

"Ahora son todos creyentes"

el *evangelio* entre los mocoví del Chaco Austral

Autor:

Altman, Agustina

Tutor:

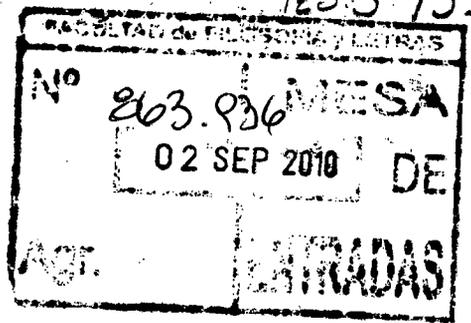
Ceriani Cernadas, César

2010

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

Grado

Tesis
15.4.5



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

TESIS DE LICENCIATURA – ORIENTACIÓN SOCIOCULTURAL

“Ahora son todos creyentes”

El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Biblioteca

Tesista: Prof. Agustina Altman

Director: Dr. César Ceriani Cernadas

SEPTIEMBRE 2010

*'Oonolec chaqa norec naviguec
naatougui qomi'*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	1
INTRODUCCIÓN	3
1. Metodología.....	4
2. Convenciones.....	6
3. Organización de la tesis.....	7
CAPÍTULO 1. SOBRE MAPAS Y EXPLORACIONES	10
1.1 Estado de la cuestión.....	10
1.2 Marco Teórico de nuestra investigación.....	16
CAPÍTULO 2. LOS MOCOVÍ Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CHACO	21
2.1 La sabana chaqueña.....	21
2.2 Los mocoví.....	23
2.3 Misiones e incorporación nacional.....	25
2.4 La formación de “Colonia Cacique Catán”: Santa Rosa y San Lorenzo.....	29
CAPÍTULO 3. EL <i>EVANGELIO</i> EN EL CHACO AUSTRAL	35
3.1 El <i>evangelio</i> entre los mocoví: “los tobas trajeron la Biblia”.....	40
3.2 El tiempo de Dionisio y Justino.....	46
3.3 Iglesias, pastores y parentesco.....	48
3.4 “ <i>Ya cambió el evangelio, ahora se danza</i> ”.....	52
CAPÍTULO 4. DEJAR LO MUNDANO	57
4.1 Relatos de conversión al <i>evangelio</i>	57
4.2 Entrenamiento misionero.....	69
CAPÍTULO 5. LA FIESTA DE LOS OTROS: CELEBRACIÓN Y ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA	76
5.1 La fiesta del 30 de Agosto en la comunidad de Santa Rosa.....	79
5.2 El aniversario de la iglesia evangélica.....	88
5.3 Otriedad religiosa y cultural.....	101
CAPÍTULO 6. CONCLUSIONES	104
ANEXO	114
BIBLIOGRAFIA	119

AGRADECIMIENTOS

Quisiera expresar mi más profundo agradecimiento a todas las personas que colaboraron durante el proceso de investigación y de redacción de esta tesis.

En primer lugar, a los miembros de las comunidades mocoví en las que trabajé: Marcos Gómez, Francisco Gómez, María y Nancy Gómez, Ricarda Rico, Sixto Lalecorí, Hipólita, Felipa Lalecorí, Gabriela Lalecorí, Ismael Lalecorí, Eliseo Lalecorí, el pequeño Álvaro, José Lalecorí, Martina Ruiz, Marcelo Capanci, Ricardo Mocoví, Antonio Mocoví, Alfredo Salteño, Julia Mocoví, Omar Mendoza, Juan Carlos Martínez, Ricardo Mendoza y sus familias. Les agradezco la hospitalidad con la que me recibieron en sus casas y por haberme hecho sentir parte de su familia. Esta tesis es para ustedes.

En segundo lugar, quiero agradecer a César Ceriani Cernadas, director de esta tesis, por sus estimulantes comentarios y por haberme transmitido su pasión y entusiasmo durante cada reunión.

A Pablo Wright, por su generosidad al haberme dado la posibilidad de participar en mis primeros proyectos de investigación (UBACYT F196 y F150) y en la cátedra de Antropología Sistemática III de la Facultad de Filosofía y Letras. Extiendo este agradecimiento a los miembros de dicha cátedra: Silvia Citro, Carina Lucaioli, Gustavo Ludueña, Aristóbulo Borton, Douglas Cairns, Ezequiel Ruiz Moras, Ana Lucia Olmos Álvarez y Florencia Ávila.

Por su estímulo y sugerencias quiero dar las gracias a Diego Villar, Lorena Córdoba, Florencia Tola, Cintia Rosso, Celeste Medrano, Cecilia Gómez, Alfonso Otaegui y Gala Coconier, colegas y compañeros del Seminario Permanente de Estudios Chaqueños.

Agradezco la ayuda brindada por Juan Carlos Canella y Oscar González durante mis visitas a la ciudad de Charata, su hospitalidad me proporcionó un respiro del viento norte. También, quiero agradecer a los miembros del Equipo Menonita Willis y Berta Horst, Ana y Quito Kingsley, Ruth y Ricardo Friesen y en especial a Esteban Zugasti y a su esposa Susana.

Alejandro López fue mi compañero de andanzas desde mi primer viaje a la comunidad. Su aliento durante mis momentos de estancamiento y su alegría con cada nueva idea fueron un motor fundamental.

Mi papá Hugo, mi mamá María Teresa y mi hermano Gustavo 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 a la distancia. ¡Gracias! Los quiero mucho...

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es un primer paso en el proceso de investigación sobre el movimiento evangélico entre los mocoví del Chaco Austral, denominado *evangelio* por los propios sujetos. Se trata de ensayar una reconstrucción etnográfica e histórica acerca de la conformación del campo sociorreligioso mocoví, tomando como universo de estudio específico el movimiento del *evangelio*. Para ello, procuraremos realizar un repaso de las continuidades y rupturas en las formas de ser y hacer de los mocoví, que los fueron constituyendo en lo que son hoy en día, ya que todo campo social es sólo relativamente autónomo y se encuentra especialmente atravesado por el campo del poder. En el caso de los grupos aborígenes chaqueños, el entrelazamiento entre los distintos campos es particularmente importante. Más aún en el período abordado en nuestro estudio que se centra entre la segunda mitad del siglo XX y el presente, en el cual deben sumarse los efectos de los complejos vínculos con los diferentes niveles de la sociedad envolvente. Para llevar adelante nuestro objetivo, realizamos un estudio que combina etnografías previas con nuestro propio trabajo de campo, sumando también el análisis de fuentes coloniales, materiales periodísticos y material producido por los agentes misioneros.

Los estudios sobre el *evangelio* han ocupado un lugar clave en las investigaciones sobre el cambio sociorreligioso de los indígenas chaqueños. Esto se debe a que esta creación cultural inauguró un espacio que permitió la incorporación de elementos de las prácticas y representaciones shamánicas y la refuncionalización de muchos aspectos del mensaje cristiano. Además, dicha experiencia religiosa dio origen a la primera iglesia indígena de la Argentina, la Iglesia Evangélica Unida.

Hasta el momento, la mayor parte de los trabajos existentes se han dedicado principalmente a las experiencias de dicho movimiento entre los toba, ya que dicho movimiento tuvo su origen en el encuentro entre ese grupo aborígen y misioneros pentecostales. Esto fue un importante motivo para realizar una investigación etnográfica que abordara el estudio del campo *evangelio* en otro grupo chaqueño, con el objetivo de ampliar y complejizar nuestra comprensión de la estructura de dicho campo.

En el panorama aborígen de la provincia del Chaco, los mocoví ocupan una posición periférica en relación al lugar predominante de los toba. Situación compleja y

construida progresivamente desde la ocupación sistemática del Chaco a fines del siglo XIX, en parte está vinculada con la gran superioridad numérica de los toba y su ubicación geográfica. La posición periférica de los mocoví también se repite al interior del campo religioso ya que el *evangelio* mocoví ocupa un rol subalterno respecto al *evangelio* toba. Por ello, consideramos que incorporar al análisis el *evangelio* mocoví nos va a permitir observar las estructuras de subordinación que existen al interior del campo evangélico entre los grupos aborígenes chaqueños.

La comunidad mocoví en la que realizamos nuestro trabajo de campo, Colonia Cacique Catán, históricamente ha estado vinculada al catolicismo, tanto por la acción de misioneros y sacerdotes católicos, como mediante las relaciones de los caciques con la sociedad criolla local. En este sentido, abordar la aparición y progresivo afianzamiento de este movimiento religioso nos permite estudiar otra importante característica del mismo: sus relaciones de tensión con el catolicismo. En nuestro estudio buscaremos mostrar que a pesar de que hoy en día el *evangelio* sea mayoritario entre los mocoví de esta comunidad, su posición en el campo sociorreligioso regional todavía es la de una novedad que busca establecerse.

En este contexto es relevante mencionar que nuestra investigación se inserta en parte en un proyecto más amplio que tiene por cometido abordar diversos grupos que por razones que pueden ser históricas, políticas, religiosas, económicas, etc. ocupan o son forzados a ocupar posiciones periféricas dentro del campo sociorreligioso argentino¹.

1. Metodología

El trabajo de campo que llevamos a cabo para esta investigación se ha centrado principalmente en la comunidad mocoví Colonia Cacique Catán. Con el objetivo de inscribir el campo sociorreligioso de ésta comunidad mocoví en un contexto más amplio, también realizamos trabajo de campo entre las principales instituciones misioneras presentes en la zona, entre los criollos que viven en la comunidad de

¹ Los proyectos de investigación a los que hacemos referencia son: UBACYT F196 (2004-2007) "Modernidad, Espíritu y Poder. Etnografía de heterodoxias sociorreligiosas en Argentina" y el UBACYT F150 (2008-2010) "Etnografía de Heterodoxias Sociorreligiosas en la Modernidad Argentina", ambos del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, dirigidos por el Dr. Pablo Wright.

Cacique Catán y sus cercanías, en otras comunidades mocoví vecinas y en la sede central de la Iglesia Evangélica Unida ubicada en el barrio toba de *Nala'* en la localidad de Presidente Roque Sáenz Peña. Para ello, realizamos en el año 2009 tres campañas etnográficas en febrero, mayo, agosto-septiembre y, en 2010 llevamos a cabo una campaña durante el mes de mayo. Debido a que la comunidad de Colonia Cacique Catán está dividida en Santa Rosa y San Lorenzo, durante cada campaña residimos en ambas partes.

Durante el trabajo de campo utilizamos diversas técnicas, principalmente la observación participante en distintos momentos de la vida cotidiana de los mocoví. Compartimos con ellos diversas actividades como cocinar, caminar por el monte, cosechar algodón, ir a buscar agua que nos permitieron tener conversaciones más espontáneas en el contexto de sus rutinas diarias. También, realizamos observación participante en las prácticas religiosas de católicos y evangélicos, las cuales además fueron registradas en nuestro cuaderno de campo, en grabaciones y fotografías. Las celebraciones religiosas a las que asistimos fueron la fiesta patronal de Santa Rosa, cultos llevados a cabo en una de las iglesias evangélicas de la comunidad y el aniversario de dicha iglesia. Gracias a la relevancia de estos eventos tanto a nivel local y regional, pudimos conversar y entrevistar a mocoví de otras comunidades, criollos de zonas vecinas, misioneros criollos provenientes de otras provincias y pastores toba de diferentes localidades. Esto es sumamente importante en el contexto de nuestra investigación ya que el acceso a un conjunto bastante amplio de personas nos permitió tener una representación más amplia del campo sociorreligioso mocoví.

En un primer momento, realizamos entrevistas semi-estructuradas y estructuradas tanto grupales como individuales que fueron grabadas. Sin embargo, luego de las primeras entrevistas nos dimos cuenta que la guía con preguntas y el grabador eran un elemento que distraía... a la entrevistadora ya que estaba concentrada en que se grabara correctamente. Esto nos llevó a optar por el registro en los cuadernos de campo y a realizar entrevistas abiertas. Dado que buscamos acceder a un panorama lo más amplio posible entrevistamos a ancianos, hombres y mujeres adultos, jóvenes y niños. También, buscamos entrevistar no sólo a personas que ocupen posiciones de liderazgos sino también a aquellos que no tienen un rol central en la comunidad. Durante las conversaciones también utilizamos métodos de elicitación derivados de la etnolingüística con el objetivo de indagar en categorías nativas y realizar una primera aproximación al *moqoit la'qaatqa* (lengua mocoví).

Se utilizaron fuentes escritas primarias, como testimonios de cronistas y misioneros, junto a artículos periodísticos y documentos fotográficos que nos facilitaron algunos de nuestros interlocutores aborígenes y criollos. Por otra parte, incorporamos a nuestra investigación material escrito y audiovisual producido por los diversos agentes misioneros presentes en la zona. Analizamos textos didácticos producidos por el Centro de Capacitación Misionera Transcultural y la Iglesia Menonita de Canadá. Además, incorporamos a nuestra investigación material bibliográfico facilitado por los miembros del Equipo Menonita y una publicación periódica que ellos realizan llamada *Qad'aqtaxanaxanec - Nuestro Mensajero*. Dicho boletín es central para las iglesias evangélicas chaqueñas.

2. Convenciones

En este trabajo hemos utilizado los nombres reales de los informantes con su debido consentimiento. En los casos en que las declaraciones sean más delicadas hemos optado por omitir los nombres con el fin de evitar inconvenientes.

Respecto al estilo de las citas, hemos utilizado comillas para introducir las categorías teóricas y la itálica al mencionar palabras en la lengua mocoví, entre paréntesis o en una nota al pie hemos realizado su traducción al castellano. También utilizaremos itálica al emplear categorías nativas.

Por otra parte, debemos señalar que hemos utilizado el término “mocoví” para designar al grupo aborigen estudiado. La razón de nuestra elección se debe a que este término es el más utilizado por la bibliografía especializada y por los habitantes de la zona en la que realizamos nuestro trabajo de campo. No obstante, debemos destacar que este uso también alterna con el de *moqoit*, que sería el término en la propia lengua, el *moqoit la'qaatqa*.

El alfabeto mocoví que hemos utilizado es el adoptado por Bulckwalter (1995). Esto se debe a que es el más utilizado en la actualidad por los hablantes y también es, el más completo. Los grafemas del sistema de Buckwalter se pueden ordenar según la propuesta de Gualdieri (1998: 15):

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>			
	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>y</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>		

3. Organización de la tesis

El capítulo 1 presenta una síntesis de los principales aportes realizados sobre el estudio del cambio sociorreligioso, ligado al avance del pentecostalismo en Latinoamérica y Argentina. En especial, nos interesamos en las investigaciones precedentes sobre el campo religioso indígena chaqueño. Situamos así nuestro trabajo en continuidad con la línea de investigación desarrollada por Wright, Ceriani Cernadas, Citro y López. Luego describimos el marco teórico que sirve de fundamentación a la presente investigación. Nos detenemos en los conceptos de “campo social” y “habitus”, de Bourdieu. Otro punto central es la propuesta de Sahlins sobre los vínculos entre mito e historia, y las nociones de “mito-praxis” y “refuncionalización simbólica”. Además incorporamos la mirada de Turner sobre los procesos rituales.

El capítulo 2 contiene una descripción geográfica y ecológica de la región en la que realizamos nuestro estudio, la cual forma parte de lo que se conoce como el Gran Chaco. Caracterizamos a los mocoví y su modo de vida, desde el período precolombino hasta la actualidad. Destacamos la importancia de los ritmos de la vida colectiva vinculados al tiempo de abundancia y el lugar central de las fiestas. Analizamos,

utilizando bibliografía académica y fuentes primarias, los procesos de incorporación de los mocoví al Estado-Nación. También, incorporamos al análisis el proceso de evangelización católica, desde las misiones jesuitas y franciscanas hasta el presente. Desarrollamos el proceso de formación de la comunidad mocoví llamada “Colonia Cacique Catán”, que también es conocida por los habitantes de la zona como “Las Tolderías” y su división en dos comunidades: Santa Rosa y San Lorenzo, la cual coincidió con la muerte de Cacique Catán, su último gran líder y la llegada del *evangelio*.

El **capítulo 3** desarrolla una historia del *evangelio* -originado entre las iglesias pentecostales toba de Formosa durante la década de 1940- y el rol central de los Obreros Fraternales Menonitas en el surgimiento de la estructura de la Iglesia Evangélica Unida, institución clave del campo evangélico en el Chaco. Se caracteriza, siguiendo el uso nativo, al *evangelio* y se reconstruye etnográfica e históricamente la llegada de éste movimiento, relativamente tardía y mediada por los toba, a los mocoví de la comunidad estudiada. Identificamos el papel protagónico en este proceso de los primeros pastores locales, Dionisio y Justino, y sus redes de parentesco. Ello nos llevó a analizar la relevancia de las lógicas de parentesco y las luchas por el liderazgo en la conformación del *evangelio* local. Mostramos como estas características son centrales hoy en día, dando forma a los vínculos entre los diversos cultos y enlazándose a las dimensiones espaciales de la vida social. En este capítulo también discutimos el uso estratégico de una categoría central en el *evangelio*: el *gozo*. Analizamos sus vínculos con el conflicto acerca del rol de la danza en el culto. El capítulo concluye mostrando que, más allá de los conflictos entre los diversos pastores y sus redes de parentesco, existe un consenso sobre que todos forman parte del *evangelio*, siendo los católicos quienes representan la alteridad religiosa.

En el **capítulo 4** desarrollamos algunos modelos teóricos sobre los procesos de conversión y proponemos centrarnos en el análisis del modelo nativo para abordar los procesos fluidos de “entradas y salidas” del *evangelio*. Para ello, reconstruimos una serie de relatos biográficos y testimonios. En esta dirección, caracterizamos a una de las instituciones misioneras de mayor presencia en la zona: el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT). Se trata ciertamente del agente religioso no aborigen de mayor impacto en los procesos de conversión de los mocoví de la comunidad estudiada. Por otra parte, la presencia en la zona de esta institución evangélica interdenominacional presenta una característica singular: la comunidad de San Lorenzo

es utilizada como un “lugar de entrenamiento” de la misma, donde se preparan misioneros para ser enviados a otras partes del mundo.

En el **capítulo 5** realizamos una descripción etnográfica y un análisis de la fiesta de Santa Rosa y el aniversario de una de las iglesias evangélicas de San Lorenzo, celebrados durante la última semana de Agosto y la primera de Septiembre de 2009. A partir del análisis de las diferencias y similitudes entre ambas fiestas, de las redes sociales puestas en juego para la realización de las mismas y de la forma en que los protagonistas de cada una miran a los de la otra, mostraremos cómo el conjunto de ambas fiestas constituye un verdadero “hecho social total”. La etnografía de este evento nos permitirá ver condensados los principales rasgos y fuerzas en juego en el campo sociorreligioso de la comunidad estudiada.

El **capítulo 6** cierra la tesis con una discusión de lo presentado, retomando los temas más importantes. Entre ellos se destaca la tensión católico-evangélica como constitutiva del campo sociorreligioso mocoví. Además, en este capítulo explicitamos las contribuciones de la tesis y sugerimos futuros abordajes.

El **Anexo** y la **Bibliografía** complementan el trabajo.

CAPÍTULO 1

SOBRE MAPAS Y EXPLORACIONES

En este capítulo realizaremos una síntesis de los principales aportes realizados al estudio del cambio sociorreligioso ligado al avance del pentecostalismo en Latinoamérica y Argentina, y por otro lado, al campo religioso indígena, particularmente el chaqueño. En este contexto, situaremos nuestro trabajo dentro de una línea de investigación y desarrollaremos el marco teórico que sirve de fundamentación al presente estudio.

1.1 Estado de la cuestión

Varios 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”. Uno de ellos, es el sociólogo Jean-Pierre Bastian (1997) el cual ha puesto el acento en la fragmentación del campo religioso y lo que él denomina la “mutación” religiosa de América Latina. A partir del análisis de estadísticas, censos y datos historiográficos, Bastian observa cómo han surgido en todos los países de la región nuevos movimientos religiosos que han ido conquistando espacios que hasta entonces eran monopolio de la Iglesia católica. Tomando éstos datos, el autor desarrolla su propuesta a partir de dos interrogantes: ¿Cómo se manifiesta este cambio religioso en los contextos rurales y urbanos? ¿Qué efectos sociales genera en los campos político y económico? Según Bastian, los factores económicos, políticos y religiosos intrínsecos, así como factores exógenos, son los que constituyen los elementos explicativos fundamentales de la mutación religiosa en América Latina. A partir de su investigación, Jean-Pierre Bastian propone crear una sociología de las mutaciones religiosas, que tome en cuenta los cambios estructurales que afectan a todo el campo religioso latinoamericano, donde el carisma -como fuerza de cambio social- juega un rol central. Además, el autor propone dejar de lado el paradigma de la secularización, el cual pretendía explicar el fin de la religión en la modernidad, ya que éste no permite explicar lo que está sucediendo en América Latina.

Otros autores como Peter Berger (1994) y Danièle Hervieu-Léger (1996) también han analizado el paradigma de la secularización. Según estos autores la modernidad estaría produciendo sus propias formas religiosas, sin que se modifique estructuralmente el papel de la religión, pero con un proceso de recomposición de lo religioso. En el ámbito académico local, varios estudiosos (Carozzi y Frigerio 1994; Frigerio 1993a; 1993b; Semán y Wynarczyk 1994) también han contribuido -con diversos abordajes teóricos- al debate sobre sociedad y secularización, y han reflexionado en torno a la validez del paradigma de la modernidad a partir del surgimiento de lo que los autores denominan los “nuevos movimientos religiosos”. Alejandro Frigerio (1993b) ha investigado la religión afrobrasileña en templos Umbanda en la ciudad de Buenos Aires. El autor se ha centrado en el análisis de la relación entre la cosmovisión afrobrasileña y el rol de los medios de comunicación en la construcción de la mirada sobre estos nuevos movimientos que aparecen en escena. María Julia Carozzi (1993; 1999; 1994) también se ha volcado al análisis de cuestiones vinculadas a la identidad y conversión en las religiones afrobrasileras. Por su parte, Pablo Semán e Hilario Wynarczyk (1994) han estudiado el crecimiento del pentecostalismo en ámbitos populares urbanos y su capacidad de conectarse con experiencias propias de la religiosidad popular.

En relación a los vínculos entre religión popular, indígena y pentecostal, podemos identificar otra línea de investigación que se centra en los rasgos de continuidad entre éstas. Autores como Emilio Willems (1967), Hans Tennekes (1984), David Stoll (1990), Manuel Ossa (1991), Susana Andrade (2005) y Jean-Pierre Bastian (2005) señalan una fuerte relación entre el pentecostalismo y la religiosidad popular. Para Willems (1967) 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 presentes pero en un nuevo camino ya que le ofrece al creyente la presencia de Dios aquí y ahora (Guerrero y otros 2005). Tennekes (1984) también encuentra rasgos de continuidad en ciertas ideas religiosas que se conectan con problemas de salud y la solución a esos problemas a través de la curación. En un sentido similar, el antropólogo Pablo Wright (1990c) analiza el rol central que juegan las enfermedades dentro del contexto religioso para los conversos al *evangelio* entre los *takshék qom* (toba del este). Según el autor, éstas generalmente son un símbolo

iniciático y también, indicadores de una disminución en la cantidad de poder y de contacto con el espíritu.

Por su parte, 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. Algo similar podremos observar en nuestro análisis sobre los procesos de conversión al *evangelio* entre los mocoví los cuales, despliegan una concepción contextual y estratégica de la pertenencia que les permite jugar con la ambigüedad simbólica y es la que permea las ideas sobre “estar en el evangelio” o salir del mismo.

En relación a los vínculos entre shamanismo y pentecostalismo, el autor Jean-Pierre Bastian (2005) indaga en diversos grupos indígenas ubicados en la Chiapas (México) la afinidad electiva entre ambos 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, ancladas en el imaginario ancestral indígena. En el contexto de la región chaqueña, Wright (2008b) analiza las iglesias toba como un lugar de enfrentamiento de modernidades y reflexiona en torno al surgimiento de diversos términos polisémicos que hacen referencia al pasado aborígen como el resultado de dicho encuentro.

Otro autor que ha puesto énfasis en los elementos de continuidad entre el pentecostalismo y las cosmologías indígenas es el antropólogo Xavier Albó. 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 (Albó 2005).

A diferencia de éstos autores que se han centrado en los rasgos de continuidad entre el pentecostalismo y las cosmologías indígenas, otros investigadores se han centrado en los elementos de ruptura entre ambos. Uno de ellos es Rita Segato (2005) la cual encuentra que la conversión al evangelismo en la quebrada y puna jujeña tiene que ver con una estrategia de desetnificación de la comunidad. El abandono de los rasgos de identidad del grupo tiene como resultado la desnacionalización ya que los atributos étnicos son puestos, justamente, por la sociedad nacional.

En relación a los estudios sobre los movimientos sociorreligiosos entre los mocoví o *moqoit*², estudios históricos y etnográficos han dado cuenta de la importancia que tuvieron las misiones católicas establecidas en la región a mediados del siglo XVIII (Dobrizhoffer 1967-69[1783]; Furlong 1938; Giordano 2003; López 2009a; Medrano y Rosso 2009; Nesis 2008; Nesis 2005; Paucke 1942-44[1749-1767]; Paz 2003, 2005; Susnik 1972). Éstas empresas colectivas intentaron evangelizar y civilizar a los aborígenes a partir de la sedentarización forzada, las prácticas de ganadería y agricultura y la alfabetización (Cordeu y De los Ríos 1982; Damianovich 1992; Gonzalez 2005; González 2005; Gordillo 2004, 2006; Iñigo Carrera 1979; Lagos 2000; López y Giménez Benítez 2009; Trincherro 2000). Como señalan Lucaioli y Nesis (2007), la instalación de las misiones provocó una transformación en las distintas formas de liderazgos y en las estrategias políticas desplegadas por los grupos mocoví. Esto cambió, surgieron a partir de la combinación de algunas pautas tradicionales con nuevos elementos políticos y económicos. También, la presencia de las misiones, implicó un proceso histórico de disciplinamiento de los cuerpos y la estigmatización de los rituales festivos. Respecto a los mecanismos disciplinarios y su relación con los cambios en los procesos laborales, Soich (2006; 2007) analiza desde la economía política de la corporalidad las transformaciones en las *performances* y representaciones corporales. Con la conquista del Chaco, las malas condiciones de trabajo, la fuerte explotación y la dislocación de las familias extensas generadas en este contexto fueron profundizando la tensión en la región. Estos cambios en el modo de vida y la presión cada vez mayor para los grupos aborígenes provocaron hacia principios del siglo XX varios movimientos milenaristas protagonizados por los guaycurú y que culminaron con feroces represiones. Varios autores han analizado estos movimientos (Bartolomé 1972; Cordeu y Siffredi 1971; Greca 2008).

En cuanto al movimiento del *evangelio* en el Chaco, que comenzó entre 1930 y 1940, debemos destacar como estudios pioneros los trabajos de William Reyburn (1954) y los de Elmer Miller (1979). Ambos autores centraron sus investigaciones en el cambio sociorreligioso indígena, 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 de menonita y luego, de

² Ver capítulo 2 para una contextualización etnológica.

antropólogo. Sus estudios, no sólo abordaron el pentecostalismo toba sino también, en el rol de las misiones evangélicas como agentes de secularización (1970; 2002).

Luego de estos aportes fundacionales, es fundamental considerar la tarea realizada por una línea de investigación que lleva adelante una exploración sistemática del cristianismo entre los grupos aborígenes del chaco argentino. En esa línea, los trabajos de Pablo Wright (1988; 1990c; 2002; 2003; 2008b; 2008c) abordan las dimensiones ontológicas e ideológicas de la pertenencia al *Evangelio* o al catolicismo entre los tobas de la antigua Misión *Taacaglé*, localizada en el margen oriental de Formosa. Su estudio explora la construcción del pasado, la mirada y valoración divergente sobre algunos hitos claves como el contacto con la sociedad “blanca” según los posicionamientos religiosos de “ser *Evangelio*” o “ser católico”. Por otro lado, el autor se ha dedicado a analizar, incorporando la variable histórica, el ser-en-el-mundo toba indagando en la memoria colectiva, el rol del Estado en la construcción del símbolo “indio”, la imagen del Chaco como “desierto” y la importancia del sueño como experiencia-lugar clave.

