda este gente que se va,

¹²⁹ El término *paisano* es una categoría *emic* que se utiliza en el castellano regional de Chaco y Santa Fe para hacer referencia a los aborígenes. Como señala Citro (2006: 157), el mismo hacía referencia a un componente aborígen del pasado que diluía el componente étnico específico. Actualmente, dicho término es aún usado entre los propios *moqoit* y los criollos como sinónimo de aborígen y sirve para marcar una oposición con el criollo.

como ser ellos, todos eran de la misma iglesia digamos. Todos, todos venían. ¿Pero qué pasa? Cuando empezamos iba ese [Samaniego] después vino otro criollo y ahí... pero ellos no quieren a los criollos. Ellos quieren que sea paisano, paisano, pastor paisano, todo.

Cuando les consultamos por qué algunos *moqoit* habían decidido “apartarse”, Eufemia nos dijo que: “el problema de los paisanos aborígenes [es que] no quieren tener pastor criollo porque dicen que ellos no entienden. Y por esa causa se apartaron todos”. Tanto ella como sus parientes habían decidido continuar con los pastores criollos¹³⁰ porque:

Nosotros para hablar, para expresarse en las cosas de Dios yo me cuesta muy mucho hablar en idioma adentro de un culto siendo que todos somos aborígenes. ¡Me cuesta! Tengo que hablar en castilla porque nosotros estamos acostumbrados del criollo. Estamos acostumbrados con los pastores criollos y a mi me cuesta muy mucho y eso es lo que pasa. Y ahí están en contra los que no les gusta porque dicen: “¿Por qué somos indios? ¿Por qué no hablamos la idioma?”. Yo digo que estamos acostumbradas. Yo para expresarme, para hablar tengo que hablar en castilla sino no puedo, no puedo expresarme bien. Yo hablo así, hablo, pero expresarme las cosas, la palabra de Dios no. No puedo.

Eufemia también señalaba que en algunos *cultos* de la zona habían asistido criollos pero como el pastor solo había hablado en “la idioma” estos habían decidido irse porque no entendían qué se había dicho y eso le parecía mal.

Siguiendo estos testimonios podemos observar como la prédica se transformó en un ícono de esta polaridad entre lo criollo y lo aborígen ya que ésta representa y condensa en sí misma los conflictos inherentes al campo del *evangelio* entre los grupos chaqueños. Así por ejemplo la discusión relativa al uso del castellano o *moqoit la'qaatqa* (lengua *moqoit*) en la prédica, que en un principio parecería solamente involucrar una discusión sobre el idioma en que se realiza la misma, en realidad implica opciones mucho más profundas, que incluyen la elección de modos discursivos, formas de la escucha, usos del cuerpo, *habitus*, concepciones de la palabra, etc.

En primera instancia, y al nivel de la elección de la lengua en que se realiza la prédica, hay que destacar las notas valorativas asociadas a cada idioma en disputa. Por una parte, el uso del castellano está asociado al prestigio vinculado a la legitimidad ante

¹³⁰ Con la llegada de Samaniego y el alejamiento de Dionisio comenzaron a llegar distintos pastores criollos de Buenos Aires. Si bien hoy en día la iglesia está a cargo de la pastora *moqoit* Ofelia Rodríguez, la misma está afiliada a la iglesia Asamblea de Dios de Buenos Aires.

el mundo criollo, al acceso a sus recursos y su poder. Además, es visto como una suerte de “lengua franca” que permitiría la unidad con otras iglesias aborígenes hablantes de diferentes lenguas. Ello es así porque la alternativa parecería ser para los *moqoit* que fuera el *qom l'aqtaqa* (lengua *qom*) la que se impusiera como lengua común en el contexto de una iglesia aborigen multiétnica. En este panorama los *moqoit* parecen ver como más problemática la tensión con los *qom* al interior del campo aborigen chaqueño que la tensión con los criollos. Así por ejemplo, durante el *culto* aniversario de una iglesia *moqoit* a la que asistieron como invitados pastores criollos que predicaron en español y pastores *qom* que predicaron en *qom l'aqtaqa*, uno de los *moqoit* presentes únicamente destacó que el pastor *qom* había realizado toda su prédica en su idioma por lo que: “el mensaje no le llegó a la gente porque no entienden toba”. Por otra parte, la prédica en *moqoit la'qaatqa* es vista como una marca identitaria, un reforzamiento de la propia presencia y una vía de apropiación del *evangelio*.

Más allá de esta tensión entre los dos idiomas, la opción por un modo u otro tipo de prédica involucra un posicionamiento global respecto a toda una serie de cuestiones asociadas al contraste entre lo criollo y lo *moqoit*. En este sentido es revelador el testimonio de Julio Maldonado¹³¹ el cual al ser consultado por el conflicto respecto al pastor Samaniego nos dijo:

[...] Están en contra de estudiar la Biblia, el conocimiento. Porque antes yo recuerdo los consejos que le daban los pastores muchas veces a los hermanos que no podían leer la Biblia, no podía estudiarla porque se iban a volver locos. Entonces qué pasaba tenían un hermano, un hermano que gritaba más en la iglesia, ese era el evangelista. Y el que más hablaba en lenguas y el que más gritaba era evangelista. Después era el pastor porque tenían ese pensamiento. El pastor así no sepa una letra pero si podía hablar bien ya era pastor, no había nada. Entonces... y hasta hoy tienen ese mismo sentir muchos de los hermanos. ¿Cómo nosotros podemos confundir que si nosotros no gritamos no tenemos el poder? [Se ríe]. Entonces es una cosa que ellos no quieren aceptar. Si te paras ahí al frente del culto y estas hablando así como estoy hablando yo [hablaba con un volumen de voz medio] o alzas un poquito la voz te van a decir que esto no tiene nada, porque no grita. Esa es la confusión que tienen. Eso es lo que pasa hoy en día, ellos no aceptan estas cosas. Es hasta hoy. Entonces yo recuerdo un hermano, un profesor de seminario nos enseñaba diciendo:

¹³¹ Es importante destacar que este creyente *moqoit* es hijo de una de las hermanas de Dionisio Rodríguez, vive en el barrio Ulm de Charata y esta casado con una mujer descendiente de alemanes. Se congrega en una iglesia evangélica criolla cuya sede central está en la localidad de Las Breñas y cuyo pastor es hijo de alemanes. Cuando lo entrevistamos, nos contó que él se desempeñaba en la iglesia como misionero.

“nosotros tenemos que hacer que a la persona le duela el corazón por la palabra y no la cabeza por el grito”.

Este testimonio nos permite reflexionar en torno a la oposición que se plantea entre lo que podríamos llamar una prédica de estilo “criollo” y otra “paisana”¹³². Según los rasgos que destaca Julio de cada una parecería ser que la prédica de estilo criollo estaría asociada a valores ligados al aprendizaje de la Biblia y a un interés por el contenido de la palabra. Estos valores parecerían estar relacionados con la idea de medida y por lo tanto con un tipo de prédica ligada a un análisis de la palabra en búsqueda de un mensaje moral y ético que sólo sería comprendido a través del estudio de las Sagradas Escrituras. Desde la perspectiva de Julio, la “predica paisana” parecería estar vinculada a los gritos, el entusiasmo y el descontrol¹³³. Una suerte de interés centrado en la experiencia del *gozo* que es entendido por Julio como contrario a una “comprensión” del mensaje bíblico. Según su explicación el grito sería una expresión vocal carente de sentido cuyo único valor semántico radicaría en la intensidad, la cual sería una manifestación de la cantidad de poder del emisor.

La distinción que realiza Julio Maldonado sobre los dos tipos de prédica resulta reveladora ya que plantea el debate en torno a los distintos modos de concebir el ser aborígen *moqoit* en el contexto del *evangelio*. Ello implica diferentes modos de concebir la propia identidad y diversos tipos de negociaciones que se ven claramente reflejadas en las dos teorías implícitas del conocimiento que subyacen a los estilos de prédica que él identifica. En este sentido, si releemos el testimonio podemos observar cómo se le asigna a la prédica criolla la idea de que la palabra sería ante todo la transmisora de un contenido de carácter ético y moral que solo puede aprenderse

¹³² El contraste entre “paisano” y “criollo” está simultáneamente vinculado a un contraste con formas pentecostales y no pentecostales de cristianismo evangélico. Ambos pares de oposiciones están fuertemente vinculados debido a que, al menos para el caso *moqoit*, la prédica llevada adelante por misioneros *qom* presentaba importantes diálogos con el pentecostalismo. Los elementos propios de otras tradiciones protestantes, más vinculadas a un abordaje centrado en la interpretación del texto bíblico, llegaron a los *moqoit* principalmente asociados a las iglesias criollas. Por otro lado, las lógicas pentecostales referentes al poder y al éxtasis presentan innumerables puntos en común con las experiencias guaycurú precristianas.

¹³³ Ya hemos señalado en trabajos anteriores (Altman 2010) cómo muchas veces los pastores arengan a los asistentes a pedir con más fuerza por el Espíritu Santo en sus gritos. Algo similar observa Ceriani Cernadas (2008: 218) durante los cultos *qom* donde el grado de efervescencia colectiva es la medida por intermedio de la cual se manifiesta el poder de Dios. Por eso muchos cultos buscan acceder a equipos de audio, micrófonos, teclados y guitarras eléctricas con el objetivo de lograr un mayor volumen, lo que permitirá un mayor poder del Espíritu Santo y por lo tanto, mayor *gozo*.

estudiando, en un formato que es similar al del contexto escolar. Algo semejante va a señalarnos Eufemia Rodríguez la cual al explicarnos por qué ella solo podía hablar “las cosas de Dios” en castellano nos dijo:

Porque usted dice: “¿Usted tiene misericordia?” Va, le pregunta a uno y va a decir que no sabe qué es lo que es misericordia. La palabra nuestra para misericordia es *ne'xorenataxanaxa* y su misericordia es *le'xorenataxanaxa*... vos tenés misericordia *qami hue da re'xorenataxanaxaqui*'. Por eso es necesario que alguien le tenga que explicar así a los hermanos aborígenes. Porque uno habla, habla y ni saben lo que están hablando porque no entienden y uno tiene que interpretarle.

Otra preocupación asociada a valores criollos va a ser la de la fidelidad al contenido del texto Bíblico y la importancia de que este sea transmitido del mismo modo en que se hizo en el mundo blanco. Esto también va a ser señalado por Eufemia, la cual estaba sumamente preocupada por la variedad dialectal en la que fue traducida la Biblia al *moqoit la'qaatqa*:

Yo tengo la Biblia traducida pero qué pasa, yo para leer tiene que ser con todo... Hay cosas que el hermano que escribió. Nosotros todos somos mocoví pero hay palabras pero el tono de nosotros acá es distinto que Lote Tres y El Pastoril. Somos todos mocoví pero el tono, la forma que habla y el hermano que hizo ese es el problema por el tono de la palabra.

A partir de este testimonio podemos ver cómo para Eufemia la preocupación por el contenido del texto y por tratar de desentrañar lo que diría la versión original es central si se busca entender el sentido correcto de los términos. De este modo, podemos ver como ella y Julio plantean la relevancia, siguiendo lo que ellos identifican con el estilo criollo, de entender el contenido de las palabras para que no sean un “mero palabrerío” que se repite sin sentido.

Respecto a aquellos que “predican gritando”, creemos que Julio les asigna una teoría implícita del conocimiento que lo liga al establecimiento de una relación privilegiada con un ente potente. Mediante el vínculo con lo numinoso se lograría el aprendizaje y el conocimiento de lo que se debe hacer para pactar con esa entidad. Desde esta perspectiva, lo central no es el contenido sino la forma discursiva que puede favorecer o no esa expresión del *gozo*. Entonces, aquel que grite más fuerte experimentará más *gozo* ya que la palabra es un vehículo de la potencia. Esto podemos

ilustrarlo con el testimonio de un *creyente* aborígen *qom* de Clorinda que nos dijo que de las distintas versiones de la Biblia, él prefería la edición Reina Valera porque las otras versiones “disminuyen la fuerza” al ser “más simples”¹³⁴. El rol de la palabra como vehiculo de potencia también ha sido explorada por Ceriani Cernadas (2014a: 11; 2014b: 30) en los *movimientos de alabanza* donde los *qom* usan las Biblias como objetos de poder atándose las en la espalda a modo de mochilas.

Esta idea sobre el conocer en la “predica paisana” no es bien vista por Julio, quien la piensa como una “supervivencia” del pasado, una suerte de “vestigio” que liga al pasado pre-cristiano y que debe ser superado mediante la adopción de un conjunto de hábitos y actitudes que él identifica con el mundo criollo. Pero simultáneamente Julio reconoce la dificultad de que la gente se persuada de la necesidad de este cambio y señala que algunos *creyentes moqoit* piensan su experiencia en el *evangelio* con lógicas diferentes a las del modelo criollo traído por los misioneros.

La “predica paisana” además de estar asociada a prácticas como las descritas por Julio, vinculadas a la intensidad de la voz como manifestación del gozo, también se relacionan con géneros discursivos propios de las lenguas guaycurú tales como el consejo. Este vínculo puede verse reflejado en el siguiente testimonio sobre Dionisio: “Mucha gente participaba. Recuperó la vida. Él [Dionisio] participó de la oración. Dionisio oraba como se aconseja, como hablarle a la gente, enfermos, por todos lados”.

El *consejo* con el cual un *creyente moqoit* asocia la predica de Dionisio es un género discursivo sumamente importante entre los aborígenes guaycurú. Tiene como principal función prevenir ciertos comportamientos que puedan exceder los límites del orden social y cultural establecido. Messineo (2008) señala que el “consejo” (*nqataxac* en *qom*) transmite mandatos culturales a través de un tono que es afectuoso, íntimo y no coercitivo. Por otra parte, Wright (1990c) menciona el uso del *consejo* en las iglesias aborígenes, específicamente cuando los pastores dan *consejos* a los *creyentes*. Los *consejos* también son utilizados en relación a los mandatos bíblicos.

Como podemos ver, los modos en que la palabra es tratada en el contexto del *evangelio*, involucran una serie de debates en torno a hábitos, formas discursivas, usos del cuerpo, teorías sobre el conocimiento, relaciones con lo numinoso. Todas estas cuestiones pueden verse encarnadas en el conflicto en torno al pastor criollo Samaniego. Por otra parte, este campo de debate no está cerrado sino que se constituye

¹³⁴ También nos señaló que solo usa una versión más sencilla como ejemplo “Dios habla hoy” cuando no entiende algún concepto.

en el motor de una enorme efervescencia creativa y arena de lucha simbólica. Unas disputas profundamente ligadas a la definición del modo de ser *moqoit* en la actualidad.

Parte 3. El *evangelio moqoit* como “camino de modernidad”

A lo largo de este capítulo hemos explorado diversas *andanzas* -tanto individuales como colectivas- que nos fueron narradas por los *moqoit* de las comunidades estudiadas. Estos recorridos por el espacio, el tiempo y la memoria pueden pensarse como un ejemplo de lo que Ingold (2007) llama “deambular”, asociado a una estructura fundamental mediante la cual los *moqoit* organizan sus experiencias: los *caminos*.

Retomando lo desarrollado en el primer capítulo en torno a los caminos y siguiendo la reflexión teórica de López (2009a; 2013) que –como ya hemos señalado- caracteriza los desplazamientos por estas “sendas” (Ingold 2007) como un mapeo del espacio social tensionado por las relaciones entre humanos y no-humanos, podemos hacer una reevaluación de las implicaciones del hecho de que los *moqoit* suelen clasificar como *caminos* a ciertas experiencias contemporáneas tales como *el evangelio, la política, la salud y la cultura*. A la luz de lo discutido sobre este concepto, creemos que esa denominación no es una mera referencia casual, sino que responde a la forma en que los *moqoit* organizan su experiencia contemporánea. Estos cuatro *caminos* tienen ciertos rasgos en común. Por ejemplo, implican una suerte de “marisca de poder” ya que, en primera instancia son recorridos en búsqueda de recursos y potencia, en segundo lugar porque esa búsqueda implica establecer *pactos* con los diversos *poderosos* que gobiernan cada ámbito, en tercer término porque gracias a estos *pactos* es posible el *amansamiento* de un ámbito originalmente hostil.

Dado que los *pactos* exigen algo a cambio de los dones recibidos del *poderoso*, la evaluación de los costos y beneficios, así como la búsqueda de alternativas posibles es un tema crucial para los *moqoit*. Es por ello que la efectividad es una de las variables más relevantes a la hora de elegir alguno de estos recorridos. Es importante señalar que estos *caminos* no son para los *moqoit* necesariamente incompatibles entre sí, y por lo

tanto es posible que algunos transiten más de uno a la vez. De hecho, si son o no exclusivos es algo que se debate permanentemente. Además, la mayoría de los *moqoit* van a probar a lo largo de su vida recorrer más de uno de ellos, prestando particular atención a los beneficios que se pueden obtener en cada uno.

Considerando que estos *caminos* están moldeados por la textura del espacio social, recorrerlos será mucho más relevante que llegar a una meta o acumular una serie de logros. Esto, como ya hemos señalado, está relacionado con los modos en los que los *moqoit* conceptualizan su propia experiencia vital y el cosmos en términos de *andezas* o *caminos* recorridos más que de proyectos cumplidos. En este sentido, la conceptualización *moqoit* se asemeja mucho a la discutida por Ingold (2007) en términos de un “deambular” por “mallas” de “sendas”. Pero mientras que él, a partir de una concepción que creemos demasiado esquemática de la modernidad, identifica estas características como “no modernas”, nosotros creemos que no necesariamente lo son y que de hecho en este caso expresan un modo particular de construir modernidad.

En este sentido, creemos que *el evangelio, la política, la salud y la cultura* podrían ser pensados no sólo como *caminos*, sino más específicamente como “caminos de modernidad”. Ello se debe a que estos cuatro recorridos van a constituirse en otras tantas alternativas localmente construidas para pensar los modos de ser aborígen en el mundo contemporáneo, aceptando como marco general de posibilidades los límites impuestos por la modernidad hegemónica que por el momento son tomados como un aspecto ineludible del actual estado de situación de las relaciones poscoloniales.

Estos “caminos de modernidad” *moqoit* pueden ser pensados como un conjunto de “tácticas” (de Certeau 1980, 2000) que tienen por objetivo obtener la mayor cantidad de beneficios posibles dentro de los márgenes que las relaciones asimétricas de poder en la escena mundial permiten en cada caso. La aceptación implícita o explícita del orden general de discusión que imponen los “proyectos de modernidad” (Asad 2003: 13) hegemónicos no implica para los *moqoit* la aceptación permanente de este escenario mundial. Por el contrario, asumen una contemporaneidad *moqoit* inscrita en el campo de juego de la modernidad no aborígen y una espera paciente por el momento oportuno para tomar parte en un cambio del orden mundial¹³⁵. No es casual que este pensamiento

¹³⁵ Podríamos decir, retomando las expresiones de informantes de López (2013: 126), que se está a la espera de los signos cosmológicos de un “cambio del mundo” que anuncien el tiempo oportuno. Curiosamente muchos de sus informantes describen que uno de los principales signos sería la “entrada de un nuevo camino” entendido como una nueva disposición del “camino del cielo” o la Vía Láctea.

táctico surja luego del fracaso de los movimientos milenaristas. Esto se debe a que los mismos proponían una contemporaneidad aborígen que rechazaba los proyectos de modernidad hegemónica y estimaban inminente el retorno a las formas de vida tradicionales en el contexto de signos cosmológicos que eran interpretados como una vuelta al tiempo de los *antiguos*¹³⁶.

Creemos que estos “camino de modernidad” tienen un gran potencial como categoría analítica ya que pueden articularse con lo que hemos discutido en el primer capítulo a cerca de las modernidades locales. En este sentido nos parece relevante retomar la distinción entre “estrategia” -entendida como la capacidad de definir el escenario en el que se da el juego social- y “táctica” como la acción que determina la ausencia de un lugar propio que plantea Michel de Certeau (1980; 2000) y que Silvia Citro (2006c) comenzó a desarrollar en su análisis sobre las tácticas de invisibilización y las estrategias de resistencia que desplegaron los *moqoit* santafesinos durante el siglo XX. La hipótesis de esta autora es que las prácticas de invisibilización de la identidad étnica que encararon los *moqoit* no son una mera consecuencia de la dominación colonial y poscolonial sino que son “tácticas” ensayadas por este grupo aborígen de manera conciente para redireccionar situaciones de dominación. Asimismo, plantea que los *moqoit* desarrollaron “estrategias” políticas de resistencia como los movimientos milenaristas y las reivindicaciones étnicas, las cuales son el resultado de sus propias experiencias y de las “tácticas” desplegadas tanto en la vida cotidiana como así también en los espacios rituales (Citro 2006c: 139, 141).

El punto de partida de Citro (2006c: 142-148) es analizar históricamente cómo se fue conformando la situación de dominación blanca en el Chaco Austral. Para ello aborda el proceso de sedentarización forzada, el avance de la frontera agrícola y los modos de subsistencia que desplegaron los *moqoit* como el trabajo temporario en obrajes, ingenios y cosechas, combinado con las prácticas de marisca. Luego aborda el surgimiento del movimiento milenarista de San Javier (1904) conocido como el “último malón” y cómo este tuvo una relevancia central tanto en la memoria histórica de los *moqoit* como así también de los criollos. Coincidimos con Citro (2006c: 148-155) quien plantea una secuencia que comenzaría con este movimiento político-religioso que

¹³⁶ Si bien hubo ciertos movimientos milenaristas que proponían una apropiación de los bienes del mundo blanco estos siempre van a estar anclados en una lógica *moqoit* que remite al pasado. En este sentido, aunque podrían parecer una excepción en realidad no lo son ya que estos estaban atravesados por los modos tradicionales de organización *moqoit*.

debería ser entendido en el sentido de “estrategia” como la define de Certeau¹³⁷. Tras el fracaso de esta “estrategia de resistencia” (Citro 2006c: 154) y ante la amenaza de un poder ejercido violentamente, los *moqoit* comenzaron a ensayar un conjunto de “tácticas”. Estas no sólo les permitirían tener ciertas continuidades con sus modos previos de subsistencia, formas de organización, creencias y rituales sino que además estarían enmascaradas para la mirada criolla. Citro (2006c: 155-164) enumera dentro de este conjunto de tácticas algunas como la invisibilización *moqoit* en la provincia de Santa Fe, los bailes paisanos, las festividades de santos, las prácticas de catapaces-caciques y peones-cazadores, la migración y no transmitir el idioma *moqoit* a los hijos. También incluye entre estas tácticas la emergencia del *evangelio*¹³⁸.

Esta autora (Citro 2006c: 164-165) plantea que los *moqoit* desplegaron este abanico de tácticas hasta que a mediados de la década de 1980 pudieron ensayar una nueva estrategia vinculada a la creación de espacios políticos propios como OCASTAFE (Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe) y la ONG “Asociación de Amigos del Aborigen”. Para Citro el surgimiento de esta estrategia de resistencia está vinculado con el contexto político de aquella época. Sostiene que el retorno de la democracia en 1983 generó una coyuntura favorable para los reclamos aborígenes que se vio materializada en la sanción de la Ley Nacional 23.302 sobre Política Indígena que dio lugar al marco legal para el reconocimiento de dichos pueblos y la posterior introducción del Artículo 75 en la Constitución Nacional de 1994 que incorpora el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos aborígenes.

Tomando en consideración los planteos teóricos de Citro, podemos observar que para esta autora las políticas de dominación y asimilación provenientes del mundo

¹³⁷ Si bien Citro se remite al análisis de la situación de los *moqoit* de Santa Fe y analiza en especial las consecuencias del llamado “último malón” creemos que el análisis general puede aplicarse también a la situación del Chaco luego de los movimientos milenaristas de Napalpí (1924) y El Zapallar (1933). Sin embargo, las tácticas de invisibilización que Citro describe para el caso santafesino no se dieron de la misma forma en el caso chaqueño en buena parte debido a las diferentes “formaciones provinciales de alteridad” (Briones 2005).

¹³⁸ Citro señala que el *evangelio* también habría tenido una dimensión táctica ya que abrió un nuevo espacio social que posibilitó la continuidad de ciertas lógicas tradicionales. Además, destaca que la conversión “permitió oponerse a ciertos aspectos de las fiestas de origen católico que comenzaron a percibirse negativamente” (Citro 2006: 164). En este punto hacemos una diferencia con la autora ya que consideramos que el conflicto con las fiestas patronales es una consecuencia de la adscripción al *evangelio* y no una causa. Por otra parte, Citro también menciona que las iglesias evangélicas no negaron la identidad étnica aunque sí la subsumieron a la adscripción identitaria de “ser-evangelio”. Creemos que lo mismo puede plantearse para el caso del catolicismo entre los *moqoit*.

blanco llevaron a que los *moqoit* desplegaran un conjunto de tácticas de invisibilización. La coyuntura política local de la década de los '80 habría posibilitado un cambio de escenario y cierta capacidad de los aborígenes de redefinir el juego social. Es por ello que Citro entiende los procesos de reemergencia étnica como estrategias, en el sentido de de Certeau, que los *moqoit* comenzaron a poder poner en juego en ese período luego de un tiempo en el que solo les habría sido posible implementar tácticas en el marco de un escenario definido por la modernidad blanca. En este punto disintimos con el planteo de Citro ya que creemos que el transcurso del tiempo ha demostrado que los procesos de reemergencia étnica son tácticas que comienzan a desplegarse en el marco de las transformaciones de los proyectos de modernidad hegemónicos en el contexto de los acelerados procesos de glocalización contemporáneos (Appadurai 2001: 46). Estos cambios posiblemente hayan favorecido una ampliación del margen de maniobra para los aborígenes. Sin embargo, el escenario sigue siendo definido por la modernidad hegemónica, o más precisamente los nuevos proyectos de modernidad hegemónicos que, en línea con lo que propone Appadurai (1996a), están vinculados con el capitalismo desorganizado y la dislocación de flujos. Estos nuevos proyectos hegemónicos de modernidad implican un nuevo modo de abordar la diferencia.

Al poner el foco en la coyuntura local, Citro no incorpora a su análisis el surgimiento a escala global del multiculturalismo como política de los múltiples proyectos de modernidad occidental. Este paradigma postula un supuesto espacio a la diferencia debido a la imposibilidad de asimilarla por completo pero de una manera que permite domesticarla, volverla incluso un objeto de consumo (Comaroff y Comaroff 2009). Es por ello que creemos que es un equívoco pensar que los procesos de reemergencia étnica son una respuesta estratégica a la modernidad, que involucraría la capacidad de proponer un escenario alternativo a la misma. Por el contrario, al incorporar el escenario global vemos cómo en otras latitudes los grupos minorizados se están embarcando en procesos análogos, lo cual evidencia que se trata de nuevas tácticas de respuesta local a las nuevas formas de la hegemonía moderna.

Sostenemos que estas tácticas surgen debido a que la modernidad hegemónica contemporánea genera proyectos y horizontes diferentes a los de los proyectos modernos hegemónicos previos. En ellos se define un nuevo espacio para la diversidad étnica. Dado que Citro no incorpora a su análisis la discusión contemporánea sobre las “múltiples modernidades” (Eisenstadt 2000, 2013), esto la lleva a insinuar cierto

fracaso del proyecto moderno que habría posibilitado el surgimiento de estrategias de resistencia como los procesos de reemergencia étnica. Sin embargo, creemos que lo que fracasa es un tipo de proyecto de modernidad que postulaba la asimilación o la eliminación como únicas alternativas frente a la diversidad. No fracasa la modernidad hegemónica como tal, ya que justamente como dirá Eisenstadt (2000) ésta está constituida por un abanico de múltiples proyectos de modernidad que están constantemente transformándose, son abiertos, fluidos y se diversifican¹³⁹.

Siguiendo a Talal Asad (2003: 13-14), consideramos que estos proyectos de modernidad hegemónicos son un modo de “vivir-en-el-mundo” que apuntan a institucionalizar una serie de principios que los individuos, específicamente los “no occidentales”, deberían alcanzar. Estos principios estarían definidos por un conjunto de “notas promisorias” (Wittrock 2000), es decir una serie de metas y expectativas que debe incluir un proyecto moderno (por ejemplo una nación democrática, una economía de mercado liberal, entre otras). Los planteos de Talal Asad y los de Wittrock nos permiten reflexionar en torno a la idea de que la modernidad tendría una serie de objetivos que originándose en Europa y Estados Unidos se constituyen en “metas de referencia” que debería incluir todo proyecto de modernidad (Robbins 2001). De este modo, aquellos que lograsen cumplir con las “notas promisorias” podrían ser parte de la modernidad. Es interesante señalar que estos proyectos de modernidad no sólo involucran la construcción de un cierto régimen institucional sino que se constituyen en programas de reforma social y verdaderos proyectos culturales (Corrigan y Sayer 2007).

Desde sus orígenes estos proyectos de modernidad van a incluir a las periferias, de hecho las narrativas de la modernidad van a surgir con el proceso colonial (Escobar 2005; Mignolo 1993, 2000, 2007, 2009). Ahora bien, para poder comprender cabalmente los proyectos de modernidad contemporáneos debemos tener en cuenta que estos se inscriben en una nueva fase, el “capitalismo desorganizado” (Lash y Urry 1987), que puede analizarse desde la perspectiva de Appadurai (2001) como paisajes dislocados. En esta nueva cartografía, la modernidad entra en una etapa donde la circulación de flujos no sólo reestructura la vida de las sociedades sino que construye

¹³⁹ Por eso nos parece importante “desprovincializar” los estudios chaqueños e incorporar a nuestro análisis no sólo lo que sucede a nivel local sino también aquello a acontece a escala global para poder abordar las nuevas formas de la hegemonía moderna.

nuevos “mundos imaginados” (Appadurai 2001: 47) que proponen múltiples proyectos hegemónicos.

Estos proyectos hegemónicos no sólo tienen un carácter global sino que también están implicados en la localidad (Appadurai 2001: 46). Si bien esta interrelación entre lo global y lo local se encuentra estratégicamente definida por el colonialismo y las relaciones asimétricas planteadas por el orden colonial; eso no significa que las modernidades locales sean simples aculturaciones o copias. Por el contrario, los márgenes de agencia, deformación, resignificación y mitopraxis (Sahlins 1988, 1990) generan posibilidades “tácticas” (de Certeau 1980, 2000) de construir versiones locales de la modernidad. Estas son verdaderas creaciones propias, insertas en la trama de la historia local, en el marco de un cierto espacio de maniobra. Serán estas características la que explorarán con particular detenimiento los Estudios Poscoloniales que buscarán dar cuenta de las originalidades de estas modernidades locales y la manera en que deben jugar en un contexto de relaciones asimétricas de poder. De este modo, los Estudios Poscoloniales nos invitan a tener específicamente en cuenta las particularidades de cada situación local. No sólo por la especificidad de sus características sino también por las reflexiones propias de cada sociedad subalternizada en referencia a las alternativas que se les presentan; y además, por las particularidades de las tramas de poder que cada mundo local esta inserto.

Estas cuestiones podemos verlas reflejadas en el relato que el pastor Alfredo Salteño nos narró durante nuestro trabajo de campo. Él nos dijo que en 1975, cuando tenía doce años había visto a Paulino Acosta, un reconocido *pi'xonaq*, cercar su casa con alambre para que nadie pudiese entrar. Esto le había resultado sumamente llamativo ya que parecía una “casa privada”. Según recordaba, Paulino también había puesto dos palos en el techo de su rancho en forma de cruz para que actuaran como una antena de radio y televisión. Por otra parte, había pintado su casa de blanco como hacían los criollos pero a diferencia de éstos que utilizaban cal, Paulino lo había hecho con harina. Al finalizar su relato, Alfredo se rió y nos dijo: “Paulino profetizaba las cosas modernas”¹⁴⁰.

Este episodio narrado por Alfredo Salteño podría resultarle a un oyente incauto una manera absurda por parte de los *moqoit* de adoptar ciertos elementos de la

¹⁴⁰ Este tipo de apropiaciones especialmente por parte de shamanes tradicionales no sólo se observa entre los *moqoit* sino que también puede verse en grupos amazónicos como lo indica Jean-Pierre Chaumeil (1998).

modernidad criolla e incorporarlos de manera incorrecta. Sin embargo, siguiendo lo desarrollado más arriba sobre la recreación y resignificación local de las modernidades hegemónicas creemos que este ejemplo es una puerta de acceso a aquellos elementos que los *moqoit* consideran relevantes dentro del abanico de lo moderno que se les propone desde afuera. En este sentido, este relato nos permite preguntarnos: ¿Qué piensa Alfredo Salteño sobre las acciones de Paulino? ¿Qué hacia Paulino al construir su casa siguiendo su interpretación de “lo moderno”? ¿En qué consisten los imaginarios *moqoit* sobre la modernidad?

Estas preguntas nos llevan a buscar comprender las maneras propias en las que son pensadas las diferentes posibilidades de un mundo *moqoit* contemporáneo en el concreto margen de maniobra que la situación local, regional y global permite. En esta dirección, retomando lo señalado al inicio de este apartado, creemos que la noción *moqoit* de *nayic* o *camino* se constituye en una categoría central por medio de la cual este grupo intenta dar cuenta de su reflexión a cerca de la modernidad.

Analizando esta categoría nativa podemos advertir que las modernidades para ellos poseen el carácter de tensión a futuro y construcción inacabada que los marcos teóricos analizados en el primer capítulo refieren mediante el uso de la categoría “proyecto”. Sin embargo, los *caminos* se diferencian de los proyectos ya que no implican un conjunto de metas y expectativas a cumplir o contenidos a alcanzar sino un recorrido abierto, a la búsqueda, a la expectativa, un “deambular”. Fundamentalmente signado por el establecimiento de *pactos*. De este modo, para los *moqoit* ser-modernos significará transitar aquellos “caminos de modernidad” que son los que permiten entablar los vínculos que les resulten más beneficiosos con quienes hoy detentan la potencia. Así los “caminos de modernidad” son la transformación contemporánea de la cosmopolítica *moqoit* en el contexto de un nuevo escenario de posibilidades.

Como ya hemos mencionado al inicio de este último apartado, actualmente, entre los *moqoit* del Chaco Austral podemos identificar centralmente cuatro “caminos de modernidad” que se han ido transformando en propuestas consistentes de vida: el “camino de la política”, el “camino de la cultura”, el “camino de la salud” y el “camino del evangelio”¹⁴¹. Ya hemos señalado que estos recorridos comparten ciertos rasgos. Por ejemplo, destacamos que todos ellos implican una suerte de “marisca de poder” ya

¹⁴¹ Al utilizar “camino de...” se está indicando que estamos tratando con la categoría analítica que hemos construido mediante el proceso ya descrito, a partir de la categoría *moqoit* de *camino*.

que son recorridos en búsqueda de recursos y potencia, esa búsqueda involucra establecer pactos con los diversos poderosos que gobiernan cada ámbito y gracias a esos pactos es posible el *amansamiento* de un ámbito originalmente hostil. Estos “caminos de modernidad” también implican el manejo fluido del castellano, la comprensión de las lógicas y el *ethos* burocrático. Por otra parte, todos ellos requieren la habilidad para establecer redes de relaciones personales en el mundo criollo ya que los líderes de cada camino van a transformarse en una suerte de mediadores entre el mundo blanco y sus propias comunidades.

Transitar el “camino de la política”, no sólo implica desarrollar el conjunto de habilidades que ya hemos mencionado sino que además, requiere el aprendizaje de un tipo de *habitus*, leyes, códigos y roles asociados a los funcionarios. Además, resulta fundamental la habilidad para desenvolverse en el sistema de partidos políticos y conocer la distribución del poder en el sistema político criollo ya que los dirigentes aborígenes actúan como intermediarios entre estos y “su gente”. Estas capacidades son centrales para la política aborígen ya que la misma, a pesar de tener su propio campo de acción, se encuentra integrada a la política municipal, provincial, nacional e internacional. Estas habilidades son importantes a la hora de gestionar recursos como viviendas, pensiones, ayudas económicas y trámites ya que los *moqoit* que transitan este camino deben mediar entre un sistema burocrático establecido por los criollos y las pautas de redistribución tradicionales. Un elemento distintivo de este camino es que admite, tanto en su discurso como en la práctica, la conflictividad como parte inherente de las relaciones. En este sentido, la política no sólo permite expresar el conflicto y la violencia sino que además, admite nombrar -mediante un vocabulario que hace referencia explícitamente a los enfrentamientos- los aspectos no armónicos de las relaciones sociales¹⁴².

El “camino de la política” juega un rol clave a la hora de definir qué sería ser *moqoit*. Esto podemos observarlo cuando los dirigentes llevan a cabo los procesos de enrolamiento de los miembros de la comunidad para que estos participen de la vida “política”. Al realizar este procedimiento, el estado los reconoce como ciudadanos, como sujetos de derecho político pero simultáneamente los inscribe en un tipo de ciudadanía específica: la aborígen. Mediante este acto, los dirigentes de alguna manera

¹⁴² Esto, como veremos más adelante y en especial en el próximo capítulo, es algo que está vedado en el *evangelio* debido a la permanente apelación a valores cristianos como la unidad, el amor al prójimo, etc.

construyen o ayudan a construir los límites de “lo aborígen”, la especificidad de lo *moqoit* y a su vez construyen las características específicas de la política aborígen diferenciándola de la criolla. Esto conlleva a definiciones implícitas o explícitas sobre qué sería ser aborígen, que implican entablar un diálogo con los imaginarios criollos¹⁴³.

La política no es el único ámbito que va a tallar en la definición de “lo aborígen”. El “camino de la cultura” también va a contribuir a establecer ciertas marcas que caracterizan el ser *moqoit* como por ejemplo hablar el *moqoit la'qaatqa*¹⁴⁴. Dicho camino también va a delimitar el conjunto de lo que serían las prácticas y representaciones características de los aborígenes y qué innovaciones son admisibles de llevar a cabo. De este modo la cultura se objetiva como una “cosa” y se transforma en una marca de etnicidad. Su exhibición es clave para la gestión de la identidad aborígen ya que está ligada al acceso a determinados recursos, derechos y reclamos.

Al igual que sucede en el ámbito de la política, las definiciones en torno a la cultura también tienen que entrar en diálogo con las concepciones criollas acerca de lo aborígen. Como hemos visto, en la política el interlocutor fundamental es el estado mientras que en el “camino de la cultura” esto es más variado ya que también deben entablarse diálogos con la “sociedad civil”, especialmente a partir de ONGs, cooperativas, articulación con las universidades, instituciones culturales y sociales, etc. Además, es un ámbito donde se gestan alianzas con otros grupos aborígenes para la constitución de un campo interétnico. La gestión de este espacio no está exenta de disputas tanto al interior como al exterior del mismo.

Dentro de este camino podemos identificar dos grandes tipos de líderes que van a proponer distintos modos de transitarlo. Así por ejemplo, encontramos líderes de un estilo más tradicional como el caso de Roberto Ruiz que colaboró con los Obreros

¹⁴³ Estas cuestiones pudimos observarlas durante las elecciones del Instituto del Aborígen Chaqueño (IDACH) en la comunidad de Las Tolderías. Durante este evento surgieron una serie de disputas en torno a quién es y quién no es aborígen. Estos conflictos se remitían a la aparición o no en el padrón electoral que había sido elaborado por los dirigentes políticos. Durante las discusiones pudimos observar que el criterio más relevante para dirimir quienes son o no aborígenes en este contexto está ligado a la actualización de las relaciones de parentesco – mediante por ejemplo la institución social de las “visitas”- y no a definiciones establecidas por la presencia de un conjunto de rasgos fenotípicos, lingüísticos o culturales.

¹⁴⁴ Hemos recopilado varios testimonios de *moqoit* que trabajan en escuelas que postulan que la Educación Intercultural Bilingüe en realidad debería ser: Educación Bilingüe Intercultural ya que “cualquiera puede ser intercultural” pero no “cualquiera” puede hablar el idioma.

Fraternales Menonitas en la traducción de la Biblia¹⁴⁵. A través de su participación en esa instancia de legitimación para el mundo blanco este *moqoit* se constituyó como un referente para la comunidad y para los criollos. Ello le permitió establecer una agenda e introducir el debate sobre qué es la cultura *moqoit*, cuáles son las tradiciones que se deben recordar, de qué modo, etc. Por ejemplo, Ruiz diseñó –bajo el impulso de un concejal criollo- una bandera *moqoit* (la cual fue reconocida por el estado provincial) y fue uno de los principales impulsores de la incorporación al calendario oficial del Municipio de Villa Ángela del “Año Nuevo Mocoví” (López 2011a, 2013)¹⁴⁶.

Otro tipo de liderazgo al interior de este *camino* es el de los jóvenes intelectuales que promueven una agenda más autónoma que busca disputar la definición de lo aborígen en este ámbito a los “especialistas” no aborígenes. Estos líderes impulsan la construcción de un espacio propio desde el que reflexionar y construir lo que “sería” la *cultura moqoit*. El ámbito escolar constituye un espacio privilegiado para esto ya que muchos de estos líderes se desempeñan como maestros bilingües interculturales, auxiliares docentes, directores de escuela, promotores culturales, etc. Su rol como mediadores entre criollos y *moqoit* los constituye en sujetos privilegiados a la hora de discutir qué contenidos abordar, qué materias deben ser incluidas en los diseños curriculares, quiénes deben dar clase, cómo deben construir su propia imagen de lo *moqoit*, qué fechas hay que recordar y celebrar, entre otras. Esto se ha visto reforzado en el caso del Chaco por la aparición de los Establecimientos Educativos Públicos de Gestión Comunitaria Bilingüe Intercultural Indígena (López y Tola 2016).

El “camino de la salud” juega un rol clave al interior de las comunidades *moqoit*. Esto es así no solamente por el constituir una mediación entre la comunidad y los saberes médicos de los criollos. Tiempo atrás, antes de la generalización de planes y pensiones de la última década, aquellos que se desempeñaban como agentes sanitarios y percibían un sueldo por parte del estado constituían una excepción dentro de las comunidades. Además, tenían a su disposición una instalación edilicia que, si bien solía ser precaria, en muchos casos era la mejor construcción de la comunidad, equiparable con la escuela. Tanto estos elementos como la realización de cursos de capacitación e instrucción en el contexto del mundo blanco los constituían en referentes de los vínculos con lo criollo al interior de la comunidad. Actualmente, puede observarse una

¹⁴⁵ En el próximo capítulo haremos referencia al proceso de traducción de la Biblia y el rol desempeñado por los líderes aborígenes como Roberto Ruiz.

¹⁴⁶ En la comunidad de El Pastoril esta celebración se realiza cada 15 de septiembre. Desde el año 2010 forma parte del calendario municipal de Villa Ángela.

profesionalización de dicha tarea mediante la creación de carreras terciarias en ciudades cercanas a las comunidades *moqoit* estudiadas. Esto transforma al ámbito de la salud en una nueva salida laboral orientada especialmente a jóvenes que tienen un buen dominio del castellano y de las lógicas del estudio formal.

Resulta relevante señalar que si bien los agentes sanitarios son el último eslabón en el sistema de salud provincial y nacional, y además gestionan pocos recursos, resultan de gran relevancia para las comunidades. Ello se debe a que los mismos proporcionan el acceso a elementos de la salud criolla sin tener que seguir el extrañamiento completo de internarse en una institución hospitalaria. Esto es central ya que el ámbito de la salud criolla es percibido generalmente por los *moqoit* como un espacio hostil, en el cual las personas de la comunidad se sienten separadas de sus relaciones familiares en algunos de los momentos de mayor vulnerabilidad de su vida. Teniendo en cuenta que para los *moqoit* la causa final de toda enfermedad es un *daño* causado por algún agente intencional, se vuelve central en estas circunstancias estar protegido y ayudado por los propios parientes. Si a estas cuestiones le agregamos que los agentes sanitarios conocen la lengua *moqoit*, son personas que pertenecen a la comunidad, y ocupan un cierto lugar en la red de parientes, resulta claro el rol de articuladores clave que quienes recorren este camino desempeñan entre el mundo de la salud criolla y los *moqoit*.

Por otra parte, además del acompañamiento y asistencia en el contexto de enfermedades puntuales, los auxiliares de la salud desempeñan un rol central en los procesos burocráticos ligados al aparato médico hegemónico por el cual los *moqoit* son incorporados a la biopolítica del estado. Por ejemplo, durante los planes de vacunación los agentes sanitarios no solo ayudan en la aplicación de vacunas sino también en la localización de los niños, sus familias y el proceso de persuadir a los involucrados de participar en el operativo sanitario.

El evangelio es otro de los “caminos de modernidad” que los *moqoit* pueden transitar. Como ya hemos señalado, este ámbito configuró un espacio de encuentro entre dos *habitus* distintos: un *habitus* protestante-pentecostal y un *habitus moqoit* preexistente a la llegada de los misioneros. Esto por ejemplo, podemos verlo reflejado en las estructuras organizacionales de las iglesias evangélicas, donde parientes y congregados resultan ser casi sinónimos. También podemos observarlo en la legitimación de prácticas vinculadas a ciertos modos de relación con lo potente propios de la experiencia de los *pi'xonaq*, pero que simultáneamente implican el

reconocimiento del poder superior del Espíritu Santo en relación a los no-humanos con los que pactaban los antiguos –al menos por el momento-.

Al igual que sucede en *la política* y en *la cultura*, *el evangelio* es un ámbito donde se gestan alianzas con otros grupos, en el contexto del proceso de construcción de lo que sería “lo aborígen” en Chaco. La constitución de tal campo interétnico es sumamente compleja ya que no sólo involucra disputas internas por la gestión de ese espacio social y la definición de sus límites, sino que también supone la definición de las relaciones con el mundo criollo. Por otra parte, a diferencia de lo que ocurre en la política, en el “camino del evangelio” los conflictos son más difíciles de abordar ya que este ámbito supone un *ethos* cuyos componentes de origen cristiano toman a la unidad como un valor central y cuyos componentes de origen guaycurú imponen un control de los excesos en la vida cotidiana. Es por ello que en el *evangelio* la circulación de rumores y chismes ocupa un lugar clave debido a que la expresión del conflicto y la disonancia resulta más compleja discursivamente que en el “camino de la política” y el “camino de la cultura”.

Recorrer el “camino del *evangelio*” implica establecer conexiones para la obtención de recursos a nivel nacional que permiten sortear los conflictos a nivel local y también recursos transnacionales que permiten sortear los conflictos nacionales. Esto no sólo permite la legitimación de las iglesias sino que también es una vía alternativa, especialmente cuando el camino de la política no resulta viable, de resolución de conflictos y acceso a recursos del mundo blanco.

El conjunto de características que hemos mencionado no sólo constituyen al *evangelio* como un “camino de modernidad” sino como uno de los más relevantes. Los márgenes de agencia que el *evangelio* proporciona, la flexibilidad y capacidad de adaptación a diversas fuentes de recursos, así como también el alto grado de autonomía frente al estado y otras instancias no aborígenes de autoridad, lo han constituido en una alternativa clave a la hora de reflexionar en torno a los modos de ser aborígen en el mundo contemporáneo. Asimismo, las ideas *moqoit* de que toda habilidad especial está ligada a una relación particular con los seres potentes ha encontrado un lugar en el *evangelio* ya que este permite la exploración de las relaciones que los no aborígenes tendrían con las potencias. Desde la perspectiva *moqoit* es allí donde se fundaría buena parte de la posición actual de los criollos en el campo de relaciones de poder. Es por ello que en algún sentido, para los *moqoit* el *evangelio* abriría las puertas a construir relaciones autónomas con las verdaderas fuentes últimas del poder blanco.

Estas cuestiones se traducen en las estructuras sociales de las comunidades *moqoit* contemporáneas, en la textura de su experiencia cotidiana y en la gestión de los vínculos con lo numinoso, temas que serán abordados en profundidad en la segunda parte de la tesis.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 4

“LOS HERMANOS SEAN UNIDOS...”¹⁴⁷

Habiendo situado el marco teórico y sociológico para nuestro estudio del *evangelio* entre los aborígenes *moqoit*, nos adentramos ahora en la segunda parte de la tesis. La misma está orientada a explorar los imaginarios y las prácticas que constituyen al *evangelio moqoit* en tanto “camino de modernidad”. En ese contexto, el objetivo específico de este capítulo es comprender las dinámicas sociales propias de esta experiencia religiosa. Para ello se analiza el *culto*, entendido como la unidad social de la experiencia evangélica *moqoit* el cual, obedeciendo a una lógica fundada en el parentesco, reproduce en buen parte los contornos de las antiguas “bandas” *moqoit*. Por otra parte, prestaremos particular atención a la construcción de alianzas fluctuantes entre los diversos *cultos*, las que dan origen a unidades mayores y más laxas -las *denominaciones*. Estas se constituyen en las máximas instancias de alianza política y comunidad histórica para los *moqoit evangelio*. Se caracterizan por ser inestables y fluctuantes, ya que se encuentran sometidas a permanentes procesos de fisión y fusión. En este sentido, y más allá de las discontinuidades, podrían pensarse como organizadas por lógicas que presentan analogías con las que estructuraban la política de parentesco guaycurú en el pasado y que han sido observadas por etnografías previas al analizar las dinámicas sociales de las antiguas “tribus”.

Estas características, no solo obedecen a rasgos precristianos de las dinámicas sociales guaycurú, sino que van a verse reforzadas por el carácter congregacional de las iglesias protestantes que misionaron en el territorio chaqueño. En ambos casos se da un rol central de las pequeñas unidades locales y de los procesos de fisión y fusión que las vinculan entre sí. Hemos discutido en el capítulo dos este tipo de mecanismos entre los

¹⁴⁷ (Hernández 2016 [1882]: XXXII).

guaycurú precristianos. En el caso de las iglesias misioneras, las fusiones, alimentadas por el anhelo cristiano de la unidad universal y moralmente valoradas, se concretan en la constitución de confederaciones o federaciones de *cultos*. Las fisiones, derivadas de disputas teológicas, morales, disciplinarias y de liderazgo se traducen en la ruptura de estas unidades mayores. Por dicho motivo son valoradas negativamente. Pese a ello tendrán también una relevancia central a la hora de comprender las características propias del *evangelio*.

A lo largo del capítulo nos adentraremos en el análisis de esta búsqueda de la unidad por parte de los menonitas. Exploraremos por un lado cómo la unidad, conceptualizada como una prueba de la verdadera fe cristiana, se convierte en una meta utópica, un sueño sobre la verdadera forma que la comunidad de creyentes alcanzará en la plenitud de los tiempos. Por otro lado, la coyuntura política hace que presentar a las iglesias aborígenes como un frente unido sea un mecanismo crucial para favorecer su legitimación frente al estado argentino.