Las principales contribuciones realizadas por Silvia Citro se han centrado en el análisis de los cultos evangélicos entre los toba, el rol de la danza y las prácticas de curación. También, ha indagado en torno a las representaciones y estéticas corporales considerando las variaciones de edad, género y el contexto religioso y político que se encarna en la cotidianidad de los aborígenes tobas (2003; 2009). Además, la autora ha explorado, para el caso toba, los procesos de conversión al *evangelio* y la mirada del pasado por parte de los creyentes. En su análisis describe la estructura matriz del discurso de conversión y los modos sensoriales distintivos de percepción corporal por parte de los toba *evangelio* (2000). Por otra parte, Citro ha investigado la fiesta de Santa Rosa y sus prácticas en comunidades mocoví de Santa Fe (Citro, González *et al.* 2006). A partir de fuentes históricas y trabajo de campo la antropóloga re-construye, desde el periodo jesuítico hasta la actualidad, cómo durante el proceso de evangelización se llevó a cabo una superposición de las festividades católicas sobre los calendarios rituales tradicionales. La autora aborda ésta fiesta patronal como una instancia de construcción y consolidación de liderazgos, analizando el rol de los caciques como mediadores entre los grupos de familias que lideraban y los patrones criollos que buscaban mano de obra para sus establecimientos agrícolas y obrajes. Citro (2008; 2006) también explora el rol de la música y los “bailes paisanos” que se organizaban durante dichas celebraciones.

En cuanto a los trabajos de César Ceriani Cernadas (2005a; 2008; 2008a; 2008b; 2009), éstos se han centrado en las dimensiones simbólicas y políticas de la experiencia sociorreligiosa toba. Sus investigaciones 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*. En relación a esto último, el autor ha explorado las disputas en torno a la legitimidad dentro del campo *evangelio* y la circulación de chismes y rumores enlazados con creaciones mitoprácticas orientadas a desacreditar a los oponentes y lograr un mayor control sobre los fieles. En colaboración con Silvia Citro (2002; 2005), también se ha ocupado del movimiento del *evangelio* desde una perspectiva histórica y etnográfica. Ambos autores han analizado los diferentes emprendimientos misioneros que se desarrollaron en la región, los testimonios de conversión al *evangelio* y el rol desempeñado por los misioneros menonitas en la conformación de la Iglesia Evangélica Unida.

Los trabajos de Alejandro López (2004; 2008a; 2008b; 2008c; 2009a; 2009b) complejizan el rol central de las fiestas entre las comunidades mocoví del Suroeste de la provincia del Chaco, desde el período jesuítico hasta la actualidad. Además de las fiestas del tiempo de la abundancia, el autor explora las celebraciones llevadas a cabo durante algunos puntos fuertes del ciclo anual como la salida de las Pléyades en Junio. Por otro lado, el autor analiza el modo en el que el cristianismo impactó en la cosmovisión mocoví 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. Por otro lado, López incorpora la emergencia de la puja católico-evangélica entre comunidades mocoví del Suroeste Chaqueño y las redes de líderes y parentelas asociadas y cómo influye en este tipo de arenas públicas de conformación de la identidad social.

Nuestra propia investigación para la presente tesis forma parte del trabajo emprendido por esta línea de investigadores, buscando avanzar en dicha perspectiva de estudio para analizar el proceso social de conformación del campo religioso del *evangelio* en comunidades mocoví del Chaco Austral. En este contexto, discutiremos el marco teórico que sirve de fundamentación de la presente investigación.

1.2 Marco Teórico de nuestra investigación

Nuestro punto de partida es el de una concepción sociológica de la religión. Consideramos, siguiendo a Durkheim (1982 [1912]), que toda religión constituye una comunidad moral conformada por creencias o representaciones y ritos o modos de acción relativos a las cosas sagradas. La religión es un hecho social e implica un tipo de comportamiento colectivo siempre en relación a otros tipos de comportamiento colectivos. De todos modos, siguiendo a Bourdieu nos parece importante reformular la pregunta durkheimiana de las “funciones sociales” que la religión cumple bajo las “funciones políticas” que propone Bourdieu a partir de la incorporación de la propuesta de Marx y Weber. Según el autor:

“Estas funciones sociales [...] tienden a transformarse más en funciones políticas a medida que la función lógica de ordenar el mundo [...] se subordina a las funciones socialmente diferenciadas de diferenciación social y de legitimación de las diferencias, es decir en la medida en que las divisiones que opera la ideología religiosa vienen a recubrir (en el doble sentido del término) las divisiones sociales en grupos o clases opuestas o antagónicas” (Bourdieu 1971: 3).

La propuesta de Bourdieu (1971) sobre el campo religioso será otro de nuestros puntos de partida. Según el autor, un campo puede definirse como una trama de relaciones objetivas entre posiciones que están definidas objetivamente 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 objetivas con otras posiciones (dominación, subordinación, etc.). 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 1997: 104). Como producto histórico, todo campo genera una forma específica de interés que el autor denomina “illusio”. Según Bourdieu (1997) “illusio” representa el interés que los agentes tienen por participar en el juego y aceptar que aquello que sucede en dicho juego social tiene sentido. 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 1997: 102). En su abordaje del campo religioso, el autor habla de cierta autonomía del mismo ya que hay un juego de lo religioso pero también señala, que éste campo 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) [énfasis del autor] contribuye a la imposición de esquemas de percepción y de pensamiento del mundo.

Bourdieu (1997: 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”. Al aplicar el modelo de Bourdieu al estudio del *evangelio* entre los mocoví debemos tener en cuenta que la distinción que hace el autor entre el “cuerpo de especialistas” y los “laicos” o “profanos” es más borrosa ya que entre los mocoví, todo tipo de habilidad está asociada a algún tipo de vínculo con lo numinoso.

El campo religioso inculca a 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 se configura en relación a la trayectoria de cada agente social y sus prácticas. Por lo tanto, nos parece importante llevar a cabo en nuestra investigación una construcción detallada de la conformación del campo religioso entre los mocoví ya que esto, nos permitirá entender su estructura, su dinámica y los habitus de los actores en juego. Debido a esto, nos proponemos incorporar a nuestro análisis el proceso de construcción del *evangelio* entre los mocoví, y las trayectorias individuales de los principales líderes en este campo social. Procuraremos, en función de este objetivo y teniendo en cuenta el carácter “encarnado” del habitus, llevar adelante una etnografía de las prácticas que incluya el rol del cuerpo (Mauss 1979b). En relación a esto, pretendemos incorporar las reflexiones metodológicas sugeridas por Citro para el análisis de las performances toba y *moqoit*.

El *evangelio* es, tanto a nivel nacional como provincial, un campo subalterno respecto a un campo religioso que históricamente ha estado dominado por el catolicismo. Creemos que esta subalternidad es la que ha permitido que éstas iglesias se transformen para los aborígenes chaqueños en una alternativa de legitimación frente al mundo criollo y como un espacio religioso “liberador” (Wright 2002). Esto ha traído como resultado que este movimiento ocupe un lugar central en la vida social, cultural y religiosa de estos grupos aborígenes (Ceriani Cernadas y Citro 2005). De este modo y articulada con la subalternidad del *evangelio* en el ámbito provincial y nacional, se da el hecho de que se constituye hoy en día en la opción mayoritaria al interior de las

comunidades mocoví estudiadas. Este juego entre centro/periferia y ortodoxia/heterodoxia nos muestra que se trata de categorías relacionales, momentos provisionales de la lucha simbólica por la legitimidad (Wright 2008a). Estas disputas por el establecimiento de lo legítimo en diversos niveles de organización deben ser consideradas en toda su complejidad histórica.

Si bien hoy en día esta experiencia religiosa es la opción mayoritaria para los miembros de las comunidades mocoví estudiadas, su posición en el campo socorreligioso todavía es la de una novedad que busca establecerse. Algunas evidencias de esto pueden verse en el hecho de que los vínculos con la sociedad criolla no discurren por los canales tradicionales tales como las autoridades locales y los “notables” de la zona. También, puede observarse en el rol periférico que ocupan los nuevos líderes, mayoritariamente jóvenes y que suelen no pertenecer a “linajes” de prestigio³.

Por otra parte, es importante destacar que dentro del panorama aborigen de la provincia del Chaco los mocoví ocupan una posición periférica en relación al lugar predominante de los toba. Esto se repite al interior del campo religioso, dado que el *evangelio* mocoví ocupa un rol subalterno respecto al *evangelio* toba, cosa que se manifiesta de diversas maneras (López En prensa). Una de las manifestaciones más importantes de este carácter subordinado, es el hecho de que los líderes *evangelio* mocoví ocupan posiciones subordinadas a sus equivalentes entre los toba en el contexto de las iglesias evangélicas del Chaco. Ello podría permitirnos explicar las diversas estrategias de acción del *evangelio* mocoví y las alianzas establecidas con el mundo criollo para obtener beneficios frente a la hegemonía toba. Consideramos que el incorporar estas múltiples periferias a nuestro análisis, nos permitirá establecer matices en el abordaje de la compleja dinámica del *evangelio* entre los aborígenes chaqueños. De ese modo buscaremos incorporar nuevas perspectivas al abordaje de este campo religioso entre los aborígenes chaqueños, para complementar el panorama brindado por los estudios existentes, en general centrados en su sector dominante: el *evangelio* toba.

Las investigaciones de Marshall Sahlins (1988) sobre la dimensión pragmática de los sistemas simbólicos ofrecen un importante aporte para analizar las formas de construcción mítica del pasado y de legitimación que los agentes despliegan dentro del campo sociorreligioso estudiado. La obra de éste autor toma como punto de partida un

³ Usamos el concepto de “linaje” como una construcción selectiva de una línea de antepasados que justificaría el acceso de determinadas personas al liderazgo. Ver capítulo 3.

acontecimiento en particular: el asesinato del capitán James Cook por parte de los hawaianos, que en un primer momento lo consideraron la encarnación de una divinidad y celebraron su llegada. Para llevar a cabo dicho análisis el autor sintetiza cuatro tradiciones: el culturalismo norteamericano del cual Sahlins recupera la noción de cultura como estructura simbólica de la vida social; el estructuralismo del cual va a buscar una vía media entre estructura/acontecimiento, sincrónico/diacrónico, significado/significante; la teoría de la práctica de Bourdieu y el concepto de habitus como esquema generador de prácticas, incorporado en los sujetos socialmente; y por último, la teoría de la acción simbólica la cual le permitirá reflexionar en torno a cómo los significados sociales no sólo motivan los comportamientos humanos sino también cómo los cambian en situaciones concretas y para fines específicos, es decir, la dimensión pragmática de los sistemas simbólicos (Ceriani Cernadas 2005b: 37-38). A partir de estas tradiciones el autor elabora una serie de conceptos tales como: “mito-praxis”, “estructura de la coyuntura” y “riesgo de las categorías en acción”.

El concepto de “mito-praxis” puede entenderse, según sugiere Ceriani (2005b: 39), como el sentido práctico de la creación mítica, permitiéndonos indagar la forma en la que los mitos construyen una manera particular de conciencia histórica. La flexibilidad de dichos sistemas míticos les permite interpretar la novedad de los acontecimientos de acuerdo a categorías preexistentes, que son lo suficientemente difusas como para absorber en sí la novedad de la historia. De ahí que, como lo señalara Levi-Strauss (1972: 25), los mitos se constituyen en “máquinas de suprimir el tiempo”, en el sentido no de negarlo, sino de mostrar que su sentido está dado por las categorías que vienen del pasado. Hablar de lo nuevo con antiguas palabras, mediante el ardid de dotarlas de nuevos sentidos.

Sahlins destaca que la acción de los sujetos pone a prueba las categorías culturales, esto es lo que el autor denomina la “estructura de la coyuntura” la cual es una síntesis entre la estructura y el acontecimiento. Esto, está vinculado con el “el riesgo de las categorías en acción”. En palabras del autor:

“El uso de conceptos convencionales en contextos empíricos somete los significados culturales a revaloraciones prácticas. Las categorías tradicionales, al influir en un mundo que tiene sus propias razones, un mundo en sí mismo potencialmente refractario, se transforman” (Sahlins 1988: 136).

La propuesta de Sahlins, nos permite reflexionar en torno a las diferentes manifestaciones del cristianismo que abren y cierran “ventanas” al horizonte

shamánico. Así, 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 (Gruzinski 2007), de gran impacto en el proceso evangelizador de América- ofreciendo mediante estas instancias importantes espacios de resignificación simbólica.

El *evangelio*, si bien clausuró estos espacios, abrió otros nuevos. El *culto* en el *evangelio*, que incluye danzas, cantos, oraciones grupales, prédicas, testimonios, pone un gran énfasis en la experimentación del *gozo*, es decir, la presencia en el fiel del Espíritu Santo que lo inunda con su poder. Estos aspectos del culto, en su conexión con la experiencia extática, están muy conectados con la práctica shamánica y las prácticas rituales del pasado. Algo similar ocurre con la obtención personal de “dones” del Espíritu Santo, la cual se vincula con los *poderosos*⁴ y el establecimiento de *pactos* para obtener poder. Esto está relacionado con la idea de que el liderazgo implica algún tipo de “ayuda” de parte de los poderosos no-humanos.

La consolidación en los últimos tiempos de un sub-campo de análisis definido como la “antropología del cristianismo” ha permitido avanzar en el estudio etnográfico y comparativo sobre las instituciones cristianas en las sociedades indígenas y no-indígenas del mundo contemporáneo (Cannell 2006; Engelke y Tomlinson 2006; Robbins 2004, 2007). Esta disciplina se ha convertido en un nuevo espacio en el que la antropología ha podido reexaminar aquellos debates en torno a las continuidades y rupturas sociales y culturales a la luz de la conversión al cristianismo. Esta perspectiva nos permitirá tomar en consideración los diferentes modos de comprensión y valorización de los procesos de conversión, ortodoxia, ritual, dones, el rol de la palabra, etc. ya que la antropología del cristianismo toma en consideración para el análisis la importancia de las prácticas y creencias locales y como estas están atravesadas por el colonialismo y la modernidad, por la oposición entre catolicismo y protestantismo y por la proximidad de otras religiones y sistemas de creencias.

⁴ Para los mocoví el mundo “está gobernado por diversas entidades a las que en castellano suelen dar el nombre de poderosos” (López, 2009: 199). También se comportan como *dueños* de regiones, ámbitos o especies a los que protegen y sobre los que pueden conceder su acceso o denegarlo.

CAPÍTULO 2

LOS MOCOVÍ Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CHACO

2.1 La sabana chaqueña

La zona en la que realizamos 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)⁵. También, hay cactáceas. Las zonas abiertas de esta sabana chaqueña presentan una vegetación a base de gramíneas (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 II⁶.

⁵ *Schinopsis lorentzii*, *balansae* y *aspidusperma*; *Prosopis alba* y *nigra*; *Prosopis kuntzei*.

⁶ 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>) accesada el 6 de Febrero de 2009.



Figura 1: Mapa del área de estudio, en el contexto de Sud América

UMDESPOCH 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. La Comunidad de Colonia General Necochea, conocida en general entre los criollos de los pueblos vecinos como "Colonia Cacique Catán" o "Las Tolderías" se halla ubicada en esta región, dentro del departamento Chacabuco, cuya cabecera es la localidad de Charata (Chaco 2009).

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 hemos visto, 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 mocoví 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 Colonia Cacique Catán), el Pastoril, San Bernardo, La Tigra, Lote 3, Colonia Domingo Matheu, y Colonia Juan Larrea.

2.2 Los mocoví

Los mocoví habitan la zona sur de la región chaqueña. Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los toba, abipón, pilagá, caduveo y mbayá. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en familias extensas, con rasgos más o menos definidos de bilateralidad y matrilocidad (Braunstein 1983: 14-15). Estas familias extensas se agrupaban en bandas de parientes, es importante destacar que “los nexos genealógicos entre esos parientes no eran siempre trazables” (Braunstein 1983: 15). Estas bandas se desplazaban en forma regular y cíclica sobre un territorio que consideraban propio (Braunstein, Salceda *et al.* 2002)⁷. 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, dando lugar a actividades festivas y rituales, disputas por el liderazgos, conformación de alianzas e intercambios económicos (Citro, González *et al.* 2006). Las alianzas políticas entre bandas, que Braunstein las denomina “tribus”, representaban la extensión máxima

⁷ Las primeras fuentes escritas sobre los mocoví los localizan entre 1650 y 1750 en las planicies entre el alto río Bermejo y el río Salado.

de las relaciones de parentesco (Braunstein 1983: 17). Estas “tribus” estaban lideradas por caciques que pertenecían a linajes de prestigio⁸. Como señala López (2009a: 153), la autoridad de un líder residía en su grupo de parientes más cercanos y en las alianzas con otros por matrimonios. 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 otra cualidad que los caciques debían tener. La generosidad redistributiva también era un rasgo sumamente 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).

La organización de fiestas también era una importante instancia para los líderes de demostrar su capacidad de generar beneficios para su grupo (Nesis 2005: 85-86). 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 mocoví 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 toba y los mocoví disputaban por el territorio, los caciques de ambos grupos decidieron resolver el conflicto mediante un combate. Ambos eran poderosos *pi'xonaq* y el enfrentamiento era de sus poderes shamánicos. El combate lo ganó el mocoví porque, según Marcos, “*los mocoví 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

⁸ Braunstein (1983: 18) señala que el liderazgo a nivel de la “tribu” funcionaba especialmente en casos de guerra.

(*gom*) 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.

En cuanto a la utilización de la denominación “mocoví” en tiempos precolombinos y colombinos, 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 para ese período los “mocoví” como tales no funcionaban como una unidad política.

2.3 Misiones e incorporación nacional

Para los colonizadores europeos, el Chaco se fue constituyendo en la imagen y símbolo de la frontera, límite de la civilización (Wright 2008b). Desde ésta mirada, lo que estaba más allá de la civilización aparece como símbolo de la 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: “los bárbaros guaycurúes se han hecho dueños de todo el país; corren continuamente el campo, y más de una vez intentaron sorprender la ciudad de Santa Fe”. Dado que ésta selva “enmarañada” e “impenetrable” estaba ocupada por poblaciones indígenas fue vista metonímicamente como un espacio de salvajismo.

Como señala López (2009a: 112), la estructura de los grupos chaqueños (cazadores-pescadores-recolectores) dificultó el asentamiento europeo en la región ya que la organización descentralizada de estos grupos impidió dominarlos a través del control de las elites. Además, como señala este autor, 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.

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 caballo. Esto, implicó cambios significativos en sus pautas culturales, su sistema productivo y los vínculos con otros grupos aborígenes y con 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, “el ganado caballar brindó a estos cazadores recolectores la posibilidad de insertarse dentro de las redes del mercado colonial a través de la comercialización del vacuno y del mismo caballar” (Nesis 2005: 71).

Durante el siglo XVIII la respuesta de la Gobernación del Tucumán frente a los ataques de los mocoví 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 el terror (López 2009a: 115). A esta modalidad, se sumó la de atraer a los pueblos chaqueños asentados en la frontera -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 de los jesuitas los cuales tenían una 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 mocoví se vieron obligados a desplazarse hacia el sur y al este: Santa Fe y Corrientes, zonas originariamente no mocoví (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 una serie de misiones. En 1742 el padre Ignacio Burges fundó la reducción de San Javier, allí también, desempeñó su catequesis misional el jesuita alemán Florián Paucke⁹. 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 la realizada por Paucke (1942-44[1749-1767]), se desprende que los mocoví “tendían a ver a la misión en términos de una consideración estratégica como fuente de recursos”. Los mocoví permanecían en la misión mientras esta pudiese darles ganado, bienes de origen europeo 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 misión gracias a la negociación entre los líderes mocoví y los misioneros. En relación a esto último Paucke (1942-44[1749-1767]: 11-13) relataba:

“Yo había introducido ya en tiempo de cuaresma que nadie de la aldea saliere al campo a cazar o pasear para que todos ellos asistieren a los sermones de cuaresma allí como en nuestros países en miércoles y viernes y que atendieren a la enseñanza de la santa confesión [...] Así ocurría todas las semanas hasta que todos habían cumplido el mandamiento de la iglesia: después recibían permiso de atender el campo por ocho o si mucho catorce días”.

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 1856¹⁰. Sin embargo, previo a su llegada los mocoví tendrán un tiempo de relativa autonomía el cual les permitió tener un espacio de “creatividad cultural” (Citro, González *et al.* 2006: 45). Citro (2008: 186) señala que durante la primera mitad del siglo XIX la acción misional fue discontinua “debido a la escasez de misioneros y medios económicos, a las sublevaciones producidas en algunas reducciones y, en general, al agitado escenario político-militar que se vivió durante las guerras civiles entre unitarios y federales”.

⁹ 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.

¹⁰ Los franciscanos que arribaron al Chaco pertenecían a dos colegios diferentes: el grupo de Tarija que trabajó entre los chiriguano y wichí y el grupo de San Lorenzo que fundó misiones entre tobas y mocoví como *Laishí* y *Tacaagle* (López 2009: 121).

Para la década de 1880, 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. Recién en 1884 se realizan incursiones que irán consolidando la conquista del Chaco austral. Éstas se llevaron a cabo por: el Teniente Coronel Manuel Obligado, el Comandante Luís Jorge Fontana y el Ministro de Guerra y Marina Dr. Benjamín Victorica. La campaña de 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 lo cual 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 (López 2009a). 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)¹¹. Como señala López (2009a: 125), que retoma a Gordillo (1999), una de las principales tareas que los mocoví tendrán asignada es el desmonte, la cual introduce la explotación en el corazón del ámbito propio de la autonomía aborígen. De hecho, la explotación forestal fue la actividad que dominó el empleo de trabajadores mocoví durante la primera mitad del siglo XX. Los mocoví 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”. Las malas condiciones de trabajo, la fuerte explotación y la dislocación de las familias extensas generadas en este contexto fueron profundizando la tensión en la región (López 2009a). Estos cambios en el modo de vida y la presión cada vez mayor

¹¹ Diversos autores como Gordillo (1999) y Trincheró (2000) denominan a este proceso subsunción indirecta, una forma de “subsunción del trabajo al capital”.

para los grupos aborígenes provocó hacia principios del siglo XX varios movimientos milenaristas protagonizados por mocoví y toba 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 milenaristas ponían énfasis en el advenimiento de una era que superase las condiciones de opresión del presente (Cordeu y Siffredi 1971: 19). Los líderes de estos movimientos decían que podían comunicarse con los antepasados y que éstos podían brindarles distintas formas de poder que algunas veces estaban materializados en objetos, como por ejemplo bastones. Se pensaba que no había que temer a las autoridades criollas ya que sus armas serían inefectivas y las balas se transformarían en barro o no penetrarían el cuerpo de los aborígenes.

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. Su prédica anunciaba el fin de una era y el advenimiento de la libertad (Cordeu y Siffredi 1971). *Natochí* entregaba bastones de poder para sus seguidores y los alentaba a tomar los bienes de los blancos ya que éstos les pertenecían por derecho. Uno de los pastores mocoví que entrevistamos nos dijo: “dicen que había persona de poder y fueron para recibir más pero no era así, los estaban esperando y ocuparon su tierra, traición, querían matarlos. Iban para Zapallar”. Estos movimientos pueden ser comprendidos desde la propuesta de Sahlins sobre la mito-praxis. Este nos permite observar cómo, ante una determinada coyuntura histórica, el horizonte mítico de los mocoví busca dar sentido a lo ocurrido.

Para fines de 1970, el *evangelio* comenzó a cobrar importancia entre las comunidades mocoví, primero en Chaco y luego en Santa Fe. En la comunidad en la que realizamos el trabajo de campo, la conversión de varios grupos de familia provocó la división de dicha comunidad. A continuación desarrollaremos el proceso de conformación de la comunidad mocoví y su posterior

2.4 La formación de “Colonia Cacique Catán”: Santa Rosa y San Lorenzo

Según González (2005), para 1870-1880 desde la zona de Los Amores, Santa Fe, un grupo de mocoví 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 mocoví 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 Graty.



Figura 2: Desplazamientos de los mocoví liderados por Pedro José desde Santa Fe hasta asentarse en Colonia Cacique Catán (Gonzalez 2005).



Figura 3: Ubicación actual de "Colonia Cacique Catán".

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 mocoví 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 trasladan hacia las cercanías de la actual Villa Ángela en Chaco. Allí se separan en dos grandes grupos: uno de ellos funda la Colonia El Pastoril. 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 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 Marcos Gómez 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 viven 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".

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. En los años ochenta un desprendimiento de ésta comunidad se asentó en Colonia Juan Larrea. Es importante destacar que el proceso migratorio descrito 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).

La comunidad Colonia Cacique Catán también conocida por los criollos de la zona como "Las Tolderías", se encuentra a unos 22km de la ciudad de Charata (Chaco). El hecho de que muchas veces la colonia sea identificada como "Cacique Catán" se debe a que éste es reconocido como el último de los grandes caciques mocoví¹².

El acceso a la comunidad desde la ciudad de Charata es a través de un camino de tierra apisonada. En relación a este camino, Colonia Cacique Catán tienen un "adelante" y un "atrás". "Adelante" hace referencia a la fachada, lo que el visitante que viene del pueblo se encuentra al llegar. "Atrás" remite a las zonas que se encuentra más alejadas de este acceso. Los mocoví y criollos (que habitan en la comunidad o en el pueblo) establecen una relación entre "adelante" y la cara pública de la comunidad, muchas veces con asociaciones que sugieren tanto una mayor capacidad de relación con el mundo criollo como una menor pertenencia al mundo mocoví. El "atrás" es el lugar de los "más ariscos", de aquellos que tienen menos relaciones con el mundo criollo y que conservan mejor el idioma y las tradiciones (López 2009a: 99). En relación a la

¹² El nombre oficial de la comunidad en el catastro es Colonia General Necochea. Debido a que los mocoví de la comunidad y los criollos de la zona utilizan el nombre "Colonia Cacique Catán" o "Las Tolderías" nosotros también emplearemos esos nombres para hacer referencia a la comunidad.

caracterización entre el “adelante” y el “atrás” podemos encontrar comentarios de algunos criollos de la zona como Oscar, el dueño de una de las despensas, que nos dijo: “los de San Lorenzo [la parte de “atrás”] son más puros, más ariscos. Se casan entre ellos”. López (2009a: 99) también destaca asociaciones del estilo: adelante: favorecido::atrás: no-favorecido.



Figura 4: Vista panorámica de la comunidad “Colonia Cacique Catán”. 1: Centro comunitario de Santa Rosa (adelante); 2: San Lorenzo (atrás).

En este sentido, aparecen comentarios en torno al mayor apoyo estatal a la escuela de “adelante” (Escuela N° 193: edificio en buenas condiciones, unos 100 alumnos y un 80% de alumnos “mestizos” (González 2005: 60)) en comparación con la escuela de “atrás” (Escuela N° 170: con problemas edilicios, de asistencia alimentaria y materiales y con un 90% de población aborigen (González 2005: 62)).

La separación entre el “adelante” y el “atrás” en Cacique Catán actualmente es más radical ya que debe hablarse de dos comunidades: Santa Rosa (“adelante”) y San Lorenzo (“atrás”). A las polaridades mencionadas se suma el importante contraste religioso: católico (Santa Rosa) y evangélico (San Lorenzo).

Ambas comunidades están constituidas por un conjunto de viviendas, en su mayoría ranchos de adobe aunque hay algunas casas de material construidas gracias a planes sociales, dispersas entre el campo cultivado y monte residual. Las tierras pertenecen a los principales líderes de las familias extensas de la comunidad, cada uno

es propietario de unas 25 hectáreas. Cada propiedad alberga a la familia del líder y buena parte de su familia extensa. Además, en la zona también viven algunos colonos criollos (López 2009a).

Según López (2009a), Santa Rosa congrega unas 60 familias que ocupan aproximadamente unas 300 hectáreas. En ella se encuentran las principales instituciones de las Tolderías: el centro comunitario, el galpón comunitario, la sala de primeros auxilios, el teléfono semi público y el comedor para los niños. Allí también se encuentra una capilla que está a cargo de los sacerdotes redentoristas y una cancha de fútbol. González (2005) caracteriza la disposición de las viviendas de esta zona como “a la vera del camino”. El camino al que se hace referencia es el acceso principal que une con la ciudad de Charata y que es parte de los caminos utilizados por los criollos para la circulación de vehículos vinculados a las faenas agrícolas.

San Lorenzo es una comunidad con un patrón de asentamiento diferente ya que ya que las viviendas se ubican o bien en torno al comedor comunitario o distribuidas al interior del monte (González 2005). Allí podemos encontrar, también dispersas, tres de las cuatro iglesias evangélicas mocoví de la zona (ver capítulo 3). La otra se encuentra en Santa Rosa, a pocos metros del centro comunitario y a la vera del camino principal.

Coincidimos con López (2009a: 100) con que el contraste geométrico entre los caminos criollos rectos y las sendas que se internan en el monte con un recorrido sinuoso acentúan las oposiciones mencionadas. Como señala el autor, algunos mocoví hacen referencia a las líneas rectas como “del blanco” en contraste con las curvas que son pensadas como mocoví.

La creación de la comunidad de San Lorenzo, la cual es un desprendimiento de Santa Rosa, está vinculada con la llegada del *evangelio* a la zona a fines de 1970. Esto coincidió con la muerte del Cacique Catán en el año 1974, el cual era el líder aglutinante de las comunidades estudiadas. El crecimiento de las iglesias y la conversión de varios grupos de familias tuvieron como resultado la formación de la comunidad de San Lorenzo. Como señala López (2009a: 179), “buena parte de las divisiones entre Santa Rosa y San Lorenzo son en principio debidas a la adscripción al catolicismo o al evangelio”. Pero, además, existe una diferenciación en cuanto a las redes de vínculos ya que, mientras los líderes establecidos mantenían relaciones con la política criolla y la Iglesia Católica, “el evangelio ofrecía una clara oportunidad de

consolidar un liderazgo autónomo a jóvenes que ocupaban hasta el momento posiciones periféricas” (López 2009a: 179).

Como veremos en el próximo capítulo, con el objetivo de contener el avance evangélico en la comunidad, los sacerdotes redentoristas nombraron en 1993 a Marcos Gómez como Cacique General y sucesor de Catán. Esto fue rechazado por los mocoví evangélicos y al año siguiente, según lo que nos dijo el pastor mocoví Sixto Lalecorí de San Lorenzo él y varios mocoví más: “*conversaron, prepararon una nota y expresaron separación, desvincularse, formaron una comisión vecinal. Se presentaron a Beto [el intendente]. Después formaron ellos una comisión vecinal*”. Según el pastor Sixto, el nombre de la comunidad lo eligieron para diferenciarse y optaron por San Lorenzo por el club de fútbol¹³. Consideramos que a partir de esta resolución, la separación del grupo de familias que venía ocurriendo desde finales de 1970 y que había sido de hecho, quedó legalizada. Además, creemos que la comisión vecinal mencionada por el pastor puede conceptualizarse como un espacio jurídico para la legitimación de un cisma sociorreligioso.

En este capítulo realizamos una breve reseña histórica sobre los *moqoit* del Chaco Austral junto a una reconstrucción del proceso de conformación de Cacique Catán y su separación en las comunidades de Santa Rosa y San Lorenzo. A continuación, desarrollaremos una historia del *evangelio* en el Chaco Austral y llevaremos a cabo una reconstrucción etnográfica e histórica de la llegada del *evangelio* -relativamente tardía y mediada por los toba- a la comunidad mocoví estudiada.

¹³ Ver Anexo.

CAPÍTULO 3

EL EVANGELIO EN EL CHACO AUSTRAL

El movimiento del *evangelio* entre los aborígenes de las provincias de Chaco y Formosa ha ocupado un papel clave en las resignificaciones en torno a la cosmovisión, las pautas morales e instituciones políticas. Esta “creación cultural” (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 113) combinó “no sin contradicciones, el shamanismo tradicional, el mensaje moral cristiano y el emocionalismo pentecostal, conformando una experiencia religiosa de contenidos extáticos (cantos, danzas, sesiones de curación, glosolalia, etc.)” (Ceriani Cernadas 2008a: 1). *Evangelio* es una categoría nativa polisémica que hace referencia a todas las denominaciones evangélicas que los aborígenes guaycurú contactaron, alude a las Iglesias aborígenes como la Iglesia Evangélica Unida u otras no indígenas como la Iglesia Cuadrangular e indica la condición ontológica del *creyente* (Wright 2008b).

Para poder entender su relevancia en el Chaco Austral es fundamental señalar que este “campo sociorreligioso” (Bourdieu 1971) se posiciona como subalterno en el contexto del campo religioso nacional y provincial respecto a la Iglesia Católica, pero esto es inverso al lugar central que ocupa en la vida social, cultural y religiosa de los aborígenes chaqueños (Ceriani Cernadas 2008a).

Este movimiento tiene su origen en el encuentro entre grupos toba y misioneros evangélicos y pentecostales que arribaron al Chaco bajo diferentes emprendimientos religiosos durante las décadas de 1930 y 1940. Las noticias sobre los primeros misioneros se refieren a “dioses” que “bajaban” a las ciudades criollas para curar y proteger a los indígenas, lo cual motivó el viaje de varios tobas que iban en su búsqueda (Ceriani Cernadas y Citro 2005). Tal fue el caso de Juan Church -el cual organizó la Misión Emmanuel en Formosa oriental y Chaco entre 1934 y 1949- y de John Lagar -representante de la Misión Go Ye que se instala en Resistencia en 1941- cuyas prédicas comenzaron a congregar toba de diversas regiones. Como señala Citro (2009), es durante este período que los futuros líderes religiosos toba como Luciano Córdoba, Pedro Martínez y Mateo Quintana conocen la prédica pentecostal y durante la década de 1940 llevan a cabo cultos de carácter “heterodoxo y nativista” (Ceriani Cernadas y Citro

2005: 119). Es decir, predicaban contenidos cristianos y también, realizaban curaciones y “entrega” o cesión de “espíritus” (Citra 2009).

Es interesante observar, como señala Reyburn (1954), que los tobas conocieron el *evangelio* en tierras *doqoshi* (blanco o criollo) y que el retorno a sus comunidades fue “el que generó un proceso de apropiación cultural del simbolismo Pentecostal” (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 122). Esto, es importante de destacar no sólo porque con el transcurso del tiempo se fue configurando una nueva topografía del poder donde pueblos y ciudades se consolidaron como nuevas fuentes de poder (Ceriani Cernadas y Citro 2005) sino porque también, es posible observar ciertas similitudes en el modo en el que los mocoví del suroeste de la provincia del Chaco conocieron el *Evangelio*.

Para la década de 1950 comienzan a visibilizarse importantes conflictos políticos, económicos y religiosos entre los dirigentes de las distintas congregaciones. Debido a esto la Mennonite Board of Missions –la cual había fundado en el Chaco en 1942 la Misión Nam Cum de tipo colonia tradicional, es decir, conformada por una iglesia, escuela, clínica, carpintería, chacra, almacén y residencia para los misioneros (Horst, Mueller Eckhardt *et al.* 2009)- decide contratar a una pareja de antropólogos dedicados a las obras de las misiones, William y Mary Reyburn, con el objetivo de estudiar la lengua y la cultura toba y realizar una evaluación de su trabajo misionero en el Chaco (Ceriani Cernadas y Citro 2005). La contribución más importante del estudio que realizaron fueron los consejos a la misión menonita de “abandonar la estrategia tradicional y acompañar a los tobas en su ‘propia elaboración del cristianismo’” (Ceriani Cernadas y Citro 2005: 131). A partir de esto, los menonitas desarrollarán un nuevo y creativo modo de acercamiento a los aborígenes y sus iglesias, como “misionero huésped” (Horst, Mueller Eckhardt *et al.* 2009). A partir de este cambio se designan “Obreros Fraternal”, disuelven la misión tradicional e inician la traducción de las Escrituras al idioma nativo. Además, comienzan a promover la eliminación de los vínculos denominacionales entre las iglesias indígenas y la creación de una iglesia autónoma (Miller 1979). Este cambio radical de estrategia por parte de los menonitas no tiene antecedentes en la región y coloca a los Obreros Fraternal en un lugar particular del campo socio religioso chaqueño.



Figura 5: Ilustración del libro *Misión sin conquista* (Horst, Mueller Eckhardt et al. 2009: 301).

Durante los siguientes años se realizan diversas campañas evangélicas –hombres como Aurelio López las lideran- para difundir el *evangelio* y para el año 1961 se obtiene el fichero de culto¹⁴ dando origen a la Iglesia Evangélica Unida (IEU) cuya sede central se estableció en la ciudad de Presidente Roque Sáenz Peña, Chaco.

El Equipo Menonita también desempeñó un importante rol en el surgimiento de la estructura de la Iglesia Evangélica Unida (IEU), institución central del campo evangélico en el Chaco. Siguiendo a Michael Mast (1972: 38), quien fuera miembro del equipo:

“El rol principal del misionero menonita en relación con la I.E.U. se ha definido como un obrero fraternal itinerante. El no ha querido ser considerado como un supervisor, más vale ha elegido ser un visitante, sirviendo como consejero cuando se lo pida”.

¹⁴ 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.

Y también:

“Los menonitas realizan visitas regulares a todas las congregaciones de la IEU. Tienen la oportunidad de predicar, presentar lecciones ilustradas, introducir una nueva canción y, lo que es más importante, pueden sentarse alrededor de un fogón con el líder o líderes y, compartir las experiencias cristianas y discutir las respuestas doctrinales. [...] También, Los misioneros menonitas preparan cartas mimeografiadas, lecciones bíblicas o folletos de distribución periódica que son enviados cada dos o tres meses a cada congregación. [...]” (Mast 1972: 127-128)¹⁵.

No sólo se trata de que los Obreros Fraternalistas hayan proporcionado en buena medida la inspiración para construir una suerte de federaciones de iglesias aborígenes, ni de haber brindado importante auxilio para obtener el reconocimiento del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto -el famoso fichero-¹⁶. Creemos que la concepción del movimiento *evangelio* que encarna la estructura de la Iglesia Evangélica Unida está impregnada de los modelos de la experiencia de los menonitas y otros anabaptistas en Estados Unidos. Dos importantes factores contribuyeron según los propios menonitas, a la unidad de las iglesias anabaptistas en este país: la asamblea anual y los ministros itinerantes (Driver 1997: 8). En este sentido creemos que las asambleas anuales de la IEU y el propio rol del equipo de Obreros Fraternalistas han sido pensados como factores de unidad de las iglesias chaqueñas, en línea con la tradición de los misioneros menonitas (Mast 1972: 129). De este modo vemos que, aunque renovadora -varios misioneros describen el proceso como una “conversión” de los propios misioneros (Mast 1972: 28), la propuesta de una nueva metodología recurre a la propia tradición misionera en búsqueda de modelos (Altman y López 2010).

La organización formal de las iglesias aborígenes configuró desde sus inicios -al igual que lo sigue haciendo en la actualidad- un espacio de encuentro entre dos “*habitus*” distintos (Bourdieu 1971). Esto puede observarse por un lado, en la estructura burocrática de las iglesias las cuales responden al modelo del “mundo blanco”. Por ejemplo, al igual que cualquier iglesia pentecostal blanca cada congregación de la IEU

¹⁵ La traducción es nuestra.

¹⁶ Según lo relatado por Miller (2008: 160), el cual colaboró en la conformación de la IEU, para 1980 la adquisición del “fichero” motivó un cisma en las relaciones entre los del Chaco y los de Formosa debido a que “las congregaciones de Formosa comenzaron a sentirse olvidadas y pasadas por alto por sus hermanas del Chaco, ya que la documentación de esta última provincia no se aplicaba a ellas”. A nivel institucional, esta crisis trajo como resultado el nacimiento de la Iglesia Evangélica Unida de Formosa y el reclamo por su propio fichero.

cuenta, a nivel local, con un ministro principal que es el pastor (a veces pastora), 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 2008b).

También, puede observarse en el juego de fisiones que permite el carácter congregacional de las iglesias, las cuales se articularon con los mecanismos de construcción de alianzas y liderazgos basados en relaciones de parentesco (López 2009a: 175) cuestión que abordaremos más adelante en este mismo capítulo.

Por otro lado, es durante las performances de los cultos donde se expresan, más marcadamente, la persistencia de rasgos shamánicos y de otros rituales pre-evangélicos (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, cumpleaños de 15 (Miller 1979). El énfasis en el canto y las alabanzas se debe a que éstos son un medio privilegiado para la experimentación del gozo (*netoonaxac*). Allí este se articula 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 2009a: 176).

Tomando estas cuestiones en consideración, es posible observar cómo el “*ser-evangelio*” (Wright 2003) les ofreció a los aborígenes canales para dar continuidad a ciertas lógicas fundamentales de su propia cosmovisión, incorporando a su vez numerosos elementos del mundo criollo. Además, resultó ser un recurso ideológico y conceptual para integrarse al mundo blanco y dejar de ser aquellos “salvajes”, “borrachos”, “vagos” e “ignorantes” (Ceriani Cernadas y Citro 2005; Córdoba y Braunstein 2008; Gordillo 2004). Sin embargo, esas marcas estigmatizantes del discurso colonial que definían a los aborígenes a partir de valores negativos y carencias se

circunscribieron al pasado. 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*. A pesar de que las actitudes críticas sobre el tiempo de los *antiguos* son las que mayormente predominan, también, hay otros discursos que idealizan varias características del pasado aborígen 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. En las comunidades mocoví en las que hemos realizado trabajo de campo la imagen de los *antiguos* no es tan fuertemente negativa y la mirada respecto al propio pasado es mucho más matizada de lo que parece encontrarse en el seno de otras iglesias aborígenes chaqueñas.

Muchos factores pueden haber generado esta diferencia, pero creemos que uno especialmente relevante es que el *evangelio* llegó a estas comunidades a través de la mediación de pastores toba y no directamente por la prédica de misioneros criollos o europeos. Por otra parte, esa llegada ocurrió en los años '70, cuando la experiencia entre los toba y wichí llevaba ya varias décadas y los modelos de evangelización y misión, incluso entre los misioneros no aborígenes, se habían modificado para dar cabida a una valoración más positiva del pasado. Creemos que ello contribuyó a dar mayor espacio a los mocoví para interpretar las enseñanzas evangélicas de acuerdo a una lógica de mediación selectiva y estratégica.

A continuación, desarrollaremos a partir del trabajo de campo realizado en las comunidades mocoví del Chaco Austral cómo comenzó la historia del *evangelio*.

3.1 El *evangelio* entre los mocoví: “los tobas trajeron la Biblia”

Como señalamos anteriormente, el movimiento del *evangelio* se originó entre los toba entre 1930 y 1940. Sin embargo, recién para fines de 1970 las iglesias evangélicas -principalmente la Iglesia Evangélica Unida- cobraron importancia entre las comunidades mocoví del Chaco y luego, las de Santa Fe (López 209).

Varios relatos de los mocoví de Santa Rosa y San Lorenzo coinciden en que fue a través de los toba que se conoció el *evangelio*. Algunos testimonios como el de Francisco Gómez señalan que “antes [en las tolderías] no había creyentes” y que “los tobas trajeron la Biblia y después se fue aumentando”, “después empezó por todos lados por acá también hacían culto”. La esposa de uno de los pastores de San Lorenzo,

Hipólita, nos dijo que “Aurelio López le dio la palabra a Dionisio [uno de los primeros pastores locales] que visitaba mucho por todos lados, por Sáenz Peña y allí vino el evangelio”. Algo similar nos cuenta un miembro de una de las iglesias al relatarnos que “el evangelio vino en el 78, lo trajo Aurelio López, antes no se conocía. Antes había una creencia que algunos hasta ahora tienen, nuestros padres, abuelos”. También, uno de los fundadores del Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT) de Córdoba nos comentaba -antes de comenzar la ceremonia conmemorativa del aniversario de la iglesia evangélica que abordaremos en el capítulo 5- que “los tobas evangelizaron a los mocoví, pilagá de Formosa y guaraní de Misiones” ya que “eran muy evangelizadores para las tribus vecinas”.

Desde la mirada confesional de Horst (2009: 43), el cual formó parte del Equipo Menonita durante varias décadas, el proceso de adscripción al *evangelio* por parte de los aborígenes chaqueños estaría relacionado con “espíritu misionero” de las iglesias toba. Nosotros a lo largo de nuestra investigación buscaremos mostrar que dichos procesos son más complejos y están asimismo relacionados con las disputas por el liderazgo y la hegemonía dentro del campo aborígen chaqueño.

Como señalamos, la llegada del movimiento evangélico a la zona y el aumento del número de iglesias coincidió con la muerte del Cacique Catán (1974). La conversión de varios grupos de familias tuvo como resultado la formación de la comunidad de San Lorenzo, la cual es un desprendimiento de Santa Rosa. Siguiendo a López (2009a: 179) las divisiones entre 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 (López 2009a: 179).

Un ejemplo en torno a las conexiones entre adscripción religiosa y liderazgo fue el conflicto generado a partir del nombramiento en 1993 de Marcos Gómez como Cacique General y sucesor de Catán. Esta elección fue impulsada por los sacerdotes

redentoristas¹⁷, especialmente por el padre Mariano Kierniarski y tuvo como principal objetivo contener el avance evangélico en la comunidad. Debido a esto, es que se eligió a Marcos Gómez -de unos 50 años en ese entonces- ya que él estaba vinculado al mundo católico y pertenecía a un linaje de prestigio debido a que era pariente de Catán. La ceremonia se realizó en el santuario mariano de la Virgen de la Laguna¹⁸ a fines de diciembre según un artículo publicado en un diario local; sin embargo, los relatos de los mocoví católicos ubican la ceremonia en los días cercanos a la Fiesta de la Virgen de la Laguna (el 8 de dicho mes).

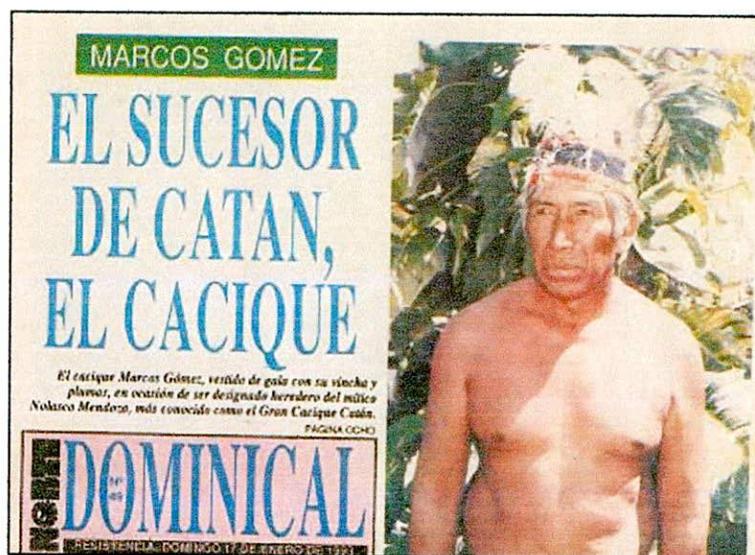


Figura 6: Artículo periodístico del diario Norte. El copete dice: “El cacique Marcos Gómez, vestido de gala con su vincha y plumas, en ocasión de ser designado heredero del mítico Nolasco Mendoza, más conocido como el Gran Cacique Catán”.

¹⁷ La Congregación del Santísimo Redentor fue fundada por San Alfonso María de Ligorio en 1732 en Escala (costa de Amalfi). Su carisma es esencialmente misionero y tienen presencia en los cinco continentes. Especialmente se dedican a “misiones populares” y la devoción mariana tiene en ellas un lugar muy importante. En marzo de 1938 llegaron los primeros redentoristas polacos a la Argentina, empezaron a trabajar en la provincia del Chaco en las localidades de Charata y General Pinedo. El trabajo pastoral de los redentoristas polacos son las parroquias, los colegios y las misiones populares (López 2009: 313).

¹⁸ En dicho santuario se venera una imagen de la Virgen María hallada en el tronco de un árbol. Según los criollos de la zona habría sido depositada por unos soldados en agradecimiento a la aparición milagrosa de una aguada (la laguna). Para los mocoví la laguna es el hogar de un poderoso llamado *Nacaicalo* que habría sido amansado por un *pi'xonaq*. La Virgen es una “poderosa” que hoy en día esta en manos de los criollos, debido a esto ellos son los que tienen las tierras y la fortuna que correspondería a los mocoví (Giménez Benítez, López et al. 2004; López 2008).

Durante una de las entrevistas realizadas a Francisco, hermano de Marcos Gómez, este nos comentaba que a Marcos:

“Le vinieron a buscar, le avisaron que anda el padre que va a poner un cacique y este se fue hasta allá, se fue Marcos, le vinieron a buscar y se fue con ellos allá [...] tiene que ser cacique Marcos Gómez le dijeron la gente de pastoril y el padre ese que vive en Villa Ángela [...] el padre que le puso como cacique”.

La elección de Marcos como Cacique General incluyó, según sus palabras, una “misa” a la cual asistieron más de 300 mocoví de la zona y *“casi todos los párrocos de Charata, Pinedo, Hermoso Campo”*. Para la realización de la misma, Marcos nos comentó que tenía sobre su cabeza una vincha con plumas de *mañic* (ñandú) y que cuando comenzó la ceremonia religiosa a él lo ubicaron en el medio y gritando dijeron: *“el cacique ya esta en el medio”* y luego él dijo algunas palabras de agradecimiento en *idioma*. También, nos explicó que gracias a que los párrocos *“hicieron fuerza”* él fue elegido cacique y que su elección se realizó del mismo modo que se había hecho con Catán. Luego de la ceremonia, se realizó un asado para todos los asistentes ya que *“ese día había mucho para comer porque los párrocos consiguieron todo, consiguieron asado, choripán, todo consiguieron”*. Esto también es un elemento sumamente importante ya que la capacidad de generar cierto excedente para redistribución es un componente clave para la posibilidad de liderazgo y convocatoria.

A pesar de que a la “misa” asistieron un número importante de mocoví, el rol activo que tuvieron los redentoristas y el santuario mariano en la elección del sucesor de Catán, tuvo como resultado el rechazo de la misma por parte de los mocoví evangélicos (López 2009a). Esto podemos verlo reflejado en los comentarios realizados por los pastores como por ejemplo Alfredo Salteño de Colonia Larrea, el cual nos dijo que en la actualidad *“no hay más cacique”* o en los comentarios del pastor Sixto, el cual no asistió a la ceremonia y nos decía sobre Marcos que *“el sacerdote lo puso, la comunidad no lo eligió como cacique espiritual”*. Además, nos comentó que:

“El catolicismo es un instrumento para quitar territorio a los aborígenes del país, Marcos no sabe, no tiene idea. Se conforma con ser cacique, lo eligieron por ser familiar de Catán pero están los familiares propios del cacique, los Mendoza, familiares más directos”.

En estos comentarios podemos observar una identificación del *evangelio* como una categoría de pertenencia “indígena” en oposición al catolicismo el cual es caracterizado como “anti-indígena”.

En este proceso de inicio de un cambio sociorreligioso en la comunidad mocoví estudiada, una de las primeras actividades que aparece se vincula con el acercamiento a los textos bíblicos. Según el relato del pastor Sixto, durante las primeras reuniones varios mocoví de la zona se “*juntaban a leer*”. Posiblemente estos encuentros eran similares a los círculos bíblicos¹⁹.

Con el transcurso del tiempo, los mocoví evangélicos fueron recibiendo “visitas relámpago” de algunos miembros de la Iglesia Evangélica Unida provenientes de Sáenz Peña hasta que finalmente, se designó como pastores a Justino Lalecorí y Dionisio Rodríguez para que continuaran con las reuniones.

Probablemente a partir de ese momento comenzaron a celebrarse otro tipo de reuniones que suelen denominarse cultos. Según el pastor Sixto, en aquel tiempo el culto se realizaba regularmente dos veces por semana, miércoles y sábados, siendo estos últimos los más concurridos, y eran similares a los cultos de hoy en día. Estos se desarrollan de noche y tres veces por semana -miércoles, sábado y domingo- dependiendo de la cantidad de gente que se haya ausentado por la cosecha.

A partir de nuestra experiencia etnográfica durante la participación en un culto realizado el 30 de Agosto de 2009 en la iglesia de Ricardo Mocoví y durante la celebración del aniversario de dicha iglesia podemos identificar dos bloques que se alternan y que constituyen la estructura principal de los mismos. Estos son: el testimonio/prédica y la oración de alabanza/cantos. Esta asociación se debe a que la mayor parte de las veces que se cantaba, luego se oraba y los momentos más discursivos estaban separados por alabanzas. Cuando Miller (1979: 125) analizó los cultos a fines de los '60 señaló que la predicación o el discurso estaban a cargo del dirigente local. Nosotros, observamos, que en la comunidad mocoví estudiada el rol del pastor local parecería ser el de un maestro de ceremonias que cumple la función de establecer nexos entre las canciones y los testimonios y realizar un cierre de los mismos que puede incluir una breve prédica. Consideramos, que ésta modalidad más coral del uso de la palabra no puede ser solamente explicada por los cambios ocurridos en la preparación

¹⁹ Los Círculos Bíblicos en el Chaco son una método de relación con los textos bíblicos que los obreros fraternales menonitas aparentemente introdujeron por iniciativa del obrero fraternal Willis Horst. En los *Círculos*, se reúnen varias decenas de personas de diversas edades, hombres y mujeres, en general miembros de diversos cultos. En ellos, durante varios días y alrededor de la discusión de textos bíblicos, aparecen en escena muy diversos aspectos de la vida comunitaria. Este método habría surgido como una respuesta a las frustraciones que durante las décadas del '80 y el '90 habrían experimentado los misioneros con el modelo “escolar” de estudios bíblicos.

de los pastores a través de la influencia de misioneros externos que llevaron a cabo Círculos Bíblicos y Escuelas de Pastorado. En la comunidad estudiada, por ejemplo, se llevaron adelante pocas de estas nuevas instancias de formación. Creemos que estas cuestiones deben ser exploradas en futuros estudios y que éstos deben considerar las características de cada congregación y los roles asignados a los miembros al estudiar los usos de la palabra durante los cultos.

El desarrollo de uno de los cultos en los que participamos estuvo basado principalmente en la lectura del Salmo 133 “La bienaventuranza del amor fraternal”²⁰ que fue introducido por el pastor y retomado en varias oportunidades -luego de los cantos de alabanza- por un joven cantor durante su prédica. Respecto a la lectura, el pastor realizó un comentario sobre la imagen del agua que cae y se junta en la punta de la barba de Aarón, lo cual veía como imagen de la unidad y lo vinculaba con la importancia de la comunidad. Según lo que pudimos observar el pastor parecía conocer en profundidad la historia vinculada al Salmo. Creemos que esto es algo importante a tener en cuenta ya que si bien suelen hacerse interpretaciones personales sobre situaciones bíblicas vinculadas a la vida cotidiana y a las experiencias personales también, aparecen reflexiones como la de éste pastor que reflejan un importante conocimiento de los textos bíblicos²¹.

Luego de un canto en *idioma* otro joven comenzó su prédica la cual estaba basada en un testimonio²² personal, de una experiencia de crisis y de su resolución. El predicador, que trabaja en una radio cristiana, comentó que Dios se le había revelado en sueños pero al principio él no lo entendía. Dijo que la noche previa a la presente estuvo en el culto de otro pastor. En su relato comentó que el viernes anterior estaba muy mal y que comenzó a orar cuando fue a buscar leña al monte. Ya en su casa escuchó el

²⁰ 1 ¡Mirad cuán bueno y cuán delicioso es
Habitar los hermanos juntos en armonía!
2 Es como el buen óleo sobre la cabeza,
El cual desciende sobre la barba,
La barba de Aarón,
Y baja hasta el borde de sus vestiduras;
3 Como el rocío de Hermón,
Que desciende sobre los montes de Sion;
Porque allí envía Jehová bendición,
Y vida eterna.

²¹ A futuro sería interesante analizar en mayor profundidad cómo es que se realiza la lectura y selección de pasajes bíblicos ya que estos estaban marcados en la Biblia y fueron preparados para ser intercalados durante la prédica.