Teniendo en cuenta esta relevancia particular otorgada por los menonitas a la unidad discutiremos con particular cuidado una serie de “dispositivos para la unidad” que los Obreros Fraternal Menonitas van a desplegar para tal fin. Junto con ello analizaremos los conflictos y contradicciones que dichos dispositivos generaron en su interacción tanto con las prácticas de menonitas y *moqoit* como con las concepciones de estos últimos sobre la construcción y disgregación de colectivos.

Parte 1. Congregados y parientes: el *culto* como unidad social

En el capítulo anterior abordamos el proceso de llegada del *evangelio* a la región *moqoit* y cómo la conversión siguió las líneas de parentesco de las familias extensas. Esto hace prever que la conformación de las comunidades eclesiales locales habría estado ligada a los grupos sociopolíticos propios de la organización guaycurú (Braunstein 1983) que discutimos en el capítulo dos. De este modo, el pastor tiende a ser la cabeza de la familia extensa coincidiendo así su liderazgo político y religioso con el familiar.

A la hora de identificar cuál es la unidad social mínima del *evangelio moqoit* resulta interesante seguir la pista del uso que hacen nuestros interlocutores del término *culto*. Como comentamos en el capítulo dos, la primera acepción con la que los *moqoit* usan este término es para designar a una celebración ritual que es el centro de la vida litúrgica de los *creyentes*. La misma suele realizarse durante los fines de semana, tiene una duración variable y se centra en la palabra del pastor inspirada en el texto bíblico, en los testimonios de los asistentes y en cantos, danzas y experiencias extáticas¹⁴⁸. Una segunda acepción nativa de este término remite al propio espacio en el cuál esta celebración ritual acontece, con menos frecuencia también designado como “iglesia” o “templo”. Dicho espacio ritual suele estar erigido en el terreno y en las cercanías de la casa del pastor. Ello hace que frecuentemente los *creyentes* identifiquen tanto a la celebración como al espacio en el que se realiza con el nombre del pastor. Así por ejemplo pueden decir: “voy al culto de Sixto”, para referirse que se dirigen al lugar donde se celebra dicha liturgia o que piensan asistir a la celebración ritual en cuestión.

Pero además, como ya hemos sugerido, quienes asisten al *culto* de un determinado pastor, celebrado en el templo construido cerca de su casa, son preponderantemente miembros de su familia extensa o de familias cercanamente emparentadas. Ello lleva a un tercer uso *moqoit* del término, que hace referencia al *culto* en tanto comunidad local de *creyentes*. Basándonos en estos usos vernáculos del término, nos proponemos usar la palabra “culto” para hacer referencia, en términos analíticos, a la unidad social constituida por una comunidad local de *moqoit* evangélicos cuyas actividades rituales se centran en el templo construido en el terreno del pastor que actúa como líder de dicho colectivo. El pastor no sólo asume funciones de liderazgo en el orden de lo sagrado sino que desempeña dicho rol también en el ámbito sociopolítico. De este modo el culto constituye una unidad social cuyos contornos presentan cierta homología estructural con las antiguas bandas de familias extensas emparentadas. A ello se agrega un liderazgo que se ve reforzado por el rol central del pastor en el pacto con el Espíritu Santo. La experiencia etnográfica nos muestra que los *cultos* constituyen las unidades sociales fundamentales del *evangelio moqoit*.

Los modos antes descritos de organización de los *cultos* no sólo responden a una reedición de las lógicas tradicionales guaycurú sino que también están vinculados a las dinámicas semejantes que poseen las iglesias protestantes que misionaron en la zona.

¹⁴⁸ En el capítulo cinco y seis volveremos sobre los *cultos* entendidos en este sentido.

Estas iglesias, cuya organización suele calificarse de congregacional tienen como unidad social básica las pequeñas congregaciones locales. Las mismas pueden dividirse debido a conflictos disciplinares, doctrinales, de liderazgo así como fusionarse para dar origen a una nueva congregación local.

Un ejemplo característico de estas dinámicas, que nos muestra el rol central que poseen las disputas por el liderazgo al interior de redes de familias emparentadas, podemos observarlo si analizamos el surgimiento del *culto* de Justino Lalecorí. Dicho líder *moqoit* funda su propio *culto* durante el período en que el de Dionisio Rodríguez atravesaba una serie de conflictos en torno al liderazgo (episodio que hemos relatado en el capítulo anterior). La conversión de Justino provocó que varios de sus parientes más cercanos, que hasta el momento se congregaban con Dionisio, abandonaran ese *culto* para conformar uno nuevo, liderado por Justino. Asimismo implicó que otros miembros de la familia de Justino, como Narciso Salteño, Bruno Salteño, Eugenio Ruiz y Felipa Lalecorí, se “entregarán” al *evangelio* y se incorporaran al nuevo *culto* como cantores. Según Alfredo Salteño, entre todos “levantaron” una iglesia en el terreno donado por Justino y con el transcurso del tiempo, se incorporaron generaciones más jóvenes, como fue su caso y el de su hermano Sixto Lalecorí. Varios de los miembros que se congregaban con Justino permanecieron con él hasta convertirse en adultos. En ese momento, sus búsquedas por construir sus propias posiciones de liderazgo desencadenarían nuevos procesos de fisión. Es en este contexto que Narciso Salteño se separa y funda su propio *culto*, Alfredo Salteño se desplaza territorialmente a Colonia Juan Larrea y también funda su propio *culto*, y Sixto Lalecorí –a medida que Justino envejecía- comienza a estar al mando del mismo. El propio Justino va a oscilar en su residencia entre Colonia Juan Larrea y San Lorenzo, siendo su presencia en uno y otro lugar una suerte de potencia simbólica agregada a aquella de Sixto y Alfredo, quienes son hermanos entre sí y sobrinos de Justino.

Los *cultos*, definidos de este modo, se vinculan mediante alianzas de carácter fluctuante con otras unidades similares, integrando diferentes denominaciones. En este contexto el término “denominación”, en parte inspirado por el uso habitual en el mundo evangélico no-aborigen, designa confederaciones laxas de *cultos*, con una supervisión bastante superficial en términos dogmáticos y de prácticas rituales. En muchos casos las denominaciones tienen su origen en iglesias no aborígenes que llevan adelante emprendimientos misioneros (una notable excepción es la Iglesia Evangélica Unida, aunque hay que recordar la influencia de los menonitas en su gestación). Las

denominaciones tienen un rol muy importante en términos de acceso a recursos externos (legitimación ante el Estado y el mundo criollo, acceso a financiamiento externo, acceso a redes de vínculos en el mundo no aborígen) y de alianzas políticas entre diferentes líderes y sus grupos. En ese sentido las denominaciones parecieran cumplir el rol social de ser las máximas instancias de alianza política y comunidad histórica, sometidas a permanentes procesos de fisión y fusión, en los cuales incluso pueden incorporarse grupos de otras procedencias étnicas. En este sentido, si bien los contextos históricos que envuelven el campo de relaciones sociopolíticas entre “denominaciones” y los que en el pasado organizaban los vínculos entre las “tribus” (Braunstein 1983) son muy distintos, es posible encontrar ciertas analogías estructurales. En buena parte ello es posible porque ciertos aspectos de las lógicas políticas guaycurú del pasado fueron reforzados por dinámicas propias del campo protestante.

A pesar de estas similitudes existe una marcada diferencia vinculada a los modos en que los procesos de fusión y fisión son considerados. Por un lado, las iglesias protestantes no aborígenes tienden a realizar una valoración moral de estos procesos ya que las dinámicas de fusión –ligadas al concepto de unidad- son consideradas moralmente positivas mientras que los procesos de fisión, son pensados en términos de divisiones ligadas a egoísmos humanos por lo que son valorados negativamente. En el caso de las dinámicas guaycurú precristianas, según los testimonios recogidos en el pasado (Paucke 2000 [1749-1767]) y las referencias recogidas en las historias de vida de los miembros más ancianos de la comunidad durante nuestro trabajo de campo, no parece haber un carácter moralmente marcado de estas lógicas. A pesar de esto, hemos observado que en el contexto del *evangelio moqoit*, las ideas moralizantes impulsadas por las iglesias que misionaron en la zona generaron una tendencia a la invisibilización de los procesos de fisión. Ello se vio reforzado por los importantes esfuerzos que llevaron a cabo los propios misioneros para fortalecer y visibilizar los procesos de fusión tendientes a la unidad.

Parte 2. La unidad como voluntad de Cristo

La preocupación por la unidad de la iglesia es característica del cristianismo desde sus orígenes. Esto se vincula con el hecho de que la unidad es conceptualizada como una prueba de la verdad de las creencias de la comunidad de los fieles. Por ello, la unidad es desde siempre un objetivo utópico a lograr. Uno de los textos fundantes sobre este tópico, se encuentra en el evangelio de San Juan, específicamente en la “oración sacerdotal” de Jesús durante la Última Cena (Juan 17: 1-26), pasaje en el que se plantean algunos elementos fundamentales para un modelo de iglesia. Dicho texto, elaborado en el seno de unas comunidades cristianas que para ese entonces ya tenían unos setenta años de antigüedad, presenta la unidad de los creyentes como voluntad del propio Cristo, reflejando la centralidad de la misma para la iglesia primitiva. El texto de la “oración sacerdotal” nos muestra a Jesús pidiendo por su propia glorificación, por la santificación de sus discípulos -que van a traicionarlo- y por la unidad de la iglesia y de los futuros creyentes. Jesús, Dios Hijo, se muestra obediente a la voluntad de Dios Padre y ora por la unidad de la iglesia como instrumento de unión de los hombres entre sí, reflejo de la unidad de Cristo con el Padre. Así el texto se propone como un “testamento espiritual” del propio Jesús, en el que la unidad es su voluntad expresa y esencia de la iglesia. La unidad de la comunidad cristiana adquiere por tanto un valor teológico, como signo para “el Mundo” de la veracidad del mensaje de Cristo, y una demostración pública de la unidad trinitaria:

Para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea que tú me enviaste. La gloria que me diste, yo les he dado, para que sean uno, así como nosotros somos uno. Yo en ellos, y tú en mí, para que sean perfectos en unidad, para que el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado a ellos como también a mí me has amado (Juan. 17: 21-23).

Se entiende entonces que, en esta perspectiva, toda división está en contra de la voluntad de Jesús. Por lo tanto, la iglesia dividida no es la iglesia de Cristo sino el antitestimonio de la iglesia divina.

La unidad no solo es una preocupación teológica sino también política. Diversos modelos de iglesia elaboran de forma diferente este mandato de unidad. El conflicto en torno a estas divergencias se acrecentó a partir del siglo IV, luego de la conversión del emperador Constantino y el triunfo del “modelo imperial” de Iglesia. De hecho, uno de los ejes de la reforma protestante es la ruptura con el modelo de unidad centrado en Roma y el Papa. Pero más allá de la ruptura con ese modo de entender la unidad, el

ideal de la unidad seguirá siendo crucial para el cristianismo reformado. De hecho, dado la tendencia a la descentralización propia de las iglesias protestantes, los frecuentes procesos de división inherentes a ese modo de organización van a ser padecidos como un atentado a la unidad. Se trata de una suerte de paradoja que tensiona el ideal de la unidad y el de la libertad de interpretación. Debido a ello, las iglesias reformadas van a buscar fomentar la unidad a través de diversos mecanismos, como “confederaciones”, “comuniones de púlpito” y “uniones”, que buscarán compensar la tendencia a la fragmentación congregacional.

En este contexto, los emprendimientos misioneros, que se presentan como un espacio utópico en los que es posible soñar con la refundación de la iglesia, se plantean como una nueva oportunidad para lograr la unidad. En esta dirección, los misioneros menonitas conciben inicialmente su tarea en el Chaco como la creación de un espacio utópico centrado en los misioneros como una suerte de “padres fundadores” de una iglesia nueva. Pero luego de la intervención de los antropólogos Reyburn y la disolución de *Nam Cum*, progresivamente van a ir desarrollando la idea de que son las formas particulares de vivir el evangelio desarrolladas por los propios aborígenes chaqueños las que tienen un potencial transformador de la experiencia cristiana, como si se tratara de un “reavivamiento”. A partir de entonces los misioneros menonitas, devenidos Obreros fraternales, tratarán de “acompañar” ese proceso, como si se tratara de ayudar a trazar el “cauce” de un torrente, conteniendo sus desbordes y guiando sus tumultuosas aguas.

Uno de los ingredientes centrales que los menonitas entienden que deben aportar al *evangelio* es la preocupación por la unidad. Por ello tratarán, como ya hemos señalado en el capítulo dos, de promover la superación de las divisiones denominacionales impulsando la creación de una iglesia autónoma aborígen para toda la región, no casualmente llamada Iglesia Evangélica *Unida*¹⁴⁹.

Esta búsqueda de los Obreros Fraternales de la unidad, para fines analíticos, podría separarse en dos grandes dimensiones: por un lado, los aspectos políticos y por el otro, los doctrinales y rituales. En la práctica estas dimensiones están íntimamente relacionadas ya que el sustrato de toda eclesiología cristiana esta inextricablemente unido a las concepciones doctrinales acerca de la naturaleza de Dios y su relación con los seres humanos, y a las prácticas rituales.

¹⁴⁹ El énfasis es nuestro.

Respecto a la dimensión política de la unidad, para fines analíticos también podemos dividirla en dos. Por un lado, un aspecto interno ligado a la gestión del poder y a la construcción del liderazgo al interior de las propias iglesias. En esta dirección, los menonitas buscarán estandarizar los dispositivos administrativos, los roles de los miembros y las funciones de los cargos mediante la elaboración de materiales como el “Manual para ministros en las iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco de la Argentina” (Equipo Menonita 2006, 2009; Unida 2005 [1962])¹⁵⁰. La promoción de la Convención Anual de la Iglesia Evangélica Unida (que se realiza durante el mes de mayo en la localidad de Presidente Roque Sáenz Peña, sede central de la Iglesia Evangélica Unida) es otro de los mecanismos a través de los cuales los menonitas buscarán, no sólo estandarizar los distintos roles al interior de la iglesia, sino también construir cierta noción de representatividad que permita cimentar un mecanismo para construir y gestionar intereses generales.

El otro aspecto de la dimensión política de la unidad es el externo, vinculado con la búsqueda del reconocimiento por parte del estado. En esta dirección, los Obreros Fraternalistas se transformarán en una suerte de “garantes” de la unidad, asesorando a las iglesias aborígenes para obtener el reconocimiento del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto -el famoso fichero- y ayudándolos a afiliarse a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) en 1974 (Buckwalter y Buckwalter 2009: 197). Además, colaborarán en la incorporación de una lógica burocrática en los diversos cultos, que entienden como necesaria para posibilitar la organización del campo evangélico aborígen según las disposiciones del estado argentino.

Tanto los aspectos internos como los externos van a retroalimentarse. Los Obreros Fraternalistas buscan organizar la IEU no solo siguiendo los lineamientos de la propia tradición menonita sino que además, la IEU debe responder a los requerimientos del estado argentino ya que éste es quien la interpela. Las marcas de legitimidad que el estado impone coinciden con los intereses de los propios menonitas ya que ambos se nutren parcialmente de un paradigma común que responde a las concepciones de la modernidad hegemónica sobre las organizaciones religiosas y su tendencia a la burocratización de las mismas.

La otra gran dimensión de la unidad fomentada por los Obreros Fraternalistas está vinculada a los aspectos doctrinales y rituales. La unidad es pensada por ellos como

¹⁵⁰ Dicho material será analizado en el capítulo seis.

manifestación de la fe y de la voluntad de Cristo que se muestra en la voz conjunta de la asamblea de los creyentes. Esta idea, como ya mencionamos, hunde sus raíces en una cierta lectura del cristianismo de los primeros siglos. Apelar a esos orígenes míticos para construir un paradigma de lo que debe ser la comunidad de creyentes es algo frecuente en el cristianismo, ya que toda teología eclesial cristiana remite a ese tiempo primordial como marca de legitimación.

Un interés clave que tienen los menonitas vinculado a los aspectos doctrinales y rituales de la unidad es el de evitar los excesos o abusos en relación a los modos particulares en que los *creyentes* aborígenes construyen su experiencia del Espíritu Santo. Si bien los Obreros Fraternalistas destacarán el aporte de la experiencia aborígena al cristianismo –llegando a pensarlo con el tiempo como una verdadera “espiritualidad indígena” (Horst, Mueller-Eckhardt *et al.* 2009: 60)-, estarán siempre preocupados por la influencia del shamanismo. Por esta razón, los Obreros Fraternalistas llevarán adelante la traducción de la Biblia a lenguas nativas, la producción de textos cristianos, la publicación del boletín oficial *Qad'aqtaxanaganec* - Nuestro Mensajero, la visita periódica a distintas comunidades aborígenes y la realización -durante las mismas- de Círculos y Escuelas Bíblicas.

En el siguiente apartado nos proponemos explorar en detalle algunos de los dispositivos que han desplegado los Obreros Fraternalistas Menonitas en la co-construcción de una iglesia indígena chaqueña en la que la unidad -en todas sus dimensiones- aparece como un valor central.

Parte 3. Dispositivos para la unidad

3.1. La traducción de la Biblia

Uno de los dispositivos clave desplegados por los Obreros Fraternalistas Menonitas es el de la traducción de las Sagradas Escrituras a diversas lenguas aborígenes chaqueñas. Ya hemos señalado en el capítulo dos que luego de la

intervención de los Reyburn y la disolución de *Nam Cum*, el centro del trabajo de los Obreros Fraternalistas irá desplazándose hacia dicha tarea. Ellos comenzaron, un tiempo antes de la disolución de la misión, a concebir la traducción bíblica como una suerte de “nuevo llamado” divino. Por ello comenzaron a aprender lingüística y a elaborar gramáticas y diccionarios de las lenguas guaycurú (Buckwalter y Buckwalter 2001; Buckwalter 1995; Buckwalter y Litwiller de Buckwalter 2004). Este proceso ha influido profundamente en las lenguas en cuestión. Uno de los impactos cruciales -que ya ha sido señalado por Wright (1988: 8)- es lo que él denomina “endoculturación lingüística”, la cual implica la homologación de diferencias dialectales y la cristalización de la lengua a través de los textos.

Luego de la disolución de la misión y desaparecido por tanto el rol de liderazgo de los menonitas en tanto administradores de la misma, estos van a encontrar en su actuación como traductores del texto sagrado no solo un “nuevo llamado” sino también una nueva forma de liderazgo (Litwiller 1955). Para llevar adelante esta nueva tarea los Obreros Fraternalistas Menonitas comenzaron a trabajar en colaboración con diversos líderes aborígenes¹⁵¹.



Imagen 11: Alberto Buckwalter visitando a una familia qom, circa 1968. Fuente: Mennonite Board of Missions. Photographs. Argentina, 1960's and 70's. IV-10-7.2 Box 1 folder 44, photo #22. Mennonite Church USA Archives - Goshen. Goshen, Indiana.

¹⁵¹ Dicho proceso implicó numerosas tensiones, en parte fundadas en las diversas ideas de menonitas y aborígenes respecto a las palabras cargadas de poder (Pagés Larraya 1982, Tomo III: 106).

Como vimos en el capítulo dos todo este proceso se dio en el contexto de la influencia sobre los Obreros Fraternalistas tanto de la antropología como de los métodos de traducción de Eugene Nida. Debido a ello los menonitas al elaborar las traducciones bíblicas de las que hablamos comenzaron a tener cada vez más en cuenta las particularidades, contextos y circunstancias de quiénes iban a ser sus lectores. Pero ello no ha implicado la pérdida de control sobre el “mensaje” de fondo que ellos entendían que el texto debía transmitir. Su rol específico en el proceso de traducción les permitió mantener el control sobre el mismo para que éste “se transmitiera claramente” (Litwiller 1955: 200). Más allá del control sobre la ortodoxia del mensaje, lo que han buscado es que la traducción del texto bíblico funcionara como un factor de unificación. De hecho, a su entender, la diversidad lingüística ha sido vista como una de las fuerzas que más intensamente atentan contra la unidad. Como ya hizo notar Benedict Anderson (1993: 73), la circulación a gran escala de la palabra impresa y el privilegiar mediante la misma un dialecto por encima de otros es uno de los dispositivos característicos de la modernidad para construir “comunidades imaginadas”. Así por ejemplo los Buckwalter solicitaron públicamente oraciones para que “el problema de las variaciones dialectales y la elección del vocabulario adecuado no distraiga la atención del mensaje” (The Gospel Herald 1970: 284).

El proceso de traducción comenzó con la elaboración de versiones *qom* de los textos sagrados, lo cual está ligado al hecho de que la misión *Nam Cum* era una misión para los *qom*. El método de trabajo involucraba la participación tanto de Obreros Fraternalistas formados en lingüística y antropología como de líderes *qom* especialmente interesados en esta tarea.

Un aspecto revelador del funcionamiento de la traducción como dispositivo para la unidad es el del orden en que fueron traducidos los textos bíblicos. Dicha secuencia no es arbitraria, sino que responde a una elección programática. La misma la hemos podido reconstruir mediante el análisis de fuentes que no habían sido antes incluidas en las investigaciones sobre el *evangelio* entre los aborígenes chaqueños como la publicación de *The Gospel Herald* y los manuscritos personales de los misioneros que se encuentran en los Archivos Menonitas de Goshen (Indiana).

El criterio ha sido atender en primer término a los intereses y riesgos que según los menonitas interpelaban a estas nuevas comunidades. Dos puntos fundamentales se destacan: establecer claramente la primacía de Cristo y proponer a las comunidades modelos de organización eclesial. Como ejemplo de esto, el primer grupo de textos traducidos¹⁵² fue una serie de historias del Antiguo y Nuevo Testamento (como Jesús curando a los enfermos, el llamado de Mateo, el episodio de Felipe y los etíopes) que se centran en los siguientes tópicos: la intervención de Dios ante el sufrimiento y la enfermedad; la conversión; los conflictos en las primeras comunidades cristianas; la vida, pasión y resurrección de Cristo (Hartzler 1955: 569). Los menonitas son muy concientes de estas cuestiones, incluso es posible encontrar manifestaciones explícitas de la importancia de establecer puentes entre el mensaje cristiano y aquellos tópicos claves para los aborígenes chaqueños (Hartzler 1955: 569).

Analizar la secuencia de traducción, los criterios estratégicos de selección del material bíblico y los modos específicos de trabajo no sólo son claves para comprender el “programa menonita” -algo que ha sido poco explorado- sino que además nos permiten advertir su capacidad para dialogar con los ejes temáticos relevantes para los aborígenes chaqueños.

En este sentido, luego de la selección de historias mencionadas, el segundo texto elegido para ser completamente traducido fue “El Evangelio según Marcos” (Church News 1966: 113). Su elección tampoco es casual ya que de entre todos los Evangelios, este se caracteriza por establecer firmemente que Jesús es verdadero “Hijo de Dios” y el mayor poder del universo, sobre el cual no hay ningún otro. Además, su autor pone particular énfasis en los milagros de Jesús vinculados a la sanidad y en los que demuestran su control sobre los fenómenos naturales. De este modo, este texto establece una clara supremacía jerárquica de Jesús entre las entidades poderosas que pueden influir en esas esferas. Como vemos, los menonitas advierten la relevancia para estos grupos del poder y los *pactos* con las entidades no-humanas que gobiernan el mundo y buscan resignificar ese interés inscribiéndolo en un marco bíblico.

Por otra parte, en este Evangelio, Jesús aparece proponiendo normas concretas de conducta a sus potenciales seguidores como condición de ser considerados discípulos. Esto, leído en términos chaqueños, equivale a fijar las condiciones del *pacto* que puede establecerse con Jesús en tanto ser *poderoso*. Todo ello se hace mediante una

¹⁵² Toda esta secuencia inicial de textos son traducciones a la lengua *qom*.

narración muy vívida, sintética -este es el más breve de los cuatro Evangelios canónicos-, que se centra en hechos y no en elaboraciones teológicas, lo cual puede vincularse con modos característicos de la narración entre los grupos chaqueños.



Imagen 12: Alberto Buckwalter con aborígenes qom recibiendo la primera traducción del Evangelio de Marcos en lengua qom. 1968. Fuente: Mennonite Board of Missions. Photographs. Argentina, 1960's and 70's. IV-10-7.2 Box 1 folder 44, photo #63. Mennonite Church USA Archives - Goshen. Goshen, Indiana.

En la misma dirección, el tercer texto elegido para traducir es los “Hechos de los Apóstoles” (Church News 1966: 113). El mismo es fundamentalmente una narrativa de misión que relata la conformación y la vida de algunas de las primeras comunidades cristianas. De acuerdo con ello, en él se narran las actividades evangelizadoras de los primeros discípulos de Cristo y la forma en que éstos resolvieron conflictos y disputas de tipo doctrinal, moral, de liderazgo y de prácticas rituales entre los conversos. De este modo, el texto se plantea como ejemplo de vida cristiana y de iglesia en el contexto de una conversión reciente. Considerando las circunstancias de la naciente iglesia aborígena en Chaco el texto resulta un modelo paradigmático que los menonitas le proponen seguir.

La traducción de la Biblia al *moqoit la'qaatqa* comenzó en la década de 1970 y siguió una metodología similar a la utilizada para los *qom*, es más los traductores

aborígenes *moqoit* y *qom* estaban en diálogo entre ellos (Rodríguez 1974: 4 folio). Así como los menonitas habían trabajado con líderes *qom* tales como Aurelio López y Orlando Sánchez, al volcarse a esta otra lengua guaycurú recurrieron a líderes como Roberto Ruiz (proveniente de la comunidad de El Pastoril) y Dionisio Rodríguez (de cuya importancia en el *evangelio moqoit* hemos hablado en capítulos anteriores).



Imagen 13: *Moqoit evagelio leyendo la Biblia a otros moqoit, entre sesiones en una jornada de encuentros en una de las iglesias moqoit. Las Tolderías. Fuente: Mennonite Board of Missions. Photographs. Argentina, 1960's & 70's. IV-10-7.2 Box 1 folder 44, photo #57. Mennonite Church USA Archives - Goshen. Goshen, Indiana.*

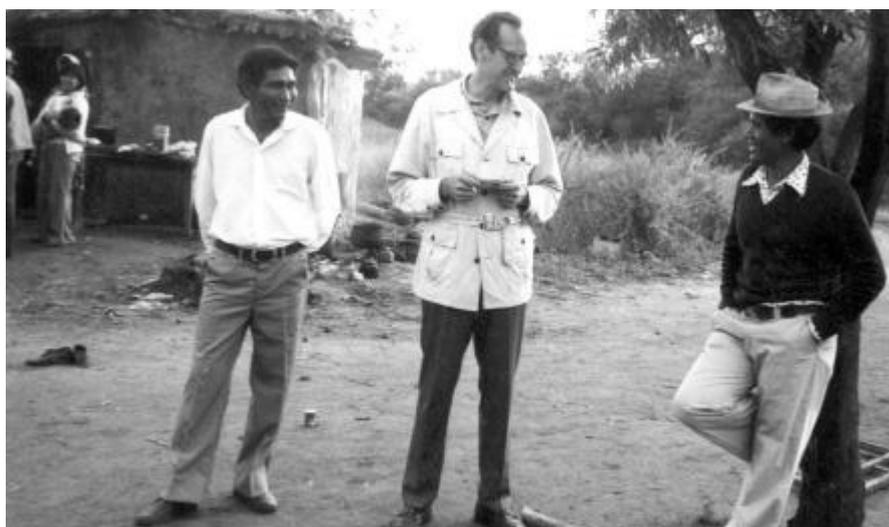


Imagen 14: *Albert Buckwalter con líderes moqoit, Charata, Chaco, Argentina. Fuente: Mennonite Board of Missions. Photographs. Argentina, 1960's and 70's. IV-10-7.2 Box 1 folder 44, photo #6. Mennonite Church USA Archives - Goshen. Goshen, Indiana.*

Siguiendo la experiencia entre los *qom*, los menonitas seleccionaron nuevamente el “Evangelio según Marcos” como uno de los primeros textos a traducir. Otro de los primeros textos en ser traducidos son los primeros veintidós capítulos del “Génesis”. Su elección tampoco es casual ya que en los mismos se desarrolla la cosmología bíblica y los primeros pactos del hombre con Dios, incluyendo la alianza con Moisés y con Abraham.

La necesidad de que los textos transmitieran el mensaje bíblico de la manera más clara posible puede observarse en la siguiente carta escrita por Buckwalter (1970: 3 folio) y dirigida a Dionisio Rodríguez:

Estoy sumamente entusiasmado por esta parte de la obra del Señor, porque los hermanos necesitan que la palabra de Dios sea su alimento día y noche, y que llegue bien clara a su oídos y sus mentes. Hace poco recibí una carta del Doctor Loewen, y él siempre está orando por el trabajo de la traducción. El dijo en esa carta que él espera que usted esté adelantando en la traducción de San Marcos, ocupando la Versión Popular como base, pero siempre ajustando las frases para declarar las mismas ideas en el idioma Mocoví que suenan exactamente como lo habla un nativo cuando está conversando. Así estamos procurando en el idioma Toba. A veces es necesario cambiar el orden de las palabras, y aún de frases enteras, para que salga bien huosetegue (sencillo) y fácil de entender.

La importancia de la fidelidad de la traducción también puede observarse en el hecho de que hasta épocas recientes era el propio William Reyburn, en su rol de Consultor de Traducciones de las Sociedades Bíblicas Unidas, el que supervisaba los textos antes de ser publicados. Por dicho motivo en 1983 volvió al Chaco para trabajar una vez más junto a Buckwalter y los traductores aborígenes. Durante dicho viaje se reunió por ejemplo, en la localidad de Villa Ángela, con Roberto Ruiz para revisar el Nuevo Testamento en *moqoit la'qaatqa* (Buckwalter 1983: 2 folio).

Con los materiales traducidos, los Obreros Fraternalistas recorrían las distintas comunidades con el objetivo de difundirlo y capacitar a los creyentes, especialmente a los líderes. Según Ella Miller (1954: 1239) se buscaba que los aborígenes “maduraran y crecieran” en la fe por lo que era necesario “alimentarlos” con la Palabra. Para ello los menonitas debían desempeñarse como “circuit riders” (Graber 1966: 390), es decir

“pilotos de circuito” que debían “visitar, aconsejar, acompañar y enseñar” a los aborígenes yendo de comunidad en comunidad. En dicha tarea será clave un segundo conjunto de dispositivos de unidad: los Estudios y Círculos Bíblicos.

3.2. Estudios y Círculos Bíblicos

En el apartado anterior nos ocupamos de la traducción de las Sagradas Escrituras como un dispositivo de unidad basado, por un lado en el prestigio de la escritura y su carácter homogeneizante, y por el otro en el que los escritos en cuestión son una palabra sacra que transmite las intenciones de una potencia que demanda ser seguida. En este apartado nos proponemos abordar otra serie de dispositivos, que actúan como una suerte de transición entre esa palabra escrita y sagrada, y una oralidad que es entendida por los menonitas como ligada a la vida profana.

Estudios y círculos bíblicos son métodos a través de los cuales los Obreros Fraternal Menonitas han buscado asegurar la correcta interpretación de los escritos sagrados. De este modo, se trata de dispositivos mediadores que actúan de intermediarios entre la escritura y la oralidad, y entre lo sagrado y lo profano. Por esta razón es que utilizan simultáneamente tanto la palabra escrita -tanto fragmentos de “Las Escrituras” como escritos breves que explican y contextualizan dichos fragmentos- como la palabra oral -exposiciones, explicaciones, debates, puestas en común, etc. Además, abordan tópicos que aparecen en las Sagradas Escrituras pero se los vincula con experiencias de la vida cotidiana, con el objetivo de que el texto sagrado se convierta en un marco general de sentido para la experiencia diaria. De la misma manera estos dispositivos ponen en contacto la “cultura bíblica” con la diversidad de experiencias socioculturales de cada *culto* local, buscando encontrar en los textos sagrados el sustrato común que confiera unidad a la diversidad de vivencias locales. Por otra parte, en el contexto de la idea general protestante de la libre interpretación de las Sagradas Escrituras, los estudios y círculos bíblicos así como el prestigio que confiere utilizarlos, actúan como un “seguro” contra los potenciales “excesos” del individualismo o el congregacionalismo.

Los estudios y círculos bíblicos han sido claves para los Obreros Fraternal Menonitas debido a que estos dispositivos vienen a completar la contextualización que el método de Nida propone para el propio proceso de traducción de la Biblia. Es decir

mediante la realización de los estudios y círculos bíblicos, los menonitas buscan adaptar la traducción bíblica –que ya ha buscado contextualizarse a la realidad sociocultural de un grupo lingüístico aborígen dado- a la especificidad del contexto local. A través de la aproximación dialógica que suponen los estudios y círculos bíblicos se busca acotar los errores de interpretación y abordar las necesidades específicas de comunidades concretas. De este modo, creemos que estos dispositivos han funcionado como una suerte de “segundo paso” que busca llevar más allá el concepto de traducción contextual desarrollado por Eugene Nida.

Para comprender la forma en que estos dispositivos operan tenemos que dar cuenta de los mecanismos a los que apelan. En el caso de los estudios bíblicos, este método de aproximación a la enseñanza de los textos sagrados responde a un tipo de enfoque pedagógico tradicional. En líneas generales consisten en clases expositivas a cargo de un profesor “blanco” y un conjunto de alumnos aborígenes que sentados toman notas. Este tipo de estudio incluye frecuentemente exámenes, certificados, documentos –a los que los aborígenes suelen llamar *los papeles*- que constituyen marcas de legitimidad frente al mundo criollo (Wright 2003b). En palabras de Sixto Lalecorí: “son como en la universidad. Con profesor, hay que anotar. Ellos enseñan y anotan. Después en el culto se habla de eso, se retoma. Son como talleres de cuatro personas”.



Imagen 15: Escuela Bíblica realizada en Las Tolderías por Eva Mamani Casas, estudiante del Centro de Capacitación Misionera Transcultural. Foto gentileza de Eva.

Uno de los principales promotores de este método ha sido el menonita Michael Mast. Por ello, resulta interesante transcribir su propuesta a cerca de la organización de una serie de talleres de estudio bíblico:

Propongo que el misionero o los misioneros responsables de este aspecto de la misión comiencen por organizar entre cuatro a cinco días de talleres en de cuatro a seis áreas, quizás en relación a la organización por zonas de la IEU. Estos talleres podrían ser realizados en la iglesia de cada zona. Cualquier persona de la zona será bienvenida a participar, sin embargo es posible esperar que solamente aquellos con un sentido especial de responsabilidad continúen. El misionero podrá repetir la misma sesión en cada una de las zonas antes de comenzar con un segundo taller en cada una. Para la segunda sesión podrá servir como anfitriona otra iglesia con el fin de que todas las congregaciones locales puedan participar como sedes y testigos del seminario. [...] Si el seminario se convierte en parte de la rutina diaria de la iglesia, el misionero podrá dejar su preparación en manos de los aborígenes. [...] Las tareas asignadas entre clases podrán ser opcionales de acuerdo al tiempo que el alumno pueda dedicarles [...] (Mast 1972: 172)¹⁵³.

Como puede verse, en estos estudios el asistente es un “alumno” que debe aprender una serie de contenidos predeterminados -los cuales pueden sufrir leves ajustes - siguiendo un calendario regular. El modelo escolar tradicional está muy presente en el diseño de este tipo de abordaje lo cual refuerza la autoridad del maestro-misionero.

El otro método, de carácter renovador, es el de los “Círculos Bíblicos”. El objetivo central de los mismos es el encuentro con Dios en comunidad por lo que se propone diferenciarse de las escuelas bíblicas, las evaluaciones del conocimiento bíblico y las interpretaciones únicas de los textos Sagrados (Horst 2009: 256)¹⁵⁴.

¹⁵³ La traducción es nuestra.

¹⁵⁴ En un cierto sentido, los círculos bíblicos se presentan como una profundización del proceso de “conversión” de la misión menonita en el Chaco. Como una suerte de versión “educativa” y “hermenéutica” de dicho proceso, serían instancias de horizontalización y mayor autonomía de la aproximación a los textos bíblicos. Se trataría de una forma de trabajo en la que los Obreros Fraternalistas tendrían un rol más acorde con su nuevo ideal de “acompañantes”. Por estas razones, Horst presenta en su libro el pasaje de los estudios bíblicos a los círculos bíblicos como si se tratara de etapas en una evolución del modelo hermenéutico aplicado por los menonitas en el Chaco. Pero un análisis cuantitativo de los anuncios de eventos de *Qad'aqtaxanaganec* - Nuestro Mensajero revelan que el uso de una u otra metodología depende en gran medida de las inclinaciones personales de los agentes involucrados. Ello incluye desde las preferencias

Willis Horst, uno de los principales promotores de éste método, enuncia como características de los círculos bíblicos ser: a) participativos; b) accesibles a personas analfabetas; c) importantes para la vida y d) reproducibles por personas sin educación formal (Kingsley 2000). Insiste en el simbolismo del círculo en “las culturas indígenas”, en el sentido de aludir a la igualdad y unidad. Por esto Horst señala que este modo de tomar decisiones sería más acorde a las formas guaycurú¹⁵⁵.

En términos prácticos Horst enuncia algunos elementos importantes: a) la disposición en círculo de los lugares; b) la igualdad en las posiciones corporales de todos los participantes –nadie está de pie-; c) el texto bíblico en lengua vernácula y papel y marcador en el piso en el centro del círculo.

El desarrollo temporal del encuentro se caracteriza por varias fases (Horst 2009: 258-259). La primera de ellas –a cargo de quien organizó el círculo o del pastor local– está constituida por cantos y oración. La segunda etapa es la lectura del texto bíblico. Inicialmente se propone una lectura en ronda, del texto en castellano, a cargo de todos los que saben leer. Se insiste en la necesidad de repetir esta lectura dos o tres veces. Otras dos lecturas más del mismo texto deberían hacerse de una “versión popular”¹⁵⁶. “Antes o después” se lee el texto en la o las lenguas indígenas de los participantes una o dos veces –se sugiere que se distribuyan fotocopias en lengua indígena-. En la tercera etapa “el coordinador”¹⁵⁷ prepara dos o tres preguntas en el “idioma local”¹⁵⁸. La primera pregunta debería intentar poner en contacto el texto bíblico con saberes locales, tanto estos coincidan como se opongan al mismo. La segunda pregunta es la que se considera central. Se propone que debería apuntar a que el texto bíblico sea vinculado a experiencias de la propia vida. La pregunta final debería tratar de extraer consecuencias para la acción. Por último, los aportes serían resumidos en el papel del suelo por el coordinador¹⁵⁹ quien luego prepararía una hoja de devolución para distribuir. Los

teológicas a las habilidades pedagógicas pasando por los modelos educativos con los que cada uno de ellos se formó (Altman y López 2011).

¹⁵⁵ Resulta interesante señalar que al presentar públicamente esta metodología, los Obreros Fraternalistas resaltan las conexiones con el mundo indígena y dejan en las sombras las raíces cristianas de esta práctica. Esto ha sido explorado en un texto previo (Altman y López 2011).

¹⁵⁶ Aunque no se explicita, parece tratarse de una versión popular del texto en castellano.

¹⁵⁷ No se aclara, pero todo sugiere que se trata de quien organizó el círculo bíblico.

¹⁵⁸ Parecería tratarse de las lenguas maternas de los participantes.

¹⁵⁹ Horst sugiere mecanismos que el coordinador debería emplear para moderar las participaciones. Algunos de ellos (dejar hasta diez minutos para que los participantes reflexionen sus respuestas, no interrumpir a nadie –excepto que se extienda demasiado- ni corregir ningún aporte) estarían orientados a alentar la participación de todos sin intervenciones. Otros implican un rol más activo del moderador: alentar a los más tímidos y retener a los más

cantos, las oraciones y el humor podrían intervenir en cualquiera de estas etapas. Los juegos y las dramatizaciones de los textos bíblicos también pueden ser un modo de aproximación, como nos lo comentara con agrado Sixto Lalecorí: “se hacía como un teatro para la gente que no sabía leer. Se hacía un personaje y después se hablaba como una telenovela”. Al diálogo de ida y vuelta entre la experiencia vital de los creyentes y texto bíblico se lo denomina “círculo hermenéutico”.

A partir de la descripción de Horst, podemos observar que en el caso de los círculos bíblicos la legitimidad de los mismos se construye mediante la participación colectiva. De este modo, el trabajo por consenso es considerado una posible fuente de unidad que debe ser coordinada mediante los círculos bíblicos y puesta en diálogo con los consensos elaborados en otros *cultos*. Por esta razón es que el Equipo Menonita presenta a los círculos bíblicos como una suerte de etapa superadora e intenta promover la realización autónoma de los mismos. Sin embargo, hasta el día de hoy esto no ha ocurrido sino esporádicamente. Algunos misioneros señalan que en buena parte la falta de círculos autoconvocados por las propias congregaciones se debería a que “en las iglesias no hay un lugar para hacerlo, no está institucionalizado”. Otros mencionan que los círculos resultan menos atractivos por la competencia de la televisión. Según estos testimonios, “los antiguos pastores les leían textos bíblicos a los suyos y por la novedad de la lectura todos los escuchaban”. Por otra parte, otros refieren que los propios aborígenes aducen que “la razón principal por la que ellos no hacen círculos por sí mismos, es que no pueden dar a los participantes materiales escritos para llevarse a sus casas como hacen los misioneros”. La dificultad para otorgar *papeles* es problemática para los líderes aborígenes ya que su posesión es una prueba de legitimidad y una marca de lo “blanco” y, por tanto, de lo aceptable para el mundo del blanco (Wright 2003b).

Los temas que suelen abordarse en las escuelas y en los círculos bíblicos giran en torno a las relaciones familiares (ancianos, matrimonio), la iglesia, los conflictos y la unidad. Estos son importantes para los aborígenes ya que hacen referencia a la centralidad de las dinámicas de parentesco en su vida social y en la propia organización de los *cultos*. Otros temas que también resultan clave son las relaciones entre los saberes tradicionales y el *evangelio*, la oración y la danza (Horst, Mueller Eckhardt y Paul,

locuaces; “equilibrar ciertos comentarios con otras posiciones bíblicas” (Horst 2009: 259). Dado que los coordinadores generalmente suelen ser los menonitas, esto les devuelve parte del protagonismo cedido durante los encuentros. Debido a la importancia de estos textos para las comunidades, este hecho resulta de gran relevancia.

2009: 308-309). Ello se debe a la preocupación que tienen los aborígenes acerca de las relaciones con los *poderosos* no-humanos y las particularidades del *pacto* que implica el cristianismo.

Para los menonitas estos tópicos son cruciales ya que saben de su relevancia para los propios aborígenes y su conexión con la crucial cuestión de la unidad. Es por ello que buscan abordarlos poniendo el acento en el valor de la unidad con el objetivo de intentar moralizar las tensiones entre los procesos de fisión y fusión. Por esta razón, los Obreros Fraternalistas se reservan un rol importante a la hora de elegir los materiales que acompañan las escuelas y círculos bíblicos. Si bien es cierto que no deciden de manera autónoma y que escuchan las demandas de las comunidades¹⁶⁰, ellos buscan tener una incidencia sobre qué textos utilizar para tratar esos temas. Horst nos escribe al respecto que:

En lo posible animamos a que los que piden un estudio de la Biblia o un taller de capacitación bíblica sugieran los temas y juntos seleccionamos los textos para arrancar o acompañar la conversación. Dejamos abierta la posibilidad de que durante la conversación cualquier participante pueda proponer otros textos. (Horst, comunicación personal, 2010)

Por otra parte, la sola idea de expresar una opinión autorizada sobre estos u otros temas y ponerla por escrito, distribuirla y enseñarla mediante estos dispositivos ha sido central para los menonitas porque favorecería la unificación de criterios. De este modo, abordar los tópicos que se consideren cruciales y hablarlos de un modo homogéneo permitiría tener cierto control del mensaje y mantener una línea coherente.

Para lograr este objetivo y ampliar el alcance de las acciones del equipo de Obreros Fraternalistas en formas que no son proporcionales al número de integrantes del

¹⁶⁰ Hemos observado durante el trabajo de campo, que los aborígenes evangélicos muestran una marcada preferencia por textos del Antiguo Testamento y del Apocalipsis. El interés por el Apocalipsis parece vincularse con la preocupación por el final de los tiempos y los cambios de era, tema clásico de las cosmovisiones chaqueñas. En cuanto al Antiguo Testamento, los obreros fraternalistas corroboraron nuestra impresión de que las historias de los héroes y “grandes hombres” resultan especialmente atractivas. El interés por estos textos puede verse claramente reflejado en la venta de ejemplares. Por ejemplo, durante la Convención Anual de la Iglesia Evangélica Unida realizada en la localidad de Presidente Roque Sáenz Peña, en Mayo de 2010, el Equipo Menonita se abocó a la venta de una amplia gama de textos bíblicos en lenguas aborígenes. Fue el Antiguo Testamento el más demandado, agotándose rápidamente.

mismo¹⁶¹, los menonitas se apoyaron en otro dispositivo de unidad: la publicación del boletín *Qad'aqtaxanaganec* - Nuestro Mensajero.

3.3. El boletín *Qad'aqtaxanaganec* - Nuestro Mensajero

El boletín “*Qad'aqtaxanaganec* - Nuestro Mensajero” es otro de los dispositivos clave utilizado por los Obreros Fraternalistas para promover la unidad. Esta publicación de carácter trimestral editada desde 1956, contiene noticias comunitarias, enseñanzas bíblicas, transcripciones de escuelas y círculos bíblicos, consejos espirituales y sociales, testimonios y un calendario ceremonial. Este boletín representa el principal medio de difusión del campo *evangelio* y es enviado a todos los pastores y congregaciones aborígenes que quieran recibirlo.

Como en los demás dispositivos abordados, la selección de contenidos por parte de los menonitas es un vehículo para intentar homogeneizar ideas acerca de distintos puntos cruciales de la vida de fe. Particularmente, el calendario litúrgico genera una temporalidad compartida y una experiencia de lo numinoso que se propone que siga unos ritmos similares para todas las comunidades. Sin embargo, la importancia de este dispositivo no se reduce a dichos contenidos sino que el propio hecho de que exista se transforma en uno de los principales mecanismos para la creación del *evangelio* en tanto “comunidad imaginada” (Anderson 1993). Por lo tanto podríamos decir, siguiendo a Anderson (1993), que no se trata sólo de un medio de difusión sino de un verdadero medio de construcción performática del campo del *evangelio*.

El menonita Willis Horst es muy consciente de que en el acto de decir “somos una comunidad” se construye una comunidad. Es por eso que escribe en el boletín:

En los primeros años de la publicación de Nuestro Mensajero, *Qad'aqtaxanaganec*, hacía falta promover una iglesia plenamente indígena en su administración, su espiritualidad, y su culto [...]. Nuestro Mensajero fue una herramienta útil para promover y fortalecer la unidad de los creyentes indígenas. Ayudó a la formación de la Iglesia Evangélica Unida [...].

¹⁶¹ El número de menonitas en el Chaco siempre fue reducido. En 1963 por ejemplo eran tres familias (Buckwalter 2009 [1963]) y para el año 2010 eran cinco. Actualmente, solo queda un matrimonio trabajando en la zona del Chaco ya que una familia se mudó a Mar del Plata donde eran oriundos y los tres matrimonios de menonitas norteamericanos se jubilaron y retornaron a Estados Unidos. Durante el proceso de jubilación el menonita Richard Friesen falleció en Formosa, tres años después Willis Horst fallecería en Estados Unidos.

El Espíritu Santo también inspiraba a los hermanos y hermanas en esa iglesia indígena que se formó, la Iglesia Evangélica Unida. Primero entre los tobas, y después con la presencia de los pilagá, mocoví, y wichí [...], la Iglesia Evangélica Unida sigue cobrando fuerza como un árbol grande con muchas ramas [...].

El deseo que sentimos es que Nuestro Mensajero sirva a todas las iglesias indígenas como un apoyo a la unidad. Que sigan unidos a Cristo, y que busquen mantener o restaurar la unidad entre todas las iglesias indígenas (Obreros Fraternal Menonitas 1996: 1-4).

Como señalamos en apartados anteriores, la preocupación por los aspectos doctrinales y rituales de la unidad puede verse reflejada claramente en la publicación de diversos textos. Por ejemplo, uno de ellos, “El fundamento y la edificación de la iglesia”, hace referencia a las incertidumbres del mundo actual frente a la certeza de Jesucristo como fundamento de la iglesia verdadera (Obreros Fraternal Menonitas 1990: 4). Otra publicación hace referencia al compromiso que deben tener todos los miembros de la iglesia:

Pacto de la Iglesia Evangélica Unida: En la presencia de Dios, hacemos acuerdo entre todos los creyentes, como un cuerpo que somos en Cristo. Prometemos:

[...] 13. velar por la unidad entre todos los hermanos.

Corintios 1.10 -Hermanos, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo les ruego que se pongan de acuerdo y no estén divididos. Vivan en armonía, pensando y sintiendo de la misma manera.

Romanos 15.5,6 -Y Dios, que es quien da constancia y consuelo, les ayude a ustedes a vivir en armonía unos con otros, conforme al ejemplo de Cristo Jesús, para que todos juntos, a una sola voz, alaben al Dios y Padre de nuestro Seños Jesucristo (Obreros Fraternal Menonitas 1995: 3, 9-10).

La importancia del aspecto político de la unidad también aparece reflejada en los boletines:

Todos sabemos que estamos pasando por tiempos de mucha prueba. Como dijo un hermano: -Ahora en este tiempo estamos entrando en la legalidad como iglesia. Es un camino que desconocemos. Vamos a tener nuestros fracasos pero el Señor está con nosotros [...]. Mientras tanto la obra sigue en pie. El evangelio no se detiene. El mensaje de amor sigue cambiando las vidas. La iglesia de Jesucristo sigue extendiéndose [...]. La iglesia necesita líderes y siervos dispuestos a dejar de lado sus ambiciones, egoísmo e interés propio para el bien de la obra [...]. (Obreros Fraternal Menonitas 1991: 2).

En el mismo número de *Qad'aqtaxanaganec* - Nuestro Mensajero, hay una carta de la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) escrita por el entonces Secretario de Comunicaciones. La misma hace referencia a la importancia de consolidar la unidad al interior de la iglesia y también con la Federación. Consideramos que este tipo de publicaciones es sumamente importante ya que le otorga legitimidad a la IEU frente al mundo blanco reforzando el llamado a la unidad:

Para leer en la Asamblea extraordinaria de la Iglesia Evangélica Unida: Queremos animarles para que en esta Asamblea Uds. Puedan ser guiados por el Espíritu Santo, para que él les ayude a desarrollar una Asamblea en paz. Que el amor de Cristo les guíe para la aceptación de los unos con los otros [...]. Hagamos nuestro el deseo de Cristo de ser “uno” para que el mundo crea. Que Dios bendiga grandemente a la Iglesia Evangélica Unida, la FAIE está como hermanos, dispuesto a brindar su ayuda cuando fuera necesario [...]. (Obreros Fraternal Menonitas 1991: 7).