²² Los testimonios son un género discursivo sumamente importante para los mocoví evangélicos. En el capítulo 4 los retomaremos con mayor profundidad.

programa de radio cristiano, pensó que por última vez lo iba a escuchar y se emocionó, entonces saltó, danzó y cantó en su pieza. A medida que hablaba se incrementaba el énfasis de las frases hasta que en cierto momento gritó: “*alabanza, la la la la la...*”. Luego invitó a pararse, saltó y palmeando dijo: “*¡suelta, suelta!*”, parecía referirse a las lenguas o en general al *gozo* de los participantes. La gente empezó a llorar y a orar en voz alta. El cierre de su testimonio fue realizado por el pastor, el cual hizo una suerte de reflexión final y recuperación del testimonio previo incluyendo una reflexión sobre el mismo. A continuación, el pastor invitó a hablar a Antonio (el hijo) que también trabaja en una radio evangélica y estaba sentado entre la congregación. Luego de su prédica, Ricardo Mocoví volvió a hacer el cierre de la misma. Se prosiguió con varios cantos, nuevamente una prédica del pastor y oraciones de alabanza que se realizaron en voz alta todos simultáneamente.

Respecto a la duración de las intervenciones -las cuales fueron bastante variables- no parecería haber ningún mecanismo de control y la finalización del culto (luego de aproximadamente dos horas y media) creemos que pudo estar dado por la percepción del pastor de que ya no iba a alcanzarse ningún pico climático en la emoción de los concurrentes.

3.2 El tiempo de Dionisio y Justino

Cuando la Iglesia Evangélica Unida (IEU) se instaló en San Lorenzo, Dionisio Rodríguez y Justino Lalecorí fueron los primeros en ser designados como pastores locales debido a que ambos eran de la zona y posiblemente eran los que tenían mayor conocimiento sobre el *evangelio*.

En el caso de Dionisio, su experiencia podría estar vinculada con el hecho de que asistía a los cultos realizados en otras ciudades como Sáenz Peña –sede central de la IEU- y tenía ciertos vínculos con algunos líderes históricos del *evangelio* entre los tobas, como Aurelio López. Según lo que nos contó el pastor Sixto Lalecorí, al asumir el pastorado evangélico, Dionisio construyó una iglesia en su terreno y luego fue asignado como pastor zonal para “*viajar a Buenos Aires para colaborar con el movimiento de la iglesia*” y “*después cada mes venía o entre mes aparecía cada tanto*”. Además, realizaba traducciones de canciones para *Qad'aqtaxanaxanec - Nuestro*

*Mensajero*²³ (Enero 1978). En una de las entrevistas realizadas a Sixto en conjunto con el antropólogo Alejandro López, este nos contaba que:

S.: -[Dionisio] fue el primero y después con el tiempo Justino Lalecorí. De ahí ya entramos nosotros, los sobrinos. En el comienzo estaba Susana Rodríguez, la madre de Ofelia Rodríguez ahí se hizo el primer momento la reunión evangélica.

AL.: - ¿En qué año?

S.: - Y eso fue del 76 ahí pastoreaba Dionisio Rodríguez, hermano de esta señora Susana. A partir de ahí aumentó el número de los convertidos.

La historia sobre cómo Justino conoció el *evangelio* y empezó a predicarlo en San Lorenzo nos fue relatada por el pastor Alfredo Salteño de unos 45 años, hijo mayor de Felipa Lalecorí y hermana de Justino. Él nos contó que Justino ya conocía este movimiento pero que a éste no le interesaba, “no era nada para él” ya que jugaba mucho a las cartas y tomaba vino a pesar de ser una persona muy servicial. Al igual que lo habían hecho sus padres -Enrique Lalecorí y Antonia Gómez- Justino trabajaba en los campos de la familia Páez y una de las tareas que realizaba para su patrón era la venta del algodón. Sin embargo, el dinero que obtenía gracias a la venta de la cosecha lo gastaba en bares y en juegos de cartas, le mentía a la familia y pedía plata prestada con la excusa de que la perdía. Alfredo nos contó que durante las noches Justino se divertía pero que al llegar el amanecer estaba triste y pensativo. Después de un año de repetir esa conducta Justino se entregó al *evangelio*, según las palabras de Alfredo “como que se asustó”. Su mujer e hijas también se convirtieron y luego comenzaron a buscar cantores y a “conversar para hacer una iglesia”. Según Alfredo, se necesitaban seis o siete personas para formar una comisión y luego de la conversión de varios miembros de San Lorenzo como Narciso Salteño, Bruno Salteño, Eugenio Ruiz, Susana Rodríguez (hermana de Dionisio) y Felipa Lalecorí entre todos levantaron una iglesia en el terreno donado por Justino y que luego, sería registrado a nombre de Sixto Lalecorí. Con el transcurso del tiempo, se incorporaron como cantores algunos miembros de las familias de los fundadores originales como fue el caso de Alfredo Salteño, Sixto Lalecorí y Ofelia Rodríguez hija de Susana Rodríguez. Como ya lo había señalado Miller (1979: 129) “el reclutamiento para el culto originalmente se hizo -y sigue haciéndose- según las líneas de parentesco”.

²³ 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.

Según la historia de vida de Justino realizada por López (2009a), para el año 1991 Alfredo Salteño convence a Justino Lalecorí para que éste se traslade a la zona de Colonia Juan Larrea ya que allí se podía obtener la titularidad de nuevos lotes. Con el transcurso del tiempo y hasta su muerte, ocurrida en Octubre de 2002, Justino será reconocido y respetado por ser el más anciano de la comunidad, “su carácter de ‘anciano’ lo constituía en referente, en especial en lo concerniente a las costumbres de los antiguos” (López 2009a: 292). Además, su prestigio estaba reforzado por la posición de liderazgo de su sobrino el cual según sus propias palabras estuvo “*a la par de Justino*” y cuando éste murió “*estuvo al frente*”. Esto se mantiene hasta la actualidad ya que continúa siendo el presidente de la Asociación con personería jurídica de Larrea y el pastor de la comunidad.

3.3 Iglesias, pastores y parentesco

La emergencia de las iglesias evangélicas trajo como resultado la reconfiguración de los liderazgos tradicionales ya que estas “ofrecieron un nuevo campo de relaciones donde construir autoridad hacia el interior del grupo y en articulación con la sociedad englobante” (Ceriani Cérnadas 2009: 8). El “camino del 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: 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).

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 de negociación política como el uso del castellano y el conocimiento de la política doqshi” (Wright 2008c: 140). 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 2008c) ya que a través de las jerarquías de las iglesias evangélicas aquellos jóvenes aspirantes a líderes podrán 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).

En la actualidad, la comunidad estudiada cuenta con cinco cultos diferentes que parecerían corresponder a grupos de parientes que responden a distintos pastores como líderes. Según Sixto Lalecorí estos pastores (cuatro hombres y una mujer) están distribuidos en “*cuatro zonas*” y pertenecen a distintas denominaciones: Abel Tomás de “Vocación Soberana”, Narciso Salteño de “Jesús el camino”, Ricardo Mocoví de “Bet-El”, Ofelia Rodríguez de “Asamblea de Dios” y Sixto Lalecorí de “Nuevo Pacto”. Los cultos son autónomos e independientes y en general, los fieles “*van a otra iglesia de visita pero no cambian de denominación*” (José Lalecorí). Cada uno de los pastores tiene edificado en su terreno una iglesia, las cuales funcionan como “expresiones materiales que simbolizan la validez y eficacia espiritual y política de los líderes” (Ceriani Cernadas 2005a: 56). En el caso de Sixto y Ofelia, los lugares que utilizan para realizar el culto tienen un prestigio adicional ya que como señalaba el pastor de Colonia Larrea: “*la iglesia de Justino es donde está ahora la de Sixto, donde está Ofelia era la de Dionisio*” o como nos decía la esposa de uno de los pastores: “*la iglesia más vieja es la de Ofelia, después la de Sixto*”. Como podemos observar a partir de estos datos, la institución del liderazgo no sólo continúa unida a las relaciones de parentesco sino también, a las estructuras territoriales (Córdoba 2008).

Varios pastores mocoví nos refirieron que hace aproximadamente dos o tres años decidieron “desvincularse” de la Iglesia Evangélica Unida 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 mocoví de gran importancia regional. Dicho pastor 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 mocoví reforzar su liderazgo sin necesitar de la intermediación de la IEU. En ese contexto se separó de ésta iglesia y buscó formar su propia denominación. Embarcó en el proyecto a diversos pastores mocoví pertenecientes a su red de alianzas, entre ellos a los pastores de San Lorenzo que nos contaron de su separación de la IEU. De hecho,

cuando visitamos San Lorenzo en 2009, ninguno de los 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 que la misma realiza en la región.

Sin embargo, este proyecto de autonomía relativa (en relación a la IEU) culminó cuando el pastor luterano dejó de aportar fondos²⁴. Ello llevó a muchos pastores mocoví de San Lorenzo a buscar volver al seno de la IEU. Tanto es así, que en el último número de *Qad'aqtaxanaxanec - Nuestro Mensajero* (2010) figura la nueva comisión zonal de la "Zona Mocoví" en la cual aparece designado como presidente Alfredo Salteño y como secretario Sixto Lalecorí para el período 2009-2012. Pero, como este "retorno" tuvo lugar en el contexto de un conflicto general por el liderazgo de la IEU, la nueva comisión zonal mocoví no es unánimemente aceptada²⁵.

Esto nos permite reflexionar en torno a qué significa tanto para los mocoví como para las autoridades de la IEU "ser parte de" y cuál es el uso estratégico que hacen de la ambigüedad acerca de qué significa pertenecer o no.

Durante nuestro trabajo de campo pudimos advertir que las disputas por las posiciones en el campo sociorreligioso mocoví 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 misma²⁶. Respecto al primer grupo encontramos un buen ejemplo en la 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, Ricardo Mocoví, 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

²⁴ Esteban Zugasti (comunicación personal, 2010).

²⁵ Los pastores mocoví que buscaban retornar a la IEU se asociaron al grupo que viene conduciendo la institución desde la elección anterior e intenta en la actualidad retener el control de la misma. Otros pastores mocoví, pertenecientes a una red diferente de alianzas de parentesco, se encuentran vinculados a la facción opuesta. En 2010 pudimos comprobar que el conflicto sigue sin resolución, ya que la asamblea electiva de la IEU no pudo llevarse adelante.

²⁶ Como lo muestra el caso que analizábamos en el párrafo anterior, la separación es meramente analítica y ambos grupos de factores suelen darse combinadamente e influirse mutuamente.

lucha por recursos externos frecuentemente se concreta en una competencia por la representatividad simbólica del campo *evangelio* mocoví 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. Estas disputas, por ejemplo, pueden expresarse en los mecanismos que utilizan los pastores para legitimar el modo en que se preparan para asumir el 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”*. 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 distantes como la provincia de Formosa.

En el centro de las disputas entre pastores por el liderazgo político-religioso está la competencia por el número de miembros de sus respectivos cultos (Weber 1964). Durante las entrevistas que realizamos encontramos comentarios deslegitimadores en relación al género del pastor y el modo en el que éstos fueron elegidos en su cargo. Respecto a la primera cuestión aparecen comentarios que dicen por ejemplo que *“Ofelia 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 que a ella *“la nombraron porque el marido era católico. Todavía no estaba convertido”*. Es interesante observar cómo a pesar de que la pastora 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.

En relación al modo en el que los pastores fueron designados en su cargo, Sixto nos comentaba que aquellos que tienen mayor número de fieles, es decir, mayor prestigio, serían los que fueron elegidos por la gente gracias a su *“mayor capacidad y comprensión a la doctrina”*. Teniendo esto en cuenta, Sixto nos dijo:

A.: -¿Y vos desde cuándo sos pastor?

S.: -De que año fui pastor... 4 años. Porque no había otro más capacitado que yo entonces me eligieron a mí.

A.: -¿La gente te elige?

S.: *-Más comprensión a la doctrina.*
 A.: *-¿Y te eligió la gente o los pastores?*
 S.: *-La gente local, ¿no? Porque acá en una casa tiene que haber alguien que coordine a la familia²⁷.*
 A.: *-¿Y Abel desde cuando es pastor?*
 S.: *-Desde que falleció el padre Sebastián Tomás, no recuerdo bien... 10 ó 15 años no recuerdo bien pero no quiero mentir, más o menos pero desde que falleció el padre lo designaron a Abel que quede como pastor.*
 A.: *-¿La gente también lo eligió a él?*
 S.: *-Sí, en conformidad con el pastor. El papá ya fallecido de Abel.*
 A.: *-¿Y Narciso desde cuándo es pastor?*
 S.: *- Narciso... automáticamente se hizo hacer pastor sin recibir conformidad de la gente, él mismo se identificó como pastor. Es distinto que la nuestra, la actitud, ¿no?*

Más allá de los conflictos entre los pastores y las tensiones entre cultos y denominaciones, todos acuerdan en que forman parte del *evangelio*; en palabras de Sixto: *“como son de la misma fe, mismo bautismo, el mismo Dios entonces no quieren decir nada las denominaciones”*. En este sentido como ya lo señalara Wright (2008b), el “otro” son aquellos que pertenecen “al mundo”, lo cual es coextensivo en este contexto con el espacio de lo “católico”. Esta cuestión será retomada en el capítulo 5.

3.4 “Ya cambió el evangelio, ahora se danza”

El campo *evangelio* mocoví está atravesado por conflictos y opiniones diversas entre los distintos actores e instituciones que lo conforman. Estos compiten por la legitimidad de las prácticas y experiencias religiosas y sus definiciones. Un caso que analizamos en esta perspectiva son las danzas. A pesar de no tratarse todavía de un conflicto cotidiano en las comunidades mocoví estudiadas, los ecos de las disputas en otras iglesias aborígenes se reflejan en las discusiones que hemos presenciado entre los mocoví a cerca de si hay más gozo en la danza o en la palabra.

Los *movimientos de alabanza* son una práctica habitual de las iglesias toba. Estos 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

²⁷ Es interesante observar una vez más como el liderazgo religioso entre los mocoví no puede separarse del liderazgo político. Cuando Sixto hace referencia a los requisitos que debe tener el pastor, aparecen los requisitos que se le pide a los líderes de una familia extensa.

(Citro 2009: 262). Este baile, también conocido como “la *rueda*”, se realiza en contextos nocturnos y está 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). Mientras algunas las aceptan, otras iglesias las desalientan debido a que comparten ciertos elementos estilísticos con los bailes nocturnos antiguos y con el poder shamánico (Citro 2009).

En las comunidades mocoví en las que hemos realizado nuestro trabajo de campo pudimos observar que si bien el movimiento de dancistas aun no se ha comenzado a desarrollar durante los cultos, los mocoví evangélicos conocen esta forma de *alabanza* debido a su participación en campañas en las que también asisten otros grupos aborígenes, especialmente, los toba.

Durante una visita a la comunidad de San Lorenzo que tenía como objetivo saludar a la familia del pastor Sixto que nos había hospedado anteriormente, surgió una conversación con un pariente del mismo llamado José Lalecorí. Esta persona de unos 40 años de edad que vive con su mujer y sus cinco hijos a pocos metros de la casa del pastor resultó ser un gran conocedor tanto de la historia del *evangelio* como del “*mundo de los antiguos*” y de “*las antiguas creencias*”. Esto se debe a que parte de su familia habían sido de los creyentes pioneros y él era uno de los más asiduos a los cultos, incluso si su congregación no los realizaba caminaba varios kilómetros junto a su familia para asistir a otra iglesia. Además, mantenía un fuerte vínculo con “la abuela Julia”, la cual es conocida por ser una de las últimas *pi'xonaxa* (médica, curandera) que quedan en la zona.

José, nos contó que hacía una semana él y Sixto habían regresado de estar cinco días de *visita* en una iglesia pentecostal toba ubicada en la localidad de Sáenz Peña. Durante la campaña nos relató que pudo conocer pastores nuevos, que estuvieron leyendo la Biblia entre todos y que la mayor parte del tiempo habían hablado en castellano porque “*no se entienden* [con los toba]”. Además, José nos explicó que los

cultos eran distintos debido a que *“allá aprenden a alabar al señor danzando, vuelta redonda o pareja”* y que *“acá no se danza”* porque *“acá la iglesia es diferente”*. Según la experiencia de José estas diferencias se basaban en que *“allá abrieron los jóvenes las danzas, acá no”*. A pesar de que todavía no se realizaban este tipo de performance parecía que no las rechazaba y decía *“acá todavía no se danza, todavía no llegó”*, dejando abierta la posibilidad de que quizás en algún momento comenzaran a hacerse durante los cultos mocoví²⁸.

A partir del relato de José sobre su experiencia en dicha campaña evangélica podemos reflexionar en torno a varias cuestiones. En primer lugar, aparece la relación de los mocoví con los toba, los cuales generalmente son caracterizados según suele señalar la gente como el principal “otro” aborigen (López En prensa). A pesar de que *“con [los] tobas antes eran rivales eternos, no se entendían y creían que el otro insultaba”* con la llegada del *evangelio* y su mensaje de amor al prójimo comenzó entre ambos grupos aborígenes “la armonía”. Por otro lado, la prioridad temporal de los toba en el campo *evangelio* los fue convirtiendo en un “vehículo de mediación” (López En prensa) respecto a las distintas formas de realizar los cultos o la relación con misioneros locales y extranjeros. Además, según la perspectiva mocoví, los toba se han transformado en una fuente de recursos y novedades que muchas veces suelen ser imitadas pero que también, son objeto de enojo y envidia (López En prensa). Esto es lo que creemos que sucede con los *movimientos de alabanza*.

El relato de José continuó y nos explicó que *“allá la gente con la música danzan y al llegar el mensaje algunos escuchan y otros se van a la casa. Van a danzar nomás”*. Para él, *“escuchar la palabra”* durante el culto -independientemente de quien la predicara- era lo que daba *“entendimiento profundo”* ya que *“la palabra te enseña el camino”* y eso no sucedía con la danza.

Por otro lado, José creía que el *evangelio* estaba cambiando debido a las nuevas formas de culto introducidas por los jóvenes. Según sus propias palabras nos decía: *“ahora ya cambió el evangelio porque ahora se danza. Acá no hay por la luz y por la edad porque acá no hay juventud. Allá en el pastoril sí, lleno de juventud”*.

²⁸ La iglesia que José hace referencia es la Iglesia Celestial ubicada en el barrio toba *Nala'* de Sáenz Peña. Dicha iglesia se separó de la IEU por un conflicto motivado en parte por el uso de las danzas en los cultos.

La experiencia de José disparó una serie de interrogantes respecto a los problemas que generan las danzas en los cultos, la importancia de la palabra y el lugar que ocupan los jóvenes desde la perspectiva de los adultos. En términos generales, los jóvenes (los cuales tienen entre 15 y 25 años) representan para los mocoví, y para otros grupos chaqueños, un periodo liminal, 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.

Teniendo en cuenta estas cuestiones, comenzamos a preguntarle a varios mocoví evangélicos qué parte del culto era la que más les gustaba. Es importante destacar que aquellos con los que pudimos dialogar sobre este tema eran adultos de aproximadamente unos 40 años, en su mayoría casados y con hijos. Consideramos que esto está vinculado con las propias representaciones sociales que tienen los aborígenes chaqueños sobre la edad y la autoridad. Para ellos, “la sabiduría y el ejercicio del poder son atributos de la edad” (Ceriani Cernadas 2009: 5).

Una de las primeras entrevistadas fue Hipólita, la esposa de uno de los pastores, la cual nos decía que a ella lo que más le gustaba era la prédica y que “*los chicos [son] muy distinto que antes, les gusta más los cantos, la alabanza y no la prédica*”. Ricardo, uno de los pastores, nos comentó que él no sabía cómo “*viene la danza es como que uno esta gozando y no puede más*”. Además, nos explicó que él “*goza con la palabra*” y según su entender “*los gozosos tienen una alabanza propia y cuando se canta ahí viene el gozo*”. Respecto a las danzas el pastor Sixto nos dijo que “*algunos tobas están de acuerdo con la danza, otros no*”. Para él eso se debía a que muchos pensaban que “*es adoración diabólica, brujos*” pero que también estaban “*los que danzan por gozo del Espíritu Santo [que] es distinto a los que son brujos*”. Durante los cultos realizados en su iglesia él nos decía que ellos “*no tuvieron casos*” pero que él “*no rechaza ni acepta porque estuvo ahí [en el catolicismo] cuando era ignorante*”.

La oposición entre el valor otorgado a la palabra y la corporalidad del gozo aparece como un tema recurrente a lo largo de todos los testimonios (Citro 2009: 271). En la propuesta de Citro para el análisis entre la asociación de la danza y el gozo con los estados de “trance”, “posesión” o “éxtasis” y la oposición con la palabra la autora recupera la propuesta de Miller sobre el concepto de gozo y traza algunas diferencias a

partir de su investigación entre los toba del este formoseño. Según Citro (2009: 221) “el gozo hoy puede ser alcanzado no sólo a través de la danza sino también del canto y la oración”. Para la autora, esta interpretación implica una “ampliación del gozo” ya que permitiría pasar de “las supuestas experiencias de trance, que sólo algunos pueden alcanzar, a las manifestaciones del canto y la oración que son vivenciadas por todos los fieles” (Citro 2009: 221). Esta “reinterpretación estratégica” de lo que ella denomina “nuevos gozos” abriría nuevas vías para alcanzarlo y legitimarían la participación ritual de jóvenes y adultos que no danzan ni poseen tanto poder.

Creemos que los comentarios de esta autora deben ser pensados en el contexto de las luchas por el liderazgo dentro del campo evangélico. Dado que el *gozo* funciona como una marca de legitimidad de experiencias religiosas, las luchas por el liderazgo se traducen en luchas por etiquetar las experiencias religiosas como *gozosas* o no *gozosas*. De este modo sostenemos que la categoría *gozo* es un “símbolo dominante” (Turner 1980) que aglutina realidades variables, tiene un carácter sumamente político y esta inmersa en una lucha simbólica por su definición debido a su rol como legitimador de experiencias religiosas dentro del campo *evangelio*. Esto podemos observarlo a lo largo de los testimonios que mencionamos anteriormente. Por un lado, los adultos buscan demostrar que su forma de *gozar* a través de la palabra es legítima y verdadera mientras que los jóvenes que danzan, desde la perspectiva de los adultos, sólo alcanzarían un *gozo* superficial ya que sólo la palabra -que no es cualquier palabra debido a que esta escrita en un objeto de poder- es la que da el “entendimiento profundo”.

A lo largo de este capítulo analizamos el surgimiento de las iglesias indígenas toba durante las décadas de 1950 que fueron dando origen a lo que, siguiendo el uso nativo, se ha dado en denominar *Evangelio*. Mediante diversos testimonios, fuentes escritas y documentos de misioneros, realizamos una historia detallada de los modos específicos por los cuales se fue conformando el *evangelio* entre los mocoví para la década de 1970. Debido a que la estructura institucional del *evangelio* entre los mocoví está signada por la lógica de las relaciones de parentesco y los particulares modelos de pertenencia asociados a ella, en el próximo capítulo nos proponemos analizar los procesos de conversión como parte de la historia del campo evangélico mocoví.

CAPÍTULO 4

DEJAR LO MUNDANO

En este capítulo nos centraremos en la reconstrucción de una serie de relatos biográficos que nos permitirán analizar la “estructura matriz del discurso de conversión” (Citro 2000: 38) al *evangelio* entre los mocoví. Además, analizaremos el rol desempeñado por el único emprendimiento misionero no aborigen en la zona: el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT). Dicho centro está abocado a la preparación de agentes de conversión de diversas denominaciones evangélicas y países de origen y destinados a diferentes misiones. La incorporación al análisis del rol desempeñado por dicha institución nos permitirá problematizar la manera en que los mocoví son pensados por los misioneros evangélicos.

4.1 Relatos de conversión al *evangelio*

Las narrativas de conversión son construcciones sociales, ideológicas y creativas que se apoyan en un relato arquetípico sobre lo que la conversión “debe ser” (Beckford 1978; Citro 2000: 38; Prat i Carós 1997). Además, estos discursos no son autónomos sino que están en relación con un discurso religioso más general cuyos límites han sido elaborados por la sociedad a la cual pertenecen el narrador y su auditorio (Lévi-Strauss 1958). Debido a esto es que encontraremos una estructura y contenidos similares en los relatos de los fieles. En el caso de las iglesias pentecostales, la práctica del “testimonio” es sumamente importante para la circulación y legitimación de estos relatos (Citro 2000). 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). Una característica del discurso de conversión que podremos observar entre los mocoví es que pone en escena tanto el pasado del individuo como así también el del grupo (Ceriani Cernadas y Citro 2005; Citro 2009). Es decir, los procesos individuales de conversión replican el proceso de transformación del grupo como un todo. Así, el proceso histórico de la comunidad y los procesos individuales remiten al

mismo modelo discursivo reforzándose el uno al otro. Coincidimos con Ceriani Cernadas y Citro (2005: 140) en que “la reordenación de los ejes éticos que el *evangelio* provoca a partir de la escisión entre ‘lo espiritual’ y ‘las cosas del mundo’, llevó a homologar las conductas personales del converso con las concepciones más generales sobre la propia historia sociocultural”. Antes de adentrarnos en el análisis del material etnográfico, desarrollaremos algunos modelos teóricos provenientes de la sociología de la religión.

Los procesos de conversión son fenómenos complejos que pueden ser objeto de diversas lecturas ya que poseen múltiples facetas (Citro 2000: 38). Debido a esto, y a que no existe un único patrón de conversión, los modelos explicativos varían según cada sociedad y el contexto histórico. Los procesos de conversión religiosa suelen ser caracterizados como una transformación en la identidad y la visión del mundo, “al tiempo que supone el tránsito de un universo discursivo a otro” (Prat i Carós 1997: 105). Dentro de la literatura podemos identificar dos perspectivas diferentes que se encuentran relacionadas con el grado de agencia que le otorgan al sujeto. Una de ellas es la “conversión súbita” también conocida como la “experiencia paulina” en la que los conversos serían sujetos pasivos.

El autor Joel Robbins (2004; 2007) -al cual podemos ubicar dentro del sub-campo de análisis definido como antropología del cristianismo- es uno de los que analiza los procesos de conversión al cristianismo en tanto generadores de cambios radicales y rupturas temporales que permite a los conversos un nuevo comienzo. Según el autor, esto produce discontinuidades, pues la propia ideología cristiana enfatiza ese aspecto en la experiencia de los sujetos.

La otra perspectiva es la denominada “conversión gradual”, la cual concibe a los conversos como sujetos activos que aprenden nuevos significados a partir de la interacción intensa con el grupo religioso y deciden si unirse o no (Carozzi 1993). Este modelo enfatiza el carácter procesual de la conversión. Además de estas distinciones entre la conversión súbita y la gradual, también podemos encontrar la diferenciación entre los procesos de conversión individuales y los colectivos (Prat i Carós 1997). Otros autores han elaborado modelos cronológicos de la conversión que distinguen entre el contacto inicial, la re-educación a través de la interacción, eventos de diferentes tipos de compromisos, la testificación de la experiencia y el apoyo del grupo para el mantenimiento de las nuevas creencias y patrones de conducta (Carozzi y Frigerio 1994; Frigerio 1993b).

Los estudios recientes vinculan los procesos de conversión con la identidad, es decir, “la forma en que los individuos se conciben centralmente a sí mismos” (Carozzi y Frigerio 1994: 43). Desde esta nueva perspectiva, la conversión se distingue de la socialización secundaria²⁹ debido a que en ésta el pasado se reinterpreta según la nueva realidad provocando así una modificación en la biografía subjetiva del individuo (Berger y Luckmann 2006). Todos estos modelos, que se presentan como universales, asumen que convertirse es incorporarse a una determinada adscripción religiosa y que las ideas sobre lo que es pertenecer o no y conceptos como el de identidad son obvios y comunes para todos los conversos. La problematización de estos conceptos puede servirnos como un interesante punto de partida para explorar el caso de los mocoví.

Al centrarnos en el análisis del modelo nativo podemos observar que los *moqoit* de San Lorenzo despliegan una concepción contextual y estratégica de la pertenencia. Esto también puede verse como mencionamos en el apartado anterior, en la forma en que las diversas congregaciones evangélicas se afilian o desvinculan de diversas denominaciones. La misma lógica domina en el contexto shamánico de los *pactos* con los *poderosos*, los cuales pueden establecerse con uno o varios y son entendidos como opciones estratégicas. Los vínculos de pertenencia partidaria en el contexto local y regional son pensados de la misma manera. Algo similar ocurre con los acercamientos a los misioneros por parte de los mocoví los cuales -por así decirlo- se realizaban siguiendo su propia agenda y no por estar persuadidos, convertidos, etc. en sentido occidental (Viveiros de Castro 2002). Tras todas estas prácticas se encuentra una lógica de la pertenencia que remite a las estructuras sociales de parentesco que gobiernan las formas mocoví de construir vínculos sociales. Creemos que esta misma lógica que permite jugar con la ambigüedad simbólica es la que articula las ideas sobre “estar en el evangelio” o salir del mismo.

La existencia de estos procesos fluidos de “entradas y salidas” es algo que los mocoví parecen ver como parte integrante de la idea de pertenecer, y no como comportamientos anómalos o contradictorios. Autores como Artionka Capiberibe (2007) o Robin Wright (1998) trabajando en otros grupos sudamericanos se han encontrado con fenómenos similares. Estas similitudes podrían reflejar unas concepciones de persona e identidad comunes a los grupos que habitan en las tierras

²⁹ Entendemos la socialización secundaria como un proceso posterior a la socialización primaria que “permite al individuo introducirse en nuevos sectores e iniciarse en las cosmovisiones de su propia sociedad” (Garma Navarro 2000: 86).

bajas sudamericanas. Diversos autores han explorado los posibles rasgos característicos de una ontología amerindia. Así Levi-Strauss (1992) habla de la “apertura al Otro”, planteando una filosofía o mejor dicho una mito-lógica a partir del análisis del mito de los gemelos. Para Lévi-Strauss, las cosmologías amerindias son permutaciones, variaciones, combinaciones de una misma estructura que en sus momentos más exaltados serían “predatorias”, y en los momentos más mesurados una estructura incompleta, o mejor dicho “abierta”, es decir, que requiere de un elemento exterior para reproducirse. Esta idea es retomada por Viveiros de Castro (2002), el cual propone una ontología amerindia basada en lo que denomina la “inconstancia del alma salvaje”. Esta inconstancia sería una constante del pensamiento amerindio, relacionada con el carácter incompleto, o mejor dicho “abierto” al otro, con que el amerindio se pensaría a sí mismo. Según este autor, las cosmologías amerindias necesitan incorporar la alteridad, absorber al otro: se necesita incorporar lo diferente para seguir siendo. Aparecida Vilaça (2009) retoma esta propuesta para analizar la conversión entre los Wari’ que habitan en el suroeste amazónico. Según la autora, para los Wari’ adoptar el punto de vista del misionero es otra instancia más de la búsqueda continua por capturar las perspectivas externas. En continuidad con esta problemática y en el contexto de los grupos aborígenes chaqueños podemos situar las investigaciones de Florencia Tola (2005; 2006; 2009) en torno a la noción de cuerpo y persona entre los *gom*. Según la propuesta de esta autora, desde la perspectiva de los toba, la corporización de la persona humana requiere de acciones e intenciones de otras personas y otros cuerpos para constituirse, como por ejemplo bebés potenciales, intercambio y fusión de fluidos corporales y de principios vitales, circulación de emociones, pensamientos.

Si bien no es el objetivo de nuestro trabajo explorar si el caso mocoví corrobora los modelos mencionados, está claro que la idea de conversión que observamos en el campo es muy distinta de lo que plantean los discursos habituales en la sociedad envolvente, para la cual la conversión inaugura un nuevo “territorio temporal” con límites bastante definidos y cerrado a la temporalidad anterior. En este territorio temporal homogéneo, la irrupción del pasado es algo que debe evitarse como prueba de una verdadera conversión. En el caso mocoví, por el contrario, la conversión parecería abrir un nuevo “territorio temporal” de carácter poroso, flexible y marcado por hitos. Como señala López (2009a: 186-187) “la noción elemental en la estructuración de la experiencia mocoví parece ser el ‘evento’ o acontecimiento, particularmente aquellos eventos que son encuentros con un ‘otro’ pleno de poder”. Estos encuentros y las

relaciones que surgen a partir de los mismos son los que “*dan textura al espacio-tiempo local*” (López 2009a: 187). Si bien estos hitos podrían remitir desde una lectura superficial a una “conversión paulina”, creemos que los discursos mocoví sobre estos procesos están estructurados por la idea de “camino” (*nyic*). Como señala López (2009a 193) “el camino es un recorrido que une el espacio de lo conocido y familiar, el espacio de lo humano por excelencia y las relaciones de parentesco, con lo no familiar, potente y potencialmente peligroso y simultáneamente fecundo”. Los recorridos individuales por el camino, es decir lo que el autor denomina “andanzas”, están jalonados por momentos claves que son muchas veces crisis vitales o “encuentros” con poderes mayores que el propio e implican el establecimiento de pactos. Ello permite entender a la conversión como una sucesión de acontecimientos compuesta por procesos fluidos de entradas y salidas y por tanto como un proceso más contingente.

El relato del pastor Sixto Lalecorí puede sernos útil para observar estas cuestiones. Dicho testimonio da cuenta de un proceso muy largo de conversión que comenzó a fines de los años ‘70, cuando el *evangelio* llegó a la zona. Sixto nos contó que empezó a asistir a los cultos de Dionisio Rodríguez acompañado de sus amigos y que “*salía y entraba [del evangelio] y hace tres años se dio cuenta*”. De joven le gustaba el fútbol y era su pasión pero dejó porque “*Jesús no estaba en ningún deporte, el mundo tiene libertad en deporte, vicios pero Jesús dijo que tenían que consagrarse a él*”. El pastor también nos narró que él conoció el *evangelio* a través de su madre Felipa que se convirtió primero por su marido Santo Salteño el cual solía beber alcohol, “*estar en la diversión*” y golpearla pero cambió al “*entrar al evangelio*”. Tanto Sixto como su esposa Hipólita recordaban el testimonio de Felipa debido a que solían escucharlo en la casa y en la iglesia³⁰. Hipólita también recordaba un suceso más particular que ocurrió luego de que Santo Salteño entrara al *evangelio*, este comenzó a soñar:

“Al poco tiempo los compañeros decían que mentía, soñaba Santo a Ofemia y él a ella que no conversaban, soñaba que eran novios y el sueño se cumplió y se casaron. Para Santo, Dios mismo le dio la esposa. Santo le avisó a la madre que el sábado se casa, la mamá se reía, no le creía

³⁰ Los testimonios 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.

que se iba a casar con la gringa y el sábado invitan a todos y se casan. Ese era el testimonio de él”.

Los sueños aparecen de manera recurrente en los testimonios de los conversos debido a que son sumamente importantes en la experiencia de la nueva fe (Wright 2008). Además, desde la perspectiva evangélica pueden ser interpretados como un signo del vínculo real del *creyente* con Dios. En el caso de Santo Salteño el sueño es un vehículo que permite legitimar un comportamiento que en la sociedad envolvente no sería visto como acorde a la moral cristiana, presentándolo como algo deseado directamente por Dios. De hecho, tras el sueño, él se separó de Felipa para casarse con Ofemia.

Respecto al testimonio de Hipólita es importante situarlo en el contexto de que la narración de las hazañas de conversión que señalan la incorporación al *evangelio* de quienes conforman el propio grupo son marcas que construyen la propia legitimidad en el mismo.

Luego de recordar el relato de Santo y Felipa, Hipólita nos contó su propio testimonio. Al igual que sucede con muchos *evangelios*, su relato de conversión está relacionado con el padecimiento de enfermedades³¹, las cuales funcionan como un símbolo iniciático (Wright 1990c: 36), y con experiencias de curación. Hipólita comenzó su testimonio diciéndonos que ella había conocido el *evangelio* por unos amigos del padre que vivían en la localidad de Dugrati, de donde ella es oriunda. Nos dijo que “*no era porque quise entrar sino por una enfermedad de un chico. Decían que sanaba [el evangelio] y sanó*”. Cuando ella estaba sola con su hijo éste enfermó, los doctores no lo podían sanar y los *curanderos* tampoco. Por eso, hizo una promesa con la virgen “*pero no pasó nada*”. Es interesante observar que ella vincula promesa y acción: suceda o no. Hipólita recuerda que los conocidos del padre la llevaron a la IEU de Dugrati y que “*con la oración sanó*”. A partir de eso ella se entregó el sábado siguiente y el domingo fue a orar y para el miércoles su hijo ya estaba bien. Hipólita también atravesó una situación similar con el nacimiento de su hija Gabi. Ella nos contó:

“Después otro milagro con Gabriela, nació muerta. Las parteras evangélicas también oraban y ayudaban, todos pedían por ella. La envolvieron con un trapo antiguo, que no sea nuevo. La pusieron contra la pared y empezó a moverse, le pusieron salmuera en la boca”.

³¹ Las enfermedades también juegan un rol importante dentro del contexto religioso para los conversos. Estas son indicadores de una disminución en la cantidad de poder y de contacto con el espíritu (Wright 1990).

A diferencia de lo que ocurre con los modelos de conversión que proponen que los sujetos atraviesan cambios en sus teorías acerca del mundo, el testimonio de Hipólita da cuenta de un peregrinaje en busca de efectividad. El recorrido que ella atraviesa por diferentes fuentes de poder y el encuentro de la cura en el *evangelio* es lo que la impulsa a convertirse. Esto no es algo que solamente le sucede a Hipólita ya que el testimonio de conversión de su hija Gabi refuerza esto: "*Gabi también es creyente*" ya que cuando su primer hijo nació "*estaba casi muerto y ella fue llorando y orando a Sáenz Peña. Estuvo en terapia, ella oraba y se salvó. Gabi mandó mensaje a todas las iglesias y ahí agarró más fe. Ese es el milagro que ella vio*". Hipólita prosiguió contándonos que solo dos de sus cuatro hijos son *creyentes* pero que los otros "*están en la diversión*". Muchas veces ella misma "*pensaba mal, en las fiestas que hacen [los que no están en el evangelio]. Después el pensamiento se me va*". A pesar de las dudas, Hipólita nos dijo que ella "*nunca salió del evangelio*".

Martina Ruiz, una *creyente* de unos 30 años y esposa de José Lalecorí también nos contó otro testimonio vinculado al padecimiento de una enfermedad y su curación. Era el caso de una señora que primero había sido católica pero que al reconciliarse y entrar al *evangelio* había dejado de estar triste por su abuela fallecida. Según Martina, la mujer "*se olvidó y salió del evangelio, tuvo dos hijos y con otro estaba enfermo, tenía patacabra*³² *y las curanderas decían que no era eso y cuando vio que el hijo estaba para abajo y ahí se reconcilió*". Martina recuerda que la mujer "*fue a una curandera en Villa Ángela y le dijo que era patacabra, le dieron un té y se sanó y ella seguía en el evangelio*". A lo largo de su relato podemos observar como confluyen distintos tipos de explicaciones sobre las enfermedades y su curación: la interpretación evangélica y la shamánica (Wright 1990c). Martina sugiere que la mujer "*se había olvidado*" del *evangelio* y que por eso el hijo había enfermado y que gracias a las acciones rituales y técnicas terapéuticas de los shamanes, además de su vuelta al movimiento evangélico, había sido curado.

Otro testimonio de conversión que pudimos escuchar fue el de Florentino Gómez. Dicho relato tuvo lugar durante una conversación en la casa de un *creyente* llamado Marcelo Capanci, hijo de uno de los primeros pastores locales, Justino Lalecorí. Él fue el que comenzó a hablar sobre la experiencia de Florentino y lo primero que nos contó fue en relación a los hermanos de Florentino. Según Marcelo estos eran

³² Según la explicación de Martina es "*una enfermedad de hueso. Seca a la persona, no lo curan ni los doctores ni los curanderos*".

mal llevados con él debido a que “*son envidiosos*” y esa era la razón por la cual Florentino nunca los “visitaba”³³. Además, Marcelo nos dijo: “*parece que no entienden. Hay gente que no le gusta laburar por eso son envidiosos porque él [Florentino] trabaja*”. Es importante destacar que los hermanos de Florentino viven en la comunidad de Santa Rosa la cual, como señalamos en el capítulo 2, es mayoritariamente católica. Además, uno de sus hermanos es Marcos Gómez, el cual fue nombrado cacique general por los sacerdotes redentoristas (ver capítulo 3).

Mientras Marcelo hablaba, Florentino asentía y luego de que el primero terminó su “introducción” Florentino empezó a narrarnos su experiencia personal. Su relato comenzó explicándonos que se había convertido hacia veintiocho años debido a un problema de salud de la mujer. Nos contó que era un día lluvioso y que mientras él trataba de conseguir algún transporte para traer a un médico, los pastores que se encontraban allí presentes (porque su esposa era evangélica) oraban por su mujer y le pedían a él que hiciera lo mismo. Sin embargo, él continuaba buscando algún vehículo hasta que “sintió algo que no había sentido nunca en el pecho”. Los pastores, nuevamente le pidieron que entrara a la casa, que orara, que se arrodillara y que pusiera la mano sobre el pecho de su mujer; a pesar de sus dudas lo hizo. Florentino continuó su relato -el cual caracterizó como un “duro testimonio”- y nos dijo que Dios lo llamó a él, que le “entró algo en el corazón” y que lloró mucho hasta que finalmente, su mujer que estaba tirada en el piso se levantó³⁴. Al tiempo, Florentino participó de un juego de cartas pero al tener la “sensación de un fuego interno” las dejó y “a las dos semanas vino un colectivo lleno de gente”, lo metieron dentro del agua y lo bautizaron. A partir de ese momento “dejó lo mundano” y “siguió con el evangelio” lo cual provocó que “entrara al entendimiento”. Hacia el final de su testimonio Florentino destacó que “*antes era católico. Iba a misa, fiestas*” pero nunca se había sentido cómodo y además, no tomaba alcohol.

Al igual que sucede con el testimonio de Florentino, muchos *evangelios* al referirse al momento en el que empiezan a creer utilizan una serie de imágenes sensoriales que acompañan la experiencia de lo sobrenatural (Citro 2000). Por ejemplo, aparecen frases tales como: “sintió algo que no había sentido nunca en el pecho”,

³³ Los comentarios en torno a las “visitas” entre los mocoví de Santa Rosa y San Lorenzo fueron muy recurrentes durante las conversaciones. Generalmente, éstos estaban acompañados por el uso de chistes e ironías.

³⁴ La intromisión de un objeto en el cuerpo o una manifestación de más o menos podría ser relacionada con el ethos shamánico.

“entró algo en el corazón” o “sensación de un fuego interno”. Creemos que esto se debe a que los sujetos durante los cultos desarrollan lo que Csordas (1993) denomina “modos somáticos de atención” (somatic modes of attention)³⁵. Es decir, los *creyentes* no sólo son socializados en determinados discursos sino también en “modos sensoriales distintivos de percepción corporal” (Citro 2000: 46) que a su vez los modelos discursivos refuerzan, dando lugar a una verdadera educación del sentimiento.

Si bien varias de las imágenes sensoriales citadas pueden vincularse con pasajes bíblicos, debemos tener en cuenta que éstas no son necesariamente exclusivas del ámbito cristiano ya que también remiten al universo de imágenes shamánicas. Con esto queremos decir que las imágenes que aparecen en los testimonios de conversión juegan ampliamente con la ambigüedad simbólica y su polisemia es una característica fundamental para la articulación de las experiencias y sistemas simbólicos evangélico y shamánico. Por ejemplo, López (2009a: 202) ha relevado varios relatos en torno al vínculo entre los *poderosos* y el brillo, la luz, el fuego como “manifestación visible del poder”. Uno de ellos es el de Francisco Gómez el cual al referirse al *Nanaicalo*³⁶ o *Toro leta'a*³⁷ dirá: “*Rechaañi lauo, adentro de su casa es muy brillante*”. Algo similar podemos encontrar respecto a los fragmentos meteóricos los cuales también son comparados con el oro, con la riqueza y el poder que confieren a los humanos que los encuentran (López 2009a: 216-217). El relato de Marcelo Capanci también puede servirnos como ejemplo. Él nos comentaba que cuando su madre, Juana Capanci, una ferviente devota, falleció él vio en sueños un ángel brillante que la alumbraba: “*había luz y el ángel estaba con las alas abiertas*”. Marcelo nos contó que él siempre los sueña a los padres, “*más cuando está lejos*”. Según su opinión “*parece que [los padres] no quieren que ande lejos de la casa, de la familia*”. Para Marcelo “*son sueños lindos, siempre trabajando con ellos*”.

³⁵ 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.

³⁶ El *Nanaicalo* es un poderoso que está relacionado con las serpientes (*nanaic*), de hecho se lo identifica como el dueño de las mismas, *nanaic leta'a*. Está muy relacionado con el agua y muchas veces se lo califica como dueño de este ámbito (Wilbert y Simmoneau 1988: 235; López 2009: 201).

³⁷ López (2009: 201) ha observado que el *Toro leta'a* en general sólo es mencionado por mocoví que han vivido en la zona de Cacique Catán y que están relativamente próximos a la zona de la Laguna de la Virgen. Su nombre significa literalmente “padre de los toros” o “toro grande”.

Entre los mocoví evangélicos también aparecen relatos de conversión que dan cuenta de una división entre el antes y el después a partir de la “entrega al evangelio”. Muchos de ellos al referirse a su vida previa a la conversión se autodefinen como “borrachos”, “vagos” que “andaban en la joda”. Al evaluar estos relatos, hay que tener en cuenta, que desde la mirada de los *creyentes* estas descripciones se constituyen como verdaderas marcas de pertenencia y están relacionadas con el modo en que realizan una reinterpretación del pasado conforme con su realidad presente.

La división entre el antes y el después implica para los *creyentes* el abandono de una serie de prácticas que son consideradas “del mundo” (tomar alcohol, fumar, bailar o tener relaciones sexuales ocasionales) y como tales propias de los no evangélicos. Como ejemplo podemos remitirnos a la experiencia de Ricardo Mocoví el cual es uno de los pastores más importante y el que esta a cargo de la única iglesia de material de la zona. Ricardo nos relató que antes de que “Dios lo llamara para adorarlo” su vida “*era tremenda*” ya que le gustaba “*la joda*” hasta que “*llegó el tiempo y se terminó*”. Según lo que nos contó Mocoví, él era huérfano y se crió con los abuelos hasta que “*se hizo hombre*”, empezó a trabajar, a jugar a la pelota y “*empezó la joda*”. El pastor, nos comentó que:

“Ese es mi testimonio pero una mañana tomaba mate y como que alguien me dijo que tenía que llorar y lloré amargamente. Mis hijos me preguntaban por qué lloraba, entonces dije que esa noche me entregaba al evangelio y ahí hace 25 años que entré y 23 que soy pastor”.

Ricardo continuó su relato diciendo que “*Dios mismo lo llamó*” y que él “*abrió y rompió su corazón*”. Él ayuda a de los parientes y ora “*para que la gente conozca el evangelio*” a pesar de que lo critiquen, porque ese es su trabajo. Nos comentó que “*en el camino del evangelio hay lucha, burla, crítica que uno tiene que soportar*” y que él “*aguantó*” porque si Dios lo aceptó él no puede abandonar y esa es su promesa. El pastor nos dijo que cuando empezó a asistir a la iglesia iba solo, después “*eran tres personas y después más*”. Varias veces pensó en abandonar hasta que se convirtieron los hermanos y solamente dos de sus hijos, según Ricardo “*esa es la lucha más grande*”.

A lo largo de los distintos testimonios que hemos citado podemos observar cómo para los mocoví el proceso de conversión está estructurado por la idea de un

“camino” (*nayic*) jalonado por hitos que están relacionados con “encuentros” con *poderosos* no humanos.

Si bien sigue siendo cierto entre los mocoví lo que Wright (2003) afirma para el caso toba en referencia a que el encuentro con el *evangelio* ocasionó un cambio vital en la vida de los *creyentes* a partir del abandono de una serie de prácticas consideradas “del mundo” y que esta modificación en la conducta estuvo acompañada por una relectura del mundo, en términos cosmológicos, ontológicos y morales. Creemos que lo expuesto en nuestro trabajo obliga a matizar la radicalidad de dichos cambios y el carácter irreversible o definitivo de los mismos.

En la misma dirección, si bien el encuentro con el *evangelio* reforzó el impacto de la llegada efectiva del estado nacional al Chaco, ayudando a cristalizar la frontera temporal entre el *tiempo de los antiguos* y el *tiempo de los nuevos*, dicha frontera es más borrosa y la evaluación del pasado está mucho más matizada que lo que se ha señalado para los toba.

Para los mocoví, el *tiempo de los antiguos* esta ligado a los tiempos originarios “en los cuales el mundo comenzó a ser lo que es y los hombres a distinguirse de los animales” (López 2009a: 111). Según la gente actual, los *nuevos*, ya no quedan *antiguos* pero aquel tiempo potente irrumpe permanentemente y actúa como “el horizonte sobre el que se miran los mocoví” (López 2009a: 135). En contraste con los *nuevos*, que se perciben como pobres, dependientes de los criollos y carentes, especialmente de poder, los *antiguos* son conceptualizados como hombres ariscos y poderosos shamanes, que tienen pactos con los *dueños*. En un primer análisis parecería que para los mocoví *evangelios* esos pactos son caracterizados como engañosos y dañinos. En relación a esto, durante una de las primeras conversaciones que tuvimos con José Lalecorí sobre los *antiguos* este nos comentó: “antes había una creencia que algunos hasta ahora tienen, nuestros padres, abuelos. Sabía hacer magia, tenía pacto con el diablo”. Su abuela también le había dicho que “con ese poder robaba y mataba, quedaron dos hermanos nada mas. No iba preso. Nunca lo descubrieron, era medio *pi'xonaq*”. Para José gracias a que la mamá entró al *evangelio* ellos se salvaron. El pastor Sixto Lalecorí también nos dijo que los *antiguos* “tenían pactos con el demonio y ofrendaban a los hijos al diablo para poder tener sabiduría y poder”. A esto lo denominó *espiritismo* y nos explicó que él creía que la consecuencia de esos pactos fue la muerte de muchos mocoví, lo cual impidió que hoy fueran más pero, por suerte,

algunos habían sido elegidos para salvarse. También se refirió a que *“el evangelismo no permite consultar con pi'xonaq. De ahí salen ellos, de ahí ignorancia”*.

Hasta aquí el lenguaje utilizado por los creyentes *moqoit* es similar al discurso misionero, el cual tiende a demonizar el pasado. Sin embargo, una aproximación más cuidadosa parece sugerir que estos no hacen una evaluación tan categóricamente negativa de su pasado. Así, por ejemplo, en las conversaciones se evidencia que según ellos las prácticas de los *pi'xonaq* son una realidad presente, que además les despierta curiosidad. Por ejemplo, durante una entrevista al pastor Sixto este quería saber ya que le daba curiosidad si alguna vez habíamos visto casas con recipientes de agua. Según él:

“Algunas casas tienen recipientes con agua porque reflejan la cara del que trae el mal a la casa. Cuando una persona paga a los espiritistas para hacer el mal, el agua es un imán. Esa es la otra religión de la gente. Cuando esa gente tiene esas botellas es porque la visitaron los pi'xonaq”.

La pregunta del pastor no sólo refleja el interés que los *pi'xonaq* generan para los *evangelio* sino también, su vigencia. En la misma dirección apuntan los comentarios que Sixto realizó en los que decía que *“respeto a los curanderos, no lo reprocha o abandona”* y que valoraba positivamente muchas prácticas de los *antiguos*, llegando incluso a construir un antiguo toldo en la plaza de la ciudad más cercana (Charata) como una demostración de las antiguas tradiciones en el día del aborigen. Otros pastores también se refirieron a los poderes de los *pi'xonaq*, apenas disimulando su interés y curiosidad, y observamos que los *pi'xonaq* forman parte de sus propias opciones, como por ejemplo cuando muchos *mocoví evangelios* recurren a curaciones shamánicas. Algo similar ocurre con la falta de conflictos serios en referencia al rol de los bailes *antiguos*; incluso hemos observado que en una iglesia evangélica, en la localidad de San Bernardo, un grupo de jóvenes recreó una danza *“tradicional al fuego”* para honrar a visitantes de Buenos Aires.

Como ya mencionáramos, podemos observar que para los *mocoví evangelios* la imagen de los *antiguos* no es tan fuertemente negativa y que su mirada respecto al propio pasado es mucho más matizada de lo que parece encontrarse en el seno de otras iglesias aborígenes chaqueñas. Esto es sumamente importante ya que como señala López (2009a: 174) varios autores han enfatizado *“el rol de las narrativas hegemónicas de conversión, que proponen una estructura normativa de lo que debe ser este proceso y vinculan el pasado no-evangélico como negativo, con lo ‘indígena’”*. Para muchos aborígenes chaqueños, esto implicó una redefinición de su identidad colectiva y un

olvido valorativo del pasado. Para los mocoví de la comunidad en la que hemos realizado el trabajo de campo, esto parece haberse dado en una forma más matizada, con una valoración más variada de las prácticas previas a la llegada del *evangelio*. Muchos factores pueden haber generado esta diferencia, pero creemos que uno especialmente relevante es que el *evangelio* llegó a estas comunidades a través de la mediación de pastores toba y no directamente por la prédica de misioneros criollos o europeos. Por otra parte, esa llegada del *evangelio* ocurrió en los años '70, cuando la experiencia entre los toba y wichí llevaba ya varias décadas y los modelos de evangelización y misión, incluso entre los misioneros no aborígenes, se habían modificado para dar cabida a una valoración más positiva del pasado. Creemos que ello contribuyó a dar mayor espacio a los mocoví para interpretar las enseñanzas evangélicas de acuerdo a una lógica de mediación selectiva y estratégica.

Con el transcurso del tiempo, se sumaron otros factores como los procesos de reclamos de tierra y reemergencia étnica posteriores al retorno de la democracia; el surgimiento de proyectos de desarrollo social; y la conformación de organizaciones no gubernamentales que trabajan problemáticas indígenas. Además, a nivel regional empezó a difundirse en Latinoamérica una corriente de pensamiento misionológico ligado a la idea de "misión transcultural". Creemos que en este contexto de transformación sobre la valoración de "lo aborígen", los misioneros no aborígenes del Chaco atenuaron la valoración negativa que habían tenido inicialmente sobre el pasado aborígen. Esto les permitió tener una mirada diferente de los elementos culturales precristianos y ser más permisivos respecto a las prácticas de los *antiguos*.

Dentro de los diferentes emprendimientos no aborígenes que se han desarrollado en la región, uno de los más relevantes -no sólo por la presencia sistemática sino porque tienen la peculiaridad de ser un centro de entrenamiento misionero- es el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT).

4.2 Entrenamiento misionero

Uno de los grandes problemas que hoy preocupan a nivel mundial a los responsables de las misiones es la deserción del campo por parte de los candidatos a misioneros y los graves problemas emocionales que éstos pueden desarrollar en los años

siguientes (Loss 1996). Según los trabajos de investigación desarrollados por estas instituciones (De Carvalho 2009; Loss 2010; Scott 2009; Taylor 1997) la razón más importante de lo que se ha dado en llamar “retorno anticipado evitable (RAE)” es la falta de una “capacitación transcultural adecuada” (Gava 2003). Debido a esto es que se han elaborado diversos materiales de entrenamiento -que incluyen una perspectiva antropológica- con el fin de que los futuros misioneros puedan realizar un “correcto aterrizaje” (Abel 1998: 31) es decir, que puedan adaptarse a la vida cotidiana de la comunidad asignada. Además, se han creado centros de capacitación en distintas partes del mundo que también intentan suplir esa falta. Uno de ellos es el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT) ubicado en la localidad de Villa Retiro, provincia de Córdoba. Este centro fue fundado en el año 1995 por un equipo internacional e interdenominacional formado entre otros por: Jonatan Lewis³⁸ y Marcelo Abel³⁹. Desde sus inicios el CCMT está vinculado con la Cooperación Misionera Iberoamericana (COMIBAM)⁴⁰ y participa de los debates en torno a la planificación de las misiones en Latinoamérica. En el año 2008 el CCMT y la Escuela de Misiones y Plantación de Iglesias (EMPI) comenzaron a trabajar conjuntamente en la capacitación en las diversas áreas o etapas en que se encuentre el candidato a misionero tanto en el ámbito local como transcultural.