Otros artículos apuntan a la responsabilidad de los líderes de las iglesias cristianas en donde se destaca la importancia de contar con “pastores que sigan el modelo del buen pastor y no portarse como dueños de la iglesia” (Obreros Fraternal Menonitas 2008b: 4-5). Otra publicación es sobre “La plaga de los personalismos”, la cual a través de una cita bíblica aborda los distintos tipos de ambiciones: “liderazgo religioso, civil y estrategia equivocada”, que atentan contra la unidad de la iglesia:

Texto bíblico: Números 16.1-22. Las continuas provocaciones de que era objeto Moisés cristalizaron en la gran rebelión encabezada por Coré. La ambición por el poder llena las páginas de la historia y de esta plaga no ha podido liberarse ni la iglesia. ¡Cuántas veces las contiendas por esta causa han producido divisiones en la iglesia de hoy! (Obreros Fraternal Menonitas 2008a: 9).

Las referencias a las disputas por el liderazgo y los procesos de fisión al interior de las iglesias evangélicas son uno de los temas más recurrentes en el boletín. Por esta razón, encontramos varios artículos escritos por los menonitas donde se manifiesta una valoración negativa sobre las divisiones y la necesidad de buscar la unidad entre las diversas denominaciones como “iglesia de Cristo”. Uno de los textos más significativos vinculado a esto es el del obrero fraternal Willis Horst cuyo título es “Familia de parientes. Familia de fe. Familia de iglesias”:

La Iglesia Evangélica Unida comenzó cuando no había ninguna iglesia dirigida por líderes de la propia cultura aborígen [...]. Dios bendijo a esa iglesia de gran manera. Los tobas primero, después también algunos mocoví, los pilagá, y los wichí gozaron de poder participar en una iglesia evangélica autóctona [...]. Con el tiempo, y por distintos motivos, se han formado otras iglesias, también dirigidas netamente por indígenas. Hoy día hay varias iglesias indígenas organizadas a base de la misma visión de la IEU –una iglesia indígena autogestionada, con sus propias autoridades indígenas y con su propia espiritualidad. Son como **una familia de iglesias evangélicas indígenas**. Efesios 2.18 y 19. Son miembros de la familia de Dios. Como en toda familia, hay diferencias y a veces conflictos. Lo importante es que cada uno reconozca a Cristo como cabeza de iglesia. Hoy día la IEU tiene hijas y hermanas iglesias en una familia de iglesias. Cada una tendrá una gracia especial del Espíritu Santo para compartir con las otras iglesias de la gran familia de iglesias. Ser familia de iglesias requiere el respeto mutuo entre instituciones. Pertenecer a la familia es cumplir su parte. Pero también significa vida porque ‘en sí mismos no tienen vida’ (Obreros Fraternal Menonitas 1998: 10-11).

La metáfora del parentesco utilizada por Horst como un modo de superar las divisiones al interior del campo *evangelio* resulta reveladora. Por un lado, ello se debe a que la misma apela a la noción cristiana de hermandad vinculada a la construcción de la iglesia como colectivo donde los fieles reconocen a Dios como padre y a Cristo como el primogénito de esa familia de hermanos. Dicho parentesco es el que aglutinaría a los miembros de la iglesia por encima de cualquier división familiar, política, ética, de clase, etc.

La metáfora del parentesco en Cristo como una suerte de familia extensa entra, por otra parte, en diálogo con las nociones guaycurú que sitúan al parentesco como eje articulador de todas las relaciones sociales. A punto tal que el término *hermano* (*ÿaqaña*) se utiliza para designar al conocido, familiar perteneciente al nosotros mientras que el término *ÿoqa'a* se utiliza para dar cuenta del extranjero, no conocido, ajeno al propio parentesco e incluso no-humano (López 2009a: 213, 307, 2013: 120; Wright 2008a: 61-62). En esa intersección entre la tradición cristiana y la tradición guaycurú el boletín *Qad'aqtaxanaganec* - Nuestro Mensajero ayudará a construir la noción de “hermano aborígen”.

Creemos que la relevancia de esta categoría se debe a que la misma apunta a construir un sujeto colectivo de mayor escala que los precedentes en el contexto de los grupos chaqueños, un colectivo que rebasaría la escala de las alianzas de bandas que formaban las antiguas tribus. Lo interesante es que si bien esta noción intenta superar

las divisiones interétnicas al interior del campo aborígen, simultáneamente sostiene la construcción de un espacio peculiar de “lo aborígen” en contraste con “lo criollo” y “lo gringo”. Dicho espacio busca por un lado, otorgarle autonomía a éstos grupos percibidos como marginalizados y oprimidos por el mundo blanco. Y por otro lado, propone ocuparse de lo que se entienden como problemas y logros peculiares de estas culturas –percibidas como diferentes de la propia por los Obreros Fraternal Menonitas- en su interacción con la “buena nueva” del mensaje evangélico. En este sentido, los menonitas, especialmente a partir de la influencia de Nida, han considerado que cada cultura se vincula con la revelación de Dios de un modo específico, que implica luces y sombras peculiares. Para los Obreros Fraternal Menonitas –tanto criollos como norteamericanos- los grupos chaqueños aparecen como “el otro”, lo diferente a la propia cultura. Y por ello mismo tienden a percibir sus diferencias culturales internas como poco importantes. Por eso, desde su perspectiva se puede hablar de una “cultura aborígen” que en el caso de los menonitas norteamericanos se percibe radicalmente más distante que “la cultura criolla”. Ello conduce a minimizar las diferencias entre los diferentes grupos de *creyentes* aborígenes chaqueños pero sosteniendo su peculiaridad respecto a la experiencia cristiana de los criollos o los *gringos*.

Por esta razón, y siendo que los menonitas perciben a los aborígenes como oprimidos, es que buscan dotar a sus comunidades cristianas de autonomía. Unirlos al interior de la Iglesia Evangélica Unida, es una estrategia política que permite sostener dicha autonomía. Por eso es que los menonitas entienden que los conflictos al interior del campo aborígen atentan contra las necesidades del propio campo evangélico aborígen. Eso explicaría por qué aparece entre los menonitas la idea de promover la noción de “hermano aborígen” como una hermandad que, aunque sustentada en la hermandad universal en Cristo que los hace formar parte de una iglesia mundial, mantiene la peculiaridad de lo aborígen.

A lo largo de este apartado abordamos diversos dispositivos de unidad desplegados por los Obreros Fraternal Menonitas. A ellos podemos agregarles las asambleas anuales de la IEU y el rol del Equipo Menonita como ministros itinerantes. Asambleas anuales y ministros itinerantes son mecanismos de larga tradición anabaptista en Estados Unidos, en donde contribuyeron a la unidad de las iglesias de esta denominación (Altman y López 2011a: 129). Otros importantes dispositivos que se

han utilizado para la construcción de la unidad son la realización y difusión de campañas evangélicas de distintas iglesias, la celebración de los aniversarios de las iglesias, las reuniones de *cancionistas* y *dancistas* y los himnarios como base de un repertorio común de cantos.

El énfasis en la unidad que podemos observar en los discursos del *evangelio* chaqueño se presenta en el contexto de una enorme tensión que atenta contra ese mismo ideal. De hecho, el énfasis menonita en la unidad da cuenta de que ésta no sólo es un factor central de interés sino que también es percibida por estos como un gran problema. Esto se debe a que la unidad es pensada como un valor necesario, un objetivo utópico a construir pero que resulta difícil de llevar a cabo debido a diversos procesos centrífugos. Como ya hemos señalado, algunos de ellos se relacionan con la dinámica característica de los grupos guaycurú como las luchas por el liderazgo y la reconfiguración de alianzas. Otros procesos centrífugos surgen de las características propias del mundo evangélico, en el que la liturgia, la teología y la entrega de dones del Espíritu Santo, están signadas por el protagonismo de la experiencia personal del *creyente*. Ello también se refleja en la estructura organizacional que característicamente es de tipo congregacional y favorece la fragmentación. Este último rasgo se encuentra en el propio origen del mundo protestante el cual comienza con una crisis con la autoridad de Roma que de cierto modo hará que las pequeñas congregaciones sean reacias a toda tendencia a la uniformidad, en la que verán el peligro del centralismo y la jerarquización.

En este contexto, a partir de nuestro material etnográfico, analizaremos diversos conflictos que operan en distintas escalas.

Parte 4. Peleas de hermanos

4.1. Conflictos en la Iglesia Evangélica Unida

El 1 y 2 de Mayo de 2010 asistimos a la Convención Anual de la Iglesia Evangélica Unida que se realizó en la localidad de Presidente Roque Sáenz Peña,

específicamente en el barrio *gom* periurbano *Nalá*. Durante dicho encuentro se realizaron dos *cultos* (el sábado a la noche y el domingo al mediodía). En los mismos predicaron pastores de distintas etnias, comunidades y provincias, se presentaron una gran cantidad de grupos musicales y también, grupos de dancistas. También, se presentó a los nuevos pastores y obreros de distintas iglesias.

Una de las actividades más importantes que debía realizarse durante la convención era la asamblea para elegir a los nuevos líderes de la IEU. Cuando arribamos al barrio *Nalá* escuchamos varios rumores que señalaban que la asamblea se había realizado un día antes de lo programado. Según lo que nos comentaron algunos asistentes *moqoit*, se había renovado el mandato de las autoridades y, debido a las discusiones y peleas, tuvo que intervenir el cuerpo de infantería de la policía. El origen de este conflicto al interior de la iglesia puede remontarse a un año atrás, cuando debía realizarse la elección de las autoridades pero fue suspendida por el presidente de ese momento aduciendo dificultades ligadas a la problemática del dengue en la región.

Otras personas nos señalaron que para intentar fortalecer su desgastada posición, el presidente de la IEU estaba otorgando certificados de danza, comenzando a aceptarlas como prácticas legítimas en el seno de la iglesia. Esto es interesante ya que la legitimidad de las danzas es una fuente de serios conflictos, debido a sus asociaciones con los tradicionales bailes shamánicos.

Durante la convención observamos que se realizaban reuniones de pastores en el interior de la iglesia a puertas cerradas. Un pastor *moqoit* nos dijo que él había ido a la convención para “regularizar la situación”, que estaba “alineado” con el presidente y que el “viernes al mediodía los opositores querían hacer una asamblea y me llamaron pero no fui porque no podía culpar a alguien sin pruebas”. Un *creyente gom* nos dijo que la IEU estaba intervenida y que iba a haber elecciones. También nos comentó que veía que la IEU “estaba politizada” debido a los vínculos con el IDACH (Instituto del Aborigen Chaqueño) ya que los que asumían cargos en esa institución eran todos pastores. Cuando le preguntamos a otro líder *moqoit* sobre la elección durante la convención de la IEU, él hizo referencia al presidente señalando que “si la cabeza funciona mal qué podemos esperar del cuerpo” y además nos dijo que en “la Unida” había “cuestiones de celos” y que él “estaba orando para que los mocoví ocupen cargos de la IEU”.

4.2. Luchando por un *evangelio moqoit*

La posición de los *moqoit* en relación a las autoridades de la IEU no es homogénea. Esto por ejemplo pudimos observarlo en la prédica de una pastora de Santa Fe -durante la convención anual de la IEU- la cual dijo que “el pastor presidente era muy joven pero así lo había querido Dios”. Uno de los Obreros Fraternal nos comentó que no sabía cuál era la relación que ésta pastora tenía con el presidente ya que no era la primera vez que le daban la última prédica durante la Convención Anual, una de las que otorga mayor prestigio, y ella es una “pastora marginal, de mucho carácter”. El menonita también señaló que esto era llamativo ya que ella “era una mocoví predicando en la convención que son mayoritariamente toba”.

Los comentarios del Obrero Fraternal deben pensarse, como ya hemos señalado en el capítulo tres, en el contexto de las disputas entre *qom* y *moqoit* por ocupar posiciones de poder al interior del campo evangélico. Los mismos nos permiten reflexionar en torno a las tensiones entre ambos grupos y el mensaje de supuesta unidad y amor al prójimo a partir de la llegada del *evangelio*.

Respecto a los vínculos entre los *moqoit* y la Iglesia Evangélica Unida (IEU), pastores *moqoit* nos refirieron que hace aproximadamente dos o tres años decidieron “desvincularse” de la IEU y organizarse independientemente. Adujeron que ello se debió a que la IEU “no agradaba” y que “por conveniencia” decidieron apartarse. Otras fuentes sugieren que el cisma estuvo vinculado a las acciones de un pastor *moqoit* de Colonia Pastoril de gran importancia regional. Dicho líder logró captar la colaboración de un pastor luterano que llegó de visita al Chaco. El pastor luterano se constituyó en fuente de recursos y de legitimidad que permitía al pastor *moqoit* reforzar su liderazgo sin necesitar de la intermediación de la IEU. En ese contexto se separó de esta iglesia y buscó formar su propia denominación. Embarcó en el proyecto a diversos pastores *moqoit* pertenecientes a su red de alianzas, entre ellos a los pastores de San Lorenzo que nos contaron de su separación de la IEU.

Sin embargo, este proyecto de autonomía (en relación a la IEU) terminó cuando el pastor luterano dejó de aportar fondos¹⁶². Ello llevó a muchos pastores *moqoit* de San Lorenzo a buscar volver al seno de la IEU¹⁶³. Tanto es así, que en *Qad'aqtaxanaxanec* - Nuestro Mensajero (2010) figuran como miembros de la comisión zonal de la “Zona Mocoví” para el período 2009-2012 dos pastores que se habían desvinculado de la IEU. Pero, como este “retorno” tuvo lugar en el contexto del conflicto general por el liderazgo de la IEU que mencionamos anteriormente, la nueva comisión zonal *moqoit* no es unánimemente aceptada. Lo ocurrido con el pastor luterano también nos fue relatado por un pastor de Córdoba que visita a la comunidad desde hace más de veinte años. Él nos dijo que el pastor luterano les había ofrecido a los pastores *moqoit* una camioneta. El pastor se preguntaba por qué habían decidido separarse de la IEU si “estaban bien” y “al cambiar se pelean con los parientes”.

Este episodio no es un hecho aislado. Entre otros ejemplos se encuentra el que nos relatara el hijo de un pastor *moqoit*. Su padre se desvinculó de la IEU con el objetivo de obtener un “fichero propio” asociándose con una Junta Pastoral de Rosario. Según el relato de su hijo, “fueron engañados” y la iglesia quedó “sin cobertura”. Nos contó que estaban tratando de conseguir su propio fichero de culto pero que los requisitos eran difíciles de cumplir, por lo que no sabían si volver o no a la IEU.

4.3. Disputas de entrecasa

Durante nuestro trabajo de campo en la comunidad San Lorenzo, pudimos advertir que las disputas por las posiciones en el campo sociorreligioso *moqoit* pueden separarse, a fines analíticos, en dos grandes grupos: aquellas referidas a la competencia por recursos externos a la comunidad y las vinculadas a la competencia por recursos internos a la misma¹⁶⁴. Respecto al primer grupo encontramos un buen ejemplo en la

¹⁶² Esteban Zugasti (comunicación personal, 2010).

¹⁶³ La inestabilidad de estas afiliaciones puede verse reflejada en el hecho de que cuando volvimos a visitar la comunidad en 2016, solo uno de los cinco cultos existentes se consideraba afiliado a la IEU. En las entrevistas los pastores declaraban que su vínculo presente más importante con la IEU era a través de las campañas evangélicas que la misma realiza en la región.

¹⁶⁴ La separación es meramente analítica y ambos grupos de factores suelen darse combinadamente e influirse mutuamente.

serie de conflictos relacionados con la obtención de dinero proveniente de unos misioneros españoles para la construcción de una iglesia de material, la única en la zona. El pastor de dicha iglesia nos decía que “un misionero de Córdoba contactó con España. Hicieron un proyecto que les pidió el de Córdoba y volvieron con que los españoles venían” y construyeron la iglesia como una “ofrenda”. Una *creyente* perteneciente a otra congregación nos comentaba que “la iglesia la hicieron unos españoles pidiéndole perdón a Cristo por la matanza, perdón como hermanos, ofrendaron”. Según el pastor, los españoles habían elegido su terreno (el cual se encuentra a la vera del camino principal) ya que “acá es como la puerta”, es decir, la cara visible de la comunidad. La lucha por recursos externos frecuentemente se concreta en una competencia por la representatividad simbólica del campo *evangelio moqoit* hacia el exterior de la comunidad.

En cuanto a la competencia por los recursos internos de la comunidad, su expresión más característica son las disputas entre pastores por el liderazgo político-religioso. En términos generales el acceso al liderazgo implica, entre los *moqoit* y otros guaycurú, la posibilidad de obtener y gestionar recursos materiales que son altamente valorados por el grupo y que tienen una fuerte carga simbólica (como por ejemplo la comida en general -y específicamente ciertos tipos como carne o gaseosa-, motos, camionetas, televisores, teléfonos celulares, entre otros). Por ello es muy intenso el deseo de “gestionar iglesias” para acceder de modo directo a las fuentes de dichos recursos. Además, por las características que ya hemos mencionado, el campo del *evangelio* permite importantes márgenes de maniobra individuales, a pesar de las regulaciones sociales que lo limitan. Estas disputas, por ejemplo, se expresan mediante los mecanismos a los que apelan los pastores para legitimar la forma en la que cada uno accedió al pastorado. Mientras algunos pastores señalan que “no tienen escuela, seminario” y que “aprenden en el culto” o que “la preparación de los pastores es por la inspiración del Espíritu Santo, así aprenden los que no van a seminarios” otros, comentan que “acá el atraso de los nuestros es por falta de escuela. Evangelio puede ser cualquiera pero para estar al frente hay que tener un poco de estudio”. En estos casos se apela al discurso logocéntrico, propio de las instituciones hegemónicas como el estado y las agencias misioneras, como forma de descalificar a los rivales. Así el conocimiento de la palabra escrita y en especial del texto bíblico es utilizado como la auténtica medida del progreso intelectual y la comprensión “verdadera”. Respecto a la preparación, también aparece la importancia de ser invitado a participar en los distintos

encuentros organizados por otros misioneros, especialmente de Estados Unidos, y en lugares más distantes como la provincia de Formosa.

Las disputas entre pastores por el liderazgo político-religioso implican una fuerte competencia por captar miembros para su respectivo culto (Weber 1964). De hecho, el número de fieles es percibido como una marca de potencia. En ese sentido un pastor nos comentaría que aquellos que tienen mayor número de fieles, son los que fueron elegidos por la gente gracias a su “mayor capacidad y comprensión a la doctrina”. Pero esta “mayor comprensión” no debe entenderse en un sentido intelectualista. Se trata de la posesión de un “conocimiento” que se traduce en eficacia en la relación del líder con los seguidores, colaboradores o participantes de sus cultos. Estos se sienten mejor después de asistir a los mismos, les gusta ir por como habla, o canta el pastor, o porque es conocido, respetado y visitado por los criollos, y tiene bienes que comparte con los suyos.

En estas disputas se pone en juego un capital simbólico integrado entre otros elementos por la exhibición de las marcas que manifiestan la posesión de dones del Espíritu Santo; el carisma personal; el conocimiento litúrgico; la habilidad para gestionar las responsabilidades del cargo de pastor; y una conducta que indique el seguimiento en la vida personal de las normas morales evangélicas.

Una parte importante de las estrategias desplegadas por los pastores para captar miembros se vinculan a la deslegitimación de sus competidores, frecuentemente impugnando los medios por los que habrían llegado a su posición. Un caso muy interesante que ilustra este tipo de mecanismos es el de los comentarios en referencia a Ofelia Rodríguez, la única pastora de San Lorenzo. Durante las entrevistas que realizamos encontramos diversos comentarios deslegitimados: “tiene poca gente, poca gente la familia de ellos porque la gente prefiere que el pastor sea hombre, la Biblia dice que tiene que ser primero hombre”. O también que a ella “la nombraron porque el marido era católico. Todavía no estaba convertido”. Es interesante observar cómo a pesar de que Ofelia tiene una ascendencia prestigiosa debido a que forma parte de la red de parientes de uno de los primeros pastores locales, Dionisio Rodríguez, se utiliza su condición de mujer como un argumento para descalificarla en la competencia por los miembros.

Como observamos a partir de nuestro material etnográfico el conflicto y la división son factores fundamentales en la configuración de la estructura de los *cultos* y los roles de los *creyentes evangelio*. Pero, dado que la prédica de los misioneros ha

conferido a la unidad el rol de valor central, este aspecto agonístico de la dinámica social de los *cultos* solo puede ser expresado de forma indirecta. Por ello, para hacer referencia a las disputas, los *moqoit evangelio* deben apelar a un lenguaje que hace referencia a la unidad y la armonía.

A lo largo del capítulo hemos discutido los modos en que el *evangelio moqoit* se organiza en torno a los cultos en tanto unidad social y a sus alianzas, siempre inestables, que los integran en denominaciones. Hemos explorado el campo de relaciones en el que se inscriben dichas alianzas, que involucra no sólo diferentes grupos *moqoit* de parientes, sino también miembros de otros grupos aborígenes, criollos, misioneros extranjeros, representantes de diversas instancias del estado y patrones criollos. A pesar de las importantes diferencias con el campo de relaciones del pasado, las afinidades y analogías entre algunas lógicas guaycurú previas y las propuestas por la formas de organización de las iglesias protestantes permiten ciertas similitudes entre las dinámicas de las denominaciones y las de las antiguas tribus. Pese a ello, la relevancia que la unidad como valor fundamental tiene para los misioneros generará importantes consecuencias. Por una parte los menonitas promoverán la creación de la Iglesia Evangélica Unida, como gran proyecto para lograr una unidad del *evangelio* entre los aborígenes chaqueños, manteniendo simultáneamente su especificidad respecto a criollos y gringos.

A partir de esta estructura institucional los menonitas generarán toda una serie de “dispositivos para la unidad” como por ejemplo la traducción bíblica, los estudios y círculos bíblicos, la publicación de un manual para ministros, la publicación de un boletín periódico, la realización de la Convención Anual de la IEU. Por otro lado, la valoración misionera de la unidad favorecerá la adopción de un lenguaje indirecto para hablar de tensiones y conflictos, ya que la unidad será discursivamente planteada como valor y la división como antivalor.

Todo este proceso, que se inscribe en el horizonte de posibilidades que define la modernidad hegemónica, cuya economía política¹⁶⁵ está dominada entre otros factores por la desterritorialización, la sujeción económica al mercado y las relaciones

¹⁶⁵ Utilizamos aquí “economía” en un sentido amplio asimilable al uso desarrollado por Pierre Bourdieu (1988, 1987) en su “economía general de las prácticas”. En esta dirección seguimos la propuesta de López (2013: 105) quien entiende que el uso de esta categoría es muy relevante para el estudio de los pueblos aborígenes del Chaco y entronca con las propuestas de Wright (2008: 107).

ambivalentes con el estado (Gordillo 2004; Trincheró 2000; Trincheró y Leguizamón 1995), no es una simple imposición homogeneizante de dichas condiciones. En ese marco se da un intenso proceso de resignificación y refuncionalización en el que las lógicas *moqoit* previas juegan un rol clave. Es por ello que el *evangelio* se constituye claramente como un verdadero “camino de modernidad”, que resignifica, dentro de los márgenes de maniobra existentes y apelando a lógicas previas, las imposiciones de las relaciones coloniales y poscoloniales de poder.

En el próximo capítulo nos proponemos abordar los modos en que el *evangelio* se constituye en un verdadero *lebenswelt* o “mundo de la vida” (Husserl 1991 [1936]) para los *creyentes moqoit*.

CAPÍTULO 5

LAS TEXTURAS COTIDIANAS DEL *EVANGELIO*

Este capítulo presenta la vida cotidiana de una familia extensa *moqoit* que pertenece al *evangelio*. La descripción densa (Geertz 1987 [1973]) de la rutina diaria busca explorar la forma en que el *evangelio* modela la textura del habitar cotidiano. Frecuentemente, se aborda la experiencia evangélica en grupos aborígenes centrándose en determinados momentos clave asociados al espacio ritual o a momentos liminares de la vida. Sin embargo, para el *creyente* la experiencia del *evangelio* cobra su importancia por la forma en que da cuerpo a la experiencia diaria. En este sentido, me propongo hacer una aproximación etnográfica a esa cotidianeidad. Siguiendo el curso de la vida de esta familia extensa a lo largo de una semana trataré de ver cómo actividades estudiadas clásicamente por los trabajos sobre el *evangelio* en el Chaco (como *cultos*, experiencias de conversión, sanaciones, la muerte, acusaciones de *daño*) se tejen con una gran variedad de otras actividades como cocinar, asear la casa, recibir visitas, mirar la televisión, tomar mate, jugar, escuchar música, etc. Es la continuidad de todas estas acciones la que le da su carácter particular y su articulación como “camino de modernidad”.

Vale una aclaración: los eventos que voy a relatar en primera persona no pertenecen a una única estancia etnográfica en la comunidad sino que están basados en mi trabajo de campo a lo largo de estos años. A través de dicha selección me propongo reconstruir en primera persona una semana “tipo” que de cuenta de la experiencia del habitar de los *moqoit evangelio* del suroeste del Chaco. Por otra parte, para preservar la

intimidad de mis interlocutores *moqoit*, los nombres utilizados en este capítulo son seudónimos¹⁶⁶.

1. Domingo: De campaña

Un domingo de invierno llegué a la comunidad rural de Las Tolderías. Como ya fue señalado, la misma es una de las comunidades *moqoit* más importantes del suroeste de la provincia del Chaco. Si bien el acceso no es sencillo tampoco resulta extremadamente dificultoso (salvo que llueva) ya que la comunidad se encuentra a unos 22km de la ciudad de Charata por un camino de tierra. Por lo tanto, para llegar es necesario utilizar algún tipo de vehículo. La gente va y viene en moto, en remís, en bicicleta, en camionetas de algunos criollos de la zona que llevan a varias familias en una suerte de colectivo improvisado y hasta no hace tanto tiempo había quienes hacían el trayecto a pie.

Cuando se recorre el camino de tierra apisonada desde Charata primero se llega a la comunidad de Santa Rosa (mayoritariamente católica) y pasando el centro comunitario, las canchas de fútbol, el cementerio y un “boliche” atendido por una familia de criollos ubicado en un importante cruce de caminos -que actúa como una suerte de frontera- comienza la comunidad de San Lorenzo (mayoritariamente evangélica).

Algunas de las casas, la mayoría ranchos de adobe, y unas pocas de material, construidas gracias a distintos planes de viviendas, están cerca del camino principal mientras que a otras sólo se llega por pequeñas picadas que avanzan entre los cultivos y el monte residual. En la comunidad no solo viven *moqoit* sino que también hay algunas familias de colonos criollos.

La casa en la que me alojé como en la mayor parte de mis trabajos de campo era la vivienda de uno de los líderes de San Lorenzo, pastor y principal referente de su familia extensa. Gregorio Lesatí tiene unos 60 años aproximadamente y vive con su esposa y varios de sus hijos¹⁶⁷ en una pequeña casa de material que fue construida por

¹⁶⁶ En el anexo hemos realizado un diagrama de parentesco para orientar al lector.

¹⁶⁷ Cuando llegué de visita uno de sus hijos, Esaú de aproximadamente 17 años, estaba viendo en la casa con su esposa Daniela, una joven de 15 años, y Magalí, la hija de ambos que había nacido un par de meses atrás. Sobre esto volveremos más adelante.

ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Indígena) a fines de los años '80. La pertenencia de la familia al *evangelio* no fue un problema a la hora de establecer las relaciones necesarias para que esta institución eclesial católica le asignara una vivienda.

Gregorio es propietario de las 25 hectáreas en la que se encuentra su casa y además, como es usual entre los *moqoit* de la zona, las de muchos de los miembros de su familia extensa. Así por ejemplo, a pocas decenas de metros está el rancho de su madre, la casa de su hija y sus nietos y la de otras familias relacionadas. Gregorio, como muchos de los líderes actuales, reúne en su persona entre otras características la de tener un vínculo privilegiado con los poderes no-humanos. Además, pertenece a un linaje de prestigio y su madre es una de las ancianas de mayor edad que aún están con vida en la comunidad. Como también es común, dentro de su terreno se encuentra construida la iglesia del culto que “pastorea”.

Una vez llegada, después de los saludos característicos me preguntaron si había viajado sola. Esta interrogación está conectada con los modos en que las mujeres *moqoit* suelen desplazarse ya que generalmente éstas lo hacen acompañas de su marido o sus hijos y suelen hospedar en la casa de algún pariente. Dado que yo soy una criolla que “trabaja en la universidad”, los *moqoit* tienden a enmarcarme dentro de un grupo de mujeres que viajan solas como las misioneras o actualmente las maestras aborígenes. El ser criolla de Buenos Aires no solo me habilita a desplazarme sin compañía sino que además, me permite participar como oyente en ciertos ámbitos en los que no es usual la participación de mujeres aborígenes como por ejemplo las conversaciones entre hombres o entre pastores varones de otras congregaciones.

Me dispuse a armar mi carpa en el patio de la casa siguiendo el patrón general de ocupación del espacio de las pequeñas viviendas en donde pernoctan los diferentes integrantes de esta familia extensa. De este modo, mi “habitación” forma parte del conjunto de habitaciones que confluyen al espacio de la socialidad común conformado por el patio de tierra. Luego del armado de la carpa y de una charla con mates respecto a las noticias de Buenos Aires, Gregorio me comentó que a la noche iba a haber *culto* y que hacía dos días que estaban haciendo una campaña evangelística. También me dijo que había llegado a Las Tolderías un pastor criollo de apellido García, que era de la localidad de Villa Ángela (ubicada a 89km de Charata) y que había venido porque “quería conocer”. Gregorio señalaba que no era lo mismo ser invitado que venir por *motu* propio sin embargo, la congregación local le había dado su espacio y había participado de una inesperada campaña.

Al rato Gregorio me dijo que se iba al *culto*, que su señora Herminda iba a quedarse en la casa cuidado a la abuela (la madre de Gregorio) y que yo hiciera “mi voluntad”. A pesar de que él sabe mi interés en los temas vinculados al *evangelio*, Gregorio me dejó abierta la opción de participar o no. Esto tiene cierto paralelismo con lo que hacen los miembros de su familia ya que no todos asisten o a veces lo hacen de manera intermitente. Una vez que él se fue rumbo al *culto*, Herminda me dijo que su hijo Esaú iba a quedarse en la casa con su esposa y el bebe y que ellos iban a cocinar. Eso parecía liberarla de su responsabilidad por lo que iba a asistir al *culto*. Yo le dije que también quería ir y me pidió que la espere a que se cambiara para ir juntas. Herminda salió de la casa con una pollera larga hasta los tobillos, vestimenta típica de las mujeres en el contexto del *culto*. El uso de la pollera no solo está vinculado con el recato (antes tenía puesto un pantalón que no dejaba ver nada de sus piernas) sino que además constituye parte de una ropa de carácter ceremonial.

Luego de caminar aproximadamente unos 300 metros por una picada en el monte llegamos a “la iglesia de Gregorio”. La misma es un rectángulo de adobe que tiene un lado completamente abierto. El piso es de tierra a excepción del altar que es una tarima de madera. Frente a la iglesia hay una pileta bautismal de cemento y una pequeña casita de ladrillos que construyeron los misioneros del Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT) durante uno de sus entrenamientos transculturales (López y Altman 2011a)¹⁶⁸. Frente a la iglesia hay unos ranchitos de adobe de otro grupo de parientes cuyo jefe de familia no suele asistir al *culto*.

Cuando llegamos ya había una pequeña cantidad de miembros que estaban cantando unos *coritos*¹⁶⁹. Como sucede en muchas de las iglesias aborígenes del chaco el tiempo litúrgico del *culto* no tiene un inicio demasiado definido sino que por el contrario hay una construcción por consenso performativa de su estructura. En este sentido, uno puede ver cómo la gente a medida que va llegando empieza a ubicarse en

¹⁶⁸ El CCMT está abocado a la preparación de agentes misioneros, de diversas denominaciones evangélicas y países de origen, destinados a evangelizar “pueblos no alcanzados” de todo el mundo. Como parte del entrenamiento misionero, realiza prácticas de “inmersión transcultural” en comunidades aborígenes del suroeste chaqueño.

¹⁶⁹ Ruiz y Citro (2002: 314) caracterizan a los *coritos* como un género musical que se compone de “una serie de ‘grupos estróficos’, desarrollado cada uno en aproximadamente cuatro u ocho frases melódicas y separados entre sí por interludios instrumentales. Lo que diferencia a un grupo estrófico del otro —de allí esta denominación operativa— es el contenido del texto, que consiste en la repetición de un sintagma muy breve de temática bíblica (por ejemplo, ¡Oración y sanidad!). El número de grupos estróficos contenidos en cada corito, así como la combinación de los diferentes textos, no están preestablecidos en todos los casos, por lo que pueden adaptarse al desarrollo del ritual”.

los bancos de madera -en este caso hombres a la izquierda y mujeres a la derecha-, canta, sale de la iglesia, entra, vuelve a salir, conversa, etc. Esta dinámica puede extenderse por bastante tiempo y las formas de participación que acontecen al inicio no son tan diferentes a aquellas que se despliegan durante el *culto* en sí mismo. Algo similar sucede con el cierre del *culto* ya que este tampoco es abrupto sino que poco a poco va mermando la intensidad de las oraciones y el canto. De este modo, uno puede percibir que el conjunto de la estructura del *culto* es un devenir que va construyéndose performativamente (Sahlins 1988).

En el altar había diez hombres: seis pastores (cinco pertenecían a congregaciones locales incluyendo a Gregorio y el pastor criollo) y cuatro jóvenes que tocaban la guitarra eléctrica, el teclado y cantaban con micrófonos. A diferencia de los *cultos* más regulares -ligados a la congregación local- a los que había asistido anteriormente, este *culto* por tratarse de un evento especial contaba con una presencia inusualmente grande de equipos de audio y sonido. El uso de los mismos en los *cultos* es sumamente importante ya que éstos permiten que las canciones “tengan más fuerza”, que la gente cante, dance o grite para lograr así un mayor poder del Espíritu Santo y por lo tanto, mayor *gozo* (Ceriani Cernadas 2008b: 218).

Mientras cantábamos, los niños jugaban y corrían entre las personas. Los participantes del *culto* eran en su mayoría miembros de la pequeña comunidad local de parientes. También había personas que como suele suceder en el caso de las comunidades *moqoit* son difíciles de clasificar ya que si bien viven en Las Tolderías se considera que pertenecen a otra comunidad. Generalmente son parientes que están en una larga visita que puede durar meses, años o una temporada de cosecha. Viven en una casa refaccionada o en un ranchito -construido para ese propósito- en el terreno de algún pariente, participan del *culto* y a veces suelen “juntarse” con miembros de la comunidad local. Esta localización geográfica sumamente fluctuante hace que los límites de pertenencia a una congregación o a otra sean bastante porosos. Entre los fieles *moqoit* también había cuatro jóvenes criollos (dos hombres y dos mujeres) que habían venido con el pastor García y a los que éste se refería como “sus soldados”.

Dado que Gregorio es el pastor de la iglesia, él fue el primero en predicar pero lo hizo brevemente ya que le cedió la palabra al pastor García el cual condujo la mayor parte del evento. La prédica del criollo comenzó con su testimonio sobre la vida que llevaba antes de convertirse al evangelismo. Relató varios episodios de violencia contra su familia y que antes solía ganarse la vida robando. Su testimonio daba cuenta de que

el pastor García si bien era un criollo proveniente de una de las ciudades más importantes del suroeste de la provincia del Chaco, éste ocupaba una posición subalterna.

La prédica del pastor se iba alternando con canciones, oraciones colectivas y expresiones evangélicas como “Gloria a Dios”, “Aleluya”, “Amén”. Mientras aumentaba cada vez más la intensidad de la prédica, el pastor García comenzó a realizar una *performance* de curación (Citro 2009: 185-186). Haciendo referencia a los falsos profetas pidió a sus “soldados” que corrieran los bancos ya que había gente que “iba a pasar”. Seguido de esto el pastor comenzó a anunciar que había gente cuya sangre quemaba y que debían recibir al Señor. Varias mujeres se acercaron al pastor y mientras sus ayudantes las sostenían de los brazos, éste les frotaba en su frente un aceite. El pastor gritaba “sal, sal” con la finalidad de que la enfermedad o el mal abandonara el cuerpo de las mujeres. Acto seguido éstas caían al piso y quedaban ahí tendidas un rato hasta que se reincorporaban con ayuda del resto de los asistentes.

Cuando el pastor realizaba sus técnicas terapéuticas como la imposición de manos, este remitía al poder de Dios. Y mientras las personas se sanaban se podía sentir la presencia del *gozo* en los cuerpos de los *creyentes* (Citro 2012: 78-79; Wright 2015: 50). Esta experiencia encarnada del poder divino que da cuenta del contacto directo entre el fiel y el Espíritu Santo no sólo fue experimentada por los propios *creyentes* sino que yo misma me vi interpelada durante mi participación en el *culto*. En este sentido, si bien yo provenía de otro contexto, me encontré llorando sin saber bien qué era lo que me pasaba.

Así como el inicio del *culto* había acontecido de manera indefinida, del mismo modo fue finalizando. Poco a poco la intensidad de los cantos y oraciones fue mermando hasta que el pastor hizo una oración de cierre. Tres horas habían pasado desde que llegamos con Herminda.

Los asistentes se saludaron y comenzaron a irse de la iglesia. Herminda y yo volvimos juntas a la casa y mientras caminábamos por la picada en el monte pudimos distinguir en la oscuridad las siluetas de jóvenes parejas que se habían encontrado de manera furtiva en las cercanías de la iglesia. Ninguna de las dos dijo nada. Así como a los niños se les permite jugar durante el *culto*, a los jóvenes no se les exige el mismo tipo de comportamiento que a los adultos. Esto está vinculado con las representaciones sociales que tienen los aborígenes chaqueños sobre los valores morales, expectativas y comportamientos que los sujetos deben tener en cada etapa vital (Ceriani Cernadas

2008a: 10). En este sentido, los jóvenes (los cuales tienen entre 15 y 25 años) representan para los *moqoit* -y para otros grupos chaqueños- un periodo liminal y ambiguo. Esto se debe a que en dicha etapa está condensado lo potencialmente peligroso -desde el punto de vista del *evangelio* esto está vinculado con el beber alcohol, fumar, ir al baile-. Además, los jóvenes representan un motor de dinamismo, de cambio ya que su ambigüedad característica es la que les permite experimentar con ciertas novedades como las danzas (Ceriani Cernadas 2014b; Citro 2009).

Al llegar a la casa le dije a Herminda que me iba a mi “habitación” a dormir. Mientras conciliaba el sueño escuchaba las voces de la familia en el patio.

2. Lunes: Viajes, poder y curación

Cuando me desperté salí de mi carpa y fui hacia el fogón donde estaba Herminda tomando mate. Mientras desayunábamos me dijo que Gregorio se había ido a juntar leña y que sus hijos ya se habían ido a la escuela. Dado que estábamos solas, Herminda me contó que ayer habían invitado al *culto* a Daniela, la señora de su hijo Esaú, pero que ella no había querido participar. Luego me comentó que el pastor García antes de irse al norte les dijo que oraran por ella y que cuando lo hicieron Daniela cayó al piso. Ante mi asombro por todo lo que había sucedido mientras yo dormía, Herminda me explicó que Daniela no había ido por su abuelo ya que éste es *pi'xonaq*. En el comentario de Herminda comencé a ver la punta de lanza del conflicto existente entre ella y su nuera, conflicto que en los días siguientes se iría manifestando en distintos momentos de la vida cotidiana, mostrando su gran complejidad.

Mientras seguíamos tomando mate llegó una mujer de nombre Bartola lejanamente emparentada con la familia de Herminda, había venido a visitar a la abuela ya que ésta estaba enferma. Aprovechando que ellas estaban charlando me dispuse a hacer mis visitas a las distintas familias cercanas al terreno de Gregorio. Estos saludos más allá de formar parte de mi trabajo de campo son en general percibidos por los *moqoit* como una “visita”, la cual es una verdadera institución social para este grupo.

Decidí ir a la casa de una familia que vive frente a la iglesia de Gregorio dado que el día anterior había visto a uno de sus miembros en el *culto*. Al llegar fui recibida

por Nicolás, líder de esa familia extensa, que me saludó y me ofreció asiento, un signo crucial de la hospitalidad *moqoit* que junto con el ofrecimiento del mate muestra que el visitante es recibido. Para el ojo atento, cuando los *moqoit* perciben al que llega como una amenaza o alguien que incomoda se lo atiende de pie y no se le ofrece comida o bebida.

Con la ronda de mates llegó su mujer y algunos de sus hijos. Me preguntaron sobre Buenos Aires, mi familia, mi pareja y si me “hallaba” en el Chaco. Hablamos de la campaña evangélica que se había realizado los días anteriores y Nicolás me comentó que sólo su esposa había ido ya que él nunca “sintió ir [a ningún *culto*]”. De este modo Nicolás me explicaba su situación respecto al *evangelio* haciendo uso de una categoría nativa muy extendida: *el sentir*. En el castellano regional de los *moqoit* la expresión “lo siento” se utiliza frecuentemente para hacer referencia a la experiencia corporal y emocional que da al sujeto la certeza de que determinada actividad o situación es un llamado originado en una entidad no-humana que le ofrece poder y al que le conviene responder afirmativamente.

La conversación sobre el *culto* estuvo entreverada por largos tiempos de silencio que también forman parte de la charla. Nicolás me preguntó sobre cómo estaba el clima en Buenos Aires y me contó que hacía unos días había visto en el cielo “un reflejo largo con estrellitas de todos colores que pasó muy ligero”. Me dijo que la gente llamaba a la radio local (FM Radio Mocoví) preguntando sobre estas luces y me explicó que él no necesitó llamar porque ya las había visto hacía varios años cuando su mamá falleció. Mientras se recargaba la pava para el mate, Nicolás me dijo: “yo ya lo sabía porque vi ángeles que iluminaron la habitación donde ella estaba, yo lo vi en sueños como si estuviera despierto, la gente vio como estrellas. Son ángeles, Dios lo lleva”. La capacidad de Nicolás de poder interpretar esa manifestación astronómica como una *seña*¹⁷⁰ (López 2013: 124-129) le permitió saber qué iba a pasar con su mamá y eso le había dado paz. Gracias a esto, me dijo que pudo dormir la siesta tranquilo y que en sueño vio “cómo se la llevaron para arriba”.

¹⁷⁰ Las *señas* son señales o signos (que van desde el canto de un pájaro hasta grandes fenómenos cósmicos) que son pensados no tanto como presagios sino como gestos que develan las intenciones de agentes humanos y no-humanos en un cosmos habitado por múltiples sociedades y regido por las relaciones entre las mismas. La habilidad de interpretar dicha gestualidad cósmica es una característica fundamental que deben poseer los líderes de cualquier tipo (López 2013: 124-125).

El testimonio de Nicolás sobre los viajes desde y hacia el espacio celeste expresaba la relevancia actual de estas experiencias en la vida cotidiana. Además, manifestaba el modo complejo en que se articula con la tradición cristiana. Nicolás continuó con su relato, me dijo que durante los sueños él viaja al cielo y se reúne con sus padres, que habla con ellos y que van a cosechar juntos. Su descripción sobre las actividades que allí podía realizar daba cuenta de que el espacio celeste no solo es pensado con características similares a las del cielo cristiano -donde Dios es adorado- sino que también es un lugar donde la vida cotidiana es similar a la vida en la tierra. Luego de un largo silencio me dijo que él siempre sueña a sus padres cerca del río y que “el ángel está siempre arriba cuando están en el río. Alumbra mucho, con alas abiertas y ropa blanca, refleja mucho”¹⁷¹. También, me contó que en sueños habla con la madre y que eso le da tranquilidad. Además, me dijo que estos encuentros ocurren en “un espacio chiquito, parados sobre la tierra y todo alrededor es agua. Es de noche, alumbra el ángel”¹⁷².

El relato de Nicolás reflejaba cómo para los *moqoit* toda experiencia que acontece en los sueños es tan real como lo que sucede en los estados de vigilia. Esto se debe a que el mundo onírico forma parte de la realidad significativa, es sumamente importante en la conformación de la vida cotidiana y es un elemento central en el habitar existencial guaycurú (Wright 2008a: 241-242).

Cuando empezó a oscurecer decidí emprender mi retorno. Mientras caminaba por la picada del monte podía ver la casa iluminada (cinco años atrás la municipalidad realizó el tendido eléctrico a varias de las viviendas) y a medida que me iba acercando empecé a escuchar gritos. La picada que lleva a la casa termina frente a la pared de la misma donde se ubican las ventanas de las habitaciones. Cuando llegué al punto donde podía distinguir a través de la ventana abierta lo que pasaba al interior de la habitación principal, pude ver que la abuela Dominga estaba recostada en su cama y que arrodillada junto a ella estaba Bartola, la mujer que esa mañana llegó de visita. Bartola gritaba en *moqoit la'qaatqa* y hacia ruidosas arcadas, Dominga también gritaba. Yo apenas podía distinguir las palabras pero alcancé a reconocer algunos “Amén” y “Aleluyas”. Curiosa por presenciar lo que estaba ocurriendo me dirigí a la galería y a la puerta de acceso. Al llegar al otro lado, me encontré a Herminda y Francisca, una mujer

¹⁷¹ Tradicionalmente el brillo ha estado relacionado con el poder. Es por ello que el espacio celestial está principalmente habitado por entidades poderosas (López 2009).

¹⁷² Esta descripción es muy similares a las descripciones hechas por los candidatos a shamanes (Wright 2008).

miembro de la familia extensa de Gregorio que vive a unos 200 metros, mirando una telenovela de Canal 9 con el televisor puesto en el patio de la casa. Desde que la municipalidad puso la luz eléctrica allí donde antes comenzaba el monte, ahora se desplegaba un *living*. Herminda y Francisca me invitaron a ver la telenovela sin hacer ningún comentario sobre los gritos que venían desde la habitación y que se mezclaban con las voces que salían del televisor que decían: “mejor olvídense de eso... olvídense. ¡Va a tener un hijo suyo!”. Los nietos de Herminda jugando entraban y salían de la casa. Las dos mujeres frente al televisor permanecían absortas ante el conflicto amoroso de la telenovela, yo por mi parte ansiosa por presenciar lo que ocurría en el interior me sentí obligada por la invitación a quedarme en el patio. En ese momento llegó Mauricio, el marido de Francisca, que entró directamente a la habitación. Al escuchar que los gritos iban en aumento le pregunté a Herminda qué estaba pasando con Dominga, ella más interesada en la novela que en mi pregunta me respondió brevemente que Bartola le estaba pidiendo a Dios que “libere” a Dominga, que la sane. Bajo la excusa de que tenía que buscar algo en la carpa, decidí volver a dar la vuelta a la casa para asomarme por la ventana y grabar lo que ocurría. La escena era similar a lo que había observado al llegar con las dos mujeres gritando y Bartola escupiendo. Mi entusiasmo etnográfico no duró demasiado porque apenas un rato después los chicos vinieron a buscarme para jugar. Luego de pasar un tiempo con ellos volví al patio donde además de Herminda y Francisca ahora también estaba Bartola. Aprovechando esa situación les pregunté cómo estaba Dominga. Francisca me respondió que mejor porque “le había salido transpiración”. Bartola por su parte me dijo que había orado, que Dominga antes era muy “fuertuda” pero que hacía mucho que no iba al *culto* y que para fortalecer al espíritu había que tener fe sino no pasaba nada. También me comentó que Dominga veía una lucecita y ante mi pregunta de qué podía ser aquello me explicó que dado que estaba ciega tal vez significaba que estaba comenzando a recuperar la vista. Finalmente Bartola dijo –mirándome a mí pero dirigiéndose a todos los presentes-: “hay que llevarla al *culto* que sino se esta gritando al pedo y no sirve”¹⁷³.

La atención de las mujeres volvió a recaer en la telenovela que estaba llegando a instancias decisivas. Yo por mi parte no prestaba atención a los diálogos de los personajes sino que repetía en mi cabeza una y otra vez la secuencia de lo que había

¹⁷³ Este comentario sugiere que el espacio tiempo del culto funciona como un ámbito particularmente cargado de potencia, una “usina de poder” como señala Ceriani (2014: 16). Sin embargo, es importante notar que la diferencia es de grado y no de naturaleza. Culto y espacio doméstico no son pensados como contextos mutuamente excluyentes.

presenciado (luego debería tomar notas en mi libreta de campo). Sabía por mis lecturas antropológicas el rol central que ocupaba los estados de salud y enfermedad entre los aborígenes chaqueños ya que estos dan cuenta de la interrelación de la persona con los seres poderosos que estructuran el mundo. Sin embargo, no había contemplado la posibilidad de ver una curación fuera del contexto del *culto*. Menos había imaginado que presenciaria una mientras se miraba televisión, los niños jugaban y se preparaba la mesa para cenar. En ese momento me di cuenta que la distinción que yo hacía entre lo que percibía como contextos diferentes respondía a mis propios patrones culturales y que para los *moqoit* no tenía ningún sentido. La curación de Dominga se había realizado mientras se llevaban a cabo diversas tareas cotidianas ya que la misma también forma parte de la experiencia diaria.

Las acciones terapéuticas que había realizado Bartola así como lo que había dicho sobre Dominga expresaban las ideas que tienen los *moqoit evangelios* sobre los estados de salud y enfermedad. El padecimiento de Dominga, asociado a su pérdida de las capacidades anímicas, se debía a que no asistía al *culto*. Dado que para los aborígenes chaqueños la salud no es pensada como algo dado sino que requiere del vínculo con la potencia (Wright 1990a), Dominga necesitaba reabrir el canal de comunicación con lo numinoso para “fortalecer el espíritu” y reestablecer así la salud. Por otra parte, el comentario de Francisca de que a Dominga le “había salido transpiración” revelaba las concepciones y praxis corporales caracterizadas por la fluidez y porosidad de los límites del cuerpo. La circulación de fluidos, sustancias anímicas y emociones es un rasgo central de la experiencia del mundo guaycurú (Tola 2005, 2009).

El episodio de la curación de Dominga siguió apareciendo de manera recurrente en mi memoria por lo que una vez que estuve sola decidí mandarle por el celular (a través de *Whatsapp*) el audio de lo que había grabado a Celina -una maestra *moqoit* que es *evangelio*, no pertenece al grupo de parientes de Dominga y vive en otra comunidad-. Sin darle detalles sobre la grabación le pedí que me ayudara con la traducción. Cuando me respondió me dijo que la mujer que oraba pedía por alguien y decía que “no había que aceptar el mal sino más bien soltarlo”. También decía que la persona tenía miedo por eso la que oraba “le pedía al mal que salga de adentro”. Además me explicó que la que hablaba no decía mucho sino que repetía las mismas cosas una y otra vez. Luego me dijo que la señora que hablaba “era más *pi'xonaxa* que *evangelia*” por la forma en la se expresaba. Al preguntarle cómo podía saber, me explicó que si ponía a un *evangelio*

y a un *pi'xonaq* juntos iba a notar la diferencia y que esa señora tenía más “acento” de *pi'xonaxa* que *evangelia*.

Los comentarios de Celina sobre lo que ella había escuchado así como lo que me habían dicho esa noche las mujeres me ayudaron a comprender que las marcas de shamanismo son polisémicas y que la calificación por parte de los involucrados de que algo es o no “shamánico” es siempre una acusación que se hace hacia otros¹⁷⁴. En el mundo *moqoit* contemporáneo, donde el *evangelio* se transformó en una suerte de parámetro moral, nadie dice de sí mismo que es *pi'xonaq* a excepción de aquellos que expresan ciertas dudas respecto a la posibilidad de entablar pactos con las potencias cristianas y no cristianas¹⁷⁵. En general lo que sucede es que se califica y se acusa a otros de ser *pi'xonaq*, lo cual implica una descalificación moral, una interrogación implícita sobre el poder y la aseveración de que ese otro no es buen *evangelio*. Lo interesante de estas acusaciones a terceros es que suelen recaer sobre personas del presente o el pasado inmediato. Pero cuando se hace referencia a un *moqoit* que vivió en el pasado y que es recordado como *pi'xonaq*, hay un margen de posibilidad que permite relatar sus hazañas con placer. De cierto modo es una manera más segura de hablar del shamanismo y poder sopesar su importancia como elección de *pactos* con entidades poderosas sin ser acusado uno mismo de ser *pi'xonaq*.

Ya en la carpa, agotada, me quedé dormida.

3. Martes: La gestión del parentesco

Al igual que el día anterior, cuando me desperté me dirigí hacia el fogón de la casa para tomar unos mates. Allí me encontré con Mariana (la hija de Herminda y Gregorio) que estaba preparando la leche en polvo para sus hijos. Ella se desempeña como cocinera en la escuela donde asisten sus hijos pero ese día ninguno había ido porque la institución estaba cerrada por duelo. También estaba Daniela tomando mate junto a Magalí, su bebe. Según lo que había observado desde mi llegada, ella

¹⁷⁴ Estas acusaciones son similares a las que los miembros de una familia o grupo *moqoit* suelen hacer de otros atribuyéndoles siempre a terceros la pérdida de la lengua.

¹⁷⁵ Las acusaciones sobre las prácticas shamánicas también están presentes entre *moqoit* católicos y evangélicos.

interactuaba poco con la familia de su marido y no parecía muy involucrada en las tareas domésticas. Generalmente, cuando Esaú se iba a la escuela, Daniela se quedaba en la habitación de ambos y sólo salía para almorzar y ver las telenovelas de la tarde.

Herminda por su parte estaba separando la ropa que iba a lavar. En ese momento me percaté que en el patio había un lavarropas. El mismo, al igual que la heladera que estaba en el interior de la casa, había sido obsequiado por unos pastores de Venado Tuerto que Gregorio había conocido en una campaña evangélica. El acceso a estos bienes a través de las redes de las iglesias había sido de gran ayuda para simplificar los quehaceres domésticos.

Mientras tomábamos mate Mariana me comentó que Gregorio estaba en la ciudad haciendo unos trámites, que su marido Eugenio se había ido a El Pastoril porque estaba haciendo el curso de agente sanitario y que Omar -miembro de su familia extensa que era de El Pastoril y que estaba de visita junto a su esposa e hijos en su casa- estaba en la iglesia ensayando desde temprano porque querían grabar un disco. Al consultarle si su señora también cantaba Mariana me dijo que no, que ella era *evangelia* pero que había dejado y que ahora asistía a los bailes, boliches. Estar “en las cosas del mundo” parecía ser el causante del conflicto en la pareja. Sin embargo, la mujer había decidido quedarse con Omar por sus hijos.

Durante la conversación, en varias oportunidades, Mariana le hizo una serie de comentarios a Daniela sobre el cuidado del bebe. Le señaló que tenía que darle agua y abrigarlo ya que lo había dejado con frío. Herminda también le indicó que el bebe necesitaba más abrigo, que ella tampoco se abrigaba y que no sabía por qué era así. Los constantes llamados de atención a Daniela daban cuenta de la rivalidad y competencia entre mujeres que pertenecen a distintos grupos domésticos (Gómez 2008b, 2016). Herminda luego me confirmaría esto diciéndome: “es una nena, no sabe nada”.

Más tarde, cuando Daniela se fue a su habitación y Mariana a su casa, le pregunté a Herminda por una reconocida *pi'xonaxa* que había vivido en la comunidad. En otro viaje de campo ella me había narrado un *daño* que ésta mujer le había hecho y mientras lo recordábamos me señaló que los *curanderos* hacían daño porque eran “envidiosos”. Luego me contó que hacía un tiempo, en época de elecciones, los radicales habían traído mercadería a Las Tolderías para repartir y que ella al recibir una bolsa comenzó a tener dolor en el estómago. Cuando fue a votar un hombre le tocó el brazo y le dijo: “¿Por qué no me saludas?”. Fue en ese momento que ella cayó al piso y soñó. Durante el sueño vio que un sapo la había tocado y que éste se había “prendido”

de su brazo. El sapo¹⁷⁶ era la mano del *pi'xonaq*. La “transformación” parcial (Medrano 2013) de este shamán en un animal de las profundidades de la tierra evidenciaba su poder (*quesaxanaxa*) ya que éste podía manifestar un régimen corporal diferente (López 2013: 105-107; Tola 2004, 2005). Herminda me contó que tuvo que ser llevada al hospital y que estuvo “más muerta que viva”. Allí tuvo una visión que también parecía ser una experiencia de muerte donde el *pi'xonaq* le decía: “yo tengo más poder que Dios” y le mostraba su poder. La lucha entre el poder del *pi'xonaq* y el de Herminda en su carácter de *creyente* se resolvió gracias a un pariente que oró por ella y la sanó. De este modo, Herminda confirmó la efectividad de su *pacto* con el Espíritu Santo.

Al finalizar su testimonio, Herminda se acercó a mi y me dijo susurrando: “ese [el *pi'xonaq*] era el abuelo de esta chica [Daniela]”. La revelación de Herminda complejizaba el conflicto que había comenzado a vislumbrar el día anterior. El hecho de que Daniela tuviera en su linaje a un *pi'xonaq*, que incluso había intentado dañarla, era una señal de potencia y eso hacía que la alianza con Daniela, una mujer de otro grupo doméstico -una “otra”- (Gómez 2008b: 97), fuera peligrosa. Convivir con ella en la casa lo hacía aún más riesgoso.

Durante el transcurso del día visité a distintas familias de la comunidad. Una de ellas fue la de Rafael Sánchez. Para llegar a su casa hay que tomar la picada de Gregorio hacia el camino principal y luego caminar aproximadamente unos 300 metros. Allí hay una picada que lleva a la casa de Sánchez y a los ranchitos de su familia extensa. La zona donde ellos viven tiene un flujo constante de personas. Ello se debe a que a la entrada de la picada está la única bomba de agua manual de San Lorenzo (instalada hacia varios años por unos criollos de Buenos Aires que hacen donaciones regularmente) y además, hay una cancha de fútbol donde se organizan torneos.

Mientras hablaba con él le pregunté por la familia de Daniela ya que sabía que vivían a pocos metros de su casa. Sánchez me dijo que ella era la única hija mujer de tres hermanos y que su padre no le había hecho fiesta de quince porque estaba de novia. Luego me comentó que Daniela había pedido aunque sea una torta pero el padre le había dicho que no, que “cómo iban a sacar foto con la panza”. Sánchez parecía de acuerdo con la decisión del padre ya que luego me diría: “hacía un año que estaba de novia. Para colmo es la única hija que tienen”. Este comentario llamó mi atención ya que anteriormente una mujer *creyente* me había hablado sobre el comportamiento que se

¹⁷⁶ Loewen, Buckwalter y Kratz (1965 [trad. 1997]: 251) señalan que los sapos son uno de los objetos utilizados por los *pi'xonaq* para *dañar*.

esperaba que tuviera una niña antes de cumplir quince años. Esta me señaló que la niña debía ser *mimosa*¹⁷⁷, lo cual implicaba estar siempre cerca de los padres, jugar con los hermanos menores, no salir (a excepción de ir a hacer mandados) o hacerlo acompañada de algún pariente adulto y no estar sola a la madrugada. Además no debía tener novio, conocer “la joda” y “no haber sido tocada”. Según ella, “esa era la enseñanza de los mayores” y si la niña lo respetaba podía celebrar sus quince años ya que “se crió como se debía”.

La caracterización de la “niña mimosa” echaba luz sobre los modos en que era y es construida la corporalidad femenina entre los *moqoit*¹⁷⁸. Parecía ser un comportamiento esperable que la joven no iniciara su vida sexual ni de galantería hasta que no fuese considerada socialmente una mujer. En el pasado, para que ello ocurriera, la joven debía protagonizar el ritual de iniciación femenina con el advenimiento de su primera menstruación (Citro 2008a, 2009; Gómez 2016). A partir de ese momento, la joven podía elegir un compañero sexual y por ende procrear (Citro 2009: 310). En la actualidad, los cumpleaños de quince cumplen un rol análogo. De este modo, dicha celebración también pareciera ser un modo de “presentación en sociedad” de la joven que la habilita a tener pareja y a asumir ciertas obligaciones en el ámbito doméstico. Tomando esto en consideración, dado que Daniela ya estaba juntada y tenía un hijo, la celebración de su cumpleaños de quince parecía carecer de sentido en términos sociales. Ella ya se había mostrado como mujer y por lo tanto, no había motivo para celebrar.

Hacia el final de la conversación con Rafael éste me dijo que la familia de Daniela no iba a la iglesia y que no participaban porque decían que: “si traen alguna donación para la iglesia de Gregorio, Gregorio solo reparte a los que van a la iglesia”. La acusación de mezquindad que recaía sobre el pastor revelaba que la familia de Daniela tampoco estaba conforme con la alianza que ella había establecido.

Al retornar a la casa de Gregorio me encontré con Daniela mirando televisión en la galería de la casa. Hablamos un rato sobre su bebe, les saqué algunas fotos y me contó que había nacido en abril. Luego me dijo que ella había cumplido quince años en mayo. Le pregunté si había hecho fiesta y me respondió que no, que ella no quería y que le había dicho a su familia que el bebe era su regalo.

¹⁷⁷ Alguien que “se cuida mucho” (*ne necasanaxai*) o “niña mimosa” (*noctolli' nenequesanaxai*).

¹⁷⁸ La descripción de la niña *mimosa* reveló un aspecto poco considerado por las etnografías chaqueñas, las cuales en su mayoría se han centrado en los períodos de reclusión y la posterior presentación en sociedad de la nueva mujer adulta y potencial pareja.

4. Miércoles: “Dejen a los niños venir a mi”¹⁷⁹

Por la mañana mientras tomábamos mate en el patio llegó una camioneta blanca. Gregorio, como sucede siempre que viene alguien desconocido, fue el encargado de recibirlos. Luego de hablar con ellos llamó a Herminda, eran de la localidad de San Bernardo y vendían mercadería. Herminda les compró levadura y se fueron. Por alguna razón eso le hizo acordar a Herminda que la próxima semana su hijo, Isaías, volvía de Santiago del Estero. Hacía tres años que trabajaba para el mismo patrón criollo durante la temporada de cosecha. Al inicio de la misma, Isaías era trasladado en una camioneta y luego de trabajar algunas semanas volvía a la casa de su madre para dejarle parte de su sueldo y llevarse ropa limpia. Una vez concluido el trabajo estacional, Isaías quedaba en la casa de sus padres, siendo la unidad doméstica la que aseguraba la reproducción de la mano de obra durante los períodos en los que no se lo requería (Gordillo 1999a, 2004; Trincherro 2000).

Al tiempo que hablaba con Herminda, Esaú se preparaba para ir al colegio. Una vez listo se subió a la moto y se fue, acto seguido Daniela se metió en la habitación. Ya sola comencé a preguntarle a Herminda por los jóvenes de la comunidad y si éstos iban al *culto*. Ella me contó que dos de sus hijos iban y que a los otros dos les gustaba más “la diversión”. En el caso de Esaú, él además jugaba al fútbol por lo que ella le pedía que aunque sea se acercara al *culto* para no golpearse. Para Herminda, el *evangelio* era una fuente de poder que podía proteger a su hijo. A pesar de que para los *creyentes* el fútbol es considerado una práctica “del mundo” y por lo tanto no evangélica, Herminda destacaba la habilidad de Esaú para jugar. Además, Daniela le decía que “desde que tiene señora tiene más fuerza”. Las menciones sobre la destreza y fortaleza de Esaú hacían referencia a una serie de cuestiones relevantes a la hora de pensar la corporalidad *moqoit*. Por un lado, daban cuenta de las percepciones culturales de los propios aborígenes sobre el cuerpo *moqoit* como resistente y vigoroso (Soich 2006, 2007, 2008: 13). Además, asociaban una habilidad -en este caso jugar al fútbol- a algún tipo de vínculo con lo numinoso. Esto a su vez, expresaba las ideas sobre el “contagio” y la transmisión de la fuerza a través de la circulación de fluidos entre la pareja (Medrano 2013; Tola 2004).

¹⁷⁹ Mateo 19: 14.

A continuación, me dijo que había sido Daniela la que había buscado a su hijo “desde siempre”. Según Herminda, se veían en la cancha de fútbol de San Lorenzo y ella también lo buscaba en el colegio e incluso en la casa¹⁸⁰. Debido a eso los padres de Daniela decidieron cambiarla de escuela pero al poco tiempo abandonó los estudios. Herminda también me dijo que la chica ya se había mudado a su casa antes de embarazarse y que cuando llegó ya estaba “enferma de menstruación”, que después “le vino”, se enfermó nuevamente y “no le vino más” porque quedó embarazada. La irregularidad señalada por Herminda respecto al ciclo menstrual de Daniela parecía hacer referencia al proceso gradual en que el bebe se iba formando y transformando a partir de la unión del semen y la sangre menstrual (Tola 2005: 124, 2007-2008).

Al quedar embarazada Daniela enfermó del oído, según Herminda “gritaba como chancha”. Tanto ella como Gregorio oraron pero no pasó nada por lo que decidieron llevarla a la casa de sus padres. Ellos la llevaron a lo de Ramona, una anciana de la comunidad y poderosa *pi'xonaxa*, que la curó y le dijo que iba a tener un varón. Luego me señaló que a Daniela no le gustaba el *evangelio* y que cuando su bebe se enferma y pide oración “no pasa nada, no se cura”.

Las relaciones de rivalidad y hostilidad entre las mujeres que pertenecen a distintas familias extensas aparecían de manera reiterada en las conversaciones. Por ejemplo, las menciones a la presencia de *pi'xonaq* en el linaje de Daniela así como los potenciales *pactos* que ella y su familia podían tener con potencias no cristianas se repetían frecuentemente. Sin embargo, los argumentos que explícitamente hacía Herminda eran mucho más complejos e incluían otros elementos como por ejemplo, considerar a Daniela una niña que aún no estaba preparada para hacerse cargo de las tareas domésticas y el cuidado de los hijos¹⁸¹. También se la consideraba una persona “celosa” ya que por ejemplo había sacado del álbum familiar de Herminda las fotos en las que aparecía Esaú o las había doblado para que no se vieran las otras personas fotografiadas. A esto había que sumarle el hecho de que Daniela estaba viviendo en la propia casa de la familia del marido cuando la regla general es que el marido se mude cerca de la casa de la familia de la mujer. Si bien es cierto que hay fluctuaciones en la matrilocalidad chaqueña (Braunstein 1983), particularmente en tiempos recientes, y que el padre de Esaú es un prestigioso líder -lo cual podía influir en la decisión de que se

¹⁸⁰ Entre los aborígenes chaqueños son las mujeres las que inician la relación amorosa (Tola 2014: 149).

¹⁸¹ Herminda también consideraba que su propio hijo aún no estaba listo para formar una familia como un hombre adulto.

quedaran- esto traía aparejado cotidianamente una serie de tensiones (Gómez 2008b, 2016). Por otra parte Herminda deseaba que Esaú, su hijo más escolarizado, terminara la escuela por lo que el hecho de que Daniela lo hubiese “buscado” representaba una dificultad. Además, lo había hecho incluso con la oposición de su propia familia lo cual evidenciaba que ninguno de los padres había tenido influencia en la construcción de esa alianza.

Después de almorzar, los miembros de la familia se fueron a dormir la siesta. Yo me quedé en el patio porque hacía demasiado calor para intentar hacer lo mismo. Sentada en una silla a la sombra de un árbol tomaba agua y la compartía con las gallinas que, deshidratadas, se arremolinaban a mí alrededor. Poco después comencé a escuchar risas al otro lado del patio. Allí estaban Joaquín, Rodrigo, Valentín y Felipe, los hijos de Mariana. Como yo, se habían escapado de la siesta y estaban jugando muy entretenidos. En general los niños *moqoit* tienen una importante libertad de acción y los padres no suelen castigarlos o prohibirles cosas. Si bien la “pedagogía nativa” (García Palacios, Hecht *et al.* 2015: 196) estimula la autonomía de los niños para circular por los diversos espacios y tener la mayor cantidad de experiencias posibles, la siesta es un espacio privilegiado de libertad ya que generalmente los adultos no están presentes.

La escena que veía me pareció muy característica de la vida en la comunidad así que decidí acercarme a sacar algunas fotos. Los tres niños jugaban a las carreras con una vieja silla de ruedas y el cochecito del bebe (¡con el bebe adentro!), trepaban el árbol, se tropezaban y se empujaban entre ellos. Entre risas, dejaron las sillas y comenzaron a jugar a otra cosa. Dos de ellos se pararon enfrentados en el medio del patio, entre ellos se ubicó un tercero. El niño que miraba al del medio había puesto su mano en la frente de aquel mientras que el otro chico lo sostenía por la espalda. En ese momento escuché que el que apoyaba la mano en la frente gritaba: “¡suelta, suelta!” y luego de repetirlo varias veces, el niño del medio se tiraba al piso como si se hubiera desmayado. El que estaba detrás lo agarraba y lo ayudaba a caer. Mientras se reían, repetían cada paso una y otra vez. Intrigada, les pregunté a qué estaban jugando y su respuesta fue: “al culto”. Les pedí que me contaran en qué consistía el “juego del culto” y uno de ellos respondió que “es como el culto que los hombres hacen y caen”. Al consultarles más sobre las reglas del juego los chicos comenzaron a reírse de mí y me dijeron que podían participar entre diez y mil personas y que “el de atrás tiene que agarrarlo para cuando cae como desmayado. El de la mano es el que dice: ‘¡suelta, suelta!’”.



Imagen 16: Niños moqoit jugando al culto. Las Tolderías.

La “práctica lúdica” (Enriz 2004: 95) que acababa de presenciar me hizo repensar el rol de los niños en los *cultos* que había observado hasta el momento. A pesar de que durante los mismos los niños no tienen un rol activo y pasan buena parte del tiempo entrando y saliendo, evidentemente parecían prestar mucha más atención a lo que ocurre allí de lo que yo había supuesto¹⁸². En toda mi experiencia etnográfica nunca había visto a un niño reproducir durante el *culto* las acciones o palabras de los adultos. Sin embargo, durante una siesta, fuera del espacio sagrado del *culto* y lejos de la mirada de los mayores, ahí estaban los niños imitando a la perfección una imposición de manos, y dando cuenta con ello de que la cuestión les resultaba interesante. A partir de esto comencé a pensar al “juego del culto” como uno de entre tantos modos cotidianos de construir la experiencia del “ser-evangelio” (Wright 2003c) y la subjetividad del *creyente*. En este tipo de situaciones los niños no sólo realizan una mimesis sino que van in-corporando el *habitus evangelio*, haciendo carne sus diferentes regímenes corporales y sus diversos roles durante el *culto*. De este modo, el juego se reveló como

¹⁸² Los trabajos sobre niños y prácticas religiosas ha ocupado un lugar marginal en el contexto de la antropología. En el caso específico de Argentina esta temática ha comenzado a adquirir mayor relevancia en los últimos años (Braunstein 1995a, 1995b; Enriz 2004, 2012; García Palacios, Hecht *et al.* 2015).

una experiencia formativa que permite desarrollar lo que Csordas (1993) denomina “modos somáticos de atención” (*somatic modes of attention*)¹⁸³. Es decir, los niños que participan en los *cultos* no sólo son socializados en determinados discursos -como por ejemplo escuchar los testimonios- sino también en “modos sensoriales distintivos de percepción corporal” (Citro 2000: 46) que a su vez los modelos discursivos irán reforzando, dando lugar a una verdadera educación del sentimiento.

Luego de correr por todo el patio, treparse a los árboles y jugar al *culto*, los chicos se sentaron en la mesa a dibujar. Uno de ellos comenzó a ponerse los lápices de colores entre los dedos a modo de gigantescas garras imitando los gestos de *Wolverine* (Guepardo) de los *X-Men*. Mientras me divertía con los chicos y les sacaba fotografías pensaba cómo el *culto* y los *X-Men* se constituían en universos jugables. Ambos formaban parte del horizonte de sentido de estos niños *evangelios*.



Imagen 17: *Jugando a los X-Men.*

¹⁸³ Este concepto es definido por dicho autor como formas culturalmente elaboradas de atención “de” y “con” el propio cuerpo de todo lo que está alrededor, incluyendo la presencia corporizada de otros.

5. Jueves: Visitas, mates y acordes musicales

Durante la mañana Herminda me contó que a su hija Mariana le habían ofrecido un contrato como cocinera en una de las escuelas de la comunidad pero que ella había decidido “no agarrar” por sus hijos. Según Herminda esto se debía a que Mariana no tenía con quien dejarlos y además, tenía mucho trabajo en su casa ya que se acumulaba la ropa para lavar. Luego me comentó que el suegro de Mariana había venido para ofrecerle ser auxiliar de enfermería como su marido. Aparentemente éste último debería haberle avisado de la posibilidad pero como no lo hizo, su padre habló directamente con Mariana. Ella aceptó y por esa razón rechazó el ofrecimiento de la escuela.

La opción de Mariana de decidir convertirse en agente sanitario en lugar de cocinar para la escuela, implicaba mucho más que una simple elección entre alternativas laborales. A diferencia del puesto de cocinera (una tarea subordinada bajo la directa supervisión de las maestras criollas), elegir ser agente sanitario suponía optar por comenzar a recorrer el “camino de la salud”. Ello se refleja en el hecho de que, en este caso, Mariana podría constituirse con el tiempo en una referente de su comunidad en un tema central para la vida cotidiana y con profundas relaciones con las potencias que estructuran el mundo¹⁸⁴. Asimismo esto le permitiría ejercer un rol de mediadora entre el sistema de salud del Estado y las prácticas de salud *moqoit*.

Por la tarde llegó de visita Juan -el hijo mayor de Herminda, de aproximadamente unos 30 años, fruto de un matrimonio anterior- con su mujer Marcela. Ambos estaban muy contentos ya que el día anterior habían ido a un programa de radio¹⁸⁵ de un *creyente moqoit* a presentar su conjunto musical llamado “Grupo Revelación”. Durante la emisión pusieron al aire algunas de las canciones que habían grabado en un CD y la gente llamaba pidiendo que pasaran sus temas musicales.

Mientras Herminda, Mariana y yo charlábamos con ellos, Gregorio estaba alejado hablando con un miembro de su familia extensa que también había llegado de visita. Los más pequeños jugaban a prender fuego el pasto. Entre mates, afinación de la guitarra y anécdotas sobre su experiencia radial, Marcela también mencionó que la

¹⁸⁴ Ya hemos señalado el vínculo que entre los *moqoit* existe entre la enfermedad y las intenciones de ser poderosos humanos y no-humanos.

¹⁸⁵ Para profundizar en la relevancia de las radios evangélicas como industrias culturales puede verse el trabajo de Gloria Miguel (2013, 2015).

hermana de Juan había ganado un concurso de artesanías en la localidad de Las Breñas. Ella había copiado un jarrón hecho por su madre hacía varios años y que también había sido premiado. Herminda señaló que ese tipo de jarrones eran como los que se hacían antes y que en los concursos, organizados en los festivales de las comunidades, los jurados buscaban premiar jarrones que remitieran al estilo de los *antiguos*. La apelación a la estética de los *antiguos* funciona como una marca de legitimidad, especialmente porque los concursos suelen organizarse en el “Día del Aborigen” (19 de abril), en el que la cuestión de la identidad aborigen es puesta en juego tanto para ellos como para los criollos presentes. En este contexto las miradas esencialistas sobre la identidad étnica, tanto de la sociedad envolvente como de los propios *moqoit*, también ocupan un rol fundamental.

Mariana, interesada en indagar más sobre el conjunto musical, retomó el tema. Quizás motivada por el rol central que tienen las prácticas musicales entre los jóvenes que participan en los *cultos*, comenzó a preguntarles varias cuestiones. Una de ellas fue si cansaba cantar, a lo que Marcela le respondió afirmativamente y le explicó que ellos primero ensayaban pocas canciones de corrido y luego paraban, hasta que un día ella sugirió tocar todo el repertorio. Entre risas dijo que “esa noche quedaron roncos”.

Mariana puso el CD en el equipo de música que estaba en la galería y Marcela comenzó a hablar sobre los distintos temas musicales que componían el disco. La mayor parte de ellos eran reversiones de *coritos* conocidos y además había cinco que eran de su autoría. Al principio habían querido agregar unas *canciones*¹⁸⁶ pero el pastor que los ayudó a grabar el CD les sugirió que solo incluyeran *coritos* dado que los mismos son más cortos. Además participa toda la congregación mientras que las *canciones*, son más extensas y se ejecutan únicamente por el conjunto musical. Para Marcela el consejo del pastor había resultado sumamente útil ya que ellos habían tenido poco tiempo para ensayar.

El relato de Marcela sobre el proceso de selección del repertorio y su posterior grabación del CD en un estudio daba cuenta del proceso de profesionalización de la actividad musical entre los jóvenes de la comunidad. Esto podía observarlo en el vocabulario que ella utilizaba, por ejemplo hablaba del “master de grabación” y la diferencia entre dicha grabación sonora y la capacidad de almacenamiento que tenía una

¹⁸⁶ Las *canciones* constituyen otro género musical presente en los cultos. Según Citro estas abarcan un amplio espectro ya que consisten en la recreación de géneros y temas musicales de gran difusión. Un rasgo distintivo de las *canciones* es que éstas son ejecutadas únicamente por el conjunto musical y no se intercalan con oraciones o prédica (Citro 2009: 257-259).

copia de CD. Algo similar había observado unos días antes donde otro joven de la comunidad me había pedido ayuda para instalar un programa de edición y mezcla de sonido en su computadora, la cual había comprado recientemente¹⁸⁷.

El grupo musical estaba formado por ella y su prima que eran las cantantes, su hermano, Juan -que tocaba la guitarra- y otros dos jóvenes varones –de la comunidad Colonia Juan Larrea- que tocaban los teclados. El hecho de que el conjunto fuera mixto llamó mi atención ya que estos generalmente suelen estar formados por hombres y la participación de las mujeres en el circuito musical de las iglesias es en carácter de “solistas” (Citro 2009: 258). En este caso no solo las dos mujeres llevaban las voces principales del conjunto musical sino que además Marcela, era la *cancionista* del grupo. Debido al rol central que ella desempeñaba, mientras escuchábamos el CD nos contaba cómo había escrito sus *coritos*. Algunos de ellos estaban inspirados en experiencias personales o en pasajes bíblicos que conocía y le gustaban como el Salmos 27: 10 “Aunque mi padre y mi madre me dejen, Con todo, Jehová me recogerá”. Otros *coritos* habían sido escritos en su casa mientras agarraba la guitarra y la letra “como que le vino”. La habilidad de Marcela de poder crear sus propios *coritos* le otorgaba un particular prestigio. Así como los shamanes podían disponer de sus propios cantos por medio del espíritu compañero (Miller 1979: 123-124), ella podía hacerlo gracias a la inspiración divina. Sin embargo, no todo era mera inspiración. Su tarea como *cancionista* también implicaba un “trabajo” ya que además, tenía que “buscar” la música de los *coritos* (para ello escuchaba otros grupos musicales como para tomar ideas) y “acomodar” las palabras que tenía porque “como que no salía [la rima]”. De este modo, su tarea como *cancionista* combinaba los mecanismos de transmisión y legitimación vinculados al origen numinoso de la inspiración y elementos provenientes del mundo criollo como las letras bíblicas (Citro 2009: 256).

Sobre el origen del nombre del conjunto, “Grupo Revelación”, Marcela contó que una señora mayor de la iglesia había tenido un sueño en el que estaba tocando el teclado, cantando y que eso la ponía contenta “siendo que ella era anciana”. Ese día durante el *culto*, le dieron participación a la mujer y ella narró su testimonio. Marcela recordaba cada palabra: “Dios me mostró, yo estaba cantando en una iglesia pero quizás no soy yo”, dijo: “viene otra hermana o quizás viene un joven” y “aquí en la iglesia va a

¹⁸⁷ El proceso de profesionalización suele estar acompañado por la idea de convertir la práctica musical en una salida laboral para los jóvenes a través de la venta de CD, giras musicales y la invitación a distintas celebraciones de las iglesias (Citro 2009: 261).

haber teclado, va a haber equipo de música porque Dios me reveló, va a haber”. Poco tiempo después de esa revelación, la iglesia pudo comprar instrumentos musicales y equipos de audio. Según Marcela los miembros de la congregación estaban admirados y el pastor luego les dijo que él sentía que debían prepararse porque iban a grabar. Ellos aceptaron y comenzaron a pensar el nombre del grupo. En ese momento, el sueño de la anciana jugó un rol clave ya que la misma, a través del contacto con la potencia, había tenido una revelación sobre la conformación de un grupo musical y la adquisición de instrumentos para la iglesia. Por esa razón decidieron llamarse: “Grupo Revelación”.

Mientras tomábamos mate y el CD seguía musicalizando la tarde, Marcela narró su testimonio sobre distintos episodios que tuvieron que atravesar como conjunto musical. Comenzó contando que justo antes de grabar el disco su hijo enfermó y tuvo que ser internado en el hospital. Luego prosiguió diciendo que “eso trajo desánimo pero gracias a la ayuda del pastor de la iglesia que oró [por su hijo], éste se sanó”. A los pocos días fueron a la iglesia a presentar las canciones y según Marcela “fue un desastre y el pastor se enojó porque habíamos tenido tres meses para ensayar”. Eso provocó nuevamente tristeza e incertidumbre en el grupo. Sin embargo, durante el *culto* un miembro de la iglesia predicó y les dijo que tenían que pensar en el nombre del Señor y que “si era victoria, victoria y sino derrota”. Luego Marcela contó que en ese momento Dios mismo le habló y ella se puso en oración. Sin embargo, su prima dudaba ya que su marido, enojado, había dejado la iglesia. Varios miembros de la congregación le decían que oraran por el muchacho ya que quizás él no era el enojado sino “el enemigo”. Finalmente, gracias a sus plegarias el marido de la prima pidió perdón, volvió a la iglesia y se reconcilió. Dicha experiencia personal había inspirado uno de los *coritos*.

Lo relatado por Marcela echaba luz sobre los testimonios, entendidos como una hermenéutica nativa de la experiencia. De este modo, los distintos episodios que ella y el grupo musical habían atravesado eran interpretados en clave evangélica. En este sentido parecía haber una disputa entre el poder de Dios y del diablo que se resolvió por la vía de la oración y reafirmando el *pacto* con la potencia cristiana.

En el medio del relato sobre el enojo del marido de la prima, el llanto del hijo de Marcela irrumpió en la conversación. Acto seguido Mariana dijo: “¡ahí saltó el enemigo! Vamos a tener que apagar la radio”. Su chiste provocó un estallido de risas. Antes de irse, Juan, contó que habían sido invitados a una iglesia de la zona de Mesón de Fierro. Además comentó que unos días atrás habían hospedado en su casa a unos músicos *qom* de Quitilipi que habían tocado en la celebración de la iglesia. El recorrido

de los conjuntos musicales y la participación de músicos invitados no solo constituyen un elemento clave para el éxito de las celebraciones sino que además, contribuye a la difusión del repertorio y a la posibilidad de obtener más recursos.

6. Viernes: Un día de novela

El día comenzó como de costumbre con los mates poco después del amanecer. Algunos de los chicos para las ocho de la mañana ya se habían ido al colegio caminando o en moto. Varios permanecían en la casa, algunos por su corta edad y otros porque – por alguna razón desconocida para mi- no fueron a la escuela. Para media mañana se encendió, el que hace unos años, se constituyó como un elemento indispensable de la intimidad cotidiana: el televisor. Como ya mencioné desde que la municipalidad hizo la bajada de la luz hace cinco años, la electricidad transformó las noches de esta comunidad debido a la presencia de algunos focos de luz, algunas heladeras y especialmente los aparatos de televisión. Pero no se trata solamente de las noches. El televisor permanece prendido casi de continuo y solo es apagado si el uso del enchufe para otra cosa se vuelve imprescindible.



Imagen 18: *Familia moqoit mirando televisión.*

Dada la distancia entre la comunidad y el centro urbano más próximo, DirectTV es el único proveedor de televisión disponible. Solo algunas personas, en general los jefes de las familias extensas, logran afrontar los costos por lo tanto en sus casas es donde suelen verse estas marcas de modernidad y prestigio: el aparato de televisión y la antena satelital. Al igual que sucede con los celulares, los *moqoit* adquieren el servicio mensual mediante la compra de tarjetas prepagas (o su recarga) que oscilan entre los cuatrocientos y ochocientos pesos según la cantidad de canales de televisión.

Quienes se apoderaban del control remoto por la mañana eran los más pequeños que miraban todos los canales de dibujos animados. Hacia el medio día era el turno de Herminda y Gregorio que miraban el noticiero. Luego de almorzar algunos adultos se iban a dormir la siesta, los más chicos jugaban y otros continuaban “prendidos a la tele”. A partir de ese momento comenzaba una suerte de división por género de los usos del televisor: los hombres se iban a la casa de un miembro de la familia extensa a ver distintos partidos de fútbol y las mujeres quedaban en la casa de Herminda viendo las telenovelas de Canal 9. La distribución de las personas mostraba una vez más la relevancia de la familia extensa como unidad fundamental de la socialización *moqoit*. En este sentido, aunque la familia extensa estuviese distribuida en un conjunto de casas asociadas a familias nucleares, el uso de bienes como el televisor tiene un patrón que responde a la familia extensa.

Durante los días que estuve en la comunidad pude observar y participar de la rutina de “mirar televisión” con las mujeres. Los desencuentros amorosos de las protagonistas de “Café con aroma de mujer” y “Corazón indomable” nos tenían en vilo a todas (no nos perdíamos un solo capítulo). Los hombres por su parte, de lunes a jueves miraban fútbol en la casa de Mariana (la hija de Gregorio) y los fines de semana era el turno del boxeo o los torneos de artes marciales mixtas (UFC). Para las cinco de la tarde, todos nos reuníamos en la casa de Gregorio e Herminda (niños incluidos) para ver un *talk show* llamado “Laura” y tomar mate. Dicho programa de televisión era una cita obligada y una actividad que nadie quería perderse. Incluso si aquel que manejaba el control remoto no se había percatado de la hora y estaban mirando otra cosa, se le avisaba que estaba “Laura” e inmediatamente cambiaba de canal.

Conducido por una presentadora y abogada peruana llamada Laura Bozzo¹⁸⁸, el programa de televisión aborda centralmente problemas familiares y de pareja (Rojas 2007). Los participantes son personas que pertenecen a los sectores más pobres y vulnerables de la sociedad mexicana y hay una fuerte presencia de mujeres de mediana edad tanto en los casos que desarrolla el programa como así también en la tribuna. Al comienzo de cada emisión, Laura explica los temas que van a tratarse y a medida que van apareciendo distintos participantes ella los presenta y los sienta a su alrededor. A través de distintos testimonios –cuya estructura es similar a la de los testimonios narrados en el *culto*–, el uso de videos, cámaras ocultas y la opinión de una psicóloga, la conductora se posiciona como una suerte de “policía moralizante” y busca extremar los contrastes entre los protagonistas. Apelando a estereotipos, Laura transforma los conflictos en espectáculo despertando así el apasionamiento tanto de la tribuna como del público televidente. Siguiendo la estética de los *talk shows* norteamericanos -como el de Jerry Springer- y la de la lucha libre mexicana -que mezclan deporte y secuencias teatrales-, Laura construye a los participantes en personajes que ingresan al estudio de televisión, muchas veces presentados por ella a los gritos bajo la consigna: “¡que pase el desgraciado!”, como si fuesen luchadores entrando a un *ring*.

A lo largo de mi estadía pude hacerme una idea general de cómo mis interlocutores *moqoit* se relacionaban con el programa de Laura. Algunos de los temas que más les interesaban eran las tensiones y conflictos entre parientes. Solían hacer comentarios respecto a las acusaciones entre familiares o parejas, se reían de las cosas que Laura les gritaba a los participantes y disfrutaban del carácter de espectáculo del programa de televisión. Además, se sentían a fines al lenguaje de la conductora ya que ésta utilizaba múltiples referencias cristianas en sus intervenciones. Apelando a este discurso religioso, el programa se basaba en una espectacularización del juicio ético (Meyer y Moors 2006).

¹⁸⁸ Según diversas fuentes periodísticas (Redacción 2014; Sin autor 1999), Laura Bozzo es una polémica conductora de televisión. Partidaria de Alberto Fujimori, utilizó su lugar en los medios como bastión de propaganda del gobierno. Con el derrocamiento de Fujimori, Laura fue acusada y detenida por corrupción. Al ser condenada a prisión domiciliaria, Laura fijó como dirección el estudio de televisión donde trabajaba por lo que durante tres años mientras cumplía la condena siguió grabando sus programas transmitidos exclusivamente para la televisión internacional. Nacionalizada mexicana, la conductora se instaló en México y desde 2011 hasta 2015 realizó su programa de televisión “Laura” para la cadena Televisa. En varias oportunidades fue acusada de que los casos abordados en su programa eran falsos y que estaban armados por la producción.

Debido a circunstancias que ya no recuerdo, una tarde me quedé sola con Herminda y ésta me invitó a que juntas viéramos a Laura. El programa de ese día se titulaba “Un brujo me cambió la vida”¹⁸⁹ y abordaba la historia de una joven mujer que abandonada y engañada por los hombres (su padre, hermano y padres de sus dos hijos) decidió recurrir a un brujo llamado “Corazón de Fuego” para que le hiciera un “amarre” con su nueva pareja y padre del bebe que estaba esperando. El conflicto residía en que tanto su madre como su hermana se oponían a la unión y desconfiaban del brujo acusándolo de ladrón y engañador.

Cuando escuché el nombre del brujo enseguida pensé en cómo podía repercutir en Herminda dado que para los *moqoit*, como otros grupos guaycurú, el corazón es “uno de los núcleos vitales y existenciales de la persona” (Wright 2009a: 61) ya que allí no solo se alojan distintas clases de poder shamánico sino que además es lugar de los pensamientos y las emociones (Wright 2008a, 2009a). Por otra parte, la referencia al fuego -asociado al calor y al brillo- para la mirada *moqoit* es una manifestación de poder (*quesaxanaxa*).

Si bien Herminda no hizo ningún comentario, percibí que la temática atrapó su interés de forma inmediata. Laura presentó a la protagonista y dirigiéndose tanto a la tribuna como a los televidentes dijo que ella “también era bruja” y que al igual que Corazón de Fuego ella podía “hablar con los muertos”. Luego dijo que su poder lo tenía -señalando una medalla colgada en su cuello- en la Virgen de Guadalupe. La referencia de Laura al poder concentrado en un objeto no era extraño para Herminda ya que para los *moqoit*, poseer un *nqolaq*¹⁹⁰ otorga a la persona una potencia mientras que anuncia una elección por parte de un poderoso no-humano (López 2009a: 184, 214). Si bien desde la perspectiva de los *moqoit* evangélicos el acceso a los *nqolaq* está vedado (debido a la prohibición del culto a los santos y las restricciones a la relación con los muertos), estos están sumamente atentos al poder y prestigio que puede obtenerse a partir de su posesión (López 2008b; López 2009a: 288).

Mientras la protagonista desarrollaba su historia de vida, Laura intervenía cuestionando a la mujer por haber buscado la ayuda de un brujo. Los comentarios moralizantes de la conductora, compatibles con la moralidad evangélica de los *moqoit*, reflejaban su postura escéptica frente al poder del brujo. El peso de la opinión de Laura

¹⁸⁹ El programa completo puede verse en el siguiente link: <https://www.youtube.com/watch?v=opmm1691mgU>.

¹⁹⁰ Buckwalter (1995) traduce este término como “ídolo”.

parecía verse reforzada tanto entre los protagonistas como por el público por el hecho de ser una criolla de clase alta.

Laura cuestionaba las “cosas extrañas” que hacía el brujo como por ejemplo requerir ropa interior, pelo y fotos de aquella persona a la que se deseaba amarrar y destacaba que el mismo cobraba por su “trabajo”. Además se mostraba sumamente suspicaz frente al hecho de que el brujo se había comunicado con el hermano de la protagonista y que éste le había dicho que había fallecido tratando de cruzar la frontera hacia Estados Unidos. Mientras se burlaba de todo aquel que consultara a un brujo, anunció que durante el programa iba a desenmascarar al mismo ya que éste era un mero embaucador.

La postura de Laura basada en el modelo del brujo como un engañador al que hay que desenmascarar sigue una larga tradición de opinión de la cultura europea sobre el shamanismo americano que puede remontarse al menos al siglo XVIII. Esta tradición, a diferencia de las propuestas del siglo XVI que identificaban al shamanismo americano como un pacto con el demonio como la propuesta del padre José de Acosta (1954 [1588]; 1954 [1590]), tiende a ver a los shamanes como embaucadores que se aprovechan de la simplicidad de los aborígenes para mantenerlos bajo control (López 2015).

Herminda, como todos los *moqoit* que conocí durante mi trabajo de campo, asumía que existen shamanes con verdaderas relaciones con poderosos no-humanos, aunque en general supone que el *pacto* con el Dios cristiano es más potente. Esto es permanentemente verificado y sometido a prueba ante cada nuevo caso. Por eso, el desenmascaramiento de los procedimientos engañosos de algún shamán no desacredita para Herminda la veracidad del shamanismo sino a aquel individuo en particular. En este sentido, una de las críticas que aparecía de manera recurrente en las conversaciones era la de la mercantilización actual de la práctica shamánica, lo cual es visto como algo muy diferente a la retribución recíproca que se destacaba como característica de la antigua relación con los shamanes.

Laura presentó en el estudio a la hermana de la protagonista y a su madre. Las acusaciones entre parientes estaban atravesadas por el conflicto económico. La joven mujer era señalada por utilizar el dinero de la familia para pagarle al brujo lo que éste exigía. Debido a esto, era acusada tanto por Laura como la hermana, de no cuidar correctamente a sus propios hijos. Los comentarios de la conductora como así también los de su hermana –avalados por los aplausos de la tribuna- construían la idea de que la

mujer no necesita buscar en un hombre su realización, y que junto a sus hijos puede constituir una unidad autosuficiencia en lo económico y lo afectivo. Esto resultaba contrastante con las prácticas de las mujeres *moqoit* con las que estaba viviendo.

Luego de cuestionar fuertemente a la protagonista, Laura presentó a Julio “Corazón de Fuego”. Vestido de negro con una capucha, una capa blanca y sosteniendo un bastón con una calavera en el extremo superior, el brujo se hizo presente. Como si fuese un personaje malvado de la lucha libre, Corazón de Fuego ingresó al estudio por un pasillo lateral mientras la tribuna lo abucheaba. De fondo había música, luces de colores y un video de él haciendo malabares con fuego.

Laura, de modo suspicaz, le preguntó al brujo cómo se había dado cuenta que tenía “dones, poderes”. Este le respondió que desde pequeño se había dado cuenta de su don “a base de sueños” y que los muertos se comunicaban con él por medio de los mismos. Durante sus experiencias oníricas, los muertos le “daban avisos” que él tenía que comunicar a ciertas personas. Herminda asentía frente a los dichos del brujo confirmando el rol clave de los sueños en la iniciación y la práctica shamánica (Wright 2008a, 2015).

Al ser consultado sobre el modo en que conoció a la protagonista, Corazón de Fuego señaló que la mujer había ido a visitarlo al “templo”. Esta alusión al templo era una referencia que para los *moqoit creyentes* podía remitir a la presencia en los cultos evangélicos de *pi’xonaq* o personas con pactos con poderosos no-humanos distintos al Espíritu Santo. A continuación, Laura le consultó cómo era su trabajo y Corazón de Fuego le explicó a ella y a la audiencia que él realizaba “amarres” a cambio de un “diezmo”. Dicho eso, la conductora introdujo al novio de la protagonista. Éste contó que quería mucho a la joven y que él de “un momento a otro” se sintió atraído hacia ella.

Al escuchar lo que decían en el programa de televisión, le pregunté a Herminda si conocía a alguien en la comunidad que hiciera este tipo de amarres. Ella me respondió que para eso había que hacer un *payé*¹⁹¹ -paquetes que sirven para el amor aunque también hay para la suerte y el trabajo-, que se debían envolver en un trapo rojo y que eran otorgados a la persona que lo pedía. Según Herminda, en el caso de querer que alguien se enamore de uno había que tener un *payé*. El mismo debía quedar con el que lo compró y no se lo debía mostrar a nadie ya que si otra persona lo veía, “se le va la

¹⁹¹ El término *payé*, de origen guaraní, es el utilizado por mis interlocutores *moqoit* para hacer referencia a los paquetes o amuletos.

fuerza, el valor”. Respecto a su confección, Herminda me dijo que se utilizaba una planta que “sale del palo colorado” que se mezcla con dos plantas más y las plumas del caburé o *tonolec* (*Glaucidium brasilianum*). El uso de distintas partes del cuerpo de esta ave esta relacionado con el supuesto poder de atracción de su canto que utilizaría para cazar a otros pájaros (Arenas y Braunstein 1981: 69; Arenas y Porini 2009: 194-195; Idoyaga Molina 1978-79)¹⁹².

Dado que ambas perdimos el interés en el programa de televisión, Herminda continuó con su relato sobre sus experiencias vinculadas a la “magia amorosa”. Me contó que en la localidad de Villa Ángela había un hombre que hacía *payés*. Paradójicamente éste había sido abandonado por su propia esposa debido a que “no la tocó nada”, “se juntaba con la mujer pero solo para acompañar”. Cuando la mujer se fue, el hombre muy enojado le dijo que “ella sola se iba a arrepentir y volver” y así fue. El comentario de Herminda parecía dar a entender que gracias al poder del *payé* que éste había confeccionado había podido interferir en la voluntad y las emociones de su esposa (Tola y Cúneo 2016: 69; Wright 2009a: 72-73).

Según Herminda el hombre “no había conocido”¹⁹³ a su esposa, es decir que no había mantenido relaciones sexuales con ella en el contexto del matrimonio, porque le tenía temor. Dado que el hombre “desde que estaba en el vientre era creyente” consideraba el contacto con lo “carnal” como algo contaminante¹⁹⁴.

Durante el resto del día el televisor permaneció encendido. A medida que los distintos miembros de la familia volvían de sus respectivas actividades, acomodaban las sillas de plástico o los bidones de glifosato (que utilizan como asiento) en un semicírculo alrededor del electrodoméstico. Mientras cenábamos, mirábamos un documental de *Discovery Chanel* sobre las serpientes asociadas al ámbito acuático. Dado que la conversación sobre los animales era en *moqoit la'qaatqa* no podía entender nada de lo que se decía a excepción de una palabra: *nanaic*. Dicho término hace

¹⁹² El testimonio de Herminda sobre la magia amorosa está completamente en línea con lo relevado en etnografías previas entre distintos grupos chaqueños (Arenas y Braunstein 1981; Arenas y Porini 2009; Arnott 1935; Idoyaga Molina 1976; Idoyaga Molina y Ruiz Moras 1994; Medrano 2013; Tola y Cúneo 2016; Wright 2009).

¹⁹³ En la Biblia el verbo “conocer” se utiliza para referirse a las relaciones carnales entre marido y mujer. Por ejemplo en Mateo 1: 25 “Pero no la conoció hasta que dio a luz a su hijo primogénito; y le puso por nombre Jesús”.

¹⁹⁴ Una lectura literal de diversos pasajes bíblicos incluyendo las definiciones de San Pablo sobre el matrimonio y el rol de la mujer parece conducir a algunos *creyentes moqoit* -que entienden tener un *pacto* especialmente fuerte con el Espíritu Santo- a considerar que la contraparte de los dones especiales que reciben involucra una restricción extrema de determinadas conductas como el consumo de alcohol o la relación con el sexo opuesto.

referencia a las serpientes y era conocido por mí gracias a los distintos relatos que me habían contado durante mi trabajo de campo y a la lectura de distintas etnografías sobre el *Nanaicalo* (Citro 2006a: 53; López 2009a: 177, 201; Martínez-Crovetto 1995: 34; Wilbert y Simmoneau 1988: 235-237). Este *poderoso* ser serpentiforme suele ser identificado como el dueño de las serpientes (*nanaic leta'a*), habita los espejos de agua – muchas veces se lo califica como dueño de este ámbito- y castiga a la comunidad si alguna mujer menstruante se acerca a ellos.

Los *moqoit* estaban sumamente interesados en el documental por lo que decidí preguntarles qué les parecía lo que estaban viendo. Uno de ellos me dijo que estaban hablando de distintos tipos de serpientes. Me explicaron que estaba la lampalagua (*machic*), la cascabel (*nelonac*) y la coral (*yegue'*) y que todas ellas formaban parte del grupo de las serpientes (*nanaic*). Más tarde, Enrique –miembro de la familia extensa- me contó en voz baja, como si fuese un secreto, que Herminda y Gregorio habían tenido un hijo que falleció porque una serpiente lo “picó” en el cuello mientras dormía. Esto había ocurrido cuando vivían en Tostado, provincia de Santa Fe.