En el CCMT, los candidatos a misioneros deben llevar a cabo un “entrenamiento misionero avanzado” que consta de tres etapas: cursos intensivos transculturales, curso académico de misiones e inmersión misionera transcultural. Durante las dos primeras deberán cumplir una serie de materias entre ellas empatía cultural, antropología cultural, estrategia misionera para el siglo XXI, etc. El objetivo de esto es que los candidatos sean “instruidos minuciosamente [...] a fin de evitar al máximo errores que hagan que su interlocutor le rechace, no por el contenido de su mensaje, sino por la forma de su presentación” (Gava 2003). Estas dos etapas se llevan a cabo en un predio en Córdoba en el que participan misioneros de distintas denominaciones que provienen de diferentes

³⁸ Nació en Argentina y pertenece a la tercera generación de obreros misioneros. Ha servido en obras misioneras desde 1976 hasta 1997 en Honduras, Perú, México, Argentina y se ha centrado en el desarrollo de recursos y programas de capacitación ministerial (Brynjolfson y Lewis 2007).

³⁹ Nació en Argentina, hijo de inmigrantes alemanes. A través de Misionarische Aktion in Süd Amerika (MASA) comenzó a trabajar entre los grupos aborígenes del norte del país (Abel 1998).

⁴⁰ COMIBAM surge a partir de una Conferencia Misionera en Río de Janeiro, Brasil en el año 1987. Cinco años antes en 1982 ya había comenzado la Red Misiones Mundiales.

partes del país y del mundo. Para el CCMT esta es la primera experiencia transcultural que realizan los candidatos. Luego, deben llevar a cabo una “inmersión misionera transcultural” más prolongada, de aproximadamente cuatro meses. A continuación detallaremos en qué consiste esto según el CCMT y la EMPI:

“Período de vivencia asistida en un contexto transcultural durante doce semanas entre diferentes grupos étnicos [...] donde se aplican los principios aprendidos en el período de residencia tales como vinculación, aculturación, aprendizaje de idioma y cultura, trabajo en equipo, discipulado y otros [...]. Esta experiencia cuenta con la supervisión del CCMT, a través del mentoreo en el campo y las visitas periódicas del Coordinador de la Práctica para dictar materias adicionales, guiar el proceso de aculturación, brindar apoyo pastoral y evaluar el ministerio en equipo. Se concluye con una monografía de sus vivencias, retroalimentación y evaluación integral”.

“El misionero se hace en la práctica. Pero esto no es una “práctica,” esto es compartir la vida con un grupo humano muy distinto. Guiado por un manual para la inmersión, el estudiante establecerá una rutina de estudio basado en el aprendizaje del idioma, y un análisis de la cultura anfitriona. No se pretende que el alumno sea un “misionero,” sino un aprendiz de la cultura y un acompañante de la gente en sus vidas cotidianas” (EMA 2009)⁴¹.

A través de un acuerdo entre los pastores locales mocoví y una pareja de misioneros paraguayos del CCMT, desde 1999 la “inmersión misionera transcultural” se realiza en una de las congregaciones de la comunidad mocoví de San Lorenzo siendo éste, el único emprendimiento evangélico no indígena en la zona. Asimismo, en el año 2002 organizaron junto a la Iglesia Nazarena Apostólica Cristiana (INAC) de Villa Carlos Paz un emprendimiento misionero en la comunidad mocoví de Colonia Dolores, Santa Fe, bajo el nombre de “Misión Mocoví”.

Cuando le preguntamos al co-fundador del Centro y director general de la Escuela de Misiones y Plantación de Iglesias, Marcelo Abel, por qué habían elegido San Lorenzo para realizar la inmersión y si conocían cómo había comenzado a predicarse el *evangelio* entre los mocoví, este nos comentó que sabía muy poco sobre la historia de la comunidad ya que él se había dedicado a misionar principalmente entre los toba y que simplemente habían seleccionado San Lorenzo porque “*quedaba más cerca y cómodo*”.

Este comentario resulta muy interesante porque pone de manifiesto la relevancia de aspectos estratégicos vinculados a la introducción en la experiencia en la vida misionera. Si se tiene en cuenta que los misioneros que asisten son novatos, que es su

⁴¹ Ver Anexo.

primera experiencia transcultural con un grupo aborigen y que deben convivir con misioneros de distintas denominaciones evangélicas, el criterio que parece primar es que el lugar para una primera experiencia de inmersión sea culturalmente lo más cercano posible para los noveles misioneros. Se trataría de buscar una experiencia con un “otro” no tan distante. Algunas características de la comunidad en cuestión, como por ejemplo su relativa cercanía a Córdoba, el estar ubicada a unos pocos kilómetros de la ciudad de Charata, el tener un camino principal y una distribución espacial de las distintas familias que permite una fácil orientación para el visitante, la convirtieron por lo tanto en un campo de entrenamiento ideal. Este carácter de “lugar de entrenamiento” hace que desde la perspectiva de los misioneros del CCMT, los vínculos con la comunidad de San Lorenzo tengan un carácter transitorio e instrumental. Por el contrario, desde la mirada de los mocoví de dicha comunidad las relaciones que se intentan generar con los misioneros son de un carácter más estable. Además, estas buscan establecer lazos y ser puentes para otras relaciones. Esto hemos podido observarlo durante las conversaciones que tuvimos con los mocoví evangélicos en las que nos comentaron que siempre están expectantes de la llegada de los misioneros y del acceso a materiales de lectura del CCMT. Además, algunos pastores mocoví han podido viajar a la sede del CCMT en Córdoba a realizar cursos bíblicos, conocer a otros misioneros, etc.

Cuando los misioneros arribaron a la comunidad por primera vez en el año 1999, el pastor mocoví Sixto Lalecorí fue uno de los encargados en recibirlos. Él nos contó que:

“De Córdoba vino un misionero y se fue para Sáenz Peña y se hizo amigo de un toba y aprendió el idioma. Marcelo Abel y su esposa alemana trajo un profesor para el área mocoví. Quería que también los mocoví tengan visitas de los misioneros y aprender de los mocoví como hizo con los tobas”.

El pastor también recordaba que *“hubo un acuerdo para recibirlo [al profesor]”* y que *“por medio de él llegó el cubano [Marenrri Duboy], primer misionero que se halló mucho. Al irse lloraba como criatura. Todos lloramos, hizo familia. Buena persona, comprensible y a partir de allí empezaron a venir”.* La pequeña casa de material donde se hospedan los misioneros fue construida durante una de las primeras visitas del misionero cubano Marenrri Duboy⁴², y fue Sixto quien llevó adelante dicho

⁴² En el año 2001 comenzó a trabajar con la organización misionera para Latinoamérica “International Support” instruyendo pastores. Sirvió como misionero transcultural en Chile y

trabajo. Esta está ubicada en la vera del camino principal y a pocos metros de la iglesia del pastor Sixto. En ella hay dos camas y un espacio para poder dejar aquellos elementos que traigan los misioneros ya que como señalaba Sixto *“ellos traen lo necesario para ellos, no los asistimos”*.

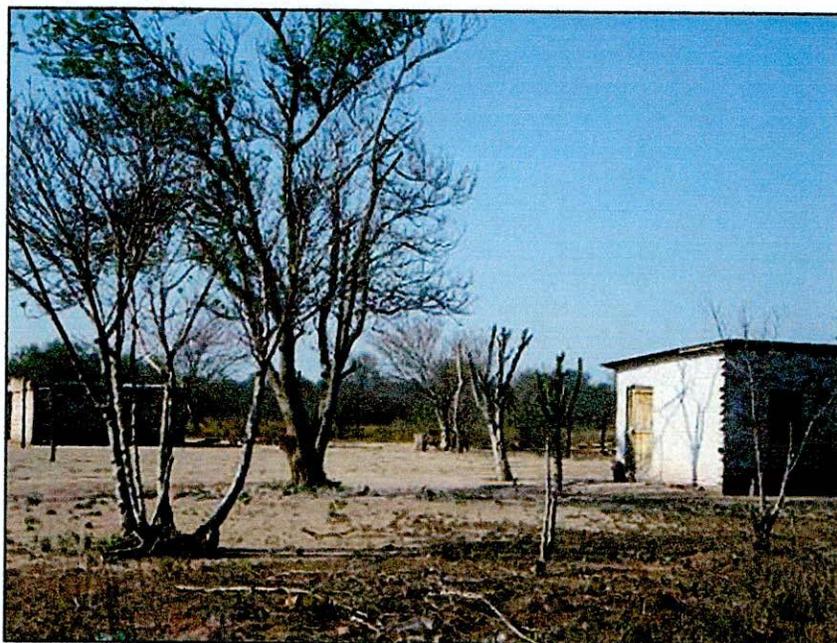


Figura 7: *A la izquierda se encuentra la iglesia del pastor Sixto Lalecorí. La construcción blanca de la derecha es donde se hospedan los misioneros del CCMT.*

La percepción que los mocoví evangélicos tienen sobre los misioneros del CCMT se refleja en comentarios como los de Martina Ruiz. Ella describe la tarea disciplinada de dichos misioneros a través del uso de metáforas militares y penitenciarias:

“Los misioneros aprenden la cultura, la idioma. Vienen a aprender como vivimos, comemos, por un mes sin contacto con la familia. Están presos, cuando viene el profesor quedan libres y ahí pueden recorrer”

Ella también nos decía que los misioneros *“no saben como es acá. Pensaban que era como aborígenes eran como los de antes. Que tenían solamente el chiripá y chaleco hecho de cuero y pluma”*. El pastor Sixto Lalecorí nos decía sobre Marcelo Abel que es *“buen hombre, servicial. Ayuda a las familias”*.

Argentina, fue profesor y director del CCMT. Actualmente es pastor de la “Hispanic American Baptist Church” (Iglesia bautista de hispanoamericanos) en Appleton, Wisconsin.

Algunos mocoví católicos nos comentaron que los misioneros también visitan su comunidad: Santa Rosa. Marcos Gómez nos explicó que los misioneros se hallan en el Chaco porque hay libertad y que hace 10 ó 12 años que vienen y paran en lo de Sixto. El mismo Marcos nos refirió que los misioneros van a conocerlo a él porque es cacique pero que a pesar de que lo visitan no le dicen nada de hacerse creyente porque saben que es católico. Según el hermano de Marcos, Francisco Gómez, los misioneros *“recorren preguntando por todo y anotan. Anotan todo en idioma”*. Esto es algo que enoja a María, hija de Marcos, ya que los misioneros *“no se van nunca”* y siempre buscan a Marcos o Francisco para hablar incluso los días que *“venía cansado de trabajar y le hablaban”*.

La caracterización que el director del CCMT -Marcelo Abel- nos planteó acerca de las distintas “agrupaciones” que conforman el campo evangélico es reveladora de su perspectiva como representante del Centro. Él nos mencionó que se pueden distinguir diferentes líneas en el evangelio, específicamente tres, que están conformadas por distintas “agrupaciones o confederaciones”. Es importante destacar que esta caracterización realizada por Marcelo Abel es el modo en el que está organizado institucionalmente el campo evangélico. La primera línea que nos mencionó es la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), esta agrupación es la más grande y es lo que denominó la “línea histórica”, comprende las iglesias luteranas, metodistas, presbiterianas y anglicanas. La segunda línea es la Federación Argentina Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (FACIERA) integrada por bautistas, menonitas, pentecostales moderados, hermanos libres, congregacionalistas y la IEU. Respecto a la Unida, el director del Centro nos comentó que ésta *“no pone énfasis en hablar en lenguas”*. La última línea sobre la que se refirió es la Federación Evangélica de Iglesias Pentecostales (FECEP), según él este grupo es más homogéneo, son *“pentecostales puros”* y ponen énfasis en el éxtasis y hablar en lenguas. En relación a esta última línea, Marcelo Abel nos comentó que la mayoría de las iglesias aborígenes pentecostales son moderadas y que la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular es *“pentecostal intelectualizada, relativizan”*.

Una vez finalizada la caracterización por parte de Marcelo Abel, éste continuó diciéndonos que *“los aborígenes son un pueblo animista. Todo tema neumatológico, de espíritu, Espíritu Santo es más captado que el mensaje racionalista. Por eso las líneas pentecostales supieron contextualizar más su mensaje”*. Luego, se refirió a las danzas y nos comentó que:

“No es muy común entre los mocoví. Sí tobas pero en zonas periféricas. Algunos dicen que se mezcla con elementos supersticiosos y algunos se resisten. En Formosa, los pilagá practican mucho. Cuando hay una práctica pagana aberrante hay que sacarla pero no dejar el vacío, hay que suplantarla”.

A partir de los comentarios realizados por el director del CCMT, podemos observar cómo ciertos elementos como el éxtasis, hablar en lenguas, las danzas son posicionados en la periferia de los movimientos evangélicos chaqueños, particularmente asociados a las iglesias pentecostales más “exaltadas”. También, ubica dichas prácticas en una periferia geográfica. Esto es interesante debido a que hoy en día la mayor convocatoria de dancistas y cancionistas se realiza en el barrio Roullion de Rosario.

De este modo, Marcelo Abel busca caracterizar a la mayor parte de las iglesias evangélicas del Chaco como “moderadas” y por lo tanto, más cercanas a lo que él entiende que es posición del CCMT. En la misma estrategia discursiva, busca posicionar al Centro -dentro del campo sociorreligioso chaqueño- en un lugar cercano al de los Obreros Fraternalistas Menonitas, el emprendimiento misionero de mayor trayectoria e importancia en el Chaco. Ello es así pese a que la posición de Abel respecto a las prácticas precristianas es mucho más conservadora que la de los Obreros Fraternalistas.

En este capítulo hemos realizado la reconstrucción de una serie de relatos biográficos con el objetivo de analizar los discursos de conversión al *evangelio* entre los mocoví. También, hemos abordado el rol de los misioneros no aborígenes del Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT) como agentes de conversión que llevan adelante “experiencias de inmersión transcultural”. De este modo, se trataría de utilizar la región del Suroeste chaqueño como un espacio y experiencia del “otro” en la que los candidatos a misioneros deben aprender a “encontrarse”. En el caso particular de las comunidades analizadas, ese “otro” no sólo serán los aborígenes mocoví sino también, el catolicismo.

CAPÍTULO 5

LA FIESTA DE LOS OTROS: CELEBRACIÓN Y ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA

En este último capítulo analizaremos la fiesta de Santa Rosa y el Aniversario de una de las iglesias evangélicas de San Lorenzo celebrados durante la última semana de Agosto y la primera de Septiembre de 2009. Tras el hecho aparentemente circunstancial de que ambos eventos religiosos hayan casi coincidido en la fecha, buscaremos mostrar que la tensión subyacente entre mocoví católicos y evangélicos es central en la constitución del campo sociorreligioso mocoví.

En los capítulos anteriores, señalamos que la adscripción al catolicismo o al *evangelio* juega un rol clave en las divisiones entre la comunidad de Santa Rosa y San Lorenzo. Además, destacamos que existe una diferenciación en cuanto a las redes de vínculos ya que, mientras los líderes establecidos mantienen relaciones con la política criolla y la Iglesia Católica, el *evangelio* ofrece una vía para consolidar un liderazgo autónomo a jóvenes que ocupaban hasta el momento posiciones periféricas (López 2009a). En este contexto de oposición entre católicos y *evangelios* analizaremos la fiesta de Santa Rosa y el Aniversario de la iglesia evangélica Bet-El no de manera aislada sino relacionándolos entre sí. A partir del análisis etnográfico de estos eventos, pondremos en evidencia el modo en que conforman manifestaciones de una tensión del campo sociorreligioso que no sólo se expresa en la oposición entre shamanismo y cristianismo sino también, en la de catolicismo y *evangelio*.

Las fiestas de mayor importancia en términos de socialización entre los guaycurú, se daban durante el tiempo de maduración de los frutos del monte, es decir, en tiempos de abundancia, durante los cuales se reunían las bandas dispersas en épocas de escasez (López 2009a). 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 1979a).

Durante estas celebraciones se disputaban liderazgos y se conformaban alianzas, se realizaban rituales de iniciación femenina, intercambios económicos, se relataban triunfos bélicos y los jóvenes realizaban cantos-danzas los cuales promovían la formación de parejas (Citro, González *et al.* 2006: 24). También, 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 la competencia 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, González *et al.* 2006).

Además de las fiestas del tiempo de la abundancia, como señala López (2009a: 282) “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, el autor señala la celebración de la reaparición de las Pléyades en Junio y el inicio del buen tiempo a fines de Agosto.

Como señalamos en el capítulo 2, desde el proceso colonial los jesuitas lograron instalar una serie de misiones en la región con el fin de convertir a los mocoví. Durante dicho proceso, los jesuitas fueron realizando una “superposición de las festividades del santoral católico sobre los calendarios rituales tradicionales” (Citro, González *et al.* 2006: 145) y trataron de 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 mocoví: de un estado supuestamente “primitivo” a uno “civilizado” (Citro 2005a). En estas descripciones puede observarse como los hombres mocoví 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 siguen actualmente: procesión, misa, almuerzo, juegos de destreza y baile (López 2008b). El *evangelio* introducirá una diversificación de los modelos festivos que esta ligada a la performance de danzas y la presentación de canciones durante los cultos⁴³.

⁴³ Citro (2005) analiza el carácter ritual y de espectáculo de una performance como un conjunto de rasgos que constituyen polos de un continuo de variaciones posibles. Según la propuesta de esta autora, la presentación de canciones no sólo debe pensarse desde la eficacia ritual de la práctica musical (eficacia para el gozo, la curación) sino también, desde el interés de los

Según Citro (2006), la fiesta de Santa Rosa se habría superpuesto con las celebraciones realizadas por los mocoví 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 (2008b) 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 2008b: 4).

Luego de la expulsión de los jesuitas en 1767, la breve estadía de los mercedarios y hasta la llegada de los franciscanos en 1856 -los cuales se harán cargo de continuar con la administración de las misiones- hubo un tiempo de autonomía para los mocoví que les permitió tener un espacio de “creatividad cultural” (Citro, González *et al.* 2006: 45).

Hasta la primera mitad del siglo XX, la fiesta de Santa Rosa era principalmente organizada por caciques que se encargaban de mediar entre los grupos de familias que lideraban y los patrones criollos que buscaban mano de obra para sus establecimientos agrícolas y obrajes. Debido a que la mayor parte de las fiestas y bailes se realizaban en dichos establecimientos, 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. Así, la capacidad de conseguir un número importante de peones, negociar con patrones y tener acceso a bienes criollos serán las nuevas características que deberán tener los líderes (Citro, González *et al.* 2006). Estos vínculos con los criollos reforzaron la importancia de la adquisición del castellano y la capacidad de leer y escribir por parte de los líderes mocoví. Como señala López (2008b) 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 Catán. Al igual que en el pasado, la capacidad de organizar fiestas era muy importante en la configuración del liderazgo, por eso el accionar de los caciques en estas fiestas era sumamente importante en la construcción de su posición. Algunas de las funciones organizativas que los caciques tenían era: autorizar la participación de personas que llegaban de otras comunidades, la elección de parejas de baile y la

performers los cuales también, están motivados por el placer estético de la práctica musical en sí misma.

redistribución de mercadería (Citro, González *et al.* 2006: 76). En relación al rol de los caciques en las celebraciones, Marcos Gómez recordaba en una de las entrevistas realizadas sobre la fiesta de Santa Rosa que *“antes con Catan traían dos vaquillonas, él pedía todo. Ahora no, antes estaba bien organizado”*.

Actualmente, en el Chaco, donde la influencia del *evangelio* desde la década de los '70 es muy importante, pocas comunidades continúan celebrando Santa Rosa. Sin embargo, donde nosotros hemos desarrollado nuestro trabajo de campo -la comunidad de Santa Rosa- este festejo aún se mantiene. De hecho, es la fiesta patronal de la comunidad.

5.1 La fiesta del 30 de Agosto en la comunidad de Santa Rosa

La celebración de Santa Rosa en la comunidad mocoví del mismo nombre comienza, según los sacerdotes redentoristas de Charata, con la celebración de una novena al anochecer en la capilla de la comunidad. A pesar de que los sacerdotes sólo están presentes durante algunos momentos, como por ejemplo el último día de la novena, su rol es central en la organización de la fiesta ya que son los encargados de coordinar los aspectos litúrgicos de la misa que corona la celebración. Algo similar ocurre con las catequistas criollas, las cuales están encargadas de preparar el espacio ritual de la capilla y avisar a la gente sobre la celebración. Para la comunidad local -tanto mocoví como criollos- la celebración comienza mucho antes, con la formación de una “comisión” que se encarga de organizar el festejo, lo cual incluye conseguir carne para el asado, bebida, organizar el campeonato de fútbol y el baile. Generalmente, la carne es aportada por los criollos o el municipio, de modo que ser un buen organizador implica tener una importante red de contactos que permita obtener este bien. Hoy en día, la carne que se utiliza es de vaca pero en el pasado se consumía asado de potro. Esta comida ha sido caracterizada como una marca distintiva de la identidad aborígen. Marcos Gómez y su hermano Francisco recordaban como antes, para las fiestas, *“los antiguos comían carne de caballo”*, *“llevaban un pedazo para cada uno para que todo se mantenga”*, según ellos *“esa es la comida mas sana, carne de caballo es la mejor”*, *“ahora la gente se enferma porque no come carne de caballo”*. Otra práctica distintiva de la identidad aborígen eran los “bailes paisanos” que se organizaban para las fiestas. Siguiendo a Citro (2006), este término caracteriza las distintas danzas colectivas

circulares en las que habrían confluído elementos propios de los mocoví como así también expresiones del folklore criollo. Las personas que ejecutaban estos bailes eran mayores o ancianos y los instrumentos que primaban eran la guitarra y el violín, generalmente a cargo de reconocidos músicos mocoví.



Figura 8: *Músicos con bandoneón, Cacique Catán (abajo, el tercero de izquierda a derecha), 10 de julio de 1950. Fotos: cortesía de Ricardo Roszezuk.*



Figura 9: *Nolasco Mendoza (Cacique Catán) Ladislao Piedrabuena y Transito Cocomarola. Mesón de Fierro, Chaco. 1951. Fotografía: Tito Aguirre de Villa Ángela. Fotos: cortesía de Ricardo Roszezuk.*

Durante una conversación con Marcos Gómez éste recordaba que antes:

“Con los antiguos hacían la junta con dos ó tres guitarras, más cuando hay la luna. Antes los mayores eran más divertidos, medio mareaditos. Hacen jodita, hoy día no, hasta viejitas bailaban. Cuando estaba Catán bailaban. Ahí había antiguos. Hoy día no hay”.

Felipa Lalecorí, una de las ancianas de la comunidad de San Lorenzo y madre del pastor Sixto Lalecorí, también nos comentaba:

“Bailes antiguos. Solo las damas se sentaban sobre la lona. Bailes paisanos, acompañaba con otras mujeres. Llevaba yerba y azúcar para el dueño de la casa. Ahora no hay más de esos. El día del aborigen mucha gente, hace baile, iban los criollos también. Venían de todos lados, de lejos. Ahora no hay más porque ya se terminó los antiguos, mayores. Ahora son todos nuevos, ya murieron los que hacían fiesta”.

Actualmente, ya no se realizan “bailes paisanos” en las comunidades mocoví en la que llevamos a cabo nuestro trabajo de campo. Según los testimonios recogidos por López (2008b: 10) estos bailes son considerados por los asistentes a la fiesta como “el baile de antes”. En relación a los bailes que hoy en día se organizan en Santa Rosa a través de la “comisión”, López (2008b) señala que su preparación incluye cavar pozos para colocar una serie de postes altos formando un círculo sobre la que se extienden bolsas comerciales de las que se utilizan para recolectar algodón. La gente que proviene de otras comunidades y que asiste al baile debe pagar una entrada, éste se extiende hasta tarde y se bailan chacareras y cumbias.

Los pobladores que viven a pocos metros de la capilla son sumamente importantes en la organización de la fiesta ya que su situación espacial privilegiada les permite enterarse primero de cualquier información (López 2008b). Algo similar sucede con la cuidadora de la capilla que vive al lado de la misma, ella no sólo es la encargada de recibir la información proveniente de Charata sino también, la encargada de limpiar la capilla y el lote (sacar telas de araña, ventilar, cortar el pasto, pintar).

En relación a la capilla podemos decir que está ubicada a la vera del camino y al lado del centro comunitario, del comedor y cercana a la cancha de fútbol. El lote tiene varios árboles que, según nos comentaba María Gómez, hija de Marcos, ella junto con otros chicos que asistían al comedor ayudaron a plantar. La capilla color verde claro es de unos 5m por 8m aproximadamente, tiene una disposición de los bancos largos en dos filas separados por un pasillo central. El altar es de material y tiene una pequeña repisa también de material, cubierta por una tela y adosada a la pared en la que se encuentra la

imagen de Santa Rosa. Esta imagen, es de yeso y nos muestra una mujer de rasgos europeos cubierta por un hábito religioso color negro. Detrás de la misma hay un círculo de hierro similar al de una rueda de bicicleta que esta cubierto –al igual que la base de la imagen y la tela- por flores artificiales.



Figura 10: Capilla de Santa Rosa

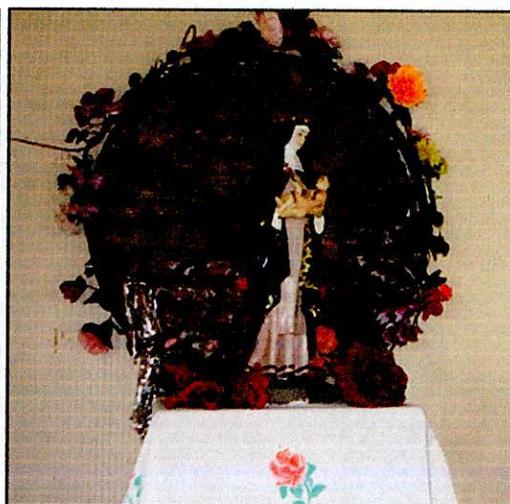


Figura 11: Imagen de Santa Rosa

Durante el año 2009 participamos de la fiesta de Santa Rosa. Ese año no se realizó novena y por lo tanto no hubo bautismos ya que por lo que comentaba la gente “el padre estaba enojado”. Tampoco había logrado conformarse la “comisión” que se encarga de organizar lo que podría llamarse la segunda fase de la fiesta una vez finalizado el aspecto litúrgico de la misma: el asado, el campeonato de fútbol y el baile.

En relación a la falta de organización de la novena, la cocinera criolla Teodora Ulisky –que tiene a su cargo el comedor comunitario y vive en la comunidad- nos comentó que no sabía si iban a realizarse bautismos ya que el sacerdote estaba enojado. Según Teodora, este enojo se debía a que la gente no se juntaba para la novena y para rezar el rosario. Ella nos dijo que las misas se realizaban el segundo martes de cada mes y que iban pocos, “*iban seis personas nomás y se enojó*”. Según Teodora, la gente no iba porque “*no tienen guía, no hay líder joven que organice. Lo que el padre quiere es que alguno de la comunidad sea catequista. Como un llamado que brote de entre la gente*”. Algunos mocoví con los que pudimos hablar respecto a por qué no había novena nos comentaron con cierto enojo que “*la capilla está muy abandonada porque no hay comisión y el padre no va a recorrer y la gente no sale*” (Marcos Gómez). Marcos también nos comentó que no sabía si empezaba la novena porque no va por ahí.

Su esposa Ricarda también molesta nos comentó que en la comunidad “no hay aborigen que pida reunión, que organice, acá no hay unión. No progresan por eso”. Según Ricarda, ella no se podía quejar “porque no manda ahí [al comedor ubicado al lado de la capilla] a los chicos. El padre dice que ellos se junten. En Mesón [localidad Mesón de Fierro] tienen comisión. Acá no pasa nada porque son envidiosos [los mocoví evangélicos]. Antes con Catán conseguían y organizaban”.