Luego de cenar me fui a mi carpa para anotar algunos detalles de las cosas que habían ocurrido durante el día. Mientras hacía eso y me acomodaba para dormir, la noche era musicalizada a todo volumen por distintas canciones de cumbia que provenían de la casa de Mariana. Parecía ser que allí estaban reunidos varios de los jóvenes de la familia extensa.

7. Sábado: Emociones liberadas

La música continuó hasta más o menos las nueve de la mañana. Mientras tomaba mate con la familia alrededor del fogón, Mariana barría meticulosamente el polvo del patio de tierra. La escena me resultaba curiosa y a la vez fascinante. Hipnotizada por la prolijidad con la que dejaba la tierra (como si fuese un jardín *zen*), pensaba que un desconocido diría que su tarea era absurda. Sin embargo, barrer el polvo acumulado sobre la tierra apisonada era un claro signo de la importancia del patio en la sociabilidad *moqoit* y una parte central de la casa.



Imagen 19: *Barriendo el patio de tierra.*

Hacia media mañana Herminda con ayuda de Daniela sacó una mesa al patio y comenzó a preparar una masa para hacer torta frita. Gregorio me preguntó si quería acompañarlo a buscar miel. Seguidos por uno de sus perros nos dirigimos por una picada hacia el interior del monte. Como yo había llevado la cámara de fotos para registrar la marisca, Gregorio me preguntó si quería que me sacara algunas fotos sosteniendo el hacha. Luego de una improvisada sesión fotográfica me señaló un tronco de árbol seco entre cuyas raíces se alojaba un panal de abejas del género *melipona*. Gregorio hachó la basa del tronco y dado que estas abejas no pican, metió la mano como si fuera una gran cuchara y extrajo todo el panal. Luego lo puso en un plato y lo llevamos hasta la casa. Era tan rica la miel silvestre que todavía puedo saborearla.

Cuando llegamos, Herminda ya tenía lista una torre de torta frita y unos bollos de masa que -con ayuda de sus hijos- fue poniendo en un horno de barro para hacer pan. Generalmente para el almuerzo y la cena le pregunto a Herminda qué necesita que compre y luego de que ella me dice (suele ser algo de carne, papa, batata, fideos o pomarola) me dirijo en bicicleta hasta el “boliche” de Don Moño. Este almacén de ramos generales con despacho de bebidas es muy antiguo ya que el padre del dueño actual fue el que se estableció allí junto a su esposa. Además, es muy conocido en la

zona debido a que está ubicado en uno de los cruces más importantes del camino principal por lo que actúa como un hito del paisaje local¹⁹⁵.

Al igual que sucede con todos los boliches de la comunidad, Moño es atendido por una familia criolla. La construcción de material fue una de las primeras en tener luz en toda la comunidad por lo que su capacidad de vender y almacenar comida y bebida fresca era sumamente importante para los *moqoit*. Algo similar sucedía a la hora de cargar la batería de los celulares ya que todos aquellos que tuviesen un aparato debían hacer una visita obligada a lo de Moño y dejarlo allí por un par de horas.

Además de la construcción de material que es mitad boliche y mitad casa de la familia, en el terreno de Moño hay una cancha de bochas y unos bancos de madera que suelen estar ocupados por un grupo estable de hombres *moqoit*. Sentados en los bancos o acodados en la ventana-mostrador del boliche, estos hombres pasan buena parte del día -aunque suele haber mayor concurrencia hacia la tardecita cuando baja la temperatura- tomando vino en cartón o en damajuana. Su permanente presencia, atravesada por el alcohol, transforma la zona del boliche en un espacio de emociones menos reguladas¹⁹⁶ y un ámbito exclusivamente masculino¹⁹⁷, con complejas y contradictorias relaciones con la oposición evangélica al consumo de alcohol¹⁹⁸. Pese a las diferencias entre las antiguas maneras del beber y las contemporáneas, se mantienen importantes continuidades. El ser capaz de resistir la ingesta continua de grandes

¹⁹⁵ Algo similar sucede con otros tres boliches que están ubicados a la vera del camino principal en cruces sumamente relevantes. Viniendo desde Charata hay dos boliches donde comienza la comunidad de Santa Rosa, otro en el cruce que marca el fin de Santa Rosa y el comienzo de San Lorenzo –una suerte de almacén de “frontera”- y el de Moño que marca el final de la comunidad de San Lorenzo.

¹⁹⁶ El consumo de alcohol suele estar asociado a una inusitada intensidad y manifestación hacia el exterior de las emociones. Esto contrasta con el fuerte control que los *moqoit* intentan mantener sobre la expresión de sus estados interiores. Otro espacio en el cual se da un uso menos regulado del cuerpo y las emociones es durante las *performance* del culto.

¹⁹⁷ Soich (2008) ha señalado que el consumo de bebidas alcohólicas ha sido históricamente reservado al ámbito masculino. Ello ha generado una serie de tensiones centradas en las jóvenes contemporáneas y su relación con la bebida, ya que las mujeres –a excepciones de prestigiosas ancianas, consideradas *guapas* es decir fuertes y resistentes- no están habilitadas a consumir alcohol.

¹⁹⁸ Los misioneros protestantes no aborígenes suelen imponer una estricta prohibición del consumo de alcohol a los *creyentes*. La posición de los *evangelio moqoit* es más compleja. Si bien por momentos expresan su adhesión a esta prohibición e incluso la exhiben como un signo de pertenencia a la iglesia o usan el beber como acusación descalificante, en otras ocasiones se busca negociar su validez y extensión. Otra estrategia para gestionar la relación del *creyente* con el alcohol es la de “salir” temporalmente del *evangelio* para dedicarse por un tiempo a la bebida y luego volver a “entrar” (Altman 2016).

cantidades de alcohol, el *tumbarse* (Soich 2008), es aún hoy una señal de prestigio y fortaleza para los hombres, una marca de “aguante” que se inscribe en el propio cuerpo.

Por otra parte, el control más laxo de los cuerpos, los sentimientos y las palabras permite que se expresen más abiertamente las tensiones que existen entre aborígenes y criollos. Así por ejemplo, las veces que fui acompañada por mi co-director, Alejandro López, los *moqoit* solían hacer comentarios irónicos, tenían cierta actitud provocadora y una proxemia poco frecuente ya que se le acercaban bastante e incluso lo agarraban. En mi caso, las tensiones de género también se expresaban más marcadamente. Sin embargo, cuando iniciaban una actitud provocadora en seguida se autocontenían y se disculpaban conmigo diciéndome: “perdón hermana”. La identificación que suelen hacerme con una misionera, como ya mencioné antes, tiene que ver con las peculiaridades de encontrar a una mujer criolla que está sola en el contexto de las comunidades.

Si bien a lo largo de toda la semana hay varios hombres *moqoit* en el boliche de Moño, durante el fin de semana la concurrencia es mayor. Justamente en esos mismos días es cuando suelen tener lugar los *cultos* más importantes de la semana. Por esa misma razón comencé a prestar atención a las actividades de la familia, para intentar inferir si esa noche se celebraría o no el *culto*. Recordé que una semana atrás había llegado a la casa de la familia Lesatí, coincidiendo con el cierre de una campaña evangélica. Desde aquel día, no había vuelto a realizarse otro *culto* en la iglesia y parecía que esa noche no iba a ser la excepción. Ello me llevó a pensar en el carácter pulsátil de la vida litúrgica de la comunidad. Los miembros de la congregación habían participado por tres días de una campaña evangélica con músicos y pastores invitados tanto aborígenes como criollos, ello había generado una gran efervescencia y una oleada de entusiasmo seguida de una semana donde la intensidad de los *cultos* había mermado.

La campaña evangélica ya no me parecía una situación excepcional. Si bien no son eventos que ocurren todos los días, éstas son bastante frecuentes y, según los comentarios de los *moqoit*, a lo largo de un mes no es extraño encontrarse con al menos un evento de este tipo. En este sentido las campañas funcionan de manera análoga a las visitas entre parientes. No son parte de la rutina cotidiana y constituyen una suerte de interrupción de la misma, pero se configuran como un tipo distinto de rutina que involucran periodos temporales más extensos y una periodicidad menos exacta. De este modo, si bien las campañas evangélicas tomadas cada una por separado constituyen eventos esporádicos e incluso fortuitos (como lo fue en esta caso donde se improvisó la

campaña liderada por el pastor criollo porque “quería conocer”), consideradas en conjunto éstas están dentro del entramado de cotidianidad y son hitos especiales que marcan tiempos fuertes de la liturgia de la comunidad de *creyentes*. En este sentido, la temporalidad de la vida cotidiana en el *evangelio moqoit* está configurada por rutinas de carácter pulsátil donde por ejemplo el *culto*, no tiene una ritmicidad lineal en la que todas las semanas es lo mismo o va la misma cantidad de gente, los mismos días sino que se observan regularidades más laxas y con límites más difusos.

8. Domingo: “El séptimo día es de reposo”¹⁹⁹

Siendo mi último día en la casa de Gregorio aproveché la mañana para hacer una última visita a algunas familias y despedirme. Debía continuar con mi trabajo etnográfico en la ciudad de Villa Ángela y en la comunidad de El Pastoril. Luego de los saludos, volví a la casa para desarmar la carpa. Con todo listo, me dispuse a tomar mate junto a la familia mientras esperaba el remis (que el día anterior había reservado por celular) que me llevaría de regreso a Charata. Entre lágrimas me despedí y me subí al auto destartalado. Yendo por el camino de tierra apisonada veía cómo el verde furioso de la soja contrastaba con los colores del monte seco.

Durante el viaje recordaba todas las cosas que habían sucedido a lo largo de mi estadía junto a la familia *moqoit*. Me había propuesto poner el foco en la vida cotidiana, en las rutinas y detalles que daban textura a la vida diaria de los *creyentes*. Ello me había permitido alejarme de ciertas miradas sobre el *evangelio* centradas en las expresiones litúrgicas específicas, la sanidad circunscripta al contexto del *culto*, etc. para dar cuenta de los modos en que la vida cotidiana configura y es configurada por el *evangelio*.

Mi trabajo etnográfico me había permitido entender al *evangelio* como una forma de actuar, pensar y ver el mundo, especialmente los vínculos con humanos y no-humanos. Y debido a todo ello es que el *evangelio* construye la experiencia cotidiana del habitar. Además, me había permitido pensarlo como una suerte de “revolución cultural” en el sentido en que Corrigan y Sayer (2007) piensan el surgimiento del estado

¹⁹⁹ Éxodo 20: 10.

moderno en Inglaterra. Como éste, el *evangelio* se ha constituido en una instancia de construcción y regulación de formas culturales *moqoit*, las cuales a su vez conforman la sustancia de esta experiencia sociorreligiosa.

A medida que avanzaba en mi recorrido, saludaba por la ventana a las personas que andaban a la vera del camino y a los que estaban tomando mate en el patio de sus casas. La sucesión de postes del tendido eléctrico acompañaban mi regreso y me hacían pensar en el televisor, los juegos, las visitas, las curaciones en una habitación mientras se cocinaba, se tomaba mate, se miraba una telenovela en el patio, los turnos para usar el lavarropas...

En todos estos detalles mínimos, concretos, cotidianos es donde se construye la experiencia de ser *moqoit*, *nuevo* y *evangelio*.

CAPÍTULO 6

EL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS COMO ECONOMÍA POLÍTICA DE LO SAGRADO

Los espíritus de Dios se *conocen*.
Por ejemplo, los parientes carnales se *conocen*.
Este es mi tío, etcétera.
Los espíritus de Dios igual,
se *conocen*... como los parientes²⁰⁰.

Los capítulos previos de la tesis buscan dar cuenta de los modos en que el *evangelio moqoit* se construye como uno de los “caminos de modernidad” más relevantes para este grupo aborígen. De manera especial, en este último capítulo, se busca re-unir todos los hilos que se han ido tramando a lo largo de la tesis alrededor de un hecho social total que nos muestre el tejido completo de esta modernidad *moqoit*. El discernimiento de espíritus, dispositivo crucial en la gestión del carisma cristiano, será justamente este hecho social total en el que podremos ver en acción los principios analizados previamente.

Para ello, en la primera sección de este capítulo, nos proponemos fundamentar la centralidad del discernimiento como dispositivo regulador del acceso al carisma al interior del cristianismo. Para llevar esto a cabo, se retoman los aportes recientes de historiadores que han buscado construir una historia social del discernimiento con el fin de dar cuenta de cómo, a lo largo de la historia del cristianismo, el mismo se constituyó como un dispositivo teológico fundamental en la lucha por el acceso legítimo al carisma. Se enfatiza la forma en que la experiencia subjetiva y los intentos normativos o

²⁰⁰ Fragmento de entrevista realizado a un *creyente moqoit* en la comunidad de Las Tolderías, en 2013.

disciplinarios por controlarla cobraron importancia en función de los cambios en los modelos eclesiales dominantes en cada período y región. Se muestra como esto está profundamente ligado a los cambios acontecidos en la estructura social de las iglesias cristianas y como ha colaborado a construirlos. Como dispositivo de carácter normativo, ha desempeñado un rol central en la construcción de las subjetividades cristianas y en la conformación de la noción de conciencia individual, fuertemente asociada a la idea occidental de modernidad. Se indaga en los modos específicos que el discernimiento adquirió en el contexto de la Reforma Radical y de los menonitas en particular.

En la segunda parte del capítulo, nos sumergimos en el caso particular de cómo este dispositivo típico de las iglesias cristianas toma carne en el contexto del *evangelio moqoit*. En torno a este dispositivo y su definición podemos ver en acción el conjunto de complejas interacciones entre Obreros Fraternal Menonitas y *creyentes moqoit*. Por una parte, retomando lo desarrollado en los capítulos anteriores sobre la estructura social de las iglesias evangélicas *moqoit* y el rol central que tienen las interacciones cara a cara, se analizan el impacto de estos factores en el modo en que el discernimiento de espíritus es pensado y practicado por los *creyentes moqoit*. En ese sentido se explora cómo estos buscan resignificar este dispositivo articulándolo con las concepciones *moqoit* preexistentes sobre los vínculos con las potencias no-humanas, especialmente los modos de relacionarse con ellas a partir de la noción de *pacto*; los testimonios sobre la gestión de la salud y enfermedad; la experiencia del *culto* como espacio privilegiado para la experimentación del *gozo* y el rol de la experiencia comunitaria en la constitución de la subjetividad. Además, discutiremos el papel desempeñado por los Obreros Fraternal Menonitas y por los intentos de regulación de la experiencia de los *creyentes moqoit* que estos despliegan.

En la tercera sección, se muestra cómo alrededor del discernimiento de espíritus se evidencian los procesos de construcción social del imaginario que dan forma a un proyecto de modernidad característico de los *moqoit*. En tanto que modernidad surgida en un contexto de “cristianismo de las periferias”, marcado a fuego por relaciones de subordinación cuya expresión más evidente es el propio proceso de misionalización, pero que implica un margen “táctico” de agencia, su carácter queda claramente evidenciado en la forma que adquiere la gestión del acceso a la comunicación de lo sagrado. Las luchas por definir los “buenos y malos espíritus” dan cuenta de una verdadera economía política de los bienes de salvación que nos permite ver en acción

las principales características que asume este particular “camino de modernidad” *moqoit*.

Parte 1. Esbozo de una historia del discernimiento de espíritus

El discernimiento de espíritus ha sido a lo largo de la historia del cristianismo un dispositivo fundamental para el control del carisma. La ambigüedad del concepto sirvió de vehículo a diversas interpretaciones que buscaron controlar uno de los principales capitales simbólicos en el contexto de las iglesias cristianas: el contacto con las fuentes sobrenaturales del conocimiento y la potencia²⁰¹.

A pesar de que a lo largo del tiempo muy diversas concepciones sobre el control del acceso al carisma se han disputado la definición del “discernimiento de espíritus”, en cada etapa de este proceso se ha pretendido presentar a este dispositivo de control como resultado de una tradición homogénea. Con el objeto de comprender la forma en que el discernimiento de espíritus ha sido socialmente construido y el rol que ha desempeñado, realizaremos una breve síntesis de la historia social del mismo, siguiendo parte del análisis del historiador Fabián Campagne (2014: 19-74). Esto nos permitirá dar cuenta de ciertas disputas en el seno del cristianismo que son claves para comprender el rol de este dispositivo en el contexto del *evangelio moqoit*.

Como señala Campagne (2014: 19-22), la *discretio spirituum* ha basado su fundamento bíblico en una serie de versículos neo-testamentarios: 2 Corintios 11:14; 1 Tesalonicenses 5:19-22; 1 Juan 4:1; 1 Corintios 12:10. El primer versículo hace referencia a la capacidad de Satanás de engañar y adoptar la apariencia de entidades benévolas y la necesidad de desenmascararlo. El segundo y el tercero mencionan la necesidad de examinar y poner a prueba los espíritus y falsos profetas para desenmascarar las artimañas del Enemigo. El cuarto versículo puede ser considerado como fundacional ya que aparece de manera literal el término discernimiento de

²⁰¹ Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en 2015.

espíritus. El mismo es mencionado por San Pablo dentro de un listado de dones extraordinarios que la divinidad otorga como una *gracia gratis data*²⁰²:

Unos reciben poder para hacer milagros y otros para comunicar mensajes recibidos de Dios. A unos, Dios les da la capacidad de distinguir entre los espíritus falsos y Espíritu verdadero, y a otros la capacidad de hablar en lenguas; y todavía a otros les da la capacidad de interpretar lo que se ha dicho en esas lenguas. Pero todas estas cosas las hace el único y mismo Espíritu, dando a cada persona lo que a él mejor le parece (1 Cor. 12, 10).

Si bien las referencias al discernimiento de espíritus en el cristianismo, previo a la reforma protestante, son ambiguas y no emanan naturalmente del texto sagrado y los criterios prácticos que van apareciendo se contradicen entre sí, siguiendo a Campagne (2014: 20-22) podemos distinguir tres grandes interpretaciones históricas acerca de la *discretio spirituum* en este período. Una de ellas consiste en considerar al discernimiento de espíritus como la capacidad de determinar si las experiencias sobrenaturales son de origen divino, diabólico o humano. La segunda línea de interpretación está vinculada a la capacidad de conocer los pensamientos ocultos de los hombres. La última línea de interpretación apunta a la posibilidad de determinar el origen de las mociones interiores con el fin de corroborar si son o no voluntad de Dios.

Campagne (2014: 24-25) destaca que uno de los mayores desafíos doctrinales que va a atravesar la iglesia primitiva es la herejía montanista (156 D.C). Este movimiento será un punto de inflexión ya que mediante el mismo, el *ethos* profético se va a proclamar como superior a la institución eclesial originando una reacción institucional (Caciola 2003).

El proceso de “domesticación” de los demonios -paralelo al de la domesticación de las experiencias carismáticas- que ocurre en el seno del monacato de los siglos III y IV, hará desaparecer progresivamente de la escena teológica al discernimiento de espíritus. Pero, a partir del siglo XII, una nueva explosión de experiencias místicas, esta vez fundamentalmente femeninas, originada en el norte de Europa, hará retornar a la escena la preocupación por el discernimiento de espíritus. Las místicas priorizaron la afectividad como vía superior de conocimiento y utilizaron el autodiscernimiento de espíritus para legitimar sus experiencias religiosas. Por ello, la jerarquía de la iglesia

²⁰² El sentido de la expresión hace referencia a la gracia dada gratuitamente por la divinidad sin mediar mérito especial de quien la recibe.

volverá a discutir el *status* del discernimiento de espíritus intentando someter a crítica el concepto de autodiscernimiento y el rol de la afectividad en él. En esta dirección, Jean Gerson va a sostener que la divinidad sólo otorga la capacidad de discernir sobre las experiencias de terceros a aquellos que cumplan funciones de autoridad dentro de la iglesia, es decir *ex officio* (Campagne 2014: 52-74).

1.1 El discernimiento espiritual en la Reforma Radical

La irrupción del movimiento de la Reforma en el siglo XVI va a introducir una serie de debates en torno a la definición del sujeto del discernimiento. Esto no sólo forma parte de la revisión general de la vida cristiana que implicó la Reforma sino que es un punto central para concebir una nueva forma de vínculo entre los miembros de la iglesia y la potencia sagrada. En este contexto, y en el marco de la Reforma Radical, los anabaptistas van a adherir al lema de la *Sola scriptura* que entiende al texto sagrado como la máxima autoridad en cuestiones de la fe y la vida diaria. A diferencia de ciertos sectores más conservadores de la Reforma que van a apelar a las autoridades políticas al momento de descubrir una nueva verdad bíblica (Harder s.a.: 5-7); los anabaptistas van a sostener que el estudio e interpretación de la Escritura debe hacerse por el conjunto de todos los miembros de la iglesia guiados por el Espíritu Santo (Harder s.a.: 5; Roth 1995).

El vínculo entre la Escritura y el Espíritu Santo será un elemento fundamental de la hermenéutica anabaptista. Por un lado, los anabaptistas van a sostener que el significado de la Escritura es muy claro por lo que no hay que ser un estudioso para comprenderla. Además, consideran que en caso de confusión o contradicción todo se puede aclarar recurriendo a otros pasajes bíblicos. Asimismo, van a sostener que la vida de Jesús es central para desentrañar los misterios de la Escritura. Entre otros de sus postulados, resulta muy relevante la idea de que Dios se comunica mediante la “palabra Exterior” -la Escritura- y mediante la “palabra Interior o espiritual”. La interpretación de ambos tipos de mensajes divinos es concebida como un proceso de carácter

fuertemente comunitario (Roth 1995: 2-3). Será la congregación²⁰³ el lugar en el que se estudie la palabra de Dios (Harder s.a.: 6-7; Roth 1995: 3). En esto, los anabaptistas van a argumentar que siguen la Regla de Pablo (1 Corintio 14,29) que establece que todos los miembros deben contribuir al proceso de discernimiento (Swartley 2008: 6). Algo similar podemos observar en una suerte de guía para discernir la verdad de la escritura elaborada por Menno Simons. Allí este va a sostener que el discernimiento debe llevarse a cabo “tanto por el Espíritu como por los hermanos” (Poettcker 1966: 115). Asimismo, va a postular que no es necesario tener educación para comprender la escritura ya que esto no es un ejercicio intelectual sino una actividad que involucra la puesta en juego de todo el ser del *creyente*, y en especial de su centro: el corazón. Será gracias a esta actitud global del fiel, que este logra el entendimiento. El prerrequisito para dicha tarea será la obediencia, es decir, la voluntad de “someterse a la cruz” (Poettcker 1966: 65), la cual es entendida como la sumisión tanto a la voluntad divina como a la de los hermanos. Dado que, como vimos, la interpretación de la voluntad divina también se realiza en el marco de la congregación, finalmente la obediencia solicitada consiste en la aceptación de la voluntad comunitaria.

Resumiendo, para los anabaptistas el vínculo entre Escritura y Espíritu va a ser indisoluble ya que sostienen que Dios habla tanto mediante la palabra exterior como por la palabra espiritual y que ambas son necesarias. Las diferencias en el énfasis puesto en cada una de estas dimensiones dan cuenta de ciertas tensiones al interior del anabaptismo. En este sentido, algunos anabaptistas como los hermanos suizos y los hutteristas van a adoptar interpretaciones literales de la Escritura, destacando la importancia del discernimiento comunitario de la misma y el sometimiento a la disciplina de la iglesia (Roth 1995: 4). También van a enfatizar la dimensión ética de las enseñanzas de Jesús. Otros, los llamados “espiritualizantes” como el profeta Melchior Hoffmann, Tomás Müntzer, Hans Denk, Ursula Jost, Gaspar Schwenckfeld y los movimientos apocalípticos de Hans Hut y Münster (Roth 1995: 4-5; Swartley 2008: 7-8), van a apelar al rol activo del Espíritu en los creyentes y a destacar la importancia de las visiones y revelaciones personales (Dyck 1995: 68).

Durante el siglo XVI, las corrientes espiritualizantes ocupaban un lugar central en el campo religioso anabaptista. En esta tradición la vida cristiana era pensada como

²⁰³ El rol central que los Anabaptistas van a otorgarle al proceso comunitario será una novedad en el debate sobre la hermenéutica por lo que diversos teólogos van a desarrollarlo con mayor detenimiento a lo largo del tiempo. Esto lo volveremos a mencionar cuando desarrollemos el pensamiento de John H. Yoder.

una experiencia individual, centrada en los carismas, dones y revelaciones que el Espíritu Santo otorgaba a los sujetos, donde las experiencias místicas eran sumamente importantes. En el caso específico de los menonitas, con el transcurso del tiempo, va a haber una suerte de domesticación de estas experiencias religiosas que van a acompañar el proceso general de institucionalización de las congregaciones menonitas. En este contexto, comienza a cobrar mayor relevancia la corriente que se centraba en una aproximación racional a la Escritura como fuente de revelación. Desde esta perspectiva, la misma debía ser leída e interpretada en comunidad, entendida de forma literal y haciendo especial énfasis en los aspectos éticos. Dicha corriente va a tornarse dominante en la teología menonita y si bien subsistirán experiencias espiritualizantes estas no solo van a ser minoritarias sino que además, van a ser miradas con sospecha.

Las tensiones entre los polos del dualismo Escritura / Espíritu que se daban entre los menonitas en Europa van a trasladarse a Estados Unidos cuando estos se vean obligados a migrar allí como resultado de las persecuciones en Europa por parte de católicos y protestantes.

Retomando lo desarrollado en el capítulo dos, los menonitas arribaron a Norteamérica (1683) en grupos que generalmente respondían a congregaciones preexistentes. Estos se asentaron en comunidades rurales o pequeñas ciudades urbanas manteniéndose agrupados en formas relacionadas a sus comunidades de origen (Loewen y Nolt 2012: X). Ya hemos mencionado que de entre las diversas organizaciones menonitas que fueron conformándose a lo largo del tiempo, una de las denominaciones más importantes de la Iglesia Menonita en el mundo y la que llevó adelante las misiones en América Latina y Argentina, fue la *Mennonite Church* (MC). Si bien en un primer momento, estas comunidades se mantuvieron aisladas de la sociedad norteamericana, retuvieron el alemán como idioma y sus formas tradicionales de piedad, durante el siglo XVIII van a recibir una fuerte influencia del “reavivamiento” pietista de Europa (Bender y Stauffer Hostetler 1989 [1958]) y de su contraparte inglesa y norteamericana, el primer “avivamiento”, llamado en su momento “reavivamiento evangélico” (Hollinger 1989; Loewen y Nolt 2012: 62-63).

Con las migraciones del campo a la ciudad, motivadas principalmente por la escasez de tierras, los menonitas comienzan a tener cada vez más vínculos con la sociedad norteamericana. El período entre 1840 y 1890 fue un tiempo de grandes tensiones y cismas para estos menonitas, debido a la influencia de otros movimientos

religiosos y la diversidad de respuestas ante los mismos²⁰⁴. Una de las experiencias religiosas que más va a impactar en la MC va a ser el revivalismo y el impulso evangelizador vinculado al “Gran Despertar” (1890-1914), y a los grupos protestantes caracterizados como “evangelical” (Hollinger 1989).

Los vínculos entre los menonitas y el evangelicalismo van a ser sumamente complejos. Por un lado, este movimiento religioso abrió a los menonitas las puertas para una renovación y la posibilidad de comunicar su fe en nuevos contextos. Ello se debió a que el evangelicalismo combinaba la autoridad bíblica, una relación personal con Jesús marcada por el gozo y la idea de que la fe debía hacer una diferencia en la sociedad (Loewen y Nolt 2012: 144). Además, este reavivamiento, impulsado por la participación de muchos jóvenes, dio un fuerte énfasis a la actividad misionera y a las obras de caridad. Sin embargo, las corrientes centradas en la ética comunitaria van a resistirse a incorporar elementos vinculados a las experiencias extáticas propias del avivamiento y en paralelo a ellas, durante las primeras décadas del siglo XX, van a llevar adelante un proceso de sistematización de la teología anabaptista. Uno de los textos más relevantes de dicho período va a ser el de Harold Bender (1944)²⁰⁵ en el que postulaba que los individuos debían transformar su vida a partir de las enseñanzas de Cristo, siguiendo una práctica ética de amor y no resistencia. Además, destacaba que el anabaptismo no era ni místico ni pietista. Otro teólogo sumamente relevante que va a estar influenciado por los escritos de Bender va a ser John Howard Yoder²⁰⁶.

Este teólogo va a desarrollar una compleja teoría sobre el discernimiento de espíritus desde una perspectiva ética y moral. Para ello toma como punto de partida los textos de San Pablo sobre principados y potestades (Efesios 6: 12)²⁰⁷ sólo desde una

²⁰⁴ A ello, debe agregarse la compleja transición del idioma alemán al inglés.

²⁰⁵ El ensayo escrito por Harold Bender fue leído en 1943 en la reunión anual de la *American Society of Church History*. Dado que Bender era el presidente de dicha Sociedad y era decano y profesor de la universidad de Goshen (Indiana) su texto tuvo un fuerte impacto (Loewen y Nolt 2012: 152-153).

²⁰⁶ John Howard Yoder nació en 1927 en Ohio, Estados Unidos. Fue quizás el teólogo menonita más influyente así como también uno de los teólogos morales más destacados del siglo XX. El pensamiento de Yoder se encuentra condensado en seis libros y se considera su obra maestra: “Jesús y la realidad política”. Este libro publicado en más de doce idiomas influyó a muchos cristianos, no solo académicos. Falleció en 1997 (Nation 2011).

²⁰⁷ En la terminología de San Pablo la expresión “principados y potestades” parece referirse a dos dimensiones en paralelo. Por un lado, principados y potestades como estructuras de poder político y religioso en el mundo humano (como reinos, naciones, jerarquías religiosas, etc.). Simultáneamente, utilizando el lenguaje característico de la angelología judaica de esa época, San Pablo parece asumir que tras cada autoridad terrenal hay un poder angélico. Cada uno de ellos ocupa distintas posiciones en la jerarquía celeste, y por encima de todas ellas esta Cristo.

perspectiva sociopolítica, obviando la dimensión sobrenatural. Ello se debe a que desde la perspectiva de Yoder, Cristo esta por encima de cualquier estructura o realidad sociopolítica por eso puede evaluarla, juzgarla, condenarla o redimirla. Por lo tanto, para poder evaluar cualquier tipo de poder, los creyentes deben tener a Cristo como modelo con el que comparar (Pitts 2013). Para llevar a cabo dicha tarea, se debe percibir correctamente el modo de ser de Cristo. El primer “testigo” de la forma de comportarse de Cristo, y que por tanto va a ser crucial para permitirnos discernir qué es lo que debe hacerse en cada situación, es la Escritura (Pitts 2013: 95).

Si bien Yoder reconoce que hay ciertos cristianos que poseen dones especiales como intérpretes de la congregación es necesario llevar adelante un discernimiento moral en comunidad²⁰⁸. Desde la perspectiva de Yoder debe ser en el ámbito de la comunidad donde debe llevarse adelante esta “práctica de razonamiento moral” (Yoder 1982: 42) y será a través de la participación de todos los miembros que el discernimiento se realice correctamente. Yoder parece sugerir la necesidad de un procedimiento democrático y racional de la escucha, donde todos los miembros deben participar. La Regla de Pablo es uno de los fundamentos bíblicos centrales en el que Yoder sostiene su propuesta. Dicha regla postula que todos los miembros del cuerpo tienen diversidad de dones y que todos tienen que el derecho de ejercerlos, pero que dicho ejercicio debe estar regulado por el respeto al ejercicio de los dones de los demás. Es por ello que todas las voces –incluso aquellas que tengan el don de la profecía- deben ser evaluadas e interpretadas colectivamente. Si alguna voz quiere tapar a las otras, o no se somete a la evaluación o interpretación comunitaria, es signo de que no se esta llevando a cabo un correcto discernimiento, ya que el punto de partida debe ser la mutua escucha (Yoder 1982: 52-53).

Yoder va a destacar que el discernimiento no posee reglas generales sino que es contextual y abierto a cada nueva situación. Ello se debe a los fieles tienen la capacidad de “atar y desatar”²⁰⁹, lo cual es interpretado en el sentido de tener el poder de decidir cuándo y bajo qué circunstancias es o no aplicable cualquier práctica de razonamiento

²⁰⁸ Desde la perspectiva de Yoder, la comunidad es una iglesia cristiana que sigue las orientaciones evangélicas de los primeros tiempos del cristianismo y en este sentido se conforma como comunidad moral. Es en la comunidad donde reside la autoridad y la validez moral de las decisiones ya que los miembros se adhieren a ella libremente (Yoder 1982: 57).

²⁰⁹ “De cierto os digo que todo lo que atéis en la tierra, será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo. Otra vez os digo, que si dos de vosotros se pusieren de acuerdo en la tierra acerca de cualquiera cosa que pidieren, les será hecho por mi Padre que está en los cielos” (Mateo 18, 18-19).

moral que la comunidad hubiera llevado a cabo anteriormente (Yoder 1982: 50). Esto significa que si bien la iglesia realiza el discernimiento iluminada por el Espíritu y que por tanto sus conclusiones tienen un correlato celeste, no se trata de que dichas conclusiones constituyan leyes generales inmodificables. Por el contrario, en cada caso se debe volver a discernir, con la intención fundamental de lograr la reconciliación entre las personas. Es por ello que la paciencia va a ocupar un lugar clave en el proceso (Pitts 2013: 108).

Ahora bien, ello no implica que cualquier opinión sea aceptable, ya que el discernimiento debe hacerse en función del recuerdo de discernimientos pasados. Y para ello es imprescindible la tarea de los teólogos que van a funcionar como: “agentes de la dirección”, “agentes de la memoria”, “agentes de la lingüística y autoconciencia” y “agentes del orden y del debido proceso” (Yoder 1982: 53-57). Estos van a ser los encargados de traer a colación los recuerdos de la comunidad, mirar la Escritura, analizar su lenguaje y traducirlo al contexto contemporáneo. Según Yoder, ello va a facilitar el discernimiento ya que cada decisión será sopesada en contextos que forman parte de la memoria de la iglesia como pueblo de Dios.

Como podemos observar, la propuesta teológica de Yoder otorga un espacio sumamente reducido a la acción pneumatológica de la potencia sagrada. Yoder no está pensando en diversos agentes sobrenaturales cuyas intenciones hay que discernir, sino que, acorde con el énfasis en la dimensión ética y comunitaria, entiende que la tarea consiste en evaluar el contenido ético de cada moción individual en forma comunitaria y en función de la rememoración colectiva de las Escrituras²¹⁰. Por otro lado, esto va a responder al hecho de que en ese momento, las experiencias carismáticas menonitas tendían a ser leídas en términos de la antigua tradición espiritualizante y por tanto eran fuertemente estigmatizadas por la dominante tendencia “modernizadora” de la que Yoder era parte.

Hacia mediados del siglo XX, las experiencias carismáticas entre los menonitas van a comenzar a cobrar mayor relevancia. Así por ejemplo, en la minuta del *Mission Council* realizado en la ciudad de Trenque Lauquen (Provincia de Buenos Aires) en 1947 se detalla que el misionero Nelson Litwiller hizo referencia a los movimientos de reavivamiento en África y la posibilidad de que también ocurrieran en Argentina

²¹⁰ Siguiendo esta línea de desmitificación, podemos señalar que Yoder entiende las celebraciones rituales como un acto de rememoración, un espacio en el que la comunidad se cuenta a sí misma quién es, su historia y su misión.

(Litwiller 1947b: 2-3 folios). Se destaca que varios miembros participaron de la discusión y que señalaron la necesidad de un avivamiento en sus propias vidas. Según lo que detalla la minuta, la discusión sobre este tema surgió en varias oportunidades. Incluso se menciona que al día siguiente, cuando se debían elegir autoridades, los presentes –gracias al “Espíritu de Dios que hizo su trabajo” (Litwiller 1947b: 3 folio)- se dedicaron a confesar sus errores y a auto examinarse (Litwiller 1947b: 3 folio). Otro ejemplo del impacto de las experiencias carismáticas entre los menonitas podemos encontrarlo en una carta enviada desde Estados Unidos por el matrimonio misionero Hershey en 1949 con motivo de la celebración de los treinta años de la misión menonita en Argentina (Hershey y Hershey 1949). Allí se hace mención a una serie de “conferencias evangelísticas” dictadas por ellos en Estados Unidos en las que: “El Espíritu Santo cayó sobre la congregación, y los hermanos se pusieron de pie y con lágrimas empezaron a confesar las faltas los unos a otros” (Hershey y Hershey 1949: 1 folio). Los misioneros van a relatar la intensidad de dicho encuentro: “Despedimos a la gente a las 22 horas, tomando las manos el uno con el otro, haciendo un círculo por toda la iglesia, cantamos y oramos. Pero, nadie quiso irse y empezaron de nuevo cantar y orar” (Hershey y Hershey 1949: 2 folio). Además, van a destacar que: “Nunca veía una cosa similar en una iglesia menonita. ¡Ojala, que fuese así en todas de ellas!” (Hershey y Hershey 1949: 2 folio).

A fines de 1970 importantes líderes menonitas van a comenzar a hacer públicas sus experiencias carismáticas personales. Tal es el caso de Nelson Litwiller que influenciado por el libro de Kevin Ranaghan, un líder del movimiento carismático católico, participa de celebraciones litúrgicas carismáticas y recibe el bautismo del Espíritu Santo manifestado en el don de lenguas:

Entonces en un instante, el Espíritu Santo me reveló mi vida entera como en una pantalla. Vi a Nelson Litwiller como nunca antes lo había visto. El foco del Espíritu estaba puesto en mí ser interior. Me volví conciente del orgullo, el egoísmo, la ansiedad y el miedo. Vi que había estado buscando el éxito y la popularidad (...). Recorrí mucho terreno en poco tiempo mientras estaba teniendo esta crisis espiritual (Litwiller 1977: 114)²¹¹.

Este testimonio como así también el de varios referentes de las iglesias menonitas fueron publicados por el líder carismático menonita Roy Koch en un libro

²¹¹ La traducción es nuestra.

titulado *My Personal Pentecost* (1977). Este autor va a distinguir tres fases respecto al modo en que los menonitas se aproximaron al pentecostalismo moderno y a las experiencias carismáticas: una primera etapa de abominación hasta la década de 1950, una segunda etapa de tolerancia en la década de 1960 y una última etapa de propagación hacia 1970²¹². Este último período va a estar acompañado de eventos públicos como el Festival del Espíritu Santo -el cual fue el primer encuentro masivo de menonitas carismáticos- organizado por el pastor de la Universidad de Goshen en 1972 Harold Bauman.

La apertura a las experiencias carismáticas puede verse reflejada en una serie de encuestas realizadas en 1986 en la que se destaca que entre el 10-15% de miembros de la MC experimentaron dones carismáticos del Espíritu así como un 25-30% de pastores, los cuales en su momento habían rechazado enérgicamente la influencia de la renovación carismática (Loewen y Nolt 2012: 262). Un dato sumamente relevante que se destaca en dichas encuestas es que los menonitas latinos, tanto aquellos que vivían en América Latina como en Estados Unidos, raramente veían algún tipo de conflicto entre el movimiento carismático y la teología anabaptista. Además, estaban desconcertados sobre el hecho de que muchos “menonitas blancos” se sorprendieran, o incluso se opusieran, a expresiones más dramáticas de la experiencia de lo sagrado (Loewen y Nolt 2012: 262-263).

Para fines del siglo XX, el movimiento carismático no sólo había perdido su carácter controversial sino que se había tornado un movimiento revitalizante para los menonitas. Esto podemos observarlo en la “Confesión de Fe desde una perspectiva Menonita” (1995) en la que se destaca la influencia de la renovación carismática y un modo más igualitario de concebir el liderazgo. En la misma dirección, se dio dentro de la teología menonita una corriente dedicada a revisar la historia de estas iglesias señalando el exagerado énfasis en los aspectos éticos que llevaba a una situación descrita como “pobreza espiritual” (Dintaman 1992; Martens 2003).

A lo largo de este apartado, hemos dado cuenta del dualismo entre el “mundo exterior” y el “mundo interior” y su impacto en la práctica de discernimiento en el seno de la teología anabaptista, especialmente en el contexto de las iglesias menonitas de la MC. Ahora bien, a pesar de las tensiones mencionadas entre estas dos líneas de

²¹² El impacto de la renovación carismática también fue muy fuerte en el seno de las iglesias. Algunos de los autores más relevantes que han explorado dicho impacto son McDonnell (1980) y Vinson Synan (1982).

pensamiento que surgen de los polos de esta oposición, podemos observar que estas coinciden en el rol central de la comunidad como espacio de discernimiento. Como señala Roth (1995: 10-11), el ideal de la participación de la congregación en el proceso de discernimiento espiritual va a resonar en los diversos descendientes de los anabaptistas e incluso va a transformarse en una fuente de renovación y un principio para alcanzar la unidad. Ello no solo se debe a que el modo anabaptista de abordar la escritura como ejercicio comunitario se va a diferenciar del catolicismo y de ciertos sectores de la reforma, sino que además, va a proponer un modo novedoso de comprender la comunidad (Roth 1995: 3). La misma ya no va a ser concebida como una extensión de las comunidades monásticas al mundo laico (implicando por tanto prácticas de aislamiento, soledad y ascetismo), sino como una comunidad activa de fe cuyas reuniones periódicas en torno a la palabra la mantienen obediente a los designios de Dios (Dyck 1995: 22).

Este breve esbozo que realizamos sobre la historia social del discernimiento de espíritus nos permite observar la variedad de concepciones que se desarrollaron a lo largo del tiempo sobre este dispositivo teológico. Las mismas dieron lugar a distintas maneras de entender el control del acceso al carisma. A continuación, nos abocaremos a examinar el concepto de discernimiento de espíritus en el contexto de las iglesias evangélicas *moqoit*, incorporando también el rol desempeñado por los agentes misioneros en la configuración de este dispositivo.

Parte 2. ¿De Dios o del Diablo? Clasificando “espíritus” entre los *moqoit*

Como señalamos en el capítulo dos y tres, durante la primera mitad del siglo XX varias denominaciones evangélicas llegaron al Chaco argentino. Su interacción con los aborígenes de la región entre 1930 y 1940 dio origen al *evangelio*. Los primeros contactos de los *moqoit* con el *evangelio* se dieron en las comunidades del Chaco, cobrando importancia durante los años ‘60, a través de los vínculos de algunos *moqoit* con diversas comunidades *qom* y su participación en *cultos* y otros eventos organizados por sus iglesias. Las visitas relámpago de misioneros *qom* a las comunidades *moqoit*

reforzaron dichas experiencias e impulsaron un proceso de conversión que siguió las líneas de parentesco.

En los capítulos anteriores abordamos cómo desde sus orígenes el *evangelio* configuró y configura dentro del ámbito de las iglesias un espacio de encuentro entre dos *habitus* (Bourdieu 1972: 175-179) preexistentes: un *habitus* protestante -especialmente Pentecostal- y un *habitus* guaycurú -modelado por un proceso de larga duración²¹³-. Este encuentro de *habitus* se refleja en la estructura social de las iglesias; en sus concepciones sobre los vínculos con las potencias no-humanas; la gestión de salud y enfermedad; y la experiencia del *culto*. En tanto que estas dimensiones estructuran al discernimiento entendido como un dispositivo de control del acceso al carisma, el encuentro de *habitus* será crucial para entender las formas que este toma entre los aborígenes evangélicos del Chaco.

Como hemos discutido al inicio de este capítulo, el discernimiento de espíritus como dispositivo de regulación se encuentra profundamente imbricado con las concepciones de poder y las estructuras de autoridad. Veremos que en el contexto de las iglesias *moqoit* evangélicas, se da un encuentro de varias de ellas: en primera instancia las estructuras de autoridad y concepciones de poder propias de las iglesias misioneras; en segundo lugar las características de la sociedad *moqoit* previa a la presencia evangélica y por último las de la sociedad nacional envolvente. La compleja situación que describimos, es característica de las iglesias cristianas en contextos coloniales, es decir del conjunto de la experiencia misionera ligada a la expansión euro-norteamericana y a los estados nacionales surgidos a partir de dicha expansión. Esta variedad de concepciones da lugar a distintas maneras de entender el control y la regulación del acceso al carisma, lo cual es clave para la comprensión de la economía política de lo sagrado que estos grupos construyen para habilitar o no, la experiencia numinosa. La exploración del concepto de discernimiento de espíritus en el contexto de las iglesias evangélicas aborígenes es una vía privilegiada de acceso a estas dinámicas.

2.1 “La iglesia lo siente”

²¹³ Como ya hemos señalado en el capítulo dos, debemos destacar que este *habitus* guaycurú al que hacemos referencia no sólo estaba configurado por pautas previas a la llegada de los europeos sino también por la extensa experiencia de misionalización católica en la región.

Para abordar las características particulares que el discernimiento de espíritus toma en el *evangelio moqoit* creemos que una situación experimentada durante nuestro trabajo de campo puede resultar un buen punto de partida.

En el transcurso de una visita a una familia de *creyentes*, una mujer nos relató que hacía un tiempo había llegado un matrimonio desconocido a la comunidad con la intención de dar su testimonio, como *evangelistas*²¹⁴, en un *culto*. Ella nos dijo:

Había un hombre de Santa Fe una vez acá, un hombre venía con la señora. Un matrimonio, vino acá había preguntado del evangelio, es decir que era evangelista. Vinieron esa noche y nos presentó el evangelista de [la provincia de] Santa Fe yo le dije [a mi marido]: “de Santa Fe hay algo en él que no es, no era evangelista”. Al no aceptar mi marido dice: “no, no”. ¿Por qué será? Bueno lo dejaba hacer porque tampoco le vamos a decir: “no, no lo traigas”, porque nosotros no sabemos. El que puede decir solamente, el único, es el Espíritu de Dios. Va a descubrir algo y así fue. Esa noche usted sabe, un hermano sin conocer lo tomó el Espíritu de Dios y empezó a hablar y le dijo que no era de Dios [el matrimonio] que “cómo venís engañando” le dijo y nada..., “estas en pecado”, todo eso le dijo. Y así pasó con ese matrimonio, muchos se enojaron porque no lo hizo pasar [al matrimonio a predicar su testimonio durante el culto] y bueno. Pero gracias porque Dios le reveló también a ellos. Aquellos que se enojaron contra mi marido después se dieron cuenta que no eran [de Dios los miembros del matrimonio].

En este relato, en el cual se pone de manifiesto la participación de los distintos miembros de una congregación en la evaluación de las intenciones de un matrimonio visitante, podemos entrever el carácter fuertemente performático del discernimiento entre los *moqoit*. Es durante las interacciones cara a cara entre los distintos participantes que se va a ir definiendo y negociando el rumbo de la acción en cada intervención. Este caso nos ilustra que durante el *culto*, entendido como una *performance*²¹⁵, se va generando un cierto consenso respecto a si el matrimonio en cuestión es o no de Dios. En este sentido, podemos ver cómo en un primer momento será la mujer que nos relató

²¹⁴ Este término es utilizado en el castellano regional por los *moqoit* para hacer referencia a predicadores y líderes evangélicos, muchos de los cuales circulan entre las distintas congregaciones en el contexto de una diversidad de actividades misioneras que pueden incluir desde la realización de campañas de evangelización a la intervención en un culto mediante el formato de testimonio personal.

²¹⁵ Usamos el termino *performance* –en línea con los usos de Víctor Turner (1980, 1982, 1989 [1969], 1992 [1983]) y Thomas Csordas (1993)- para referirnos a acciones en las que la puesta en escena del cuerpo juega un rol fundamental.

el testimonio y su marido los que duden del matrimonio pero queda abierta la posibilidad de que participen durante el *culto*. Es a partir de esa interacción que la comunidad de fieles va a comenzar a negociar un consenso, expresado como un sentimiento de la comunidad que permite discernir. En la conformación de dicho consenso también intervienen nuevas “revelaciones divinas” que van teniendo otros miembros del grupo luego de la interacción inicial.

Algo similar observa García (2005: 226) en su análisis sobre los *cultos* wichi. Este autor señala que la sucesión de acontecimientos durante el *culto* como así también la emotividad asociada a ellos va a estar abierta a la eventualidad y será negociada en cada caso concreto. Consideramos que lo que el autor denomina política de “agenda abierta” (García 2005: 227) nos es útil para pensar el modo en que acontece el discernimiento de espíritus durante los *cultos* evangélicos *moqoit*. En este sentido, la práctica del discernimiento de espíritus no es realizada únicamente por un miembro de la congregación o el pastor de la misma sino mediante la interacción cara a cara del conjunto de los *creyentes* durante el *culto*, aunque claramente dicha interacción es la de personas situadas en una específica red de vínculos de poder y autoridad.

El alto grado de autonomía de las congregaciones *moqoit*, lleva a que el discernimiento sea una cuestión que acontece esencialmente en el transcurso de las interacciones personales, cara a cara entre los miembros de cada congregación. Interacciones que se caracterizan por una estructura relativamente horizontal propia de una construcción fluctuante y contextual del liderazgo, pero que justamente por ello están atravesadas por las luchas y tensiones ligadas a esa construcción del poder. Por eso mismo, el discernimiento se encuentra ligado a *performance* rituales e interacciones cotidianas. Estas características pueden observarse en los comentarios que otro *moqoit* nos hizo durante una entrevista cuando le consultamos cómo hacen los *creyente* para discernir los distintos espíritus:

S.: -Y se siente cuando es parte de Dios, la iglesia siente.

A.: -¿La comunidad junta? ¿Y como se sentiría?

S.: -Se siente, en la iglesia se siente cuando uno habla en lengua y no es parte de Dios se siente. Si es de parte de Dios se siente, todo se siente como le puedo decir se siente un escalofrío, una emoción, tiene ese gozo dentro digamos.

A.: -¿Se siente como que estas emocionado?

S.: -Claro. Se siente cuando es parte de Dios.

A.: -¿Y cuando no?

S.: -Y la Biblia dice que uno tiene que examinarle si es parte de Dios, parte del Espíritu, si es de Dios o no porque son dos espíritus: el verdadero y el engañador.

A.: -¿Y cómo..?

S.: -Desde el comienzo dice que algunos fueron profetas falsos y ahora en nuestro tiempo ocurre pero espiritualmente.

A.: -¿Y eso cómo lo examinas?

S.: -Cuando no es parte de Dios la iglesia no siente nada. Si hay una profecía así. Cuando la iglesia es tocada por el Espíritu no puede detenerse ese gozo.