Debido a que no hubo novena, la actividad por la fiesta de Santa Rosa comenzó el día domingo 30 de Agosto temprano a la mañana. La gente empezó a congregarse en la capilla, en total había unas 30 personas (23 mujeres y 7 hombres), solamente 8 eran mocoví y el resto eran criollos de la zona que habían llegado en sus vehículos. Todos los asistentes estaban vestidos con ropa formal y se podía ver a simple vista que habían puesto bastante empeño en la elección del vestuario. Mientras varias personas se saludaban entre sí llegó la camioneta proveniente de Charata que traía al sacerdote y a las catequistas. Estas últimas comenzaron a preparar la capilla y a acomodar los ornamentos del altar. Una vez realizado esto, el sacerdote comunicó en voz alta que primero se realizaría la procesión y luego la misa. A continuación tomó la imagen de Santa Rosa y la colocó en unas andas, seguido de eso se asignaron varios hombres a llevar la imagen y a ir turnándose; también varias mujeres se asignaron –luego de una breve discusión porque les daba vergüenza, algunas no los sabían o no sabían leer- para recitar uno de los cinco Misterios del Santo Rosario correspondientes a ese día. La procesión estuvo encabezada por la imagen y junto a ella, el sacerdote, seguido por las catequistas y luego el resto de los fieles. Se marchó por el camino principal unos 400mts para el lado de la comunidad de Santa Rosa, es decir, de espaldas a la comunidad de San Lorenzo.

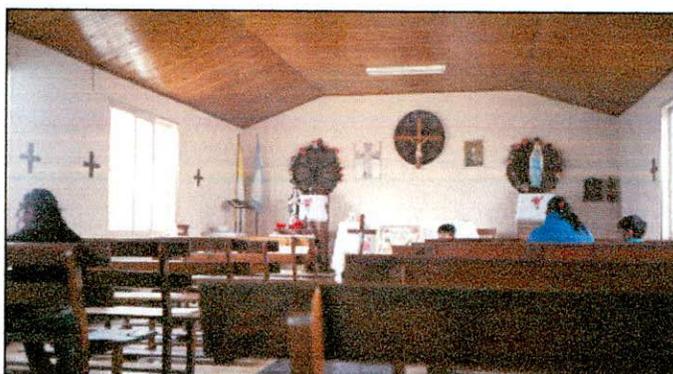


Figura 12: Interior de la capilla.



Figura 13: Procesión realizada en 2007. Foto: Alejandro López.

Durante la procesión, las catequistas eran las encargadas de llevar “la voz cantante” en la recitación de los cinco Misterios y de hacer circular un Rosario. Mientras tanto, los hombres iban turnándose para tomar las andas que transportaban la imagen de la santa. Una vez finalizada la procesión, todos los fieles retornaron a la capilla, se volvió a colocar a la imagen en el altar y comenzó la misa. Esta fue muy tranquila y la gente cantaba tímidamente los cantos litúrgicos, muchas personas no los conocían y era la misma catequista de la procesión la que ubicada en la primera fila llevaba “la voz cantante”. Luego, se cantó el “Himno a Santa Rosa”⁴⁴:

HIMNO A SANTA ROSA

¡HO! SANTA ROSA LA NIÑA HERMOSA
SOS LA PATRONA DE ESTE LUGAR
LOS PEREGRINOS QUE EN ESTA TIERRA
TE VENERAMOS EN ESTE ALTAR

EN LAS TOLDERIAS SOS LA PATRONA
Y TE PEDIMOS CON DEVOCIÓN
QUE SIEMPRE TENGAMOS PAZ
EN ESTA ARGENTINA
NUESTRA NACIÓN

ERES LA SANTA E INTERCESORA
BENDECIDA POR EL SEÑOR
DE ESTA COLONIA DE ABORIGENES
Y DEL NOBLE AGRICULTOR.

TE DAMOS GRACIAS SANTA PATRONA
CON LAS ESTROFAS DE NUESTRO CANTO
A NUESTRA MADRE VIRGEN MARÍA
AL PADRE AL HIJO Y AL ESPÍRITU SANTO//.

En relación al Himno podemos analizar varias cuestiones. En primer lugar, observamos como la primera y cuarta estrofa se utilizan expresiones formales del culto católico como por ejemplo veneramos, Santa Patrona. El empleo de dichas expresiones permite insertar al Himno en un canto católico clásico. Algo similar ocurre en la última estrofa, la cual es una estructura narrativa común dentro de los cantos católicos en la que se realiza una jerarquización de la veneración de potencias sagradas. Esta jerarquización sugiere unir aquello que se festeja en ese momento, la situación local y

⁴⁴ Transcripción textual de una fotocopia que nos proporcionó la catequista.

más cercana, en este caso Santa Rosa hacia lo más general y más divino: la Virgen y la Trinidad.

En la segunda estrofa podemos observar una primera parte más descriptiva en la que se reconfirma a la Santa como la patrona de “Las Tolderías” y luego, una petición de paz. Respecto a la petición debemos destacar que ésta no tiene que ver con la situación local ya que allí no han sucedido hechos que atenten contra la paz. Además, podemos observar que dicha preocupación está alejada del contexto local ya que la comunidad tiene muchas necesidades básicas que no son contempladas ni en el canto o en la misa. Por otra parte, en los versos finales de la estrofa podemos identificar la utilización de palabras como “esta argentina”, “nuestra nación” que permiten construir una simbología de la pertenencia. Algo similar ocurre con la utilización de la palabra “Himno”. Debido a que en el catolicismo no es frecuente llamar himno a los cantos creemos que su empleo es un juego con los vínculos de pertenencia y los símbolos comunitarios que insertan a la comunidad en la nación.

En la tercera estrofa podemos observar dos cuestiones. En primer lugar la mención a los aborígenes como un colectivo, un complemento de la colonia que aparece desdibujado. Es interesante observar que en dicha mención no se identifica a los mocoví, los cuales son el principal grupo que habita en la región. En contraste, la figura del agricultor aparece como un agente individual que podría remitir al “discurso pionero” (Gorosito Kramer 1992). Dicho discurso permitiría justificar los mecanismos de explotación en la conquista de estos territorios ya que el criollo se ve así mismo como agente civilizador (López 2009a: 317).

Una vez finalizado el canto del Himno, el padre Pascual continuó la misa diciendo que durante la procesión no le habían dado ganas de gritar “¡Viva Santa Rosa!” porque veía que la gente no se juntaba nunca, que sólo iban para la fiesta. Mencionó que antes de que comenzara la misa había hablado con “*el representante de los nativos*”, haciendo referencia de Marcos Gómez. Prosiguió haciéndolo pasar al frente y dijo, tomándolo de los hombros, que Marcos le había mostrado un papel de Resistencia que lo confirmaba como cacique. Según el modo de expresarse que tenía el padre Pascual parecía que no conocía mucho quién era ese “representante de los nativos” pero comentó que él, Marcos, podría colaborar en la organización de la misa. Luego, volvió a establecer el cuarto martes de cada mes como el día en el que se

realizaría la misa. Por último, la celebración finalizó con una oración por la comunidad, por las lluvias y los cultivos.

Como podemos observar, los mocoví en la fiesta de Santa Rosa aparecen relegados a un segundo plano. Esto es diferente a los que ocurre en el culto evangélico ya que allí la participación de los creyentes es central.

Una vez finalizado el aspecto litúrgico de los festejos, el padre Pascual y las catequistas se subieron a la camioneta y retornaron a Charata. Dado que ese año no se había conformado la “comisión” la gente comenzó a dispersarse y se dio por finalizada la fiesta de Santa Rosa.

En los relatos que recogimos entre los mocoví de Santa Rosa, es recurrente la mención al mayor tamaño e importancia que tenía la fiesta en el pasado. Algo similar encontramos en los testimonios de los mocoví evangélicos de San Lorenzo. Tal es el caso de Martina Lalecorí, una creyente de unos 30 años, que nos dijo: *“cantidad de gente que pasaba, multitud de gente. Hoy ya no, no hay mucho. Capaz algún joven [de San Lorenzo] va pero vuelven. Antes hacían baile, ahora se va el padre y no queda nadie”*. Su esposo, José Lalecorí, también nos comentó algo similar:

“Antes [de la llegada del evangelio] era todo católico. La fiesta de santa Rosa que antes se hacía en la laguna para el '78. La gente ya desde el 29 se iba para allá a festejar, se hacía baile hasta el 31. Cazaban potrillo, contrataban músicos y a la noche siempre llovía por la virgen. Antes de la llegada de los curas. Después cambió y los aborígenes tenían su danza tradicional con bombos”.

Este último testimonio es sumamente interesante por dos razones. Por un lado, José realiza una asociación entre la santa y su tormenta. Para estas comunidades, otros autores, han recogido relatos tradicionales sobre el ciclo anual mocoví que afirman que es ésta tormenta la que despierta a la iguana de su sueño invernal (López 2009a; Terán 1998). Por otro lado, José parecería realizar una asociación entre Santa Rosa y la laguna en la que se encuentra la Virgen de la Laguna ubicada en el santuario mariano cercano a la localidad de Mesón de Fierro⁴⁵. En relación a la identificación entre Santa Rosa y la

⁴⁵ Como señalamos en el capítulo 3 en dicho santuario se venera una imagen de la Virgen María hallada en el tronco de un árbol. Según los criollos de la zona habría sido depositada por unos solados en agradecimiento a la aparición milagrosa de una aguada (la laguna). Para los mocoví la laguna es el hogar de un poderoso llamado *Nacaicalo* que habría sido amansado por un *pi'xonaq*. La Virgen es una “poderosa” que hoy en día esta en manos de los criollos, debido a

Virgen es importante tener en cuenta que a ésta última suele vincularse a todo “un conjunto de seres femeninos potentes relacionados con la abundancia y la fecundidad” (López 2008b: 11). Además, dado el carácter celeste de la Virgen ésta también suele estar ligada a los relatos referidos a la mujer estrella⁴⁶.

La imagen de Santa Rosa, también juega el rol de un objeto de poder en conexión con las prácticas shamánicas mocoví ya que la fiesta, según los comentarios de algunos mocoví -particularmente los evangélicos-, sería un espacio de encuentro para los *pi'xonaq*. Esto es sumamente interesante ya que desde su perspectiva el catolicismo permite la coexistencia de muchas prácticas shamánicas como beber alcohol, fumar y tener “imágenes” - *nqolaq*, es decir, objetos portadores de poder o como se los conoce en castellano: santitos⁴⁷- como los antiguos. Estos objetos pueden ser cruces, huesos, piedras, cuernos y se “encuentran” en el campo por aquellos que están destinados por un poderoso. Como señala López (2008b) tanto la imagen de Santa Rosa como la de la Virgen de la Laguna son pensadas por los mocoví católicos y evangélicos como *nqolaq*. La competencia entre estos *nqolaq*, entre poderosos, reproduce la competencia y tensiones entre las distintas comunidades y las fiestas son el espacio en el cual se expresan estas disputas a través del lenguaje ritual (López 2008b).

Para los mocoví evangélicos, la fiesta de Santa Rosa no es una fuente utilizable de poder y prestigio debido a que la prohibición evangélica del culto a los santos restringe el contacto con ese *nqolaq*. Tampoco pueden involucrarse en la organización de fiestas que superen la comunidad, por fuera del circuito evangélico, ya que no pueden ofrecer fútbol, bailes y alcohol. Debido a que no pueden utilizar esta fiesta como recurso tienden a otorgarle poca importancia a la misma como pudimos observar en los testimonios de José Lalecorí y Martina Ruiz. Sin embargo, los mocoví evangélicos están sumamente atentos a los beneficios que de la Santa puedan derivarse.

Mientras finalizaba la fiesta de Santa Rosa, los preparativos por el aniversario de la iglesia evangélica ubicada en la comunidad de San Lorenzo comenzaban a

esto ellos son los que tienen las tierras y la fortuna que correspondería a los mocoví (Giménez Benítez, López et al. 2004; López 2008).

⁴⁶ Existen varias versiones de este relato mítico, una de ellas es la recogida por Tomasini (Wilbert y Simonneau 1988: 43-46) que narra que la mujer estrella, bella y fuerte, baja del cielo para convertirse en la compañera de un hombre mocoví muy feo que no consigue esposa. Se casan y ella lo visita de noche; luego ella le revela su naturaleza y lo lleva al cielo. Le dice que aunque haga frío de noche no toque los tizones, él no le hace caso y ella lo mata quemándolo.

⁴⁷ Buckwalter (1995) traduce este término como “ídolo”.

intensificarse. Marcos Gómez y su hermano Francisco nos comentaron que habían llegado misioneros de Buenos Aires y Entre Ríos por el festejo de la iglesia evangélica y que se estaban quedando en lo del pastor Ricardo Mocoví ya que iban a festejar tres días: viernes, sábado y domingo. Según Francisco, uno de los pastores evangélicos de Charata se había acercado a ellos, con la excusa de ofrecerles unos libros, para solicitarles que colaboraran con dinero -“¿viste como son?”, nos dirá-. A lo que él habría respondido dándole a entender que no eran evangélicos.

La celebración del 23° aniversario de la iglesia evangélica Bet-El se llevó a cabo sólo una semana después de la fiesta del 30 de Agosto, el viernes 4 y el sábado 5 de Septiembre de 2009.

5.2 El aniversario de la iglesia evangélica

Los preparativos para celebrar el aniversario estuvieron principalmente a cargo del pastor de dicho templo, Ricardo Mocoví. Él nos comentó que hacía ya tres años que venían celebrando en forma consecutiva el cumpleaños de la iglesia pero nos explicó que en realidad era el terreno el que tenía 23 años ya que el templo, que se encuentra actualmente allí, lo habían construido hacía relativamente poco tiempo y al lado de la primer iglesia que él había tenido. Parecería ser que si bien se hace referencia al aniversario de la iglesia evangélica, lo que se celebra es la “iglesia evangélica de Ricardo Mocoví”, es decir, la congregación de fieles que él lidera como pastor, más allá de los cambios de edificio para el culto o la denominación.

El pastor Ricardo Mocoví nos dijo que iban a festejar el viernes 4 y el sábado 5 a la noche y que se realizarían dos cultos -al del sábado lo denominó “culto especial”- durante los cuales se predicaría y habría cantores. Además, habría una cena para todos los asistentes. Nos comentó que *“hace como dos meses que vienen preparando, levantando hornos”* y que habían invitado a mucha gente de todas partes. También nos dijo que durante otros aniversarios habían venido misioneros de Cuba, México, Brasil y Buenos Aires⁴⁸. La capacidad de poder organizar una fiesta a la que asistan pastores, misioneros y fieles de diversas regiones (incluso países), que incluya una importante

⁴⁸ En relación a los misioneros que el pastor Ricardo Mocoví menciona, probablemente se trate de aquellos que provienen del CCMT y se encuentran en la comunidad realizando su experiencia transcultural.

convocatoria a músicos visitantes y una comida para los presentes sigue siendo, al igual que en el pasado, un medio posible para la construcción de liderazgo.

La iglesia de Ricardo Mocoví está ubicada en su lote, a la vera del camino principal que conecta Santa Rosa y San Lorenzo. Dicha iglesia es la única de material en la zona y fue construida gracias a una “ofrenda” que provino de unos misioneros españoles (ver capítulo 3). El templo es de importantes dimensiones, tiene unos 10m por 12m, una puerta principal de dos hojas y es la única iglesia que cuenta con luz eléctrica. A cada lado tiene dos ventanas sin vidrio, el techo es de chapa y es a doble agua (un detalle curioso es que las dos hojas de metal que forman el techo no se tocan entre sí por lo tanto, queda un espacio bastante abierto por el que puede entrar por ejemplo la lluvia). Los bancos son largos y están ordenados en dos filas separadas por un corredor principal. También, hay algunas sillas de plástico a los costados. Las paredes son blancas y lo único que había al frente, donde se encuentra el altar, es una bandera pintada a mano con dibujos de palomas que decía: *Feliz Aniversario “Iglesia Bet-El” 1986-2009*. En relación al altar, este es de cemento y la base está pintada de azul. Sobre el mismo había una mesa de plástico que fue utilizada por cada pastor, varias sillas también de plástico donde luego se sentarían los pastores más importantes que fueron invitados al aniversario y dos músicos evangélicos. También había dos teclados, varios equipos de audio y un micrófono que pertenecían a un pastor mocoví que había sido invitado para la celebración. Atrás de la iglesia, en el patio, se colocaron varias mesas largas hechas mediante tablonés y caballetes, bancos largos y una parrilla, ya que una vez finalizado el culto del sábado estaba previsto una cena para todos los asistentes. El patio delantero de la iglesia fue utilizado para el “culto especial” del día sábado.

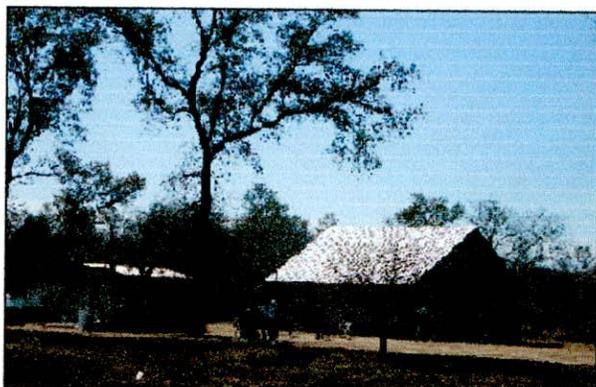


Figura 14: Iglesia de Ricardo Mocoví.



Figura 15: Interior de la iglesia.

Al lado de la iglesia se encuentra una casa para los misioneros que visitan la comunidad aunque, por lo que nos dijeron la mayoría de los mocoví tanto católicos como evangélicos, en realidad los misioneros se alojan en la pequeña casa de material que se encuentra junto a la iglesia del pastor Sixto Lalecorí. Entre la casa y la iglesia actual se encuentran los restos de los cimientos de la primera iglesia construida por el pastor Ricardo Mocoví. En ese mismo lote se encuentra su casa, la de sus hijos y un horno de carbón.

El día viernes por la tarde la gente comenzó a congregarse en la iglesia de Ricardo Mocoví. Allí también estaban los misioneros del CCMT que habían llegado desde Córdoba ese mismo día, para el aniversario. Antes de que comenzara el culto nos acercamos a presentarnos a los misioneros, entre ellos se encontraba el director del centro Marcelo Abel. Durante la breve charla nos preguntaron cuánto hacía que estábamos en la comunidad, donde “estábamos parando” y en qué consistía nuestro trabajo. Luego de comentarles sobre nuestro interés respecto al *evangelio* en el Chaco y específicamente, entre los mocoví, nos comentaron que ellos habían realizado seminarios dictados por antropólogos⁴⁹ especialistas en los fenómenos religiosos chaqueños, que estaban en contacto con el equipo menonita⁵⁰ y que hacía más de veinte años que “*caminaban por el Chaco*”. En relación al aniversario, nos comentaron que “*estas reuniones tienen como intención hacer que cristianos nominales se hagan de corazón*”. Esto podemos relacionarlo con la doble dimensión ideológica y emotiva de los símbolos rituales según Víctor Turner (1980: 33), los cuales posibilitan transformar lo obligatorio en deseable.

Aproximadamente a las 20hs comenzó a anunciarse el comienzo del culto por lo tanto, nos acercamos a la iglesia y nos ubicamos dentro de la misma. Allí se encontraban aproximadamente 70 personas de las cuales 50 eran adultos y los otros 20 niños, estos últimos se ubicaron adelante a la izquierda. Hacia el final del culto, estimamos que había unas 130 personas. La mayoría de los asistentes estaban vestidos con sus “mejores ropas”, varias mujeres tenían pollera y los pastores vestidos con

⁴⁹ Uno de los antropólogos nos comentó que había sido invitado varias veces a realizar charlas en la localidad de Pampa del Indio que era donde los misioneros estaban viviendo.

⁵⁰ Como mencionamos en el capítulo 3, el surgimiento del equipo de “Obreros fraternales”, fue una de las consecuencias más relevantes del asesoramiento del matrimonio Reyburn a la misión menonita. Este cambio radical de estrategia no tiene antecedentes en la región y coloca a los obreros fraternales en un lugar particular del campo socio religioso chaqueño. Este reducido equipo desempeñó un importante rol en el surgimiento de la estructura de la Iglesia Evangélica Unida, institución central del campo evangélico en el Chaco (Altman y López 2010).

camisa y pantalón llevaban un bolso artesanal con su Biblia. A medida que la gente empezaba a llegar, una mujer que parecía cumplir funciones de “portera” les indicaba donde ubicarse. El criterio que parecía primar era ubicar a los asistentes en los bancos disponibles y no había una diferenciación por género. Los misioneros se dirigieron hacia el frente de la iglesia y se ubicaron en las primeras filas. Los pastores de las iglesias locales se sentaron en unas sillas ubicadas arriba del altar y a un costado, estaban los representantes de dos de las “cuatro zonas”⁵¹, Narciso Salteño y Ofelia Rodríguez estaban ausentes. Creemos que estas ausencias podrían estar relacionadas en el caso de Narciso con los conflictos que tuvo con los otros pastores de la comunidad. En el caso de Ofelia creemos que podría vincularse con los comentarios de varios mocoví evangélicos sobre su condición de mujer que tenían como objetivo descalificarla en la competencia por los miembros (ver capítulo 3).

También, habían llegado varios pastores regionales mocoví, toba y criollos. La estructura principal de ambos cultos fue similar a la mencionada en el capítulo 3: consistió de dos bloques se que iban alternando, los cuales eran el testimonio / prédica y la oración de alabanza / cantos.

El culto comenzó con una canción cuya letra decía: *“solo cree que todo es posible”*, según la hija del pastor Sixto Lalecorí, Gaby, los que cantaban eran tobas de la localidad de San Bernardo, estos serían los músicos principales del culto. Luego, comenzó a hablar Ricardo Mocoví y comentó que hacía dos meses que estaban trabajando y le dio la bienvenida al Espíritu Santo. Se prosiguió con una oración de alabanza con todos los asistentes de pie y el pastor mocoví Cirilo Díaz⁵², que sería uno de los maestros de ceremonia, comenzó a pedir por el Espíritu Santo arengando a los fieles a que también pidieran por el Espíritu Santo con más fuerza en sus gritos, decía: *“más alto, más alto”*. También, dijo que la gente se podía quedar hasta tarde porque a diferencia de la ciudad, en el campo no había horarios y además, porque habían traído equipos de audio lo cual daba más fuerza para adorar a Dios. También, comentó de manera enérgica que si la gente quería cantar, gritar o danzar que lo hiciera porque esa era la presencia de Dios. Las palabras del pastor Cirilo Díaz y su intensa arenga nos

⁵¹ Como señalamos en el capítulo 4, el pastor Sixto Lalecorí nos comentó que los pastores de la comunidad están distribuidos en “cuatro zonas” y pertenecen a distintas denominaciones: Abel Tomás de “Vocación Soberana”, Narciso Salteño de “Jesús el camino”, Ricardo Mocoví de “Bet-El”, Ofelia Rodríguez de “Asamblea de Dios” y Sixto Lalecorí de “Nuevo Pacto”.

⁵² Este pastor mocoví de unos 40 años aproximadamente, es de la localidad de San Bernardo (situada en el centro-suroeste de la provincia de Chaco) y fue invitado especialmente para el aniversario.

permite observar como “el grado de efervescencia colectiva de los participantes es la medida por intermedio de la cual se manifiesta el *haloik* de Dios” (Ceriani Cernadas 2008: 218). Es decir, a medida que el culto se pueda ir extendiendo por la mayor efervescencia de los asistentes, que los equipos de audio y los teclados permitan cada vez más fuerza en las canciones, que la gente cante, dance o grite permitirá un mayor poder del Espíritu Santo y por lo tanto, mayor *gozo*.

Mientras el pastor Cirilo comenzaba a emocionarse y a llorar dijo “*hay un manto blanco que pasea por acá y que va a sanar*”. Se refería al Espíritu Santo, al cual podía ver cómo se movía por el aire, arriba de los fieles durante el culto. Prosiguió con una oración de alabanza en voz alta con la gente de pie, algunos tapando sus rostros y mirando al piso; después, el pastor Cirilo mencionó a los pastores presentes.

El pastor Cirilo Díaz comenzó su testimonio diciendo que en el cementerio había encontrado pañales enterrados y que “*eso es brujería y lo desenterré porque ese es mi Dios. No hay brujo que se levante contra Dios, cuando yo di mi testimonio seis mujeres se levantaron de la silla de ruedas*”. Seguidamente, los músicos que estaban en el escenario cantaron una canción utilizando los teclados. Luego hablaron los misioneros de Córdoba del CCMT y recordaron que hacía mucho que venían recorriendo iglesias y que hoy disfruta haber ayudado a construir el templo (la iglesia de Ricardo Mocoví) que parecía grande y hoy quedaba chico. Después, subió al altar una joven *cancionista* con su guitarra que cantó sobre la vida de Jesús como un revolucionario que por las noches paseaba por los montes.

El pastor Cirilo retomó su testimonio diciendo que antes de conocer a Dios se creía feo, además su mujer había fallecido mientras él predicaba y por eso, dudó. Cirilo recordaba que se miró en el espejo porque el Espíritu Santo le decía que se anime porque había cosas más grandes y el Espíritu lo consoló. Este testimonio es sumamente interesante ya que por un lado, puede vincularse con el efecto motivacional que tiene el mensaje evangélico en la autoestima personal de los creyentes, los cuales adquieren cierto sentimiento de empoderamiento. Por otro lado, este testimonio permite observar cómo el pastor, en un contexto espontáneo, al hacer referencia a su proceso de conversión al *evangelio* recurre a categorías que implícitamente remiten al relato tradicional de la mujer estrella. El horizonte mítico al que se apela activamente genera categorías, metáforas e imágenes que son utilizadas constantemente para explicar sucesos de la vida religiosa, a pesar de que a primera vista aparezcan como

incompatibles. Sin embargo, como podemos observar en este ejemplo concreto, no lo son.

Luego de su testimonio, el pastor Omar Mendoza⁵³ comentó que estaba contento de estar en el aniversario y que éste coincidía con el aniversario de “*la iglesia de los hermanos tobas donde danzan. Iglesia Bet-El toba*”. La caracterización de los toba como aquellos que danzan es sumamente interesante ya que como señalamos en el capítulo 3 entre los mocoví estas performance todavía no se realizan y son objeto de debate.

A continuación, se cantó, de pie, una canción cuya letra decía:

*“Esta iglesia de la que hablo
Es la iglesia de los tobas
Donde danzan mis hermanos
Iglesia Bet-El así se llama”*

Después se realizaron varias oraciones de alabanza, con una intensidad mayor a las anteriores. Esto provocó que varios fieles lloraran y mientras esa intensidad iba decreciendo se prosiguió con una canción. Seguidamente, el pastor Ricardo Mocoví realizó una oración de alabanza y le dio lugar a un pastor toba de Tabacal (que actualmente vive en Derqui) llamado Juan. Según lo que nos comentó el pastor Sixto, “Juan de Derqui” (como se lo conoce) había sido “*invitado por otro [invitado]*” y que asistió porque “*escuchó hablar de las tolderías y quiso conocer*”.

El testimonio que narró el pastor “Juan de Derqui” fue el más extenso de todo el culto -duró aproximadamente una hora- y la mayor parte del tiempo habló en *gom l'aqtaqa* (lengua toba) y en cada pausa que se tomaba, realizaba una traducción -mucho más breve- al castellano. Consideramos que el testimonio que realizó Juan podría pensarse como una performance étnica durante la cual él buscará dar cuenta de su competencia lingüística y legitimidad espiritual.

Juan comenzó su testimonio con algunos pasajes bíblicos, uno de ellos fue la Lamentaciones 3:40 que dice: “Escudriñemos nuestros caminos, y busquemos, y volvámonos a Jehová”. Según el pastor ese versículo se refería a no mirar al otro sino a uno mismo. Luego, Juan continuó relatando que él tenía una vecina idólatra por la que

⁵³ Pastor mocoví de aproximadamente 50 años. Nació en “Las Tolderías”, cerca de la casa del pastor Sixto Lalecorí. Cuando se casó se trasladó a la localidad de San Bernardo ya que allí vivía su mujer. El pastor Mendoza es reconocido por su conocimiento para realizar sanaciones. Cuando lo conocimos nos comentó que estaba organizando varios viajes al impenetrable que le requerían una importante preparación física ya que allí había muchos “brujos”.