En este fragmento podemos observar cómo a partir de la interacción cara a cara se construye un consenso entre los participantes del *culto*, que es pensado como “la voluntad” de la propia iglesia. Dicho consenso es sancionado por la experiencia colectiva de un sentimiento intenso de *gozo* o fervor espiritual de la comunidad de fieles, que es la marca que permite discernir el carácter divino de aquello que está en discusión²¹⁶.



Imagen 20: *Culto moqoit*

²¹⁶ Debemos señalar que esto no implica que el significado otorgado a estas experiencias emotivas se cierre en una primera interpretación inmediata, sino que la situación volverá a ser traída a la memoria, recreada o reevaluada a partir de ciertas formas discursivas prototípicas (por ejemplo el testimonio) que son puestas en juego en nuevas interacciones.

Volviendo al ejemplo con el que abrimos este apartado, a lo largo de dicho relato la mujer hace hincapié en las sensaciones que tanto ella como su marido tuvieron desde el momento en que conocieron al matrimonio y que su extrañeza frente a los visitantes se había visto reforzada por la revelación del Espíritu que había tenido otro miembro del *culto*. Las interacciones cara a cara entre el conjunto de *creyentes* en un primer momento producen ciertos enojos frente a la actitud de no dejarlos predicar pero luego se construye un consenso de que efectivamente los visitantes “no eran de Dios”. Resulta interesante destacar que cuando esta *performance* da lugar a determinadas decisiones, los propios involucrados reinterpretan situaciones previas como manifestaciones divinas que -anticipando la decisión tomada- funcionan como argumentos que la refuerzan. Un ejemplo de esto es la forma en que un sueño del marido de la relatora del testimonio ya citado es releído como una “revelación divina” que anticipa el carácter negativo del matrimonio visitante:

Yo me acuerdo la vez... Dios lo reveló. Mi esposo, que estaba de festejo acá en la iglesia ese tiempo, dijo dos días antes: “vendrán un matrimonio pero no son de Dios y tengan mucho cuidado”. Le dijo eso como un sueño vamos a decir y bueno, a los tres días llegó el sábado. Apareció [el matrimonio] y cuando él [mi marido] los vio se impactó. “Esos son” dice que dijo. Sintió algo, sintió algo que no, esos son. Y esa noche llegó al culto. ¡Ay hablaban en lengua una cosa como para decir que usados por Dios y no era de Dios! Y él no le dio la oportunidad y se enojaron porque no le dieron la oportunidad siendo que vino a pasear y no le dio oportunidad.

Esta revelación onírica²¹⁷ que el marido de la relatora tiene es reinterpretada como el origen de la sensación que lo llevó a pronunciarse en el *culto*. En este sentido, podemos observar el lugar clave que ocupan los estados emocionales en el proceso de discernimiento, el cual no se trata solamente de distinguir entre ideas o razones sino también del poder dar cuenta de experiencias anímicas ancladas en el cuerpo.

Gracias a la obtención de conocimiento en el sueño es que su marido puede discernir. Una vez puesto en juego durante el *culto* y luego de haber construido performáticamente el consenso, se vuelve sobre el sueño y este adquiere el carácter de *seña* (López 2013: 124-125).

²¹⁷ Como ya exploramos en el capítulo anterior, el mundo onírico es sumamente importante en la conformación de la vida cotidiana de los guaycurú (Wright 2008).

Ahora bien, para poder comprender cabalmente la forma que adquiere el discernimiento de espíritus en el caso relatado es necesario inscribir esta dinámica en la trama subyacente de relaciones políticas y construcción de liderazgo.

El análisis de los detalles de este ejemplo de discernimiento, así como el contexto del relato sugiere que el matrimonio en cuestión es una pareja no aborígena que proviene de un lugar lejano, Santa Fe, y que no están insertos en las redes de parentesco que otorgan identidad al interior del “nosotros” en las comunidades *moqoit*. Su carácter de *evangelistas* los vuelve portadores de recursos potenciales -tanto materiales como simbólicos- y en el mundo del *evangelio* esto es leído como el resultado de *pactos* con entidades no-humanas. Si bien su presentación como cristianos da a entender que el *pacto* es con el Espíritu Santo ello será puesto en duda, así como también serán evaluadas las intenciones del matrimonio en el proceso de discernimiento. Por lo tanto, dicha evaluación tiene por objetivo comprender esas intenciones y entender qué *pactos* y qué *poderosos* no-humanos se encuentran por detrás de las mismas.

Resulta significativo mencionar que la mujer *moqoit* que nos relató el episodio, al igual que su marido, son parientes cercanos de la pastora de la iglesia y que ambos ocupan un lugar privilegiado en la congregación. Asimismo, los extraños que llegaron de visita también presentan sus características particulares en este conjunto de relaciones ya que al ser criollos pueden proporcionar el acceso a fuentes de recursos sumamente importantes así como también legitimidad frente al mundo blanco. Entre ellas cabe destacar la posibilidad de obtener financiamiento o realizar viajes a diversas iglesias, organizar cursos, facilitar redes con otras iglesias tanto aborígenes como criollas, obtener ayuda en temas vinculados a asesoramiento legal, entre otros. *Procurar* los recursos que pueden proveer aquellos que vienen de visita es una vía clave en la construcción de prestigio si el vínculo es valorizado positivamente por el grupo de parientes mientras que inhibir esa relación puede desembocar en tensiones en los procesos de construcción de liderazgo. Ser capaz de generar un consenso respecto a la decisión a tomar es en sí mismo una muestra de una de las habilidades valoradas en un líder. Además, en este caso nuestros interlocutores pudieron manifestar públicamente haber recibido una revelación del Espíritu Santo, lo cual contribuye a aumentar su prestigio dentro de la congregación.

Los testimonios que hemos abordado nos permiten observar cómo el discernimiento de espíritus, por un lado, se construye mediante *performances* cara a cara durante el *culto* donde las emociones y sensaciones son sumamente relevantes. Por

otro lado, señalamos que dicho dispositivo adquiere características que están vinculadas a la propia estructura de organización y a los procesos de construcción de liderazgo donde el parentesco ocupa un lugar privilegiado. Estos elementos pueden verse claramente ilustrados con otro testimonio que nos fue relatado durante una entrevista a uno de los hermanos de un pastor que había fallecido recientemente. Cuando le consultamos cómo hacía para conocer a los distintos espíritus, nos comentó que él no sabía nada pero que era Dios el que conocía y que “enviaba profecía”. Gracias a estas era que él “sentía, lloraba y recibía un nuevo aliento”; algo similar le ocurría al leer la Biblia. Respecto a los profetas, nos comentó que a veces Dios habla y que muchos hermanos no entienden pero que “él conocía porque sentía y lo hacía llorar escuchar coros o la palabra de su hermano [el pastor fallecido]”. Estos mensajes fundamentalmente constituidos por sensaciones, para él eran centrales al momento de comprender “los distintos espíritus”. Por otra parte él le pedía al Señor que rechazara a los “espíritus engañosos”. Según su relato, era Dios mismo quien le advertía de las malas intenciones de algunos espíritus y le indicaba que debía abandonarlos. Finalmente, nos explicó el discernimiento con una comparación por demás significativa: “los espíritus de Dios se conocen. Por ejemplo, los parientes carnales se conocen. Este es mi tío, etcétera. Los espíritus de Dios igual, se conocen como los parientes”. La descripción respecto al modo en que el narrador discierne no solo hace referencia a la ayuda del Espíritu Santo mediante las emociones sino que describe el modo de relacionarse con el “mundo espiritual” basándose en las relaciones de parentesco entre los humanos. De este modo, lo que dicho relato nos sugiere es que el discernimiento de espíritus no solo juega un rol en la construcción de las relaciones sociales entre los parientes que conforman una congregación sino que a su vez este modo de relación entre humanos se extiende a los vínculos entre humanos y no-humanos. En este sentido, no solo los miembros de una misma congregación son clasificados como parientes más o menos cercanos sino que los vínculos con las fuentes de poder también están configurados siguiendo las lógicas de parentesco.

En el contexto de estas prácticas y concepciones de los *creyentes* guaycurú buscaremos ahora abordar los intentos de los Obreros Fraternal Menonitas por intervenir para regular los vínculos de los mismos con los “espíritus”. Debido a la importancia central para las ideas *moqoit* y para el cristianismo de discernir quién es quién en el mundo de los seres *poderosos* no-humanos, normar el ejercicio de esta práctica será una cuestión de suma importancia para los menonitas. Pero estos intentos

deben además ser pensados en línea con la preocupación general de los Obreros Fraternalistas Menonitas por la búsqueda de la unidad del *evangelio* aborígen que discutimos en el capítulo cuatro. Allí analizamos cómo, para lograrla, desplegaron una serie de dispositivos destinados a legitimar ciertas posturas. Las mismas fueron puestas por escrito, distribuidas, enseñadas y respaldadas con el propio prestigio como misioneros blancos, con el objetivo de homogeneizar criterios y lograr cierto control sobre la forma en que era interpretado el mensaje cristiano. Esta búsqueda de la unidad mediante el intento de regular los modos particulares en que los *creyentes* aborígenes construyen su experiencia del Espíritu Santo, es presentada como un anhelo de las propias comunidades que de este modo manifiestan la realidad de su fe cristiana.

2.2 Producción escrita de los Obreros Fraternalistas Menonitas en torno al discernimiento: recetas para regular el carisma

Teniendo en cuenta todo lo mencionado y dada la centralidad para los *moqoit* de la escritura como portadora de la legitimidad del mundo blanco, cobrará particular relevancia la producción escrita de los Obreros Fraternalistas Menonitas acerca del discernimiento de espíritus. Por esta razón, se vuelve importante detenerse en el análisis de esta producción. Aproximarnos a la misma mediante una hermenéutica antropológica nos permite comprender en mayor profundidad el alcance y el impacto de estos textos en las configuraciones simbólicas y sociales del *evangelio*. Gracias a una aproximación de este tipo podemos pensar este conjunto de escritos como un constructo sociocultural que es posible bajo determinadas condiciones materiales y simbólicas de producción que a su vez busca incidir sobre ellas. Estudiando estos textos con una mirada antropológica podemos dar cuenta de su carácter performativo, es decir el modo en que al enunciar determinadas formas de pensar el vínculo con lo sagrado se busca darles existencia mediante el propio hecho de enunciarlas. De este modo, el abordaje antropológico del discernimiento de espíritus busca ver más allá del debate doctrinal o teológico y dar cuenta de la disputa que tras él busca determinar cuál es la palabra legítima sobre el “quién es quién” en el mundo de lo poderoso y cómo se administra y se gestiona el contacto con lo no-humano.

Un ejemplo de esto, es el texto pionero de Loewen, Buckwalter y Kratz (1965 [trad. 1997]). El mismo fue escrito originalmente en inglés y traducido al español tardíamente. Por eso y dado que se publicó en una revista especializada creemos que el objetivo de los autores era que el mismo circulara tanto entre lectores especializados como entre los propios menonitas. Creemos que esto se debe a que se buscaba por un lado, abordar –como dice parte del título- “la vida de la iglesia toba” y por el otro lado, se apuntaba performativamente a establecer un consenso al interior del colectivo de menonitas sobre su nuevo rol como “acompañantes”. Para los autores, “la presencia y mediación misionera” (Loewen, Buckwalter *et al.* 1965 [trad. 1997]: 17) será clave ya que si bien los menonitas se dedicarían a acompañar y no asumirían “responsabilidad alguna” su presencia ayudaría a la “unificación del programa” (Loewen, Buckwalter *et al.* 1965 [trad. 1997]: 17). Como podemos observar, los autores son conscientes de la relevancia de la unidad como valor central y consideran que el misionero es el primer dispositivo de dicha unidad. Desde su perspectiva, su presencia ayudaría a que las iglesias aborígenes desarrollen “prácticas y modelos que promuevan la vida de la iglesia y su madurez cristiana” (Loewen, Buckwalter *et al.* 1965 [trad. 1997]: 2) y que puedan discernir los “efectos positivos y negativos” de “los modelos precristianos” (Loewen, Buckwalter *et al.* 1965 [trad. 1997]: 28).

Un texto que sí fue pensado para que circulara entre los aborígenes es el “Manual para ministros en las Iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco de la Argentina” (Equipo Menonita 2006, 2009; Unida 2005 [1962]). Dicho material apela a una doble fuente de autoridad. Por un lado, se apoya en una legitimidad proveniente del mundo criollo que está basada en la palabra escrita y en el prestigio de los misioneros. Por el otro lado se presenta como una colaboración entre pastores, obreros aborígenes y el Equipo Menonita. Este manual es también un texto de carácter performativo, que intenta construir consensos para el conjunto de las iglesias aborígenes. A diferencia del texto de Loewen, Buckwalter y Kratz que tenía por objeto unificar las ideas de los menonitas, está pensado para unificar las prácticas de las comunidades aborígenes.

En su introducción, el manual explícitamente declara que:

[...] no pretende establecer normas nuevas ni dictar prácticas obligatorias para las iglesias indígenas evangélicas. Tampoco pretende presentar la práctica de las iglesias no-indígenas como el modelo más deseable. Sino el propósito es de respetar la formas y prácticas ya establecidas como costumbres por las iglesias indígenas (Equipo Menonita 2006: 2).

Sin embargo, al analizar el contenido de dicho material observamos que las opiniones, consejos o modelos de ceremonias desarrollados en el mismo utilizan el modo verbal imperativo. Así por ejemplo, aparecen frases como: “[...] todos los ministerios de la iglesia, también los dirigentes de alabanza deben someterse a los pastores locales” (Equipo Menonita 2006: 13). De este modo, si bien el manual pretende presentarse como flexible, cristaliza una selección de principios generales con el fin de lograr una uniformidad legitimada por la escritura, tecnología de gran prestigio para los aborígenes chaqueños. Tomando estas cuestiones en consideración, creemos que el manual no surge como fruto espontáneo de la dinámica de las congregaciones locales, sino que es una inquietud vinculada a los menonitas y su búsqueda de construir una unidad evangélica aborígen²¹⁸.

El “Manual para ministros en las Iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco de la Argentina” aborda distintos temas como: “la iglesia indígena”, “ministerios en las iglesias indígenas”, “el culto”, “relaciones entre iglesias”, etc. Uno de los capítulos, que nos resultó sumamente revelador, es el de “La Iglesia Indígena”. En esa sección hay una minuciosa descripción sobre los ministerios que “organizan” la vida de la iglesia. Si bien se la presenta como una descripción de lo que ocurre “en la mayoría de las iglesias indígenas” (Equipo Menonita 2006: 6), este texto tiene un carácter fuertemente normativo. Es decir que bajo la apariencia de una descripción busca plantear lo que debería ser tenido como la organización normal y esperable de una iglesia indígena. La descripción de estos ministerios se introduce sugiriendo que los dones del Espíritu Santo son los que permiten a las personas llevar adelante estas tareas. En el caso del pastor si bien se indica que el pastorado es un llamado de Dios y un don de su espíritu se enfatiza que el mismo “no es más santo que otros creyentes” (Equipo Menonita 2006: 6). Si bien se espera de él una vida coherente con su función no es una especial santidad de su conducta la que lo habilita para el puesto ni tampoco se trata de que posea particulares conexiones con las potencias no-humanas. Aquí vemos que esta implícito un modelo de liderazgo de carácter más burocrático y menos carismático que el habitual

²¹⁸ Nos interesa destacar es que así como existen mecanismos sociales entre los aborígenes chaqueños para evitar que los líderes acumulen demasiado poder, la acción de los menonitas apunta en la dirección opuesta. De hecho, no es casualidad que la mayor parte de las iglesias misioneras se dedique activamente a la formación de líderes. De este modo, al diseñar mecanismos para potenciar líderes, por ejemplo al asignarle a los pastores el don de discernimiento, los menonitas intentan contrarrestar los mecanismos centrífugos que en las sociedades aborígenes chaqueñas balancean la formación de alianzas.

entre los *moqoit*. En este sentido, no serán las experiencias extáticas asociadas al contacto con lo no-humano las fuentes de su liderazgo.

Entre las funciones destacadas del pastor se encuentra la de ser el agente final del discernimiento en la comunidad:

Los pastores deben tener discernimiento. No deben prohibir el movimiento verdadero del Espíritu de Dios, pero no conviene permitir actividad de los poderes malos (Equipo Menonita 2006: 101).

Si bien se les solicita a los responsables de los diferentes ministerios -como predicadores, evangelistas, dirigentes del *movimiento de alabanza*- que discernan el origen de los poderes por los cuales actúan, se insiste en que es el pastor quien en última instancia debe evaluar si los poderes no-humanos involucrados son o no de Dios. Un claro ejemplo de ello podemos verlo en el tratamiento que hace el manual del conflicto entre los “jefes de alabanza” y los pastores. Si bien se reconoce que en muchas congregaciones los pastores “no permiten la libre acción de los “jefes de alabanza” (Equipo Menonita 2006: 13), se insiste en que estos deben someterse a la autoridad de los pastores: “Como todos los ministerios de la iglesia, también los dirigentes de la alabanza deben someterse a los pastores locales” (Equipo Menonita 2006: 13).

Si leemos el manual con mayor detalle vemos que este texto no sólo expresa una inquietud por parte de los menonitas por construcciones alternativas de poder que pudieran desafiar las estructuras jerárquicas –que como ya hemos visto ha sido la discusión de fondo en toda la historia del discernimiento de espíritus en el cristianismo– sino que también hay una preocupación por las experiencias extáticas como un potencial espacio en el que los cuerpos *creyentes* se descontrolen y posibiliten actitudes impropias, excesivas, tumultuosas, violentas o confusas, que sería una vuelta a una vida previa a la conversión al cristianismo. Así por ejemplo, podemos destacar expresiones que hacen referencia a la importancia del orden y los “usos apropiados” de distintas formas de alabanza como la danza²¹⁹. Además, se hace referencia a pasajes bíblicos como los consejos para el culto del Apóstol Pablo en el que se destaca la centralidad de que haya “orden en vez de confusión” (Equipo Menonita 2006: 101) y la importancia de “hacer todo de manera correcta y ordenada (1 Corintios 14: 39 y 40)” (Equipo Menonita 2006: 102). Este orden es compatible con la burocratización de las iglesias en las que,

²¹⁹ Esta preocupación ya había sido señalada en el artículo de Loewen, Buckwalter y Kratz (1965 [1997]).

por ejemplo, se pide que la circulación de los cuerpos entre distintas congregaciones o denominaciones este acompañada por un carta de transferencia o recomendación del pastor de la comunidad de origen (Equipo Menonita 2006: 52).

Creemos que el énfasis en el orden y el control se deben a que el manual no sólo busca regular el acceso al carisma como fuente de autoridad sino que también, apunta a la construcción y regulación de un *habitus* cristiano “correcto”. En este sentido, entendemos que el discernimiento de espíritus también debe ser pensado como una “tecnología del yo” (Foucault 1990) que busca regular los cuerpos *creyentes*. Estos cuerpos son pensados desde los *habitus* de los propios menonitas, cuyo *ethos* no sólo está configurado por su condición de anabaptistas sino también de ciudadanos norteamericanos. Esto puede verse claramente reflejado en un apartado del manual titulado “La disciplina” (Equipo Menonita 2006: 66) donde se señala que la misma es un tema “sumamente delicado” y que ésta consiste en un entrenamiento en el que hay que:

[...] acostumbrar al creyente a seguir a Jesús como su discípulo [...]. Como el atleta disciplina su cuerpo para el deporte, el creyente va acostumbrando sus propios deseos a seguir en el camino de Jesús. Como los padres y madres enseñan a sus hijos e hijas para la vida útil, el pastor enseña a sus miembros la manera en la que deben andar.

En este fragmento, vemos el intento por regular los cuerpos de los *creyentes* no solo en la vida cotidiana sino también en el espacio del *culto*, tarea que recae en la figura del pastor. Algo similar observamos cuando se hace referencia a la “preparación de los jóvenes” (Equipo Menonita 2006: 64-65) en la que se destaca que para que haya una “juventud sana” se deben controlar los abusos del alcohol, de las drogas y del sexo. Dicha tarea nuevamente recae en la figura del pastor y en este caso también en los ancianos.

Una de las experiencias que más va a preocupar a los menonitas en su intento por regular los regímenes corporales asociados al *habitus* evangélico aborigen es el *gozo*. Dado que esta es una categoría polisémica que ha permitido articular experiencias extáticas que incluyen algunos aspectos del universo tradicional shamánico, en el manual se sugiere a los creyentes que deben “saber de donde viene su poder” (Equipo

Menonita 2006: 12)²²⁰. En esta misma dirección en el manual se sugiere mesura en las experiencias del Espíritu, lo cual como hemos visto no es muy característico de las experiencias extáticas de los aborígenes chaqueños. Entre estos es justamente en el contexto del contacto con las potencias no-humanas que se considera lícito y esperable el exceso en el comportamiento humano. Como ya hemos señalado en el capítulo anterior, los *moqoit* tienen en su trato habitual un gran control sobre las emociones y la gestualidad. Pero las experiencias “potentes” (la borrachera, la danza, el encuentro con los *poderosos*, el *culto*) dan lugar a una liberación de las mismas.

Hacia el final del manual encontramos un apartado titulado “Notas culturales” (Equipo Menonita 2006: 101) en el cual se aplica el concepto de discernimiento a una evaluación global de los distintos elementos de la cultura aborígena a fin de establecer cuáles deben ser mantenidos y cuáles rechazados. En palabras del manual: “¿Hay que dejar de creer como antes para creer en Jesucristo? La respuesta es: hay que seleccionar” (Equipo Menonita 2006: 103). Un ejemplo de ello es la cuestión relativa a las prohibiciones asociadas a la menstruación de la mujer. El manual destaca que estas reglas pueden ser comparadas con aquellas de la cultura de los judíos que se encuentran presentes en el libro del Levítico y que según las enseñanzas de Jesús solo las reglas “buenas para la vida” deben obedecerse y aquellas que “oprimen a la gente” deben dejar de ser observadas (Equipo Menonita 2006: 107-108). El manual, fiel a la tradición menonita y en línea con los postulados explicitados por Yoder, sostiene que dado que Jesús está por encima de todo poder, él es la última referencia para cualquier decisión ética. El manual ilustra esto mediante el caso específico de las iglesias aborígenes. Este texto señala que algunas de dichas iglesias impiden la participación en el *culto* de las mujeres durante su período menstrual y que si bien ello se debe a “creencias que están profundamente arraigadas en la cultura indígena antigua” (Equipo Menonita 2006: 108), “algunas hermanas sienten estas prohibiciones como una injusticia” (Equipo Menonita 2006: 108). Es esta percepción de las mujeres de la regla como opresiva lo que debe motivar un proceso de discernimiento en las iglesias en la que se da esta reacción,

²²⁰ La preocupación por el origen del *gozo* ha sido un tópico debatido por los menonitas históricamente. Un ejemplo de ello aparece en el artículo de Loewen, Buckwalter y Kratz (1965 [1997]: 27-28). Allí los autores realizan una clasificación moral del *gozo* basada en la naturaleza de la entidad que genera en la persona dicha experiencia, más allá de los beneficios que esta obtenga de la misma. En este sentido, los autores distinguen entre el “gozo negativo” como aquello que debe “salir del cuerpo” antes de convertirse al *evangelio* y el “gozo positivo” como aquello que debe ingresar al cuerpo.

proceso que podría llegar a conducir a la eliminación de esta prohibición en nombre del poder superior de Cristo.

Las diferencias de concepciones, entre los menonitas y los *creyentes moquit*, sobre la experiencia del *culto*, la organización eclesial, social y política, se traducen en diferentes modos de pensar el discernimiento de espíritus. En el siguiente apartado discutiremos cómo estas formas de concepción se manifiestan en ámbitos clave como la relación entre humanos y no-humanos y, la gestión de la salud y la enfermedad.

2.3 Humanos y no-humanos: *pactos* de poder

Así como los aborígenes chaqueños conciben tradicionalmente a las sociedades humanas como basadas en alianzas fluctuantes y múltiples entre familias extensas, piensan a los seres potentes no-humanos como parte de sociedades estructuradas bajo el mismo principio. De hecho, como ya hemos señalado, las relaciones con lo numinoso serán una extensión de las lógicas de alianza entre grupos de parientes.

Desde esta perspectiva, para los *moquit*, el mundo está gobernado por diversas entidades no-humanas que en el castellano regional suelen llamarse *poderosos*. Como ya hemos visto, estos son pensados como seres excesivos y peligrosos que pueden tener múltiples “regímenes corporales” (Tola 2009: 46) como consecuencia de su superabundancia de potencia. Debido a que son considerados como los responsables de la abundancia y la fecundidad, son entidades con las que es imprescindible vincularse (López 2009a: 200). El modo de regular dichas interacciones es a través del establecimiento de *pactos*. Dado que es vital interactuar con estas entidades para obtener algún tipo de beneficio, conocimiento o poder, uno debe conocer con quién es que se está *pactando*, fundamentalmente en términos de entender sus intenciones. Debido a ello, el discernimiento de espíritus atraviesa todos los aspectos de la vida cotidiana.

Un campo privilegiado en el que podemos ver cómo los *moquit* despliegan sus concepciones sobre el discernimiento de espíritu es en la gestión de la salud y la enfermedad. Retomando lo desarrollado en el capítulo anterior, para los *moquit* las enfermedades son conceptualizadas como una pérdida de potencia cuyas causas en

última instancia derivan de la acción de seres no-humanos, que los *creyentes* evangélicos identificaran como Dios o demonios. Estos seres pueden actuar directamente, ofendidos por alguna conducta humana, o pueden entrar en acción convocados por algún enemigo humano del afectado. La salud, tal como ocurría en el contexto shamánico²²¹, no es pensada como algo dado sino que se trata de una condición que requiere del correcto vínculo social con el entorno humano y no-humano. Por lo tanto para reestablecerla es necesario que se puedan restaurar las correctas relaciones con lo numinoso, y para ello es imprescindible reconocer al agente que causó dicho *daño*. Ello puede lograrse a través del discernimiento de espíritus, tal como aparece en este relato con el retorno al *evangelio* por parte de una mujer:

[...] ella siguió en el evangelio, después quiso dejar por cosas que pasan vio y quiso dejar a Dios y se enfermó muy mal, casi murió y en ese estado, en agonía, de muerte ya ahí le habló el Señor. Le dijo: “yo te devolveré la vida pero si vos me haces caso”, así le dijo esa voz, el mismo Espíritu Santo, el Espíritu de Dios le habló a ella. Dijo que: “sí, te voy a obedecer ahora”, “aunque tenés que pasar los momentos de desprecio, de calumnia, de todo, vos tenés que soportar porque yo te voy a devolver la vida” y le dijo que sí. Y se salvó.

Es debido a esto que se vuelve de vital importancia discernir qué entidades están involucradas en los distintos acontecimientos de la vida cotidiana del *creyente*. El *pacto* con el Espíritu Santo es la fuente de poder no-humano a la que recurrirán los *moqoit* evangélicos para llevar adelante dicha tarea. En principio, y a diferencia de lo que ocurre en el contexto shamánico²²², el *pacto* con el Espíritu Santo implica renunciar a tener *pactos* con otras entidades. Sin embargo, como ya hemos visto, ésta es una cuestión continuamente debatida por los *moqoit* evangélicos, situación que se refleja en el interés permanente que manifiestan por los *pactos* que *moqoit* no evangélicos establecen con otras entidades poderosas y los beneficios que obtienen de los mismos.

El testimonio de otra *creyente*, nos servirá para ilustrar el rol que juegan en la experiencia del discernimiento las emociones y sensaciones:

²²¹ Los testimonios de *moqoit* evangélicos sobre los estados de salud y enfermedad muestran claramente que los discursos shamánicos son aún en este contexto importantes modelos de referencia. Ambos aluden a una noción de persona conceptualizada como un devenir, poroso y múltiple. Algo similar ocurre con la relación entre los hombres y su vínculo con lo poderoso.

²²² Un shamán puede pactar con diversos *poderosos* no-humanos, y de hecho en general buscará acumular la mayor cantidad de *pactos* posibles ya que incrementan su poder.

Se conoce, se sabe por eso dice Dios. Dios te dirá a tu Espíritu Santo usted va a saber lo que es de Dios o lo que no es de Dios porque ese que está adentro tuyo hace el pacto que no es de Dios porque hay cosas que solo son iguales, las obras que hace. Por eso dice la Biblia: “muchos engañadores saldrán en los últimos tiempos que están, que van a ser como igual que el Espíritu de Dios o el Espíritu de Cristo pero no lo son”. ¿Y cómo los tenes que conocer? ¿Como podes conocer un poco? Si no el que está adentro, si usted está bien delante de Dios el Espíritu Santo este conoce el pacto que no es de Dios, no es de Dios, no es de Dios y tenes que hacerle caso al que está adentro, lo que vos sentís de la vida, la persona, eso es. [...] A veces yo digo ¿cómo podemos saber? Porque si nosotros estamos bien delante de Dios, sentimos por dentro que no es de Dios y que me venga a hablar pero adentro tuyo no hace, no hace contacto. Hay algo que vos no lo sentís que no es, que hay algo.

A partir de este testimonio podemos observar cómo para esta mujer, si la persona es un *creyente* “correcto” -es decir alguien que en términos comunitarios está “bien con Dios”- ante el contacto con un espíritu de Dios este debería experimentar una emoción del tipo del *gozo*, ser “tocado” o “movidio”. Si eso no ocurriese, ese espíritu no sería de Dios. Según su relato, se desprende la idea de que las emociones del cuerpo estarían modeladas comunitariamente y ese sería el correcto “barómetro” del discernimiento.

De modo similar a lo que ocurre en el contexto shamánico²²³, algunos *creyentes* evangélicos logran establecer con el Espíritu Santo un “mejor acuerdo” que los habilita para realizar el discernimiento de espíritus de forma especialmente eficiente, aunque no exclusiva²²⁴. Durante nuestro trabajo de campo una *creyente moqoit* apodada “la Gringa” nos relató un ejemplo de este tipo de situaciones. Su hijo se encontraba enfermo y ella consultó sobre la razón de dicha enfermedad a otra *creyente*, a llamada Ramona, que posee el don de discernir las entidades no-humanas involucradas:

G.: [...] Yo me voy para la casa de la hermana Ramona, un día viernes fue, me fui un viernes. Esa noche oré y yo le dije a ella que le avise el problema de él y que tenía problema en la columna y bueno oró, ¡¿Usted sabe cómo habló?! ¡Ay! parece como si fuese que estaba mi hijo ahí delante le hablaba y le dijo que no era columna, que es un daño que le hicieron, una maldición y que es muerte. Es para muerte, era una maldición para muerte. Él se iba a ir, le iba a agarra una depresión, ya no le importaba nada, si va a morir, muere y si vivo y si me sano, me sano y si me tengo que morir me voy a morir, era así la decisión que tenía. Usted

²²³ Donde todas las personas poseen en algún tipo de vínculo con entidades poderosas no-humanas, siendo la diferencia con el shamán de grado.

²²⁴ De hecho, se encuentran sometidas a los mecanismos de control social característicos de los grupos aborígenes chaqueños que buscan evitar la acumulación excesiva de poder o liderazgo: el rumor, las acusaciones de brujería o de tener pactos con los demonios.

sabe que oró esa noche, oró y dijo que él se iba a sanar, que él se iba a sanar, que se iba a sanar, que se iba a sanar pero oró mucho y bueno yo vine acá y le conté eso a él. Esa noche dijo que le iba a sanar, que le iba a sanar pero algo... Fue tan hermosa esa noche, ese culto que hasta yo sentí y estoy segura. Tomé esa palabra y le dije a mi hijo: “Dios te va a sanar, te va a sanar”. Y era una maldición usted sabe.

A.: -¿Y así una persona como ella puede darse cuenta si alguien tiene un espíritu malo o bueno?

G.: -Sí. Le va a decir todo, ella la hermana le va a decir.

La relación de los misioneros no aborígenes ante estos modos de los *creyentes* guaycurú de concebir los vínculos con los poderes no-humanos fue compleja a lo largo de la historia de las misiones. Especialmente en los primeros tiempo de la misión menonita, antes de la conformación de la IEU y del proceso de autonomización del *evangelio*, los menonitas tendieron a reproducir –muchas veces de manera no intencional- sus presupuestos a cerca de las relaciones con lo sagrado. Así por ejemplo, buscaron transmitir a los aborígenes su convicción del origen “natural” de la mayor parte de las enfermedades; por lo cual la gestión de la salud y la enfermedad quedarían mayoritariamente fuera del ámbito de incumbencia del discernimiento de espíritus.

La acción misionera menonita, en esa etapa temprana, inauguró con sus propios supuestos implícitos la idea de un espacio de “lo natural” opuesto a un espacio de “lo sobrenatural” que en las categorías y en las experiencias *moqoit* no tenían equivalentes. Esto puede observarse tanto en el discurso de los menonitas como así también en sus prácticas. En ambos aparece de manera implícita la concepción de la existencia de dos esferas bien delimitadas. Por un lado, la naturaleza, moralmente neutra y en la que no es necesario apelar a presencias misteriosas ni fuerzas divinas para explicar su funcionamiento. Y por otro lado, una esfera de lo sagrado claramente separada de la anterior y con la cual es necesario relacionarse a través de especialistas y métodos específicos (Miller 1970: 14-15).

Esta mirada sobre el mundo se vio reflejada en la importancia otorgada en los emprendimientos misioneros de tipo tradicional a ciertos espacios que se procuraba incorporar en toda nueva misión. La proveeduría, la escuela, y la clínica eran tan importantes como el propio templo. Si bien se podría pensar que se trataba de tareas complementarias, sin ninguna relación con el proceso de evangelización, al observarlas con mayor detenimiento vemos que cada una de ellas fue vital en el intento misionero por “civilizar” a los aborígenes. Este “civilizar” no tenía solamente una dimensión sociopolítica sino que involucraba la incorporación de determinadas ideas referentes al

rol de lo sagrado. Así por ejemplo, respecto a la proveeduría, Miller (1970: 16) señala que el objetivo de la misma era enseñarles a los aborígenes los “hechos económicos de la vida” como la importancia de trabajar arduamente, ahorrar, llevar el balance de las cuentas y gastarlo en aquellos bienes necesarios. Estas ideas se oponían a las ideas tradicionales de los aborígenes chaqueños los cuales consideraban que el acceso a recursos y bienes estaba basado en las correctas relaciones con los no-humanos y que la escasez era el resultado de una pérdida de armonía en estas relaciones con las entidades poderosas. Algo similar ocurría con el sol y la lluvia, los cuales al ser controlados por seres potentes podían influir en los alimentos y por lo tanto en la existencia humana mientras que para los misioneros estos solo eran objetos de la naturaleza (Miller 1970: 17-18). En este sentido, los misioneros al tratar a los alimentos exclusivamente como productos elaborados por el trabajo humano, que podían ser vendidos o intercambiados como cualquier otro bien, favorecieron una mirada en la que los seres no-humanos no tenían ningún tipo de incumbencia en la vida diaria.

En el caso de la clínica, aunque los misioneros menonitas no van a adjudicar las experiencias del Espíritu de los aborígenes a causas médicas o psico-fisiológicas, tendieron a construir con sus prácticas cotidianas la idea de que existía una dimensión “puramente natural” del mundo, una esfera secular, donde los agentes no-humanos no tenían nada que hacer. En este sentido, Miller (1977: 4) hace referencia a cómo los misioneros menonitas abordaron las enfermedades de los aborígenes como fenómenos naturales que no requerían de intervención sobrenatural y que se los trataba sólo con aspirinas o inyecciones. No obstante, en la práctica los propios misioneros menonitas se vieron llevados a acompañar muchas veces las concepciones aborígenes sobre salud y enfermedad²²⁵. Esto por ejemplo, puede observarse en la participación de los menonitas en sesiones de curación realizadas en el contexto de los *cultos* aborígenes.

Para el caso de la escuela, Miller (1970: 18-19) señala las diferencias en lo referente a las concepciones sobre el proceso de aprendizaje, que desde la perspectiva aborígen se llevaba a cabo a través de sueños, visiones o a través de la comunicación con seres no-humanos, mientras que los misioneros hacían énfasis en la concentración y apelaban a las capacidades cognitivas “naturales” de los seres humanos. Además, mediante la incorporación de mapas y globos terráqueos los misioneros intentaron desacreditar la estructura cosmológica característica de las cosmovisiones chaqueñas

²²⁵ En el caso de misioneros provenientes de iglesias pentecostales, sus nociones de salud y enfermedad se articularon con más facilidad con las concepciones *moqoit*.

(Miller 1970: 19). En relación específicamente al *culto*, Miller destaca que allí también los misioneros tuvieron una influencia secularizadora ya que ellos mismos no experimentaron ni hicieron referencia a ningún tipo de contacto directo con lo sobrenatural. De este modo, se construyeron como especialistas de lo sagrado sin apelar a la experiencia personal de relación directa con *poderosos* no-humanos, que era el mecanismo más importante de legitimación para los especialistas de lo sagrado entre los aborígenes (Miller 1970: 21).

Una cuestión interesante es que el misionero y antropólogo Elmer Miller (1970; 1977; 2003) reflexionó, luego del proceso de disolución de la misión *Nam Cum*, sobre lo que llamó “efectos inesperado” de la presencia misionera (Miller 1977: 5). Según dicho autor, un importante efecto no intencional de la sola presencia de los agentes misioneros habría sido el impulso de un “desencantamiento del mundo” entre los aborígenes. Por ello mismo, Miller denominó a los misioneros “agentes de secularización”, ya que mediante sus instituciones y prácticas (como por ejemplo los estudios y círculos bíblicos, las prédicas y la producción escrita) y el intento de normar las prácticas de los propios aborígenes llevaron a cabo un proceso de creación y delimitación del espacio de lo sagrado. Esto también habría implicado acotar las áreas de la vida donde el discernimiento de espíritus tendría importancia.

La distinción que dichos misioneros menonitas habrían introducido entre el mundo natural y el sobrenatural implicó un elemento novedoso para las concepciones *moqoit*, que en general asumían que los no-humanos pueden estar presente hasta en las actividades más cotidianas. Sin embargo, la creciente influencia del pentecostalismo en el *evangelio*, reforzó las lógicas preexistentes. Así como en el mundo no aborigen la profecía de la secularización no se ha cumplido, en el caso de los *moqoit evangelio* el incremento que Miller predijo en la separación entre “lo natural” y “lo sobrenatural” esta lejos de haberse dado.

Parte 3. Discernimiento de espíritus: imaginarios sociales y “camino de modernidad”

Como dijimos al comienzo del capítulo, creemos que el discernimiento de espíritus se presenta para el caso de los *moqoit evangelio* como un hecho social total, que nos permite reunir los diversos hilos tramados a lo largo de la presente tesis. El *evangelio moqoit*, en tanto que proyecto específico de modernidad surgido en el contexto de un “cristianismo de las periferias” está atravesado por las relaciones de subordinación cuya expresión más evidente es el propio proceso de misionalización. Sin embargo ello no implica la desaparición de todo “espacio de maniobra”, y como hemos visto ello lleva a complejos procesos de resignificación y refuncionalización simbólica en la construcción social de imaginarios, a toda una diversidad de luchas “tácticas”, que dan forma a un modo particular de proyecto moderno, un verdadero “camino de modernidad”. En esta dirección, la exploración del discernimiento de espíritus se vuelve crucial. Lo es en primera instancia porque *creyentes moqoit* y misioneros no aborígenes comparten la convicción de la centralidad para la vida humana de los vínculos con la potencia no-humana y por lo tanto para todos ellos es crucial la forma que adquiere la gestión del acceso a la comunicación con lo numinoso. Por otra parte, a lo largo de su extensa historia, el discernimiento de espíritus ha sido un dispositivo clave en la articulación de los debates cristianos referidos al poder legítimo en el seno de las iglesias. Pero, como los estudios sobre la historia de dicho dispositivo han demostrado, el mismo ha ido variando a lo largo del tiempo, en relación a los diversos contextos socioculturales y a los modelos eclesiales dominantes en cada período y región. En particular, vimos como, en Europa y Estados Unidos las tensiones entre concepciones “proféticas” y “sacerdotales” de la autoridad religiosa se tradujeron en disputas entre unas concepciones del discernimiento ligadas a la subjetividad individual y la interacción cara a cara y otras de tipo burocrático y normativo. En el cristianismo contemporáneo, son fundamentales las tensiones entre formas particulares del mismo surgidas en las periferias coloniales con dinámicas sociales vinculadas en gran medida a las características de esas sociedades y los modos de “construir iglesia” propios de la experiencia cristiana de los misioneros.

De este modo, en el *evangelio moqoit*, las luchas por definir los “buenos y malos espíritus” dan cuenta de una verdadera economía política de los bienes de salvación que nos permiten ver en acción las principales características que asume este particular “camino de modernidad”. Además, creemos que estudiando la peculiar forma del discernimiento de espíritus entre los *creyentes moqoit* contribuimos a una mejor y más amplia comprensión de este dispositivo de regulación del carisma y su rol en el conjunto del cristianismo, entendido como fenómeno global. Por ello en nuestro análisis hemos prestado particular atención a la estructura social de estas iglesias; analizamos las concepciones presentes en las mismas sobre los vínculos con las potencias no-humanas; la gestión de salud y enfermedad; y la experiencia del *culto*. En este sentido hemos dado cuenta de la compleja interacción entre modos *moqoit* previos a la acción misionera no aborígen y concepciones derivadas del intento menonita por dotar al cristianismo guaycurú de un cierto tipo de unidad, encarnada en el esfuerzo por constituir y sostener la Iglesia Evangélica Unida.

En el contexto del *evangelio moqoit*, hemos visto que priman las lógicas de parentesco y el carácter comunitario y centrado en el *culto* local del ejercicio del discernimiento. Más allá de los intentos menonitas de asignar al pastor el carácter de especialista, será la pequeña congregación local el verdadero agente del discernimiento. Si bien el criterio dominante parece ser el de la experiencia subjetiva, donde las emociones y en especial el *gozo* es fundamental, esta no es la de un individuo aislado, pensado como un agente independiente, sino que se trata de una experiencia que si bien reside en el individuo se modela fuertemente en la experiencia colectiva de negociación, durante las interacciones cara a cara.

En este sentido, a diferencia de lo que sucede en sociedades jerarquizadas con una estructura de poder centralizada, en las sociedades aborígenes chaqueñas no vamos a encontrar la figura de grandes profetas que transmiten mensajes a una nación o personas que ocupen cargos eclesiásticos que busquen detentar el monopolio de ciertos dones. Esto no sólo se verá limitado por el carácter congregacional de las iglesias, el cual va a acotar los posibles intentos de acumulación de liderazgo, prestigio o poder sino también a través de otros mecanismos de control como el rumor, el chisme o las acusaciones de brujería.

La tendencia centrífuga de las iglesias *moqoit* estará en tensión con los intentos menonitas de regular y unificar la experiencia cristiana aborígen. Dicha experiencia es vista por los misioneros de una forma ambigua. En una dirección se reconoce en ella

una tendencia al exceso y a la presencia de elemento “paganos” o incluso potencialmente diabólicos. En otro sentido, el entusiasmo y la entrega de los *creyentes* aborígenes los sitúan para los menonitas en el campo de una esperanza de “reavivamiento” de su propia experiencia de fe y de la del cristianismo universal. Por otra parte la experiencia religiosa *moqoit* incluye una compleja búsqueda de establecer los *pactos* más ventajosos posibles con entidades suprahumanas. En dicho contexto el Dios cristiano se presenta como una alternativa especialmente potente y ello lleva a permanentes disputas y negociaciones con los criterios de discernimiento y exclusividad que los menonitas proponen.

Como hemos visto, el abordaje del discernimiento de espíritus entre los *moqoit* requiere prestar particular atención al rol de las emociones y el *gozo*. Estos funcionan como una suerte de “barómetro” de las relaciones con los no-humanos y de la determinación de sus intenciones. De este modo, pareciera ser que si las emociones “brotan” y hay *gozo* entonces hay un *poderoso* involucrado y por lo tanto, es necesario conocer cuáles son las intenciones de ese no-humano, si estas son compatibles con las del *creyente moqoit* y qué potenciales beneficios se pueden obtener del vínculo con el mismo. Tal como se presentó a lo largo del capítulo, este carácter subjetivo, sensorial y corpóreo del proceso discernir si la experiencia de una persona es o no “de Dios” no es un acto individual, sino que está atravesado por la congregación en tanto conjunto de los miembros del *culto*. Es la congregación, mediante mecanismos de regulación como el rumor y las performances cara a cara durante el *culto*, la que llega a acuerdos provisionales que establecen de forma contextual y dinámica si dicho *creyente* “esta en Dios”. Ese “estar en Dios” tiene por tanto una dimensión sociopolítica, ya que supone básicamente el ser reconocido como un *creyente* por los miembros de la congregación. Si el *creyente* es así reconocido su “barómetro” interno será tenido en cuenta por la propia congregación para discernir sus experiencias de lo numinoso y las de otros. Sin embargo, si no es reconocido, será objeto de sospecha.

En el caso del discernimiento “formal”, de origen europeo y norteamericano, portado por los menonitas, se tratará de un procedimiento más centrado en el discurso, en el dogma y que no tomará como elemento de juicio las emociones. Desde esta perspectiva, el hecho de que puedan existir “dulzuras” o dones espirituales o materiales no es prueba de que la potencia que las origina sea de procedencia divina. Ello se debe, como ya hemos visto, a que el demonio puede engañar mediante el envío de dones o falsas “dulzuras” por lo que la procedencia de dichas experiencias debe ser puesta a

prueba por su comparación con la ortodoxia. Además, se considera que la principal razón para que la divinidad se manifieste es la de “revelarse” a los hombres y que dichas revelaciones deben ser sobre asuntos “serios”. Debido a la separación natural-sobrenatural propia de esta concepción la vida corriente no necesita de la intervención divina para resolver cuestiones cotidianas. En este contexto, si alguien es elegido por Dios para tener una revelación importante, debe tener una vida intachable.

Entre los *moqoit*, por el contrario, lo potente es imprescindible para la vida diaria. Por lo tanto, todos deben tener algún tipo de contacto con lo numinoso. En el contexto específico del *evangelio moqoit*, la idea de “estar en Dios” no parece exigirle al *creyente* que sea intachable según un código moral abstracto. Por otra parte, los *moqoit*, como sociedad poco jerarquizada, tienen concepciones diferentes sobre la ortodoxia ya que no hay una sola mirada, que pueda imponerse a todos, sobre cómo es el cosmos. Esta es ya una característica propia de las miradas shamánicas sobre el mundo donde, por ejemplo, no existe “un” mapa del cosmos, sino distintas perspectivas sobre el mismo, contextuales y dinámicas (López 2013; Wright 2008a). En este sentido, las diferentes concepciones de *moqoit* y menonitas sobre el rol de los especialistas en el cosmos y lo potente, así como sobre el alcance de su autoridad, hacen que la noción de ortodoxia no juegue el mismo papel en el discernimiento de espíritus para cada uno de ellos.

Por otra parte, lo que aparece en los testimonios etnográficos recogidos, es que las experiencias de los *creyentes moqoit* con potencias no-humanas otorgan a los mensajes de transformación cósmica un rol bastante más reducido de lo que se percibe en otros momentos de su historia. Para el caso de las experiencias cristianas *moqoit* de principios del siglo XX, especialmente durante los movimientos milenaristas, sí nos encontramos con contactos con seres no-humanos que implicaban anuncios sobre importantes cambios del cosmos con serias repercusiones para la situación general de los *moqoit*. Se prometía, como hemos discutido, la obtención de bastones de poder, el acceso a diversos bienes criollos, la vuelta al *tiempo de los antiguos*, entre otras cosas. Creemos que esto puede estar vinculado justamente al hecho de que el *evangelio moqoit* es un camino, pero un “camino de modernidad”. Es decir, una alternativa localmente construida que se da en el contexto de la imposición de un escenario general definido por la modernidad hegemónica. En este sentido, para los *creyentes moqoit*, hay un expectativa de transformación futura pero también la convicción -a diferencia de lo que pasaba durante los movimientos milenaristas- de que por el momento el orden general

del mundo y de las relaciones presentes entre ellos y los *doqoshi* (blancos o criollos) no puede ser subvertido. Por eso, hoy los mensajes de los *poderosos*, y en especial del Espíritu Santo no implican la promesa de una gran transformación cosmológica sino que se centran en proporcionar pequeñas ventajas tácticas en un contexto que por el momento parece inevitable.

De este modo, como lo hemos visto a lo largo del capítulo, las preguntas típicas del discernimiento de espíritus tal como es practicado en los *cultos evangélicos moqoit* serán: ¿Quién es este *poderoso* que se me presenta? ¿Qué me ofrece? ¿Qué me pide a cambio? ¿Con quién me conviene *pactar*? Si *pacto* con este ¿Puedo *pactar* también con otro *poderoso*?

CONCLUSIÓN

Mediante un recorrido simultáneamente etnográfico e histórico, en ese trabajo me propuse explorar el “camino del *evangelio*” entre los *moqoit* del suroeste del Chaco, entendiéndolo como una peculiar *senda*, un *nayic*, un modo de andar y hacer mundo, un peculiar “proyecto de modernidad”. En este sentido, he intentado que la tesis no discutiera el *evangelio moqoit* desde una perspectiva que lo entendiera como circunscripto tan sólo a una supuesta esfera de “lo religioso”. A partir del trabajo de campo y del proceso de análisis advertí que se trataba de mucho más. El *evangelio* como “camino de modernidad” atraviesa la experiencia completa de caminar construyendo mundo de los *creyentes moqoit* y se constituye en una de las alternativas más importantes para construir formas propias y arraigadas de lo moderno entre los *moqoit* contemporáneos. En este sentido observé que no es posible pensar el *evangelio* sin la experiencia colonial de la expansión moderna de las potencias europeas y los estados nacionales que las sucedieron y su dramática asimetría de relaciones de poder y dominación. Pero simultáneamente si algo caracteriza a este escenario moderno de globalización es el hecho de que sólo toma carne en lo concreto de lo local, y al hacerlo abre márgenes de agencia y de maniobra. La historia del *evangelio moqoit* comienza allí donde los más recientes intentos *moqoit* por disputar la definición del gran escenario de la vida social fueron duramente reprimidos. Tras el fracaso de los movimientos milenaristas de principios del siglo XX, los *moqoit* emprendieron la dura tarea de construir con pericia táctica un hogar en los márgenes que la modernidad les asignaba. Su creatividad, su larga reflexión sobre las relaciones de poder y su basta experiencia en las relaciones interétnicas fueron sin duda un capital invaluable en esta tarea. Es en ese espacio-tiempo que se inserta el encuentro de *habitus* con el cristianismo protestante. Precedido por el encuentro con el catolicismo, especialmente en las misiones jesuíticas.

Me ha interesado indagar en este intercambio. No sólo en las formas particulares en que los *moqoit*, junto a otros grupos aborígenes chaqueños, construyeron una versión original del cristianismo, sino también en el modo en que esa potente experiencia impactó en las vidas e ideas de los misioneros cristianos. En este sentido, me he

interesado especialmente por los misioneros menonitas, de crucial importancia en la conformación del campo sociorreligioso del *evangelio* entre los aborígenes del Chaco. Creo que es un punto crucial del presente trabajo el haber decidido pensar a los *moqoit* sin desgajarlos de los misioneros y dándole al abordaje de los mismos cuerpo, presencia, historia y profundidad etnográfica.

Por otra parte, dado que sostuve la hipótesis de que el *evangelio* se constituye en una *senda* por la que discurren las *andanzas* del *creyente*, en este trabajo busqué mostrar cómo este se hace presente en los más diversos aspectos de la vida cotidiana. Como además es una *senda* en la cual se plantean ciertos modos de vínculo con los *otros*, y en especial con los otros con poder (el espíritu Santo, Jesús, los *dueños*, los polémicos ángeles y santos, los espíritus, los criollos, los gringos, el estado...), se constituye en un *camino* para construir los vínculos fundantes de una memoria y una identidad.

Para llevar adelante estas intenciones, en el comienzo de la tesis me propuse delinear el campo académico en el que se inscribe y desarrollar los conceptos clave que se utilizarían a lo largo de la misma. El puntapié inicial fue establecer un uso claro -pero paradójicamente amplio- de lo religioso acorde con los modos en que los *moqoit* buscan establecer las más convenientes relaciones sociales posibles con diversos seres caracterizados por su enorme poder. La definición de Jack Eller me resultó fecunda ya que me permitió pensar las tensiones, entre lo potente y fundante por un lado y lo necesitado de poder por el otro, como la dinámica entre los polos de un *continuum* en el que el poder es la clave.

Al bucear en los antecedentes sobre las experiencias cristianas vinculadas al protestantismo de los aborígenes chaqueños así como en los resultados de mi trabajo de campo, uno de los marcos teóricos que me resultó más rico para abordar el *evangelio moqoit* fue la teoría de “campos” y “*habitus*” de Pierre Bourdieu. Mediante la exploración de estos conceptos y en especial de su carácter histórico ligado a las luchas por la autonomización y la legitimidad, pude pensar de modo sistemático el proceso de constitución del *evangelio moqoit* y la forma en que ellos se hacen carne en la subjetividad de los *creyentes*. Pero en este terreno, no tuve que empezar desde el llano. El programa de investigación sobre “heterodoxias sociorreligiosas” de Pablo Wright, del cual surgen mi Tesis de Licenciatura y el presente trabajo, ha indagado extensamente sobre las formas peculiares que en Argentina han tomado las dinámicas del campo religioso, prestando particular atención a lo que puede relacionamente verse

como márgenes o periferias en un escenario dominado por el catolicismo. En especial han sido cruciales los abordajes previamente realizados en dicho contexto de las experiencias cristianas de otros grupos aborígenes chaqueños. En ese sentido, mi trabajo se nutre de la experiencia acumulada en el seno de dicho programa de investigación para pensar en los múltiples espacios liminares que atraviesan el *evangelio moqoit*.

La producción antropológica sobre los aborígenes chaqueños ha estado durante largo tiempo injustamente relegada de los grandes espacios de producción de “teoría” académica. La región amazónica, África o el sudeste asiático y las propias experiencias europeas han ocupado el centro de la escena del debate internacional, muchas veces favorecidos más por la lengua de producción que por la originalidad de las ideas. Ello ha impedido que la temprana discusión en los estudios del Chaco sobre cambio religioso -en contexto de complejos escenarios interétnicos y periferias múltiples- tuviera el impacto global que merece. En este marco busqué explorar las categorías de la autodenominada “Antropología del Cristianismo” surgida recientemente en la academia angloparlante, con el objetivo de vincular sus debates con las discusiones de la producción académica en el Chaco. La antropología del cristianismo busca vincular las experiencias cristianas aborígenes con la problemática de la modernidad en el contexto de la expansión europea. El análisis de las categorías y problemas planteados por estos autores me mostró la pertinencia para esos debates de lo que viene siendo producido en la antropología simbólica chaqueña. En especial corroboré que las categorías utilizadas en las investigaciones en nuestra región resultan más flexibles a la hora de abordar los procesos indígenas de reapropiación y resignificación simbólica del cristianismo, dar cuenta de sus matices y su interrelación con el campo del poder. Un punto en el que ambas producciones coinciden es en el de la centralidad de la modernidad como contexto. En ese sentido, encontré que la antropología del cristianismo ha abordado más explícitamente la discusión sobre qué entendemos por modernidad, poniéndose en relación directa con ese amplio campo de debate propio del conjunto de las ciencias sociales. Por ello en la tesis he abordado una pormenorizada discusión de esta noción, buscando interpelarla y posicionarme académica y políticamente.

El recorrido por los diversos análisis de la modernidad me llevó a discutir distintas perspectivas y énfasis. Prestando particular atención a los contextos de producción académica, destacué cómo el lugar de enunciación posibilitaba en cada caso la apertura o clausura de ciertos ejes al pensar “lo moderno”. Ello conduce a planteos que van desde una modernidad monolítica, única, no sólo surgida sino encarnada por

Europa –y posteriormente Estados Unidos-, hasta propuestas que contemplan todo un conjunto de “múltiples modernidades”, relacionadas complejamente entre sí y atravesadas por relaciones de poder. Del análisis de estos debates surgió una primer idea que me resultó de gran utilidad analítica: el carácter *inacabado* de lo moderno, el hecho de que se constituye ante todo en tanto “proyecto” o conjunto de “notas promisorias”, una “tensión hacia” que busca guiar mediante un conjunto de principios la construcción de un modo de vivir-en-el-mundo. Por otra parte, otra serie de debates me ayudó a cuestionar la idea de una modernidad única e introducir así una concepción *múltiple* de lo moderno. De modo que no se trataría simplemente de un proyecto, sino de toda una serie de proyectos con “aire de familia”. Pero un tercer nivel de debate, al que me introdujo el abordaje poscolonial, nos recuerda que dichos proyectos modernos se sustentan y surgen por y para la empresa colonial de expansión global europea. Y en ese sentido la multiplicidad de proyectos modernos no es un simple conjunto abigarrado y “diverso”, sino que es una red de *modernidades locales* atravesada por relaciones de poder que las vinculan con la modernidad hegemónica propuesta desde los centros del orden mundial. Es decir, que dichos proyectos de modernidad se han constituido a través del proceso colonial de globalización del capitalismo, que busca imponer cierta forma hegemónica de la modernidad como marco de “referencia” obligado. Sin embargo, como los aportes de la antropología chaqueña me permitieron corroborar, a pesar de que el escenario del juego social ha sido estratégicamente definido por quienes detentan el poder en el contexto contemporáneo, también hay “márgenes” para la agencia local. Son estos los que generan posibilidades “tácticas” de construir versiones locales de la modernidad. Entiendo que se trata de verdaderas *creaciones*, atravesadas por complejos *procesos de resignificación* que se mueven dentro de los márgenes que las relaciones asimétricas de poder en la escena mundial permiten en cada caso. De este modo aquí *localidad* no sólo es -como en mucha de la producción europea y norteamericana- una escala, sino que se trata de un “arraigo” tal como lo pensara Kusch (1976) y lo retomara ya para la región chaqueña Pablo Wright (2007). Es desde un cierto suelo y modelado por la gravedad del mismo, así como por los modos particulares de hacer, sentir y experimentar a los que remite; por las texturas de su paisaje, sus vínculos con la memoria y la identidad que se construyen estas *modernidades otras*. Es en este marco que se puede inscribir el concepto de “periferias sagradas de la modernidad” desarrollado por Pablo Wright y César Ceriani Cernadas en el contexto de los debates sobre la propia definición de lo moderno.

A partir de mi experiencia etnográfica y de la exploración de las nociones que los propios *moqoit* utilizan para reflexionar sobre su cotidianidad en tanto aborígenes, *evangelio* y *nuevos*, se tornó crucial la noción de *camino* como eje estructurador de la experiencia y el pensamiento. Esta categoría *emic* me permitió llevar adelante, en continuidad con análisis previos sobre los *moqoit* desarrollados por Alejandro López y Pablo Wright para los *qom*, una aproximación *topológica* a las formas en las que estos experimentan y conciben el mundo de la vida. Además, en la presente tesis pude conectar estos desarrollos propios de la antropología chaqueña contemporánea con las ideas de Tim Ingold, quien basado en etnografías de otras regiones destacó la pertinencia de una aproximación de estas características. En su abordaje busca mostrar las relaciones entre “lo moderno” y “lo no moderno” desde una perspectiva espacial y geométrica, lo cual es particularmente útil en el marco de este estudio. Una de sus nociones que me resultó de gran utilidad fue la del contraste que establece entre las “rutas” y “redes” propias de la modernidad (yo precisaría que de la modernidad hegemónica) y las “sendas” y “mallas” características de otros modos de organización y pensamiento. En este último caso Ingold también destaca la relevancia del “deambular” como modo de construir la experiencia vital. Tomando en cuenta estos planteos, complejizados por un debate más preciso de la noción de modernidad, y puestos en diálogo con los desarrollos de la antropología chaqueña, es que encontré que las nociones de *nayic* o *camino* y *ñemaxasoxoq* o *andanza* resultaban clave para nuestro trabajo. Los *caminos -nayic-* que conectan lo conocido con lo desconocido, jalados por *hitos* que son *encuentros* con los *poderosos* que estructuran y dan textura al cosmos, son transitados por los *moqoit* en busca de *pactos* para obtener poder, conocimiento y abundancia. La incorporación al análisis de una perspectiva espacial, topológica de la experiencia *moqoit* del habitar me permitió construir a partir de la misma una categoría analítica, la de “caminos de modernidad” y pensar los recorridos contemporáneos de los *moqoit*, sus *andezas*, en esa clave. De este modo, me propuse conceptualizar *el evangelio, la política, la salud y la cultura* como “caminos de modernidad” *moqoit*.

Para poder dar cuenta de los modos en que los *moqoit* resignifican las nociones espaciales y organizativas de la modernidad hegemónica en términos de lógicas vinculadas a la experiencia guaycurú previa, me propuse recorrer la historia de dicho grupo buscando identificar las prácticas y concepciones que serían claves en este proceso. En ese sentido, he buscado historizar el proceso de contacto de los *moqoit* con

diversas formas del cristianismo y los modos en que ello afectó a la construcción de los vínculos sociales, las concepciones simbólicas y el liderazgo.

En el período colonial caractericé las complejas relaciones de los *moqoit* con los españoles, y analicé cómo el Chaco se fue construyendo para estos últimos como el límite de la “civilización”, un espacio que debía ser conquistado militar y espiritualmente. En este contexto, estudié el impacto de las misiones jesuíticas y cómo estas, junto al estado colonial, tendieron a reforzar los liderazgos preexistentes.

La ocupación definitiva del Chaco por el estado argentino profundizó el “amanzamiento” y la “civilización” de los cuerpos aborígenes que había comenzado con el proyecto de modernidad del estado colonial. La sedentarización forzosa, el disciplinamiento laboral y la escolarización fueron elementos claves del imaginario de la modernidad del estado nación. Todos estos cambios, sumados a los complejos vínculos con los criollos, tuvieron un fuerte impacto en la vida de los *moqoit*. En este contexto, he discutido en detalle los aspectos cosmológicos de los *movimientos milenaristas* y cómo estos se constituyeron en una de las últimas grandes alternativas guaycurú a la modernidad hegemónica en tanto *proyectos* que no aceptaban los escenarios que la modernidad buscaba definir, sino que por el contrario, intentaban disputarle a esta dicho control estratégico.

Otro importante factor que tuvo un fuerte impacto en la vida de los aborígenes fue el arribo a la región chaqueña de diversos emprendimientos misioneros de origen protestante. Señalé que su desembarco se enmarcó en el proyecto de modernidad del naciente estado nación argentino que, impulsado por las elites gobernantes, buscaba construir una estatalidad de corte liberal inspirada en las experiencias de las potencias anglosajonas y germánicas. Bajo dicha premisa, se impulsaba la inmigración de población de estos países, con la idea de que serían portadores de “civilización” y “modernidad”. Ello, en términos religiosos, se vinculaba a la convicción de que traerían un cristianismo más “racional” y acorde a los “tiempos modernos”. Esto abrió las puertas a la presencia de un conjunto de emprendimientos misioneros protestantes cuyos objetivos excedían el interés por las comunidades de migrantes de los países sajones. He buscado destacar que los misioneros portaban sus propios proyectos de modernidad -no necesariamente equivalentes a los de la sociedad que los recibió- no solamente respecto a aquellos a los que venían a misionar, sino también para sí mismos. Las misiones se constituían de ese modo no sólo en enclaves de la modernidad hegemónica en la

periferia, sino también en verdaderos experimentos utópicos, espacios donde era posible soñar con una refundación de la propia experiencia cristiana de las iglesias matrices.

Es en este contexto que llega al país la Iglesia Menonita. Dada su relevancia para el caso de estudio, he caracterizado los paradigmas de misión que la atravesaron, el rol clave que tuvo para la misma la fundación de la misión *Nam Cum* entre los *qom* como horizonte utópico, la construcción de una “épica de lo ordinario” a partir de sus experiencias en el Chaco, el impacto del paradigma de la indigenización -que ponía el énfasis en la contextualización y la comprensión de las culturas locales- y la posterior disolución de la misión tradicional. Reconstruir este proceso, que hasta el momento había sido explorado por la antropología chaqueña o bien de forma esquemática o desde un marco de análisis fuertemente local, no sólo me permitió aproximarme a la disolución de *Nam Cum* desde una perspectiva original sino que además me permitió reintegrar este episodio al contexto global.

En esta línea, di cuenta del encuentro, en la década de 1930 y 1940, entre misioneros pentecostales, evangélicos y aborígenes *qom* y pilagá que generó una nueva realidad sociorreligiosa que tendría un profundo impacto tanto para los guaycurú como para los menonitas: el *evangelio*. Al estudiar esta creación cultural analicé el papel clave que esta ha tenido en la resignificación de la cosmovisión, las pautas morales y las instituciones políticas de los guaycurú. Destaqué que la pertenencia al *evangelio*, como novedosa fuente de recursos simbólicos y materiales, será central en el surgimiento de nuevos liderazgos. Asimismo, exploré cómo la convergencia de dos *habitus* preexistentes, el *habitus* guaycurú y el *habitus* protestante -especialmente pentecostal-, dio lugar mediante resignificaciones, refuncionalizaciones simbólicas y negociaciones, a la emergencia un nuevo *habitus* propio de los *creyentes evangelio*. He analizado cómo este encuentro de *habitus* puede observarse en distintas dimensiones de la vida cotidiana, en la organización de las iglesias aborígenes y en los vínculos con las potencias no-humanas.

Una vez caracterizado el *evangelio*, indagué en las tramas culturales, históricas y sociales específicas que esta experiencia sociorreligiosa tomó entre los *moqoit*, cuestión que a excepción de mis investigaciones para la Tesis de Licenciatura no habían sido emprendidas anteriormente de modo sistemático. Buscando delinear los diversos procesos de misionalización que le dieron origen exploré en primer término el caso de una serie de vínculos entre varias familias adventistas y un conjunto acotado de parientes *moqoit* de la comunidad de Las Tolderías. Destaqué cómo los adventistas,

impulsados por su *ethos* específico, buscaron no sólo propagar sus dogmas, sino todo su “estilo de vida”, entendido como expresión ineludible de la propia santidad. Además, abordé sus prácticas y representaciones de las expresiones extraordinarias del poder sagrado y cómo las diferencias en este sentido con las ideas previas de los *moqoit* se constituyeron en un escollo insalvable que impidió que este incipiente emprendimiento misionero prosperara.

En segundo término analicé un hecho mucho más general y muy característico de las experiencias *moqoit* de misionalización: la relevancia central de la acción misionera de *creyentes qom*. He mostrado cómo dicha “ola de evangelización *qom*” constituye una interesante alternativa al “esquema” típico en el que misioneros no aborígenes evangelizan a las poblaciones locales. Asimismo he procurado inscribir este específico proceso de evangelización en el contexto de los complejos vínculos entre *qom* y *moqoit*, los cuales están profundamente atravesados por las relaciones de ambos con el mundo criollo. En esta dirección he procurado dar cuenta de cómo, tras los conflictos internos en el campo del *evangelio* en la región chaqueña, se encuentra la tensión entre aborígenes y criollos, atravesada por las relaciones jerárquicas entre ambos. Esto he podido observarlo en el análisis de una serie de disputas vinculadas al arribo de un pastor criollo a la zona de estudio y en la discusión relativa al uso del castellano o *moqoit la'qaatqa* en la prédica. Respecto a este último punto, he encontrado que la discusión respecto a las formas que toma la prédica no sólo involucra el idioma sino que implica la elección de modos discursivos, formas de la escucha, usos del cuerpo, *habitus*, concepciones de la palabra, ideas acerca del acceso al poder, etc.

De forma análoga, he procurado historizar los cambios y continuidades en los procesos de construcción de liderazgo asociados a las diversas experiencias de contacto con el cristianismo, poniendo énfasis en las reconfiguraciones del mismo a partir de la emergencia de las iglesias evangélicas. He explorado en particular la forma en que los modos de construir alianzas han combinado elementos que presentan analogías estructurales provenientes por una parte de las dinámicas propias de las iglesias protestantes en Europa y Estados Unidos y por otra parte los patrones basados en las relaciones de parentesco de la sociabilidad *moqoit* previa.

Para contextualizar estas experiencias de los *moqoit evangelio* en un marco más amplio, he buscado explorar el conjunto de alternativas en el que se inscribe el *evangelio* desde la perspectiva de este grupo. Los *moqoit* en sus recorridos, en sus *andanzas* en busca de fuentes de acceso al liderazgo, recursos y potencia, se embarcan

en una suerte de “marisca de poder” que implica establecer *pactos* con diversos *poderosos*, *amansándolos*. Estos *pactos* exigen algo a cambio, por lo que la evaluación de los costos, beneficios y efectividad es un tema crucial a la hora de elegir algún recorrido. Es dentro de ese tipo de evaluación que deben pensarse ciertas experiencias contemporáneas que son diferentes *sendas* posibles para los *moqoit* contemporáneos: *el evangelio*, *la política*, *la salud* y *la cultura*. Cada uno de ellos es una alternativa localmente construida cuyo recorrido implica una verdadera reflexión cosmológica y política sobre los modos de ser aborígen hoy en el mundo. En este sentido, he visto cómo estos cuatro recorridos -que son las expresiones más características de la *cosmopolítica moqoit* contemporánea- pueden pensarse como “caminos de modernidad”. Los mismos son verdaderas creaciones propias, insertas en la trama de la historia local, en el marco de un cierto espacio de maniobra. Por esta razón, he conceptualizado estos recorridos, siguiendo los aportes de Michel de Certeau, como un conjunto de “tácticas” que asumen una contemporaneidad *moqoit* inscripta en el campo de juego de la modernidad no aborígen y una espera paciente por el momento oportuno, hasta que la “suerte” cambie.

El *evangelio*, que es el centro de mi interés, se ha constituido en uno de los “caminos de modernidad” más relevantes para los *moqoit* contemporáneos. Por ello creo que la importancia de su estudio va más allá del campo específico de la antropología de la religión.

En su estudio, busqué discutir los modos en que el *evangelio moqoit* se organiza en torno a los *cultos* en tanto unidad social y a sus alianzas, siempre inestables y flexibles, que los agrupan en *denominaciones*. He explorado el campo de relaciones en el que se inscriben dichas alianzas, que involucra no sólo diferentes grupos *moqoit* de parientes, sino también miembros de otros grupos étnicos, criollos, misioneros extranjeros y representantes de diversas instancias del estado. He visto que, a pesar de las importantes diferencias con el campo de relaciones del pasado, las afinidades y analogías entre algunas lógicas guaycurú precristianas y las propuestas por la formas de organización de las iglesias protestantes permiten ciertas similitudes entre las dinámicas de las *denominaciones* y las de las antiguas *tribus*. Asimismo he abordado el rol central que tanto *moqoit* como misioneros no aborígenes otorgan a las pequeñas unidades locales y a los procesos de fisión y fusión que las vinculan entre sí.

Dado el rol central que los menonitas han tenido en la consolidación del *evangelio* entre los grupos aborígenes del Chaco, exploré las formas en que ellos han

pensado las dinámicas sociales de las iglesias aborígenes y cómo han buscado encausarlas de acuerdo a sus propias utopías. He destacado que para los menonitas dichas dinámicas son moralmente clasificadas. Mientras que los procesos que tienden a la unidad son entendidos como un testimonio de la verdadera fe cristiana, los procesos de fisión son pensados como muestras de egoísmo humano y como tales valorados negativamente. Estas ideas se encarnan en el “programa menonita” a través de lo que he denominado “dispositivos de unidad”. Por otra parte, en el caso de los *moqoit* he visto que si bien no hay una jerarquización moral de los procesos de fusión y fisión, el impacto de la prédica, la producción escrita y la presencia de los menonitas ha llevado a que los aspectos agonísticos de la dinámica social del *evangelio* sean expresados de forma indirecta y a través de un lenguaje que hace referencia a la armonía. En este contexto, creo que ha sido revelador explorar cómo en la intersección entre ambas tradiciones se ha construido la noción de *hermano aborígen*.

Por otra parte, a la hora de abordar la experiencia del *evangelio* para los aborígenes *moqoit* me propuse indagar cómo actividades como el *culto*, las experiencias de sanación, los viajes extáticos y la conversión, se conjugan con una gran variedad de otras actividades como cocinar, asear la casa, recibir visitas, mirar televisión, tomar mate, jugar y escuchar música. Es en la continuidad de todas esas prácticas y en los detalles mínimos, concretos y cotidianos a los que da forma, donde el *evangelio* adquiere su textura y su carácter particular como “camino de modernidad”. Por ello he dedicado un capítulo del presente trabajo a explorar la experiencia diaria del habitar de una familia *creyente*, para dar a su “ser-evangelio” toda la carnadura que lo constituye y evidenciar la manera en que la noción de “caminos” permite complejizar las nociones de “pertenencia” que se suelen dar por supuestas. Los “caminos” son muchos y se entrecruzan, se acercan y se alejan. Constituyen, como diría Ingold, una “malla”, no una red. Donde lo que importa es *transitar* y no el llegar a una meta.

Como síntesis de la presente tesis, he querido ver desplegadas todas las características propias del *evangelio moqoit* en un hecho social total que las pone en evidencia: el discernimiento de espíritus. En primer término analicé la larga tradición cristiana tras dicho término. Tras él se esconde, ya en el cristianismo del Viejo Mundo, una lucha por la legitimidad al interior de la comunidad religiosa. Los recientes estudios de historia social realizados sobre este tema me permitieron ver la disputa por regular e institucionalizar el carisma en el seno del cristianismo europeo. Debido a su especial

relevancia para nuestro tema, abordé las formas particulares de este dispositivo en el seno de las iglesias protestantes y en especial entre los menonitas. La centralidad de este tema para los misioneros menonitas podemos verla en acción en la diversidad de intentos que desplegaron para regular la forma en que los *creyentes* aborígenes del Chaco debían evaluar a los “agentes sobrenaturales”. En este análisis destacué la insistencia menonita en el texto bíblico como criterio de discernimiento y en el rol del debate comunitario liderado por los pastores como mecanismo de aplicación.

En esta misma dirección exploré las tradiciones y experiencias *moqoit* a la hora de evaluar a los agentes no-humanos con los que se relacionan. Me encontré con que desde su perspectiva es en el *culto*, durante las interacciones cara a cara entre los distintos participantes, que se va a ir definiendo y negociando el rumbo de la acción en cada situación. El discernimiento está abierto a la eventualidad y será negociado en cada caso concreto. En esa negociación juegan un rol clave las emociones, las sensaciones y los sueños. En especial el *gozo* se revela como una suerte de barómetro de las relaciones con los no-humanos.

Tanto para los *moqit* como para los menonitas es importante definir quién es quién en el mundo de los seres no-humanos. Pero los criterios y prácticas desplegados por unos y otros siguen lógicas diferentes pero que se influyen mutuamente. De hecho, para los *moqoit* el *evangelio* posibilitó un nuevo *pacto* con un nuevo *poderoso*: el Espíritu Santo. Al abordar los debates *moqoit* en torno a la opción de vincularse o no con dicha potencia, he visto que la aceptación de dicho vínculo no implica la irrelevancia de otras entidades no-humanas potentes. Por el contrario, supone la elección de un *pacto* por encima de otros posibles, e implica la discusión de los términos de dicho arreglo. Se trata de una verdadera economía política de los bienes de salvación. ¿Será que de verdad no se puede *pactar* con otros *poderosos* si se está en el *evangelio*...? Esa es una pregunta que se hacen una y otra vez -y le hacen al etnógrafo- multitud de *creyentes moqoit*, pastores incluidos. En estas preguntas recurrentes puede verse la expresión de un “deambular” propio de la forma *moqoit* de experimentar localmente la modernidad. Experiencia que es un recorrer por diversos *mayic* posibles, siempre atentos a los demás, tanteando los límites de lo permitido, entrando y saliendo de diversas *sendas*. Y en este sentido, y dado que el gran escenario de lo que hoy se encuentra disponible está determinado por las reglas de juego que impone la modernidad hegemónica, el etnógrafo se constituye en una voz “autorizada”, a la que se considera pertinente

consultar, para indagar si es posible circular más allá de los *camino*s que los pastores, o los misioneros, sugieren como viables.

En el capítulo tres de esta tesis cité al pastor *moqoit* Alfredo Salteño que durante mi trabajo de campo me narró la historia de Paulino Acosta, uno de los *pi'xonaq* más recordados por su poder y capacidad de sanación. Era la historia de un hombre que pintaba su rancho de adobe con harina simulando la cal de las viviendas de los criollos, un hombre que elevaba unos palos a modo de “antena” para un televisor imaginado, un *moqoit* que le ponía “cerco” a su lote, como los blancos... Pero ese *moqoit* era un hombre de poder, un *antiguo*, uno que hablaba con los *dueños*... Ahora, tras el desarrollo de todos estos capítulos, es posible que entendamos algo mejor las palabras de Salteño, el pastor, que hablando de Paulino, el viejo *pi'xonaq*, me dijo que “profetizaba las cosas modernas”... Porque para los *moqoit* la modernidad no implica ningún desencantamiento del mundo. Muy por el contrario, es otra “magia”, nuevas *señas*, otros *pactos*, más *poderosos*...

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, X. (2005), "¡Ofadifa! ¡Ofadifa! Un pentecostés chiriguano", *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Iquique, Chile, Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante: 231-328.
- Algranti, J. (2010), *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ciccus.
- Algranti, J., Ed. (2013), *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*, Buenos Aires, Biblos.
- Altman, A. (2010), "'Ahora son todos creyentes'. El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral", *Licenciatura en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires*.
- Altman, A. (2015), "El discernimiento de espíritus en las periferias cristianas: pactos, daños y gozo entre aborígenes evangélicos del Chaco Argentino", *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 20: 11-35.
- Altman, A. (2016), "'Entrar y salir': moralidad y evangelio entre los mocoví del Chaco argentino", *Etnografías Contemporáneas, Revista del Centro de Estudios en Antropología del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín*, 2 (2): 164-188.
- Altman, A. (En prensa), "La disolución de Nam Cum en perspectiva: contextos globales de la misión menonita en el Chaco argentino", *Misiones Cristianas y Pueblos Indígenas en el Chaco Argentino: Trayectorias, Ideologías, Apropiaciones*, C. Ceriani Cernadas, Buenos Aires.
- Altman, A. y A. M. López (2010), *Lugares de la resignificación: Círculos Bíblicos en el evangelio chaqueño*, III Encuentro de discusión de avances de investigación sobre diversidad cultural y IV Jornadas experiencias de la diversidad, 9-11 Junio, Rosario, Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario (publicación en CD).
- Altman, A. y A. M. López (2011a), "Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación", *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur. CEIL PIETTE / CONICET*, XXI (34): 123-148.
- Altman, A. y A. M. López (2011b), "No hay necesidad de que nos coloquemos uno cerca del otro": *Territorio e identidad religiosa durante el establecimiento de los menonitas en la Argentina*, Actas de las Segundas Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y países del Cono Sur (RELIGAR-SUR), Museo Roca, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Altman, A. y A. M. López (2015), "¿Compañeras o acompañantes? Mujeres menonitas misioneras en Argentina", *Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 17 (23): 73-113.

- Amegeiras, A. (1989), "El fenómeno de la religiosidad popular desde la perspectiva de la ciencia social", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, XXXVIII (386): 403-416.
- Amegeiras, A. (1991), "Estrategias proselitistas, prácticas de reclutamiento y vida cotidiana en organizaciones religiosas del Conurbano Bonarense", *Sociedad y Religión* (8): 24-40.
- Amegeiras, A. (1994), "Socialización y adoctrinamiento religioso: el caso de los jóvenes misioneros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones)", *Sociedad y Religión* (12): 37-51.
- Amestoy, N. R. (2012), "Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870-1930", *Franciscanum*, LIV (157): 51-81.
- Anderson, A., M. Bergunder, A. Droogers y C. van der Laan, Eds. (2010), *Studying global Pentecostalism : theories and methods*, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press.
- Anderson, B. (1993), *Comunidades Imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Aporta, C. (2004), "Routes, trails and tracks: trail breaking among the Inuit of Igloodik", *Études/Inuit/Studies*, 28 (2): 9-38.
- Appadurai, A. (1996a), "Dislocación y diferencia en la economía cultural global", *La Modernidad Desbordada*, Montevideo, Trilce-FCE: 41-61.
- Appadurai, A. (1996b), *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (2001), *La modernidad desbordada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Arenas, P. y J. Braunstein (1981), "Plantas y animales empleados en paquetes y otras formas de la magia amorosa entre los Tobas taksik", *Parodiana* 1(1): 149-169.
- Arenas, P. y G. Porini (2009), *Las aves en la vida de los tobas del Oeste de Formosa (Argentina)*, Asunción Tiempo de Historia.
- Arnott, J. (1935), "Vida amorosa y conyugal de los Indios del Chaco", *Revista geográfica americana*, 4 (26): 293-303.
- Asad, T. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford Stanford University Press.
- Balzano, S. M., E. Barrial Delmonte, L. Grasso y P. Sanz (2008), "Dr. Fernando Pagés Larraya (1923 - 2007)", *Interdisciplinaria*, 25: 121-123.
- Banerjee-Dube, I. (1999), "Taming Traditions: Legalities and Histories in Twentieth Century Orissa", *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, B. Gautam, P. Gyan y T. Susie, New Delhi, Oxford University Press: 98-125.
- Banerjee-Dube, I. (2001), *Divine Affairs: Religion, Pilgrimage, and the State in Colonial and Postcolonial India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study.
- Barabas, A. (2006), *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Barbarán, F. (2000), *El Aborigen Chaqueño. Iniciativas de Desarrollo Período 1969-1992*, Jujuy, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- Bartolomé, L. J. (1972), "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933", *Suplemento Antropológico, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción*, 7 (1-2): 106-121.
- Bastian, J.-P. (1993), *Protestantismo y modernidad latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económico.

- Bastian, J.-P. (1997), *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J. P. (2005), "La etnicidad redefinida: pluralización religiosa y diferenciación intraétnica en Chiapas", *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Iquique, Ediciones Campvs.
- Bender, H. S. (1944), *The Anabaptist Vision*, Herald Press.
- Bender, H. S. y M. S. Augsburger (1956 [1989]) "Evangelism", *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/E9383ME.html>:
<http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/E9383ME.html>
- Bender, H. S. y B. Stauffer Hostetler (1989 [1958]) "Mennonite Church (MC)", *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/M46610ME.html>:
<http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/M46610ME.html>
- Bergallo, E. (2004), *Danza en el Viento. Ntonagax. Memoria y Resistencias qom (toba)*, Resistencia, Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chaco.
- Bianchi, S. (2001), *Catolicismo y Peronismo. Religión y Política en la Argentina 1943-1955*, Buenos Aires, Trama editorial/Prometeo libros.
- Bianchi, S. (2009), *Historia de las religiones en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Bidegain Greising, A. M. y J. D. Demera Vargas, Eds. (2005), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Billy Graham Center Archives (s.a.), Papers of Harold Lindsell - Collection 192.
- Bosch, D. J. (2011), *Transforming mission: paradigm shifts in theology of mission*, Orbis Books.
- Bourdieu, P. (1971), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie XII*: 295-334.
- Bourdieu, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Droz.
- Bourdieu, P. (1988), "El interés del sociólogo", *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Gedisa: 108-114.
- Bourdieu, P. (1997a), *Cosas Dichas*, Gedisa.
- Bourdieu, P. (1997b), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. ([1979] 2002), *La distinción. Cráterios y bases sociales del gusto*, México, Alfaguara.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant (1995), *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- Bowie, F., D. Kirkwood y S. Ardener (1994), *Women and Missions: Past and Present: Anthropological and Historical Perceptions* Rhode Island, Bloomsbury Academic.
- Braunstein, J. (1983), *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Braunstein, J. (1995a), "Las figuras de hilo del Gran Chaco III. Figuras de hilo de los pilagá y los toba-pilagá (1ª parte)", *Hacia una carta étnica del Gran Chaco*, VI (Informe de avance 1993/94): 139-150.
- Braunstein, J. (1995b), "Las figuras de hilo del Gran Chaco IV. Hilando historias", *Hacia una carta étnica del Gran Chaco*, VI (Informe de avance 1993/94): 151-160.

- Braunstein, J., S. A. Salceda, H. A. Calandra, M. G. Méndez y S. O. Ferrarini (2002), "Historia de los chaqueños-Buscando en la "papelera de reciclaje" de la antropología sudamericana", *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, 10 (1): 63-93.
- Briones, C., Ed. (2005), *Cartografías argentinas : políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* Etnografía Argentina, Buenos Aires, Antropofagia.
- Brunner, J. J. (1987), "Notas sobre la modernidad y lo posmoderno en la cultura latinoamericana", *David y Goliat* 37: 30-39.
- Buckwalter, A. (1952), "As You Might Have Been", *The Gospel Herald* (45): 137.
- Buckwalter, A. (1953), "La' Yacaya ("Hello, Brother" in Toba)", *The Gospel Herald* (46): 399.
- Buckwalter, A. (1954a), "God Bless you, Brother", *The Gospel Herald* (47): 884.
- Buckwalter, A. (1954b), "Let's Give Them Toba Bibles", *The Gospel Herald* (47): 182-184.
- Buckwalter, A. (1954c), "Toba Alphabet Developed", *The Gospel Herald* (47): 1022-1023.
- Buckwalter, A. (1955), "New Christians in the Chaco", *The Gospel Herald* (48): 231.
- Buckwalter, A. (1970), Carta a Dionisio Rodríguez, 26 de febrero de 1970, Pcia. Roque Sáenz Peña, Chaco, *Mennonite Church USA Archives - Goshen, Albert Buckwalter, Series 1: Correspondence 1949-2003, Box 5, Folder 9: Correspondence with Toba, Mocoví and Pilagá Brethren, 1970-1971*: 5 folios.
- Buckwalter, A. (1976), Carta a Dionisio Rodríguez, 24 de agosto de 1976, Pcia. Roque Sáenz Peña, Chaco, *Mennonite Church USA Archives - Goshen, Albert Buckwalter, Series 1: Correspondence 1949-2003, Box 5, Folder 11: Correspondence with Toba, Mocoví and Pilagá Brethren, 1975-1978*: 3 folios.
- Buckwalter, A. (1983), Carta al Pastor Roberto Ruíz, 31 de mayo de 1983, Pcia. Roque Sáenz Peña, Chaco, *Mennonite Church USA Archives - Goshen, Albert Buckwalter, Series 1: Correspondence 1949-2003, Box 5, Folder 13: Correspondence with Toba, Mocoví and Pilagá Brethren, 1982-1985*: 6 folios.
- Buckwalter, A. (2009 [1963]), "Consideraciones importantes para la predicación del evangelio a los indígenas tobas", *Misión sin conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, W. Horst, U. Mueller-Eckhardt y P. Frank, Buenos Aires, Kairos.
- Buckwalter, A. y L. Buckwalter, Eds. (1982), *La Iglesia Evangélica Unida. Las primeras reuniones y convenciones, los primeros documentos, los primeros dirigentes*.
- Buckwalter, A. y L. Buckwalter (2001), *Vocabulario Toba*, Mennonite Press.
- Buckwalter, A. y L. Buckwalter, Eds. (s.a.), *La Iglesia Evangélica Unida. Las primeras reuniones y convenciones, los primeros documentos, los primeros dirigentes 1955-1982*.
- Buckwalter, A. S. (1995), *Vocabulario Mocoví*, Elkhart, Indiana, Mennonite Board of Missions.
- Buckwalter, A. S. y L. Litwiller de Buckwalter (2004), *Vocabulario Castellano-Guaycurú*, Menonnite Missions Network.
- Buckwalter, L. y A. Buckwalter (2009), "Misión a las comunidades autóctonas. Un testimonio personal", *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, W. Horst, U. Mueller-Eckhardt y P. Frank, Buenos Aires, Ediciones Kairos: 196-203.
- Cabrera, P. (2003), "'Ser' carismático ", *Revista de la Escuela de Antropología* (VIII): 145-155.

- Cabrera, P. (2006), "Experimentando la transformación: un camino hacia la conversión. La espiritualidad carismática católica en Buenos Aires", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Caciola, N. (2003), *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press.
- Campagne, F. A. (2014), *Poder y religión en el mundo moderno: la cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Biblos.
- Cannell, F., Ed. (2006), *The Anthropology of Christianity*, Durham, Duke University Press.
- Capiberibe, A. (2007), *Batismo de Fogo. Os Palikur e o Cristianismo*, Sao Paulo, Annablume editora, FAPESP, NUTI.
- Carini, C. E. (2011), "Etnografía del budismo zen argentino: ritual, cuerpo y poder en la recreación de una religión oriental", *Sociedad y Religión*, XXI (34): 161-164.
- Carozzi, M. J. (1993), "Contribuciones del estudio de los nuevos movimientos religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica", *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, A. Frigerio, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, i: 15-45.
- Carozzi, M. J. y A. Frigerio (1994), "Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos", *El Estudio Científico de la Religión a fines del Siglo XX*, A. Frigerio, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina: 17-53.
- Ceriani Cernadas, C. (1998), "Utopía y milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Ceriani Cernadas, C. (2000), *Sociedades secretas, utopías milenaristas y una heterodoxia religiosa en los inicios de la independencia argentina*, III Congreso Argentino de Americanistas, Buenos Aires, Dunken.
- Ceriani Cernadas, C. (2005a), "Conflicto sociorreligioso y representaciones simbólicas entre Tobas Mormones y Evangélicos", *Avá* (7): 45-69.
- Ceriani Cernadas, C. (2005b), "'Nuestros hermanos Lamanitas'. Experiencia social e imaginación cultural del mormonismo en Argentina", Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Ceriani Cernadas, C. (2007), "El tiempo primordial. memorias tobas del pastor Chur", *Revista Ciencias Sociales*, 18: 71-86.
- Ceriani Cernadas, C. (2008a), Establecidos y marginados en el campo religioso toba, *26a Reuniao Brasileria de Antropología*, Porto Seguro, Brasil.
- Ceriani Cernadas, C. (2008b), *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*, Buenos Aires, Biblos.
- Ceriani Cernadas, C. (2009), *Dilemas étnicos y políticos en la experiencia religiosa toba (qom)*, VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR, Buenos Aires, Argentina.
- Ceriani Cernadas, C. (2011a), "Evangelio, política y memoria en los Toba (qom) del Chaco argentino", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*: 1-19.
- Ceriani Cernadas, C. (2011b), "La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945", *Memoria Americana*, 19: 117-141.
- Ceriani Cernadas, C. (2014a), "Caleidoscopios del poder. Variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco argentino", *Miríada. Investigación en Ciencias Sociales*, 5: 9-36.
- Ceriani Cernadas, C. (2014b), "Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino", *Sociedad y Religion*, XXIV (41): 13-42.

- Ceriani Cernadas, C. (2014c), "Encuentro con Eisejuaz, el soñador soñado", *Boca de Sapo. Revista de Arte, Literatura y Pensamiento* 23-27.
- Ceriani Cernadas, C. (2015), "Campanas del evangelio. La dinámica religiosa indígena en los ingenios azucareros del Noroeste Argentino", *Capitalismo en las selvas : Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*, L. Córdoba, F. Bossert y N. Richard, San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto: 45-64.
- Ceriani Cernadas, C. (2008a), *Establecidos y marginados en el campo religioso toba*, 26° Reuniao Brasileria de Antropología, Porto Seguro, Brasil.
- Ceriani Cernadas, C. (2008b), "Vampiros en el Chaco. Rumor, Mito y Drama entre los Toba Orientales", *Indiana* (25): 23.
- Ceriani Cernadas, C. y S. Citro (2005), "El movimiento del evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica", *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Iquique, Chile, Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante: 111-170.
- Ceriani Cernadas, C. y V. H. Lavazza (2013), "Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino (1935-1962)", *Boletín americanista* (67): 143-162.
- Ceriani Cernadas, C. y V. H. Lavazza (2014), "Inestables reputaciones. Liderazgo y conflicto en una misión evangélica indígena del Chaco Argentino", *Imago Mundi*: 3-18.
- Citro, S. (2000), "La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política", *Revista Ciencias Sociales*, 10: 37-55.
- Citro, S. (2003), "'Cuerpos significantes': Una etnografía dialéctica con los toba takshik", Tesis doctoral en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Citro, S. (2004), *Los cantos-danza circulares entre los toba y mocoví del Chaco Argentino creatividad y resistencia cultural en las performances indígenas*, 18th World Congress on Dance Research, Argos, Grecia, International Dance Council-UNESCO.
- Citro, S. (2005), "Retratos germánicos de la alteridad cultural: Representaciones de los cuerpos indígenas en las obras de Paucke y Dobrizhoffer", *Coloquios Científicos del Ibero-Americansiches Institut Berlín*, 2 de Diciembre del 2005.
- Citro, S. (2006a), *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocovíes de Santa Fe*, Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
- Citro, S. (2006b), *La representación de los cuerpos indígenas en las obras de Paucke y Dobrizhoffer*, Proyecto "Lenguas en Peligro, Pueblos en Peligro en Argentina", UBA. Archivo DOBES.
- Citro, S. (2006c), "Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial", *Indiana* (23): 139-170.
- Citro, S. (2008a), "Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los toba takshik", *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder*, S. Hirsch, Buenos Aires, Editorial Biblos: 27-59.
- Citro, S. (2008b), "Las estéticas del poder entre los mocovíes santafesinos", *Liderazgo, representación y control social en el Gran Chaco*, J. Braunstein y N. Meichtry, Corrientes, Editorial universitaria, Universidad del Nordeste: 167-196.
- Citro, S. (2009), *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos.

- Citro, S. (2012), "La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos", *ILHA*, 13 (1): 61-93.
- Comaroff, J. (1985), *Body of Power Spirit of Resistance*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Comaroff, J. y J. Comaroff (1991), *Of Revelation and Revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Comaroff, J. y J. Comaroff (1997), *Of Revelation and Revolution, Volume 2: The Dialectics Of Modernity On A South African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press.
- Comaroff, J. L. y J. Comaroff (2009), *Ethnicity, Inc.*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Cordeu, E. J. y A. Siffredi (1971), *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Buenos Aires, Juarez Editor.
- Córdoba, L. (2008), "Liderazgo, grupos locales y organización sociopolítica entre los toba del oeste formoseño", *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*, J. Braunstein y N. Meichtry, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes: 133-138.
- Córdoba, L. y J. Braunstein (2008), "Cañonazos en "La Banda": la Guerra del Chaco y los indígenas del Pilcomayo medio", *Mala Guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco 1932-1935*, N. Richard, Asunción del Paraguay & París, ServiLibro, Museo del Barro & CoLibris: 125-147.
- Coria, H. R. (2004), *La presencia anabautista en las pampas argentinas. Los menonitas de Pehuajó (1919-1940)*, Buenos Aires, Editorial Dunken.
- Corrigan, P. y D. Sayer (2007), "(Introducción) La formación del Estado inglés como revolución cultural", *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina Cuaderno de Futuro*, M. Lagos y P. Calla, La Paz, INDH/PNUD, 23: 39-117.
- Cressman, U. (1955), "The Nurses' Extracurricular Activities", *The Gospel Herald* (48): 758-759.
- Cressman, U. (1956), "Strengthening the Toba Church", *The Gospel Herald* (49): 327.
- Csordas, T. (1993), "Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology*, 8 (2): 135-156.
- Chakrabarty, D. (2002), *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University Of Chicago Press.
- Chatterjee, P. (1998), "Talking About Modernity in Two Languages. A Possible India", *Political Criticism*: 263-285.
- Chaumeil, J.-P. (1998), *Ver, saber, poder. Chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*, Lima, IFEA/CAAAP/CAEA-CONICET.
- Chirgwin, A. M. (1932), *An African Pilgrimage*, London, Student Christian Movement Press.
- Church News (1966), "Toba Youth Torn Between Cultures", *The Gospel Herald* (59): 113.
- Dalla-Corte Caballero, G. (2012), *Mocovíes, franciscanos y colonos de la zona chaqueña de Satan Fe 1850-2011: el liderazgo de la mocoví Dora Salteño en Colonia Dolores*, Rosario, Prohistoria.
- Dasso, C. (1999), *La máscara cultural*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- de Acosta, J. (1954 [1588]), *De Promulgando Evangelio apud barbaros sive de Procuranda Indorum Salute*, Madrid, Biblioteca de Autores españoles.
- de Acosta, J. (1954 [1590]), *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Atlas.

- de Certeau, M. (1980), "On the Oppositional Practices of Everyday Life", *Social Text* (3): 3-43.
- de Certeau, M. (2000), *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Demera Vargas, J. D. (2008), "Trayectorias del protestantismo y redefiniciones étnicas entre los indígenas Guambianos-Colombia", *Revista de Ciencias Sociales (CI)* (20): 107-128.
- Dintaman, S. F. D. (1992), "The Spiritual Poverty of the Anabaptist Vision", *Conrad Grebel Review*, 10 (2): 205-208.
- Douglas, M. (1988 [1970]), *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza Editorial.
- Douglas, M. (1991 [1966]), *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI.
- Durkheim, É. (1965 [1912]), *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York, The Free Press.
- Dussel, E. (1993), "Eurocentrism and modernity", *Boundary* (2): 20-23.
- Dussel, E. (1996), *The Underside of Modernity*, New Jersey, Humanities Press.
- Dussel, E. (2000), "Europe, Modernity, and Eurocentrism", *Nepantla*, 1 (3): 465-478.
- Dyck, C. (1995), *Spiritual Life In Anabaptism*, Scottdale, Herald Press.
- Ediger, T. B. (1999), *Window to the World. Extraordinary Stories from a Century of Overseas Mission 1900-2000*, Newton, Kansas & Winnipeg, Man, Faith and Life Press.
- Eisenstadt, S. (2000), "Multiple Modernities", *Daedalus*, 129 (1): 1-29.
- Eisenstadt, S. (2013), "Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LVIII (218): 129-152.
- Eller, J. D. (2007), *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*, New York and London, Routledge.
- Engelke, M. y M. Tomlinson, Eds. (2006), *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, Oxford, Berghahn Books.
- Enriz, N. (2004), "Etnografía del juego infantil en la comunidad mbyá-guaraní de la provincia de Misiones", Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Equipo Menonita (2006), *Manual para ministros en las Iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco de la Argentina*, Formosa, Equipo Menonita.
- Equipo Menonita (2009), *Manual para ministros en las Iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco de la Argentina. 2º Edición Bilingüe Toba-Qom/Castellano*, Formosa, Equipo Menonita.
- Erb, P. y S. Steiner. (2011), "Gospel Herald (Periodical)", Retrieved 25/06/2016, 2016, from [http://gameo.org/index.php?title=Gospel_Herald_\(Periodical\)&oldid=134188](http://gameo.org/index.php?title=Gospel_Herald_(Periodical)&oldid=134188).
- Eriksen, A. (2008), *Gender, Christianity and change in Vanuatu : an analysis of social movements in North Ambrym*.
- Escobar, A. (2005), *Mas allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Espinosa, M. E. (2009), "El sentido de elegir y la experiencia de hacerlo. Un estudio socio-antropológico sobre evangélicos en Santiago del Estero", *Trabajo y Sociedad. Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, 12 (13): 1-15.

- Espinosa, M. E. (2013), "Identidad evangélica y cultura escrita: La editorial de los Hermanos Libres en la Argentina", *La industria del creer: sociología de las mercancías religiosas*, J. Algranti, Buenos Aires, Biblos: 115-134.
- Espinosa, M. E. (2014), "Identidad evangélica, linajes y trazos étnicos: los Hermanos Libres en Santiago del Estero", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Espinosa, M. E. (2015), "Indígenas y misioneros: génesis y representaciones de una misión evangélica en el ingenio La Esperanza", *Revista Brasileira de História das Religiões*, VIII (22): 125-143.
- Evans-Pritchard, E. (1976 [1937]), *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Madrid, Anagrama.
- Ferrero de Schreiber, E. M. (1995), *La Supervivencia del Indio: Los mocovíes*, Villa Ángela, Chaco.
- Flores, F. C. (2008), "Los Adventistas del Séptimo Día en la Argentina y su "proyecto de colonización". Aportes desde un análisis histórico", *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, XX (30-31): 91-106.
- Forni, F. (1993), "Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina", *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales (II)* A. Frigerio, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina: 7-23.
- Foucault, M. (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M. (1990), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- Friedman, J. (2001), "Hacia una antropología global", *Identidad Cultural y Proceso Global*, J. Friedman, Buenos Aires, Amorrortu: 15-34.
- Frigerio, A. (1989), "With the banner of Oaxalá: social construction and maintenance of reality in Afro-brazilian religions in Argentina", Departamento de Antropología. University of California.
- Frigerio, A. (1991a), "La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres. Estrategias ante la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires", *Revista de Antropología* (10): 22-33.
- Frigerio, A. (1991b), "Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: La Imagen de la Umbanda en Argentina", *Sociedad y Religión* (8): 69-84.
- Frigerio, A. (1993a), "La invasión de las "Sectas": El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina", *Sociedad y Religión*, 10/11: 32-69.
- Frigerio, A. (1993b), "Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: desarrollo y tendencias actuales", *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, A. Frigerio, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina: 14-30.
- Frigerio, A., Ed. (1993c), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Frigerio, A. (1993d), "Perspectivas actuales sobre conversión , deconversión y "lavado de cerebro" en nuevos movimientos religiosos", *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, A. Frigerio, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, I: 46-80.
- Frigerio, A. (1999), "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación Social en movimientos religiosos en el Cono Sur", *Alteridades* 9(18): 5-18.
- Furlong, G. S. J. (1938), *Entre los mocovíes de Santa Fe: Según las noticias de los misioneros jesuitas Joaquín Camaño, Manuel Canelas, Francisco Burgés,*

- Román Arto, Antonio bustillo y Florián Paucke Buenos Aires, Amorrortu e hijos.
- Gallardo, S. (2013 [1971]), *Eisejuaz*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- Galliano, G. (1994), "Milenarismo pentecostal, pobreza urbana e interacción social en el Gran Buenos Aires", *El Pentecostalismo en la Argentina*, A. Frigerio, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina: 95-112.
- Gaonkar, D. P. (1999), "On Alternative Modernities", *Public Culture*, 11 (1): 1-18.
- García Canclini, N. (1992), *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana.
- García, M. A. (2002), "El evangelismo wichí de uno y otro lado del límite étnico", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 4 (4): 105-123.
- García, M. A. (2005), *Paisajes sonoros de un mundo coherente. Prácticas musicales y religión en la sociedad wichí*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología.
- García Palacios, M., A. C. Hecht y N. Enriz (2015), "Crianza y niñez en dos comunidades indígenas de la Argentina (qom y mbyá)", *Cuicuilco*, 22 (64): 185-201.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Geertz, C. (1987 [1973]), *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- General Conference of the Mennonite Church of North America (1950), *Report of the Forty-fourth Annual Meeting of the Mennonite Board of Missions and Charities*, Goshen.
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Giddens, A., Z. Bauman, N. Luhmann, U. Beck y B. Jost, Eds. (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad: Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Antrhpos.
- Giménez Béliveau, V. y S. Montenegro, Eds. (2008), *La Triple Frontera. Dinámicas culturales y procesos transnacionales*, Buenos Aires, Espacio Editorial.
- Giménez Beliveu, V. y J. Esquivel (1996), "Las creencias en los barrios, o un rastreo de las identidades religiosas en los Sectores Populares Urbanos del Gran Buenos Aires", *Sociedad y Religión* (14/15): 117-128.
- Giménez Benítez, S., A. M. López y A. Granada (2004), Suerte, riqueza y poder. Fragmentos meteóricos y la presencia de lo celeste entre los mocovíes del Chaco, *Etno y Arqueo-Astronomía en las Américas. Memorias del Simposio ARQ-13: Etno y Arqueoastronomía en las Américas, 51º Congreso Internacional de Americanistas*, J. B. M. Boccas, G. Pereira, Santiago de Chile.
- Giordano, M. (2005), *Discurso e Imagen sobre el Indígena Chaqueño*, La plata, Ediciones Al Margen.
- Gobernación del Chaco (2009).
- Gómez, M. (2008a), "Las formas de interacción con el monte de las mujeres tobas (qom)", *Revista Colombiana de Antropología*, 44 (2): 373-408.
- Gómez, M. (2008b), "Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa (Argentina). Un diálogo con los estudios de mujeres", *Boletín de Antropología. Universidad de Antioquia*, 22 (39): 82-111.
- Gómez, M. (2011), "¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres tobas (qom) y Misioneros Anglicanos en el Chaco Centro occidental (Argentina)", *Cadernos Pagu* (36): 187-222.
- Gómez, M. (2012), "Bestias de carga, amazonas y libertinas sexuales, imágenes sobre las mujeres indígenas del Gran Chaco", *Genero em Povos Indigenas. Museu do*

- Gómez, M. (2014), "Mujeres indígenas en Argentina: espacios fugaces para nuevas prácticas políticas", *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, XII (XVI): 59-81.
- Gómez, M. (2016), *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- González, S. A. (2005), "Etnicidad y discriminación en la provincia del Chaco. La comunidad mocoví de las tolderías en el período 1980-2002", Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Formosa.
- González Zugasti, E. (2012), "'Todavía estamos vivos': procesos identitarios y de resistencia étnica entre los mocovíes del suroeste chaqueño en los últimos cuarenta años", Programa de Postgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.
- Gordillo, G. (1999a), "The bush, the plantations, and the 'devils': culture and historical experience in the argentinean Chaco", Graduate Department of Anthropology, University of Toronto, National Library of Canada.
- Gordillo, G. (1999b), 'A kind of Sanctuary': "Conversion", ambiguity, and contention at *Misión El Toba*, Indigenous Peoples of the Chaco, Cristian Missions, and the Nation-state, University of St. Andrews, Escocia.
- Gordillo, G. (2001), "'Un Río tan salvaje e indómito como el indio toba': una historia antropológica de la frontera del Pilcomayo", *Desarrollo Económico*, 41 (162): 261-280.
- Gordillo, G. (2004), *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*, Durham& London, Duke University Press.
- Gorosito Kramer, A. M. (1992), "Identidad étnica y manipulación", *Etnicidad e Identidad VER*, C. Hidalgo y L. Tamango, Buenos Aires, CEAL 74: 143-153.
- Graber, J. D. (1952a), "The Kingdom to the South. Part 1", *The Gospel Herald* (45): 90.
- Graber, J. D. (1952b), "The Kingdom to the South. Part 2", *The Gospel Herald* (45): 114.
- Graber, J. D. (1952c), "The Kingdom to the South. Part 3", *The Gospel Herald* (45): 138.
- Graber, J. D. (1952d), "The Kingdom to the South. Part 5", *The Gospel Herald* (45): 186.
- Graber, J. D. (1960), *The church apostolic. A discussion of modern missions*, Scottdale, Herald Press.
- Graber, J. D. (1966), "In Toba Land", *The Gospel Herald* (59): 389-390.
- Graber, J. D. y S. N. Solomon. (1987), "Mennonite Church in India", Retrieved 17 de Julio, 2015, from http://gameo.org/index.php?title=Mennonite_Church_in_India&oldid=122043.
- Graf, T. (2013), *Resistiré*, Charata, La Viarasa ed.
- Green, M. (2003), *Priest, Witches and Power. Popular Christianity after Mission in Southern Tanzania*, Cambridge, Cambridge University Press
- Griffin, K. (2014a), "Historias de vida: el primer pentecostalismo en Gualeguaychú, Entre Ríos, 1910-1916", *Experiencias plurales de lo sagrado. La diversidad religiosa argentina*, F. Flores y P. Seiguer, Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi.
- Griffin, K. (2014b), "Luz en Sudamérica: Los primeros pentecostales en Gualeguaychú, Entre Ríos, 1910-1917", ISEDET.

- Gruzinski, S. (2007), *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.
- Gualdieri, B. (1998), "Mocovi (Guaycuru). Fonología e morfosintaxe", Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campiñas.
- Guerrero, B. y otros (2005), *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, Ediciones Campvs.
- Habermas, J. (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, MIT Press.
- Hannigan, J. (1991), "Social movement theory and the sociology of religion: Toward a new synthesis", *Sociological Analysis*, 52 (4): 311-331.
- Harder, H. (s.a.), "The Holy Spirit and Ecumenism: Promptings from an Anabaptist-Mennonite Perspective", Retrieved 3 de Noviembre, 2015, from <http://www.mennonitechurch.ca/files/talkabouts/hharderessay.pdf>.
- Harding, S. (1987), "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion", *American Ethnologist. Frontiers of Christian Evangelism*, 14 (1): 167-181.
- Hartzler, I. C. (1955), "The First Book in Toba", *The Gospel Herald* (48): 569.
- Hartzler, L. C. (1957) "Mennonite Board of Missions (Mennonite Church)", [http://gameo.org/index.php?title=Mennonite Board of Missions \(Mennonite Church\)&oldid=92723](http://gameo.org/index.php?title=Mennonite_Board_of_Missions_(Mennonite_Church)&oldid=92723):
[http://gameo.org/index.php?title=Mennonite Board of Missions \(Mennonite Church\)&oldid=92723](http://gameo.org/index.php?title=Mennonite_Board_of_Missions_(Mennonite_Church)&oldid=92723)
- Hernández-Ávila, F. L. (2010), "Territorios, territorialidades y multiculturalismo", *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, L. Montenegro Martínez, Bogotá, Colombia, Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis: 294-306.
- Hernández, J. (2016 [1872]), *Martín Fierro*, Buenos Aires, Bruguera (Ediciones B).
- Hershey, J. K. y M. Hershey (1949), Carta a los hermanos reunidos en la Convención en Pehuajó, Elverson, Estados Unidos, 12 de Noviembre de 1919, *Archivo de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires, Floresta, Buenos Aires, Carpeta IEMA Correspondencia, Cartas 1930-1950, Carpeta 1*: 2 folios.
- Hodges, M. (2009 [1973]), *The Indigenous Church and the Missionary*, Springfield, Gospel Publishing House.
- Holderman, C. (1943), "Around the World in Argentina", *The Gospel Herald* (36): 612.
- Holderman, C. y F. Holderman (1944), "Espinillo Mission", *The Gospel Herald* (37): 178.
- Holderman, C. y F. Holderman (1945), "A Pioneer Independent Worker Dies", *The Gospel Herald* (38): 579.
- Hollinger, D. P. (1989) "Evangelicalism", *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/E938ME.html>:
<http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/E938ME.html>
- Horst, W. (2006), Nombres de dios en el idioma toba y nombres de dios en pilagá, Chaco?, *Obreros Fraternal Menonitas*: 3.
- Horst, W. (2009), "El círculo bíblico. Estudio bíblico comunitario: el rol del coordinador y el de los participantes", *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, W. Horst, U. Mueller Eckhardt y F. Paul, Buenos Aires, Kairós: 255-260.
- Horst, W., U. Mueller-Eckhardt y P. Frank (2009), *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, Buenos Aires, Argentina, Kairós.

- Horton, R. (1960), "A Definition of Religion, and its Uses", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90 (2): 201–26.
- Hunter, J. (1989), *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, Yale University Press.
- Husserl, E. G. A. (1991 [1936]), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie (La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental: Introducción a la Filosofía Fenomenológica)*, 1936. (traducción de), Barcelona, Editorial Crítica.
- Idoyaga Molina, A. (1976), "Matrimonio y Pasión Amorosa entre los Mataco", *Scripta Ethnologica* (4): 46-67.
- Idoyaga Molina, A. (1978-79), "Contribución al estudio del proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los mataco costaneros", *Scripta Ethnologica*, 5 (2): 143-155.
- Idoyaga Molina, A. (1990), "Iniciación femenina, proceso de gestación, alumbramiento, aborto e infanticidio entre los mataco, toba y pilagá", *Filología y Lingüística*, XVI (2): 65-71.
- Idoyaga Molina, A. (1994), "Movimientos Sociorreligiosos. Una esperanza milenarista entre los Pilagá (Chaco Central)", *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, Quito, Abya Yala.
- Idoyaga Molina, A. y E. Ruiz Moras (1994), "Conceptos, categorías e iconografía: El uso de dibujos entre los pilaga y los toba taksek (Chaco central)", *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, XXI: 177-205.
- INDEC. (2004-2005), "Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001-", Retrieved http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ecpi/pueblos/ampliada_index.asp?mode=09, 12/06/2008.
- INDEC. (2015), "Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Nordeste Argentino", from http://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/poblacion/pueblos_originarios_NEA.pdf.
- Ingold, T. (2007), *Lines: A Brief History*, London and New York, Routledge.
- Iñigo Carrera, N. (1982/86), Colonos y obreros en el Chaco, *El campo y sus habitantes*, N. Iñigo Carrera, G. Madrazo, G. Ceresole y L. Slavsky, Buenos Aires, Tomo 8: 20.
- Jameson, F. (2002), *A Singular Modernity. Essays on the Ontology of the Present*, Londres, Verso.
- John, M. C. y Z. Mayer (1977), "Resource mobilization and social movements: a partial theory", *American Journal of Sociology* (82): 1212-1241.
- Kauffman, G. (2000), "Celebrants commemorate mission pioneer's life", Retrieved 24 de Julio, 2015, from <http://archive.wfn.org/2000/12/msg00129.html>.
- Keane, W. (2007), *Christian Moderns. Freedom and the Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.
- Kerman, A. (2007), "Construcción de la subjetividad ascética: un estudio etnográfico de un grupo islámico sufi en Buenos Aires", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Kingsley, Q. (2000), "Comentarios sobre Apocalipsis 1", *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Obreros Fraternal Menonitas.
- Koch, R. S. y M. Koch, Eds. (1977), *My personal pentecost*, Scottdale, Herald Press.
- Kusch, R. (1976), *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro.

- Lapp, J. A. y A. C. Snyder, Eds. (2006), *Testing Faith and Tradition: A Global Mennonite History*, A Global Mennonite History, Pennsylvania, Good Books.
- Lash, S. y J. Urry (1987), *The End of Organized Capitalism*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Latour, B. ([1993] 2007), *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Lavazza, V. H. (2007), "Comunidad y experiencia en un culto brasileño: los caminos del Santo daime en la Argentina", Tesis de Maestría en Antropología Social, IDES-IDAES/UNSAM.
- Lévi-Strauss (1958), "El hechicero y su magia", Buenos Aires, EUDEBA: 151-167.
- Lienhardt, G. (1691), *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* Oxford, Clarendon Press.
- Lindsell, H. (1955), *Missionary Principles and Practice*, Fleming H. Revell Co.
- LiPuma, E. (2000), *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia* Michigan University of Michigan Press.
- Litwiller, J. (1955), "Our New Responsibility: The Toba Church", *The Gospel Herald* (48): 200-201.
- Litwiller, N. (1947a), Minutes of the Mission Council held in the Mennonite [...] Trenque Lauquen, F C O - Dec 2-5; 1947, *Archivo de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires, Floresta, Buenos Aires, Fichero 6, 1 Cajón Junta de Misiones, D-Mission Council, I-Mis Coun Act 1945-54*: 5 folios.
- Litwiller, N. (1947b), Minutes of the Mission Council held in The Monte "El Retiro" - Trenque Lauquen - F.C.O Dec 2-5 1947, *Archivo de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires, Floresta, Buenos Aires, Fichero 6, 1 Cajón Junta de Misiones, D-Mission Council, I-Mis Coun Act 1945-54*: 5 folios.
- Litwiller, N. (1952), Minutes of the Mission Council held in 'Monte Retiro', Jan. 28 to Feb, 1, 1952, *Archivo de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires, Floresta, Buenos Aires, Fichero 6, 1 Cajon Junta de Misiones, D-Mission Council, I-Mis Coun Act 1945-54*: 9 folios.
- Litwiller, N. (1977), "Revitalized retirement", *My personal pentecost*, R. S. Koch y M. Koch, Scottdale, Herald Press: 112-115.
- Litwiller, N. (s.a.), Memorandum of the organization for the Chaco Mennonite Mission, *Archivo de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires, Floresta, Buenos Aires, Fichero 5, Congrega c-o, III Congrega, Chaco Miss Council*: 2 folios.
- Loewen, J., A. S. Buckwalter y J. Kratz (1965 [trad. 1997]), "Chamanismo, enfermedad y poder en la vida de la Iglesia Toba", *Practical Anthropology*, nov.-dic.: 250-280.
- Loewen, R. y S. Nolt (2012), *Seeking places of peace*, Pennsylvania, Good Books.
- López, A. M. (2008a), "La conformación de una devoción mariana en comunidades mocovíes del sur Oeste del Chaco", *II Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, P. Fogelman, Buenos Aires, Argentina, GERE (Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización), Publicación en CD (ISSN 1850-1869).
- López, A. M. (2008b), Patrona, virgen y madre: Santa Rosa y su rol en una comunidad mocoví del Sudoeste del Chaco, *IX Congreso Argentino de Antropología Social, Fronteras de la Antropología, Mesa de trabajo 'Antropología de la religión: nuevos actores, nuevos desafíos'*, Posadas, Misiones, Argentina, Departamento de Antropología Social, Programa de Postgrado en Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones publicación electrónica (CD).

- López, A. M. (2008c), "Patrona, virgen y madre: Santa Rosa y su rol en una comunidad mocoví del Sudoeste del Chaco", *IX Congreso Argentino de Antropología Social, Fronteras de la Antropología*, Posadas, Misiones, Argentina, Departamento de Antropología Social, Programa de Postgrado en Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Publicación electrónica en CD (ISBN 978-950-579-103-3).
- López, A. M. (2008d), "Poderosos y Vírgenes. Identidad, política y cosmovisión entre los mocovíes del Chaco", *26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 1 al 4 de Junio de 2008*, Porto Seguro, Brasil, Associação Brasileira de Antropologia, Publicación electrónica en CD virtual (ISBN 978-85-61341-16-9).
- López, A. M. (2009a), "La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- López, A. M. (2009b), "Las Pléyades, el sol y el ciclo anual entre los mocovíes", *VI Congreso Argentino de Americanistas, 2008*, E. Cordeu, Buenos Aires, Argentina, Sociedad Argentina de Americanistas: 257-277.
- López, A. M. (2011a), "New words for old skies: recent forms of cosmological discourse among the aboriginal people of the Argentinian Chaco", *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy: Building Bridges between Cultures. Proceedings IAU Symposium No. 278*, C. Ruggles, Cambridge, Cambridge University Press: 74-83.
- López, A. M. (2011b), "'O toba não tem amigos': Perspectivas mocoví sobre o 'outro' aborígene", *Os outros dos outros: relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*, E. Coffaci de Lima y L. Córdoba, Curitiba, PR, Brasil, Editora da Universidade Federal do Paraná (UFPR): 183-196.
- López, A. M. (2013), "Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías *moqoit* del poder", *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad*, F. Tola, C. Medrano y L. Cardín, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur: 103-131.
- López, A. M. (2015), "Gods, demonds and deceivers: jesuits facing Chaco skies", *Stars and Stones: Voyages in Archaeoastronomy and Cultural Astronomy, Proceedings of the SEAC 2011 Conference*, Oxford, Archaeopress, British Archaeological Reports (BAR), International Series 2720: 296-301.
- López, A. M. (2017), "Las Señas: una aproximación a las cosmo-políticas de los moqoit del Chaco", *Etnografías Contemporáneas*, 3 (4): 92-127.
- López, A. M. (en prensa), "'Cerrando filas': La mirada menonita sobre los vínculos entre las misiones protestantes en el Chaco durante el auge de la 'nación católica' (1943-1949)", *Misiones Cristianas y Pueblos Indígenas en el Chaco Argentino: Trayectorias, Ideologías, Apropiaciones*, C. Ceriani Cernadas, Buenos Aires.
- López, A. M. y A. Altman (2011a), *El Centro de Capacitación Misionera Transcultural: lo local, lo regional y lo global en las nuevas misiones evangélicas del Chaco Argentino*, XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Punta del Este, Uruguay.
- López, A. M. y A. Altman (2011b), "*Un hueso demasiado duro de pelar*": La mirada de los primeros misioneros menonitas sobre el catolicismo argentino, XIII Jornadas Interescuelas del Departamento de Historia, Catamarca, Argentina.
- López, A. M. y A. Altman (en prensa), "The Chaco Skies. A Socio-Cultural History of Power Relations", *Religion and Society: Advances In Research* (8).
- López, A. M. y S. Giménez Benítez (2009), "Bienes europeos y poder entre los mocovíes del Chaco argentino", *Archivos. Departamento de antropología Cultural*: 191-216.

- López, A. M. y F. C. Tola (2016), *Qom (tobas) y moqoit (mocovíes). Antiguas y nuevas andanzas por el Gran Chaco*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ministerio de Educación y Deportes de la Nación.
- Lucaoli, C. P. y L. R. Nacuzzi, Eds. (2010), *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Ludueña, G. (1998), "Ascetismo, Corporalidad y Habitus: Etnografía de la Práctica del Silencio en una Comunidad de Monjes Benedictinos", Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Ludueña, G. (2000), Ora et labora: Ethos y cosmovisión entre los monjes de San Benito en el proceso cotidiano, *Mitológicas*, Centro Argentino de Etnología Americana, Vol. 15: 49-73.
- Ludueña, G. (2001), "Cosmología y Epistemología. Espiritualista en la Escuela Científica Basilio", *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* (6): 67-77.
- Ludueña, G. (2003), "Praesentias: ascetismo y liminalidad en comunidades contemplativas benedictinas del MERCOSUR", *Ciências Sociais e Religião* (3): 123-152.
- Lye, T. P. (1997), "Knowledge, forest, and hunter-gatherer movement: the Batek of Pahang, Malaysia", University of Hawai'i.
- Malagar, P. J. (1981), *The Mennonite Church in India*, National Council of Churches in India.
- Mallimaci, F. (1986), "Estudios sobre el catolicismo argentino", *Sociedad y Religión* (3): 45-52.
- Mallimaci, F. (1992), "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", *500 años de Cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA/Centro Nueva Tierra.
- Mallimaci, F. (1996), "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina", *Sociedad y Religión* (14/15): 71-94.
- Mallimaci, F., Ed. (2008), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue.
- Martens, P. (2003), "Discipleship Ain't Just about Jesus: or On the Importance of the Holy Spirit for Pacifists", *Conrad Grebel Review*, 21 (2): 32-40.
- Martín, E. (2000), "La Virgen de Luján: el milagro de la identidad nacional católica", *Imaginario* (6): 163-180.
- Martín, E. (2001), "'Genuinamente Correntina'. Um estudo antropológico da experiencia católica na festa da Virgen de Itatí", universidade Federal do Río Grande do Sul.
- Martín, E. (2004), "No me arrepiento de este amor. Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina", *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* (6): 90-115.
- Martínez-Crovetto, R. (1968), Estado actual de las tribus mocovíes del Chaco (República Argentina), *Etnobiológica*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Agronomía y Veterinaria, N° 7: 1-23.
- Martínez-Crovetto, R. (1995), *Zoonimia y Etnozoología de los Pilagá, Toba, Mocoví, Mataco y Vilela*, Argentina, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Martinez, A. T. (2007a), "Para estudiar campos periféricos. Un ensayo sobre las condiciones de utilización fecunda de la teoría del campo de Pierre Bourdieu", *Trabajo y Sociedad. Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, IX (9).

- Martinez, A. T. (2007b), *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Martinez, A. T. (2011), *En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina*, XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Uruguay.
- Martínez Sarasola, C. (1992), *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- Mast, M. (1972), "An Approach to Theological Training Among the Tobas of Argentina", Faculty of the School of World Mission and Institute of Church Growth, Fuller Theological Seminary.
- Mauss, A. (1993), "Research in social movements and in new religious movements: The prospects for convergence", *Religion and the Social Order* (3): 127-151.
- Mauss, M. (1979), "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales", *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.
- McDonnell, K. (1980), *Presence, Power, Praise : Documents on the Charismatic Renewal*, Collegeville, MN, Liturgical Press.
- Medrano, C. (2013), "Devenir-en-transformación. Debates etnozoológicos en torno a la metamorfosis animal entre los qom", *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*, F. Tola, M. C. Medrano y L. Cardín, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur: 77-101.
- Mennonite Board of Missions and Charities (1950), Report of the Forty-fourth Annual Meeting of the Mennonite Board of Missions and Charities Goshen: 196.
- Mennonite Church USA (1995), *Confession of Faith in a Mennonite Perspective*, Scottdale, Herald Press.
- Mennonite Mission Network. (2004), "Missionary, translator of Bible in Argentina dies", from [https://mla.bethelks.edu/mediawiki/index.php/Buckwalter,_Albert_S._\(1922-2004\)](https://mla.bethelks.edu/mediawiki/index.php/Buckwalter,_Albert_S._(1922-2004)).
- Messineo, M. C. (2008), "Fieldwork and Documentation of Speech Genres in Indigenous Communities of Gran Chaco: Theoretical and Methodological Issues", *Language documentation & conservation*, 2 (2): 275-295.
- Métraux, A. (1933), "La obra de las Misiones inglesas en el Chaco", *Journal de la société des américanistes*, 25 (1): 205-209.
- Meyer, B. y A. Moors, Eds. (2006), *Religion, media, and the public sphere*, Bloomington, Indiana University Press.
- Mignolo, W. (1993), "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism", *Latin American Research Review*, 28 (3): 120-131.
- Mignolo, W. (2000), *Local Histories/Global Desings: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, New Jersey, Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2007), "Delinking", *Cultural Studies*, 21 (2): 449-514.
- Mignolo, W. (2009), "La colonialidad: la cara oculta de la modernidad", *Modernologías: artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*, S. Breitwieser, Barcelona, Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona: 39-49.
- Miguel, G. (2013), "Meios de comunicação e religiosidade. Mediações e perspectivas midiáticas na concepção das comunicações evangélicas", *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, 13: 197-212.

- Miguel, G. (2015), "Medios de comunicación y cultura evangélica. Perfiles mediáticos y vinculaciones transnacionales de las comunicaciones evangélicas", *Revista Ciencias Sociales*: 96-101.
- Míguez, D. (2002), "El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo. Durante el siglo XX", *Anuario del IEHS* (17).
- Miller, D. (1951), Carta a Hermanos y Hermanas, 5 de Noviembre de 1951, América, *Archivo de la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires, Floresta, Buenos Aires, Fichero 6, 1 Cajón Junta de Misiones, D-Mission Council, I-Mis Council 1945,-54, Carta Miller prepara visita de Graber 1951*: 1 folio.
- Miller, E. M. (1954), "The Need in the Chaco", *The Gospel Herald* (47): 1238-1239.
- Miller, E. S. (1970), "The Christian Missionary, Agent of Secularization", *Anthropological Quarterly*, 43 (1): 14-22.
- Miller, E. S. (1971), "The Argentine Toba Evangelical Religious Service", *Ethnology*, 10 (2): 149-159.
- Miller, E. S. (1975), "Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture", *American Ethnologist*, 2 (3): 477-496.
- Miller, E. S. (1977), *Unintended effects of protestant missions on aboriginal populations of the Gran Chaco, The Impact of National Development on the Indians of Tropical South America, , 1977.*, University of Wisconsin.
- Miller, E. S. (1979), *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI Editores.
- Miller, E. S. (2002), "Mennonite Chaco Mission, Iglesia Evangélica Unida (IEU), and Argentina's Nation-State", *Missiology: An International Review*, XXX (3): 347-360.
- Miller, E. S. (2003), "Secularization Theory Reconsidered: Perspectives from the Argentinian Chaco", *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, Special Issue: Missionaries and Amerindians. Vol. 11 (2): 5-18.
- Montenegro, S. (2002a), "Discursos y Contradiscursos: o olhar da mídia sobre o isla no Brasil e sua controversia", *Mana* 8(2): 315-345.
- Montenegro, S. (2002b), "A Islamizacao do corpo", *Religiao & Sociedade* 22 (1): 143-163.
- Mosqueira, M. (2012), "Perdonar setenta veces siete: procesos de conformación y transformación de subjetividades juveniles en una iglesia pentecostal del conurbano bonaerense", *PLURA - Revista de Estudos de Religião*, 3: 114-129.
- Mosqueira, M. (2014), "Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano", *Miriada. Investigación en Ciencias Sociales*, 5: 134-161.
- Nates Cruz, B. (2000), *De lo bravo a lo manso. Territorio y sociedad en los Andes (Macizo colombiano)*, Quito, Abya-Yala.
- Nation, M. T. (2011) "Yoder, John Howard (1927-1997)", *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, [http://gameo.org/index.php?title=Yoder, John Howard \(1927-1997\)&oldid=130443](http://gameo.org/index.php?title=Yoder,_John_Howard_(1927-1997)&oldid=130443): [http://gameo.org/index.php?title=Yoder, John Howard \(1927-1997\)&oldid=130443](http://gameo.org/index.php?title=Yoder,_John_Howard_(1927-1997)&oldid=130443)
- Navarro i Barba, G. (1998), "Misioneros franciscanos en el Chaco occidental. Visiones, acciones y contradicciones (1861-1914)", *Boletín Americanista* (48): 197-209.
- Nesis, F. S. (2005), *Los grupos Mocoví en el siglo XVIII*, Argentina, Sociedad Argentina de Antropología.

- Nielssen, H., I. M. Okkenhaug y K. Hestad Skeie, Eds. (2011), *Protestant missions and local encounters in the nineteenth and twentieth centuries : unto the ends of the world*, Boston, Brill.
- Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (1978), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 22, Enero.
- Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (1990), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 34, N°1.
- Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (1991), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 35, N° 4 -Septiembre, Octubre-.
- Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (1995), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 39, N° 1 -Enero, Febrero, Marzo.
- Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (1996), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 40, N°1 -Enero, Febrero, Marzo-.
- Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (1998), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*.
- Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (2008a), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*.
- Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (2008b), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*.
- Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (2010), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 54, N° 1 -Enero, Febrero, Marzo-
- Olmos Álvarez, A. L. (2012), "Catolicismo "renovado" en Argentina. El caso del "Padre Ignacio": Rituales, sanaciones y nuevos espacios religiosos", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. Especial: América Latina.
- Olmos Álvarez, A. L. (2013), "'Los caminos del Señor'. Aproximaciones al estudio de lastrayectorias católicas carismáticas en Argentina", *Sociedad y Religión*, XXIII (40): 143-179.
- Olmos Álvarez, A. L. (2016), "Construyendo carismas en el catolicismo contemporáneo argentino. Un estudio etnográfico sobre el movimiento en torno al padre Ignacio Peries", Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de San Martín.
- Ossa, M. (1991), *Lo Ajeno y lo Propio. Identidad Pentecostal y Trabajo*, Santiago, Ediciones Rehue.
- Otamendi, A. (2008), "El turismo místico esotérico en la Zona Uritorco: síntesis de una perspectiva etnográfica", *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 2 (2).
- Pagés Larraya, F. (1982a), *Lo irracional en la Cultura*, Buenos Aires, FECIC.
- Pagés Larraya, F. (1982b), *Lo irracional en la cultura*, Buenos Aires, Fecic.
- Pankratz, J. (2012), "Gandhi and Mennonites in India", *The Conrad Grebel Review*, 30 (2): 136-161.
- Paucke, F. (1942-44 [1749-1767]), *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes)*, Tucumán, Universidad de Tucumán.
- Paucke, F. (2000 [1749-1767]), *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes)*, Córdoba, Editorial Nuevo Siglo.
- Peel, J. D. Y. (1995), "For Who Hath Despised the Day of Small Things? Missionary Narratives and Historical Anthropology", *Comparative Studies in Society and History*, 37 (3): 581-607.
- Pitts, J. (2013), *Principalities and Powers: revising John Howard Yoder's Sociological Theology*, Oregon, Pickwick Publications.
- Poettcker, H. (1966), "Menno Simons' Encounter with the Bible", *Mennonite Quarterly Review*, XL: 115.
- Pollak-Eltz, A. y Y. Salas de Lecuna, Eds. (1998), *El pentecostalismo en America Latina entre tradicion y globalizacion*, Quito, Ediciones Abya-Yala.

- Prieto Valladares, J. (2010), *Mission and Migration. Global Mennonite History*, Intercourse, PA, Good Books and Pandora Press.
- Quijano, A. (1988), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, A. (1993), "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America", *The Postmodernism Debate in Latin America*, J. Beverly y J. Oviedo, dURHAM, Duke University Press: 140-155.
- Redacción (2014), Laura Bozzo, *Espectáculos Televisa*.
- Renold, J. M. (1984), Organización y estructura de un grupo religioso, *Ensayos de Antropología Argentina*, Editorial Belgrano: 307-443.
- Reyburn, W. D. (1954a), "Some Problems in Providing Toba Bibles", *The Gospel Herald* (47): 614-615.
- Reyburn, W. D. (1954b), *The toba indians of the argentine chaco. An Interpretive Report*, Elkhart, Mennonite Board of Missions & Charities.
- Reyburn, W. D. (2002), *Marching Through Babel*, Xlibris Corporation.
- Ricoeur, P. (1989), *Ideología y Utopía*, GEDISA.
- Robbins, J. (2001), "God Is Nothing but Talk: Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society", *American Anthropologist, New Series*, 103 (4): 901-912.
- Robbins, J. (2004), *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*, Berkeley, University of California Press.
- Robbins, J. (2007), "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity", *Current Anthropology*, 48 (1): 5-38.
- Robertson, R. (2002 [1995]), "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", *Global Modernities*, M. Featherstone, S. Lash y R. Robertson, London, Sage: 25-44.
- Rodríguez, D. (1974), Carta a Albert Buckwalter, 9 de noviembre de 1974, Las Breñas, Chaco, *Mennonite Church USA Archives - Goshen, Albert Buckwalter, Series 1: Correspondence 1949-2003, Box 5, Folder 10: Correspondence with Toba, Mocoví and Pilagá Brethren, 1972-1974*: 4 folios.
- Rojas, V. (2007), "Chusmas, Chismes, y Escándalos: Latinas Talk Back to El Show de Cristina and Laura en América", *From Bananas to Buttocks: The Latina Body in Popular Film and Culture*, M. Mendible, Texas, University of Texas Press: 279-309.
- Roth, J. (1995), "1. Comunidad como conversación: Un nuevo modelo de hermenéutica anabaptista
[Traducción:]", *Anabaptist Currents: History in Conversation with the Present*, C. F. Bowman y S. L. Longenecker: 11.
- Ruiz, I. y S. Citro (2002), "Toba", *Diccionario Enciclopédico de la Música Española e Hispanoamericana*, Madrid, Sociedad General de Autores de España, 10: 308-315.
- Sahlins, M. (1988), *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Sahlins, M. (1990), "Cosmologías del Capitalismo. El sector transpacífico del sistema mundial", *Cuadernos de Antropología Social*, 2 (2).
- Sánchez, O. (2005), *Cronología de la formación y crecimiento de la Iglesia Evangélica Unida en el norte de la Argentina*, Pcia. Roque Sáenz Peña.

- Sánchez, V. E. (2011), "Más allá de la secularización", *¿Hacia una sociedad post-secular? Gestión pública de la nueva diversidad religiosa*, F. C. G. y. A. L. Sala, Zaragoza, Fundación Manuel Giménez Abad: 17-36.
- Santamaria, D. (1991), "La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina", *Religiosidad Popular en la Argentina*, M. E. Chapp y M. M. Iglesias, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina: 9-23.
- Saurabh, D. (2003), *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura*, México, El Colegio de México.
- Schmidt, V. (2006), "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?" *Current Sociology*, 54 (1): 77-97.
- Segato, R. (2005), "Cambio religiosos y desetenificación: La expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina", *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Iquique, Ediciones Campvs: 171-230.
- Segato, R. (2007), *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad e diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Segato, R. L. (1991), "Cambio religioso y desetenificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de la Argentina", *Religiones Latinoamericanas* (1): 135-173.
- Seiguer, P. (2002), "La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional", *ANUARIO IEHS*: 201-216.
- Seiguer, P. (2011), "El protestantismo histórico en la Argentina, 1870-1930: perspectivas historiográficas", *Diversidad Intercultural. Revista de los Investigadores y Docentes de la Maestría y el Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural de la UNTREF*, 1 (100-111).
- Semán, P. y H. Wyncarczyk (1994), "Campo evangélico y pentecostalismo", *El Pentecostalismo en la Argentina*, A. Frigerio, Buenos Aires, CEAL: 11-29.
- Semple, R. A. (2003), *Missionary Women. Gender, Professionalism and the Victorian Idea of Christian Mission*, Woodbridge, The Boydell Press.
- Shank, J. W. (1943a), "Among the Chaco Indians", *The Gospel Herald* (36): 407.
- Shank, J. W. (1943b), *The Gospel Under the Southern Cross*, Scottsdale, Mennonite Publishing House.
- Shank, J. W. (1947), "Our Chaco Indian Church", *The Gospel Herald* (40): 502-503.
- Shank, J. W. (1948), "Work Among the Chaco Indians", *The Gospel Herald* (41): 542-544.
- Shank, J. W. (1951), *We enter the Chaco Indian Work*, Elkhart, Indiana, Mennonite Board of Missions and Charities.
- Shank, J. W. (s.a.-a), My Chaco Diary, *Mennonite Church USA Archives - Goshen, Josephus Wenger Shank collection (HM1-208), Box 4 Green, Folder Chaco Diary Notes 1942-1950*, s.l.: 18 folios.
- Shank, J. W. (s.a.-b), Supplement to My Chaco Diary, *Mennonite Church USA Archives - Goshen, Josephus Wenger Shank collection (HM1-208), Box 4 Green, Folder Chaco Diary Notes 1942-1950*, s.l.: 14 folios.
- Shank, J. W. y S. Shank (1945), "League 15, 9, and 17", *The Gospel Herald* (38): 362-363.
- Shenk, W. R. (1985), "The Contribution of Henry Venn to Mission Thought", *Anvil*, 2 (1): 25-42.
- Shenk, W. R. (1987), "Graber, Joseph Daniel (1900-1978)", Retrieved 23 de Julio, 2015, from [http://gameo.org/index.php?title=Graber, Joseph Daniel \(1900-1978\)&oldid=122507](http://gameo.org/index.php?title=Graber,_Joseph_Daniel_(1900-1978)&oldid=122507).

- Shenk, W. R. (2000), "Leadership of mennonite missions, 1945-1985", *Mission Focus: Annual Review* (8): 43-62.
- Sin autor (1999), Bozzo, Morbo y Votos: Descubriendo las estrategias políticas detrás del morbo y de las broncas con más rating de la televisión., *Ilustración peruana. Caretas*.
- Sinclair, J. H. (1994), *La vida y ministerio de Juan T.N. Litwiller. The life and ministry of John T.N. Litwiller*.
- Smalley, W., Ed. (1967), *Readings in Missionary Anthropology*, Practical Anthropology.
- Snow, D., L. Zurcher y S. Eklund-Olson (1980), "Social networks and social movements: a microstructural approach to differential recruitment", *American Sociological Review* (45): 787-801.
- Soich, D. (2006), *Problematizando la dimensión corporal: aproximaciones a las prácticas cotidianas de subsistencia en grupos mocoví del Chaco Austral*, VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Salta, 19-22 de septiembre de 2006, Publicación Digital.
- Soich, D. (2007), *Percepciones y prácticas corporales: la resistencia física y el vigor corporal entre los grupos mocoví del Chaco austral*, VII RAM. , Porto Alegre, 23-26 de julio, Publicación Digital ISSN 1981-7088.
- Soich, D. (2008), *Relaciones de género, negociación y disputa en grupos mocoví del Chaco austral: el "tumbarse" con bebidas alcohólicas como diacrítico corporal indígena durante la Fiesta del 30 de Agosto*, IX Congreso Argentino de Antropología Social, Fronteras de la Antropología, Mesa de trabajo 'Antropología del Cuerpo', Posadas, Misiones, Argentina, Departamento de Antropología Social, Programa de Postgrado en Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.
- Soneira, A. J. (1999), "¿Quiénes son los carismáticos?" *Revista Sociedad y Religión* (18/19): 56-70.
- Soneira, A. J. (2001), *La Renovación Carismática Católica en la República Argentina. Entre el carisma y la Institución*, Buenos Aires, EDUCA.
- Spadafora, A. M., Ed. (1994), *Creencias milenaristas e identidad religiosa pentecostal: el Ministerio Ondas de Amor y Paz*, El Pentecostalismo en la Argentina, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Spivak, G. C. (1985), "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography", *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, R. Guha, Delhi, Oxford University Press: 330-363.
- Stoll, D. (1990), *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*, Los Angeles, University of California Press.
- Suárez Vilela, E. (1969), *50° Aniversario de la Iglesia Evangélica Menonita Argentina (1919-1969)*, Comisión de publicaciones de la Iglesia Menonita Argentina.
- Susnik, B. (1972), *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*, Resistencia, Chaco, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del NordEste.
- Swartley, W. (2008), "2. El empleo anabaptista de la Escritura: Aplicaciones y perspectivas contemporáneas", *Anabaptist Currents: History in Conversation with the Present*, C. F. Bowman y S. L. Longenecker.
- Szopinski, E. (2013), *La perla del sud oeste chaqueño: Charata, la cuna evangelización de los redentoristas polados, madre de la Diócesis de San Roque*, Buenos Aires, Cathedra Jurídica.

- Tarducci, M. (1993), "Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión", *Nuevos Movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*, A. Frigerio, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina: 81-96.
- Tarducci, M. (1994), "Las mujeres en el movimientos pentecostal: ¿sumisión o libertad?" *El Pentecostalismo en la Argentina*, A. Frigerio, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina: 60-79.
- Taylor, C. y B. Lee. (s.a.), "Multiple Modernities Project. Modernity and Difference", Retrieved 28 de Marzo de 2017, from <http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html>.
- Tennekes, H. (1984), *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena.*, Universidad Libre de Ámsterdam, Centro de Investigación de la Realidad del Norte I.
- The Gospel Herald (1970), "Words of Confort in Toba", *The Gospel Herald* (63): 283-284.
- Tola, F. C. (2004), "'Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps'. Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco Argentin", *Anthropologie Sociale et Ethnologie, L'École des Hautes Études en Sciences Sociales et Université de Buenos Aires*.
- Tola, F. C. (2005), "Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del chaco argentino", *Revista Colombiana de Antropología [en línea]*, 41: 107-134.
- Tola, F. C. (2007-2008), "Constitución de la persona sexuada entre los tobas, Qom, del Chaco argentino", *Revista Pueblos y Fronteras Digital. Universidad Autónoma de México*, Diciembre-Mayo (4).
- Tola, F. C. (2009), *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. 'Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps' Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*, Paris, L'Harmattan.
- Tola, F. C. (2014), "Esposos y amantes consanguíneos entre los toba (qom) del Gran Chaco", *Journal de la Société des Américanistes* (100-1): 131-161.
- Tola, F. C. y P. Cúneo (2016), "Jeter ses filets et manipuler les coeurs. Érotisme et humour sexuel chez les Toba (Gran Chaco)", *L'Homme*, 2016/1 (216): 61-75.
- Torres Fernández, P. (2006), "Imágenes superpuestas sobre si y el indio. Discurso misional anglicano en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX", *Papeles de Trabajo* (14): 103-148.
- Torres Fernández, P. (2008), "Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas", *Revista Regional de Estudios Sociales* (14/5): 139-175.
- Trincherro, H. H. (1998), "Desiertos de identidad (Relaciones interétnicas y demandas territoriales en las fronteras de la nación)", *Papeles de Trabajo*, 7 (Octubre 1998): 85-129.
- Trincherro, H. H. (2000), *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la nación*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Trincherro, H. H. y J. M. Leguizamón (1995), "Fronteras de la modernización: reproducción del capital y de la fuerza de trabajo en el umbral al chaco argentino", *Producción doméstica y Capital. Estudios desde la Antropología Económica*, H. H. Trincherro, Buenos Aires, Biblos: 150-170.
- Turner, V. (1974), "Social dramas and ritual methafors", *Dramas, Fields, and Methafors*, Ithaca, Cornell University Press: 23-59.
- Turner, V. (1980), *La Selva de los Símbolos*, Siglo XXI Editores.
- Turner, V. (1982), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Paj Publications.
- Turner, V. (1989 [1969]), *El proceso Ritual*, Madrid, Taurus.

- Turner, V. (1992 [1983]), *The Anthropology of Performance*, New York, Paj Publications.
- Unida, I. E. (2005 [1962]), *Manual de la Iglesia Evangélica Unida. Fichero de cultos N° 819*, Formosa, Equipo de Obreros Fraternal Menonitas?
- van der Geest, S. (1990), "Anthropologists and Missionaries: Brothers Under the Skin", *Man, New Series*, 25 (4): 588-601.
- Vilaça, A. y R. Wright, Eds. (2008), *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*, England, Ashgate Publishing Limited.
- Vinson Synan, H. (1982), "Discerning the Charismatic Renewal", *Theology Today*, 39 (2): 187-193.
- Viotti, N. (2011), "Um Deus de todos os dias. Uma análise sobre pessoa, aflição e conforto numa trama religiosa de Buenos Aires", Universidade Federal de Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- Vitar, B. (1991), "Las relaciones entre los indígenas y el mundo colonial en un espacio conflictivo: la frontera tucumano-chaqueña en el siglo XVIII", *Revista Española de Antropología Americana* (21): 243-278.
- Vuoto, P. (1986), "Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano: Dos cultos de Transición entre los Toba-Táshek", *Scripta Ethnologica Supplementa* (X).
- Vuoto, P. y P. G. Wright (1991), "Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino", *El mesianismo contemporáneo en América Latina. Religiones Latinoamericanas*, A. Barabas, México, ENAH-INAH, 2: 149-180.
- Wallenstein, I. (2006), "El sistema-mundo moderno como economía-mundo capitalista", *Análisis de Sistemas-Mundo*, I. Wallenstein, México, Siglo XXI.
- Weber, M. (1964), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Weiner, F. (1991), *The Empty Place: Poetry, Space and Being among the Foi of Papua New Guinea*, Bloomington, Indiana University Press.
- Whiteman, D. L. (2003), "Anthropology and Mission: The Incarnational Connection", *Missiology: An International Review*, XXXI (4): 397-415.
- Wilbert, J. y K. Simmoneau, Eds. (1988), *Folk Literature of the Mocovi Indians*, Latin American studies Los Angeles, University of California, Los Angeles UCLA.
- Willems, E. (1967), *Followers of the new faith. Culture and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Tennessee, Vanderbilt University Press.
- Wittrock, B. (2000), "Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition", *Daedalus*, 129 (1): 31-60.
- Wolf, E. ([1987] 2005), *Europa y la Gente sin Historia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Worsley, P. (1957), *The Trumpet Shall Sound: A study of 'Cargo' cults in Melanesia*, London, Macgibbon & Kee.
- Wright, P. (1990a), "Crisis enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba", *Cristianismo y Sociedad*, XXVIII/3 (105-Pentecostalismo y milenarismo): 15-37.
- Wright, P. (2003a), "Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco Argentino", *Horizontes Antropológicos*, 9 (19): 137-152.
- Wright, P. G. (1983), "Presencia Protestante entre los aborígenes del Chaco Argentino", *Scripta Ethnologica* (7): 73-84.
- Wright, P. G. (1988), "Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea", *Cristianismo y Sociedad* (95): 71-87.

- Wright, P. G. (1990b), "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba", *Cristianismo y Sociedad* (105): 15-37.
- Wright, P. G. (1990c), *NqataGako (advice): A Toba oral genre*, 90th Meeting of the American Anthropological Association, Chicago.
- Wright, P. G. (2002a), "L' "Evangelio": pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin", *Social Compass*, 49 (1): 43-66.
- Wright, P. G. (2002b), "L' `Evangelio´: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin", *Social Compass*, 49 (1): 43-66.
- Wright, P. G. (2003b), "Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino", *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre*, 9 (19): 137-152.
- Wright, P. G. (2003c), "'Ser Católico y Ser Evangelio.' Tiempo, historia y existencia en la religión toba", *Anthropológicas*, 13 (2): 61-81.
- Wright, P. G. (2007), "Diálogos laterales qom: antropología y filosofía en la perspectiva postcolonial", *Revista Cultura y Religión* 1(1): 1-10.
- Wright, P. G. (2008a), *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos.
- Wright, P. G. (2008b), "'¿Y yo qué clase de poder tengo?' Liderazgo y dilemas shamánicos en la modernidad toba", *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*, J. Braunstein y N. Meichtry, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes: 139-146.
- Wright, P. G. (2009a), "Fronteras del corazón shamánico. Azares y dilemas Qom", *Avá* (16): 61-79.
- Wright, P. G. (2009b), "Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las ciencias de la religión", *CAMINHOS*, 6: 83-99.
- Wright, P. G. (2011), *Imaginario globalizados en heterodoxias sociorreligiosas contemporáneas*, II Workshop: Antropologías y religiones: un enfoque etnográfico CEDIRS/UNR y UBACYT F150, Facultad de Filosofía y Letras, (UBA).
- Wright, P. G. (2013), "Narrativas de la modernidad religiosa contemporánea: las nuevas tradiciones de lo antiguo", *Revista Brasileira de História das Religiões*, 5 (15).
- Wright, P. G. (2015), "Sueño, shamanismo y Evangelio en los Qom (Tobas) del Chaco argentino", *Sociedad y Religión*, XXV (44): 30-61.
- Wright, P. G. (en prensa), *Periferias Sagradas. Etnografía de en la modernidad argentina*, Buenos Aires, Biblos-Culturalia.
- Wright, P. G. y C. Ceriani Cernadas (2011), "Modernidades periféricas y paradojas de la cultura: debates y agendas en la antropología de la religión", *Nuevos aportes a los estudios de la religión en las sociedades contemporáneas del Cono Sur*, M. Ceva y C. Touris, Buenos Aires, Lumiere-Religar: 147-166.
- Wright, P. G. y M. C. Messineo (2003), *La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires*, III Jornadas de Ciencias Sociales y Religión. CEIL-PIETTE, Buenos Aires.
- Wynarczyk, H. (2009), *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, San Martín, UNSAM EDITA.
- Yoder, J. H. (1982), "The Hermeneutics of Peoplehood: A Protestant Perspective on Practical Moral Reasoning", *The Journal of Religious Ethics*, 10 (1): 40-67.
- Yoder, R. B. (2013), "Mennonite Mission Theorists and Practitioners in Southeastern Nigeria: Changing Contexts and Strategy at the Dawn of the Postcolonial Era", *International Bulletin of Missionary Research*, 37 (3): 138-144.

ANEXO

Archivo personal de la familia Graf, gentiliza de Teresa y Estela Graf.

Imagen 21: *Bautismo de los miembros de la Iglesia Adventista de Charata.*

Imagen 22: *Érmete Graf junto a la máquina ampliadora que inventó.*

Imagen 23: *Publicidad de la casa fotográfica de la familia Graf. En el texto puede leerse: "Sábado cerrado todo el día."*

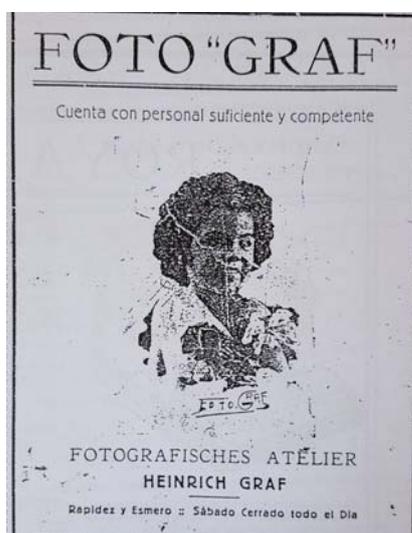


Imagen 24: *Bandera moqoit creada por Roberto Ruiz.*