él oraba ya que la señora decía que curaba el empacho pero según Juan, esos dones los daba Dios. También, mencionó que había conocido a un señor llamado Oscar Villalva que jugaba a la pelota un día de lluvia y él veía como su vida pasaba como una película y que gracias a que oraron juntos el otro se convirtió y reconoció sus errores. Es interesante señalar que entre los mocoví, también hay diversas historias que hacen referencia al peligro de estar afuera bajo la lluvia.

Mientras el pastor Juan continuaba con su testimonio, parecía que varias personas ya no estaban prestando atención además, varios jóvenes se habían ido al patio. Esto se debió a que era bastante difícil entenderlo ya que cada vez hablaba más en toba. Hacia el final de su testimonio, el pastor Juan pidió a la congregación que se pongan de pie para conversar con Dios.

Como señalamos en el capítulo 3 la prioridad temporal de los toba en el campo *evangelio* los fue convirtiendo en un “vehículo de mediación” (López En prensa) respecto a las distintas formas de realizar los cultos. Además, según la perspectiva mocoví, los tobas se han transformado en una fuente de recursos y novedades que muchas veces suelen ser imitadas y que también, es objeto de una valoración crítica. Como podremos observar a lo largo de la descripción etnográfica del aniversario, las referencias a “lo toba” estarán presentes durante ambos cultos: habrá pastores toba invitados como oradores, músicos toba y se venderán CD y Biblias en lengua toba. Esta presencia es, simultáneamente fuente de prestigio y recelo. El testimonio de Juan puede ser útil como ejemplo ya que éste generó varios comentarios negativos por parte de los asistentes mocoví que no habían logrado entender nada de lo que había dicho. José Lalecorí fue uno de los que se nos acercó a decirnos que *“el mensaje no le llegó a la gente porque no entienden toba”*. Anteriormente, él nos había mencionado que cuando se realizan encuentros evangélicos con los toba se habla en castellano porque no logran entenderse, no sólo por la lengua sino también por el tono y la forma de hablar. Por otra parte, los misioneros del CCMT también nos harán referencia al testimonio de Juan. Según Marcelo Abel, el testimonio no se había entendido porque *“es el típico discurso del desarraigado porque tiene una lógica diferente. No es toba ni urbano”* ya que *“no tenía coherencia”*. Para el misionero, esto se debía a que el pastor Juan había estado trabajando 18 años para los ferrocarriles lejos de su comunidad y porque era ex combatiente de Malvinas. Tomando en consideración los comentarios sobre Juan de Derqui y la performance que éste realizó durante su testimonio, creemos que tal vez la

idea de Juan no era hacerse entender sino revalidar la hegemonía toba dentro del campo *evangelio*. Sumado a ello, mostrarse a sí mismo como sujeto aborigen.



Figura 16 y 17: *Culto del día viernes*

Hacia el final de la celebración, los músicos tocaron una canción y el pastor Cirilo invitó a que se acercaran todas las personas que “*necesitan oración para fuerza física y espiritual*”. Como señala Citro (2009: 186) las curaciones pueden ser analizadas como un “género performático” ya que a pesar de las variaciones individuales tienen ciertos elementos comunes en el estilo de las expresiones, en su estructura y significado. Siguiendo a Citro (2009), estas se caracterizan por la fuerte intensidad de la voz, el uso de expresiones evangélicas como “Gloria a Dios, “Aleluya”, “Amen”, etc. Mientras se dicen estas expresiones el pastor puede apoyar las manos sobre el cuerpo del paciente realizando movimientos y también, puede realizar soplos o golpear las manos. Estos elementos (el soplo, el contacto corporal) son comunes con las curaciones shamánicas. La autora también destaca que estas performance tienen una estructura en la que la intensidad -de voces, de gestos y de ritmo- se incrementa y disminuye alternativamente, hasta que la performance llega a su final en un último proceso de disminución de dicha intensidad. La performance de curación que realizó el pastor Cirilo es similar a ésta caracterización. Cuando él invitó a que pasaran al frente todos aquellos que “*necesitaban oración*” cuatro mujeres fueron hacia el frente y, mientras se realizaba una oración de alabanza, las mujeres se quedaron de pie y él parado sobre el altar. El pastor les puso una mano en la frente y podía verse que les decía algo sin embargo, debido a los fuertes gritos y llantos no se escuchaba qué era lo que decía. Luego de tocarlas una por una, las mujeres se fueron cayendo al piso y los que estaban cerca del

altar ayudaron a levantarlas, luego el pastor las abrazó. A medida que se recomponían, la intensidad de la oración de alabanza fue disminuyendo hasta que poco a pocos se fue llegando al silencio y la gente comenzó a saludarse entre sí. Finalmente, los fieles comenzaron a salir de la iglesia y, luego de 4hs, se dio por terminado el culto del día viernes.

El “culto especial” del día sábado comenzó aproximadamente a las 19.30hs, duró 5hs y se realizó en el patio delantero de la iglesia ya que se esperaba que asistieran más personas. Esta expectativa se vio satisfecha ya que asistieron aproximadamente unas 200 personas, algunas probablemente de zonas más lejanas ya que había en el camino principal y en el lote de Ricardo Mocoví varios autos y camionetas.

Debido al cambio de lugar, se sacaron los bancos, sillas y parlantes del interior de la iglesia y se dispusieron a partir de la puerta de entrada del templo, de modo que ésta paso a jugar un rol análogo al de la pared del altar en un culto realizado en el interior del templo. Con tablones y caballetes se construyó una tarima que reemplazó la plataforma del altar. Una diferencia en relación a la distribución del espacio fue que los lugares asignados a los pastores se modificaron y estos no fueron ubicados en la “plataforma del altar”, sino entre ésta y las filas de bancos, lo cual les permitía observar tanto a la congregación como a aquellos que estaban predicando. Es interesante destacar que Ofelia, la hija de Dionisio Rodríguez y la única mujer pastora de la comunidad, no estaba sentada adelante con el resto de los pastores sino en los últimos bancos, entre los asistentes.

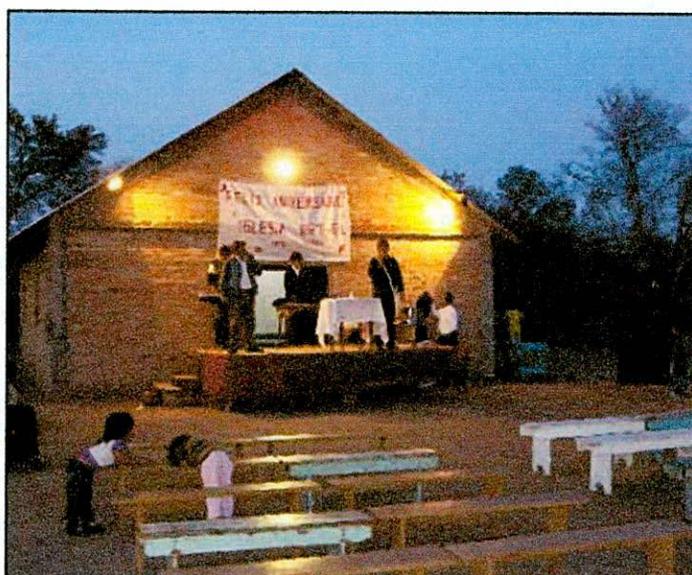


Figura 18: Preparación para el culto especial

A medida que la gente iba llegando, los músicos evangélicos y el pastor mocoví Cirilo Díaz comenzaron a cantar varias canciones evangélicas y a alternarlas con oraciones de alabanza. La emoción de la gente creció mucho más rápidamente que en el culto del día anterior. También, las arengas por parte del pastor Cirilo y sus efectos en los asistentes fueron mucho más intensos hasta alcanzar un llanto generalizado. El pastor decía: “¡Más Espíritu Santo, más, más. Suelte. Ripacaia, arramasa, la la la arrabasia! [hablaba en lenguas]”. El pastor Cirilo comenzó su prédica hablando sobre la cancha de fútbol ubicada al lado del centro comunitario de Santa Rosa que utilizan para los campeonatos de fútbol, éste dijo: “esa cancha que ustedes ven pastores, si ustedes empiezan a ayunar se va a borrar y la gente que juega en esa cancha va a venir. Eso me dice el Espíritu Santo”. Comentó que durante el culto se realizarían “diez intervenciones” y la primera estuvo a cargo del hijo de Ricardo Mocoví, el pastor Antonio Mocoví. Las intervenciones de los pastores mocoví estuvieron centradas principalmente en “la alegría por la presencia de la gente y los veintitrés años de lucha” (Antonio Mocoví), como “al principio, en el culto de Mocoví había tres personas y ahora puede organizar esta fiesta” (Ofelia Rodríguez) y “el gozo por festejar al más grande de los grandes” (Sixto Lalecorí). Las intervenciones fueron realizadas en castellano a excepción de Ofelia Rodríguez la cual lo hizo en castellano y en moqoit *la'qaatqa* (lengua mocoví).

Las intervenciones por parte de los pastores y misioneros criollos estuvieron centradas en la alegría por haber participado en la construcción de la iglesia y también, en “pedir perdón en nombre del pueblo blanco por lo que les sacaron a los antepasados”. Por ejemplo, durante la oración de un pastor criollo venido de Entre Ríos este dirá: “hermanos mocoví perdón por mi ignorancia, desinterés, olvido, silencio de desaprobación. Por no saber quienes eran y qué pensaban. Todos somos creación de Dios y ustedes también”.

Entre las intervenciones de los pastores se realizaron canciones evangélicas de otros grupos musicales y cantores mocoví y toba que habían llegado para el culto del sábado. Luego el pastor Cirilo comentó que dichas canciones estaban disponibles en CD en lengua toba y que éstas podían ser adquiridas al igual que las Biblias también en toba, “para que la gente aprenda como se hace en el *Impenetrable*”. Debemos destacar que la mayoría de los asistentes no entienden la lengua toba sin embargo, la presencia de dichos objetos esta vinculada con la hegemonía toba en el campo *evangelio*. Además, es importante señalar el rol central que tiene la circulación de bienes del campo

evangélico tales como dinero, mercancías, influencias, ritmos musicales y performances durante los encuentros.

Entre las canciones, se realizaron oraciones de alabanza que cada vez se tornaban más intensas. Durante la performance de una banda de jóvenes músicos -cuyo cantante era sumamente carismático- que cantaban y representaban sus letras con una coreografía, varias personas se corrieron de sus asientos y ayudaron a llevar al frente a una joven embarazada al grito del pastor mocoví Cirilo que decía *“la chica está poseída, eso es hechicería”*. El pastor también gritaba que había que *“reprender la hechicería y brujería”* y que la joven *“no es el demonio sino que esta poseída”*. Mientras los cantantes seguían con la música, todos los pastores se acercaron a la mujer y rodeándola comenzaron a rezar, algunos apoyando su mano en la frente de la joven. En sus oraciones instaban al demonio a que saliera, y la mujer gritando y agarrándose su panza se revolcaba en el suelo. Luego, entre todos los pastores la llevaron a un costado de la iglesia y continuaron orando tomados de la mano. Uno de los pastores y misioneros criollos, se nos acercó y nos explicó que la mujer estaba en *“trance”* y que *“esos trances son por la presencia del demonio porque no soporta reuniones así”*. También, nos dijo que había que esperar a que la joven se despertara para saber cómo estaba y que si no lo hacía había que llevarla así a la casa. Nos comentó que estas situaciones generalmente ocurrían *“cuando la gente no perdona”*. Creemos que al denominar el estado de la mujer como *“trance”* y no *“posesión”* como lo hizo el pastor mocoví buscaba neutralizar y racionalizar el posible exotismo y peligrosidad que podíamos estar experimentando -como universitarios no evangélicos y no aborígenes- durante esa situación. Algo similar ocurrió con los comentarios que nos hizo el pastor Sixto Lalecorí una vez finalizado el culto, él nos dijo -tratando de mostrarse lo más indiferente posible- que lo que había sucedido con la joven era a causa del frío porque no estaba lo suficientemente abrigada.

Debido a que la joven no se había recuperado, luego de aproximadamente veinte minutos de oraciones, los pastores la llevaron adentro de la iglesia y Marcelo Abel realizó una *“oración por las necesidades”* en la que dijo:

“Cuando el enemigo se mueve es porque hay presencia de Dios. Cuando Jesús le dijo a Pedro que el diablo zarandea. El diablo te solicitó para zarandearte, yo he rogado por ti para que la fe no falte. Esa chica se va a arrepentir de sus pecados y va a reconciliarse”.

Luego de esta intervención Ricardo Mocoví pidió a los asistentes que necesitaban oración que vayan al frente y que en ronda se tomen todos de la mano. Cuando los músicos terminaron su repertorio, se continuó con una oración de alabanza. Luego, se cantó una canción que marcaba el momento de realizar una ofrenda y la gente comenzó a dispersarse bastante rápido ya que era el momento de la cena organizada por Ricardo Mocoví.

Los asistentes se ubicaron en las largas mesas del patio y los pastores y misioneros se sentaron en “la mesa principal” la cual tenía una decoración con manteles, flores y la vajilla completa. El pastor Ricardo Mocoví se sentó en la cabecera y nos invitó a sentarnos junto a él en esa mesa. La comida que se consumió fue una vaquillona que consiguió Ricardo Mocoví y empanadas, gaseosas y ensalada rusa aportados por los fieles. También había una torta y souvenirs de cerámica mocoví que se repartieron primero entre los pastores y misioneros y luego, los que quedaron entre los asistentes. Estos souvenirs de estilo criollo eran pequeñas canastas que tenían una tarjetita que decía: *23 Aniversario Iglesia Evangélica Bet-El 6/8/1986 – 6/8/2009. Las Tolderías Charata*. Mientras algunos asistentes que oficiaban de mozos traían la comida a la mesa principal y luego a las otras, los pastores comentaban lo bien que había estado el culto. Ricardo Mocoví nos preguntó a nosotros si nos había gustado. Luego, los pastores y misioneros comenzaron a narrar varios chistes que conocían y los temas de conversación giraron en torno a las actividades que les quedaban hasta fin de año. Una vez que se terminó la cena, los pastores se pusieron de pie y fueron a hablar con personas que estaban sentadas en las otras mesas.

El pastor mocoví Omar Mendoza, que había sido uno de los oradores principales del culto del día viernes, se nos acercó para comentarnos que él había venido a este aniversario como invitado y que no pensaba predicar pero que le dijeron que lo hiciera. Además, nos contó estaba organizando un viaje al impenetrable y que para eso necesitaba prepararse ayunando. El pastor nos explicó que iba a ir porque “*allá hay muchos brujos*” que durante las noches cantan, según Mendoza esas “*son guerras entre brujos y pastores*”. Es interesante observar que a lo largo de toda la celebración del aniversario se hará referencia al “impenetrable” como un locus mítico.

Cuando volvimos a reencontrarnos con el pastor Mendoza en Mayo de 2010, durante la convención anual de la Iglesia Evangélica Unida en Roque Sáenz Peña, nos comentó que su viaje había sido una experiencia muy fuerte. Nos dijo que durante su recorrido por el impenetrable solamente había comido corazón de palma con miel ya

que era lo único que podía conseguir y que había pasado varias penurias durante su viaje. También, nos dijo que cuando decidió emprender su regreso se dio cuenta de que no tenía plata, por lo tanto debió quedarse a la vera de la ruta esperando a que alguien lo ayudase. El pastor Mendoza nos contó que un hombre lo recogió pero que a los pocos kilómetros debieron parar porque se había pinchado un neumático. Debido a esto debieron caminar una gomería y, mientras esperaban el arreglo de la rueda, la hija del mecánico salió a la calle gritando. Mendoza nos comentó que la familia de la joven estaba muy asustada ya que no eran creyentes y que él les explicó que “*estaba poseída, endemoniada*” pero que él era pastor y que podía ayudarla. Mendoza nos contó que empezó a orar y que “*ella quedó como muerta*” hasta que finalmente despertó y él le explicó a la familia lo que había sucedido. Según lo que nos dijo el pastor, él creía que Dios lo había hecho sufrir para que llegase a esa familia. Luego, nos comentó que hasta el día de hoy el padre de la joven lo visita y le trae mercadería.

Mientras el pastor Mendoza nos terminaba de relatar su experiencia, comenzaron a repartir las porciones de torta. Luego, la gente empezó a emprender el retorno a sus casas, al igual que los pastores, los misioneros también se despidieron ya que al día siguiente volvían a Córdoba.

Durante nuestro trabajo de campo, buscamos indagar en la mirada de los mocoví católicos sobre las fiestas evangélicas. Sin embargo, no encontramos las mismas acciones de curiosidad por parte de los católicos. Por ejemplo, cuando le preguntamos a Marcos Gómez sobre el aniversario de la iglesia evangélica este nos dijo: “*no me da curiosidad la fiesta de Ricardo, no me gusta*”. También, nos comentó que Cacique Catán “*aconsejaba a los curas que dejaran a los pastores, que mienten, que después se iban a amansar*”. Según Marcos, “*los pi'xonaq tienen poder con Dios, con la palabra sanan pero no son como la Biblia. Ellos son los brujos, los creyentes*”.

Francisco Gómez, hermano de Marcos, nos comentó:

F.: - Yo nunca voy al culto [empieza a bajar la voz] porque llega alguno y dice, los creyentes dicen ahí llegan los diablos. Así nos dicen, los que están afuera del culto les dicen diablo. Vio como hablan ellos y ellos hablan de nosotros que estamos afuera, que no somos creyentes.

A.: -¿Y ustedes hablan de ellos?

F.: -No, no que tengo que hablar. Para qué tenemos que hablar de ellos, ellos sabrán lo que están haciendo...

5.3 Otredad religiosa y cultural

A lo largo de este capítulo analizamos la centralidad de las fiestas desde el período colonial hasta la actualidad. Establecimos las conexiones entre las antiguas fiestas tradicionales y la actual fiesta de Santa Rosa. Por otra parte, en relación a las celebraciones evangélicas, las caracterizamos como hitos regionales que tienen en el campo evangélico un rol similar al que tienen las fiestas patronales para el campo católico. Describimos dos eventos de estas características que presenciamos en el 2009: la fiesta de Santa Rosa y el aniversario de la iglesia evangélica Bet-El y señalamos diferencias y similitudes entre ambas. En primer lugar, dimos cuenta de las distintas redes sociales puestas en juego para la realización de ambos eventos religiosos ya que mientras que la celebración de Santa Rosa esta asociada a los sacerdotes redentoristas, el aniversario de la iglesia evangélica Bet-El esta vinculado a una red de alianzas con pastores evangélicos del país y del exterior. Además, destacamos que a diferencia de lo que ocurre en la celebración de Santa Rosa, en el aniversario de la iglesia evangélica no hay baile, campeonato de fútbol o alcohol debido a que éstas son prácticas consideradas “del mundo” y por lo tanto, no evangélicas. En relación a las similitudes, señalamos rol central de las fiestas en la construcción de los lazos sociales, la historia común y el liderazgo.

Al analizar la fiesta de Santa Rosa y el Aniversario de la iglesia evangélica Bet-El no de manera aislada sino relacionándolos entre sí podemos dar cuenta de que es el conjunto de ambas fiestas lo que constituye el verdadero “hecho social total” a analizar. Esto nos permite poner en evidencia que estos eventos religiosos son manifestaciones de la tensión de un campo sociorreligioso que no sólo esta atravesado por la oposición entre shamanismo y cristianismo sino también por la tensión entre catolicismo y *evangelio*, la cual es constitutiva del campo sociorreligioso mocoví actual.

Debemos destacar que la estructura de este campo sociorreligioso es asimétrica, característica que se expresa, por ejemplo, en el hecho de que, como hemos observado son los mocoví evangélicos quienes explícitamente se comparan con los católicos mientras que los mocoví católicos, a penas se refieren a los evangélicos. Creemos que la construcción social de la mirada (o la no-mirada) de los mocoví católicos respecto a los evangélicos se debe a que en la comunidad, el catolicismo, es el *status quo* debido a varias razones. La primera de ellas es que preexiste históricamente al *evangelio*: desde el período colonial los mocoví fueron construyendo una compleja relación con el

catolicismo mientras que la presencia del *evangelio* comienza efectivamente en la región recién en 1970. Una segunda razón es que la preexistencia histórica del catolicismo condujo a que los vínculos de la comunidad con la sociedad criolla se forjaran durante largo tiempo en un entramado que está fuertemente vinculado con la Iglesia Católica, de modo que los canales tradicionales para generar legitimidad con el mundo criollo se han relacionado con la adscripción al catolicismo. Por último, dichos modos de relación con la sociedad criolla fueron generando fuertes vínculos entre la Iglesia Católica y los líderes tradicionales de las comunidades mocoví, vinculados a linajes de prestigio. De este modo, el *evangelio* aparece como una novedad que se vincula a nuevas relaciones con el mundo criollo y simultáneamente, a nuevos estilos de liderazgo al interior de la comunidad. Por estos motivos, los mocoví católicos de Santa Rosa construyen un discurso del cual están deliberadamente ausentes las referencias en torno a lo que sucede en el mundo evangélico.

La tensión católico-evangélico está atravesada por el hecho de que para los mocoví evangélicos los católicos representan la otredad, lo mismo sucede de manera inversa. Esta otredad aparece marcada por el estilo de vida (desde la mirada de los evangélicos los católicos beben alcohol, juegan a las cartas o al fútbol, fuman) y por las creencias religiosas ya que para los mocoví evangélicos, los católicos son “*idólatras*” debido a que -como nos dice un pastor mocoví de la comunidad- “*depositan confianza en una yesería [a pesar de que] habría que adorar al espíritu en verdad [ya que] esas cosas no son divinidades*” (pastor Sixto). Estas diferencias pueden observarse en una de las prédicas realizadas, durante el aniversario de la iglesia evangélica Bet-El en 2009, por un pastor mocoví de otra comunidad en la que hacía referencia a la cancha de fútbol ubicada en la comunidad de Santa Rosa. En su prédica este pastor contrapuso la cancha, la cual esta asociada al centro comunitario y a “la fiesta de los otros”, con la conversión al *evangelio*. Durante una conversación que tuvimos con el pastor Sixto, él también nos comentó estas diferencias y las ejemplificó a partir de una metáfora sobre un partido de fútbol. Para él hay dos equipos: creyentes y no creyentes y un árbitro que pone límites, reglas (“pautas morales”); durante el juego ambos equipos están juntos, pero sutilmente está la idea de que cuando el juego termine habrá una división según el estilo de vida elegido. El *idioma* también aparece como un elemento más en la distinción entre católicos y evangélicos. Tanto los mocoví de la comunidad de San Lorenzo como los de Santa Rosa acusan a los otros de no hablar el *moqoit la'qaatqa* (lengua mocoví) y de no enseñarlo a sus descendientes.

La distinción entre ser-*católico* y ser-*evangelio* también, aparece como una condición ontológica distinta (Wright 2003). Para los mocoví evangélicos ser-*católico* es ser-del-mundo y es a partir de la conversión al *evangelio* que se cambia de estado. Como señala el pastor Sixto “*al ser evangelio cambia [pero] ser o no católico es lo mismo*”. Es decir, se “es” católico y se “entra” al *evangelio*. El establecimiento de una discontinuidad, una ruptura por parte del *evangelio* es pensado como una transformación positiva (Robbins 2007).

Es importante destacar, como señalamos en el capítulo 4, que esta condición ontológica en el caso guaycurú no establece diferencias definitivas ya que es una ontología abierta, lo cual está vinculado con las “entradas y salidas” del *evangelio*.

A lo largo de los distintos testimonios evangélicos pudimos observar cómo la discursividad sobre el “otro” está presente permanentemente. Estas referencias no sólo aparecen como contrastes sino también, como combates. Durante el aniversario de la iglesia Bet-El se hará referencia a la lucha contra el demonio, la brujería, los vicios y la cancha de fútbol de Santa Rosa. También, se hará referencia a la celebración de la resistencia evangélica ante un ambiente hostil y al incremento del número de creyentes a lo largo del tiempo. Por contraste, los mocoví católicos nos referirán que Cacique Catán había aconsejado dejar que “*los pastores se amansen solos*”. Estas dos actitudes diferenciales son características de las posiciones estructurales ocupadas por católicos y evangélicos en el campo sociorreligioso mocoví. A pesar de su actual mayoría numérica, el *evangelio*

en la comunidad mocoví estudiada sigue ocupando una posición subalterna.

CAPÍTULO 6

CONCLUSIONES

Los estudios sobre el *evangelio* han ocupado un lugar clave en las investigaciones sobre el cambio sociorreligioso de los indígenas chaqueños. Dado que dicho movimiento tuvo su origen en el encuentro entre grupos *qom* y misioneros pentecostales, las investigaciones se han centrado en el análisis de las experiencias toba.

Por esta razón, nos parece necesario llevar adelante etnografías que se dediquen al estudio del campo *evangelio* en otros grupos aborígenes chaqueños con el objetivo de ampliar y complejizar nuestra comprensión de la estructura de dicho campo. Por otra parte, consideramos que incorporar al análisis a aquellos grupos que ocupan posiciones periféricas nos va a permitir observar las estructuras de subordinación que existen al interior del *evangelio*.

En este contexto, nuestra investigación ha pretendido reconstruir etnográfica e históricamente el proceso social de la conformación del campo religioso del *evangelio* entre los mocoví del Chaco Austral. De esta manera hemos buscado establecer matices en el abordaje de la compleja dinámica del *evangelio* entre los aborígenes chaqueños y aportar nuevos interrogantes de investigación. Para lograr nuestro objetivo hemos realizado un repaso de las continuidades y rupturas en las formas de ser y hacer de los mocoví, los caminos que los fueron constituyendo en lo que son hoy en día. Consideramos que para poder comprender el campo sociorreligioso de los mocoví debemos entender su historia sociopolítica a lo largo del tiempo.

Recapitulando, en la primera parte del trabajo realizamos una revisión de lo que sabemos sobre el modo de vida mocoví antes de la llegada de los españoles. Señalamos que los mocoví pertenecen al grupo lingüístico guaycurú y que tradicionalmente eran cazadores-recolectores que se organizaban en familias extensas. Destacamos la importancia de los ritmos de la vida colectiva vinculados con la dispersión en la época de escasez y la reunión de las bandas en tiempo de abundancia, momento propicio para la realización de actividades festivas y rituales, disputas por el liderazgo, conformación de alianzas e intercambios económicos. Las investigaciones sobre el lugar central de las fiestas en el pasado y el parentesco como organizador del universo sociopolítico mocoví

nos han permitido trazar similitudes y diferencias a lo largo del proceso histórico de conformación de este grupo.

Siguiendo los aportes de una importante línea de trabajo sobre la etnohistoria chaqueña, nos hemos detenido a caracterizar para el período colonial la construcción de cartografías de la imaginación. Estas concebían a la región chaqueña como un “mare tenebrosum” por el que se temía circular debido a los constantes ataques por parte de los guaycurú. Destacamos, también para este periodo, la importancia de la adopción del caballo y los cambios significativos que éste trajo aparejado en relación a la modificación de pautas culturales, el sistema productivo y los vínculos con otros grupos aborígenes y criollos. Además, la incorporación del caballo impulsó liderazgos más centralizados. Analizamos la experiencia de los mocoví con las misiones jesuitas a partir del siglo XVIII y dimos cuenta de los trabajos que muestran la centralidad de las fiestas desde la colonia hasta la actualidad, destacando las conexiones entre las antiguas fiestas tradicionales y la actual fiesta de Santa Rosa. En relación a las formas de proceder que desplegaron los jesuitas en torno a las prácticas precristianas, hemos observado que si bien durante el periodo de las reducciones se prohibieron algunas de ellas, otras continuaron, encontrando en el culto a los santos, la Virgen y sus imágenes un canal apto para establecer continuidades. Por otro lado, remarcamos las menciones en trabajos previos al importante tiempo de autonomía y creatividad cultural que tuvieron los mocoví a partir de la expulsión de los jesuitas. Durante dicho periodo los mocoví fueron desarrollando reelaboraciones mito-prácticas y refuncionalizaciones simbólicas que les permitieron elaborar su propia mirada del cristianismo.

La incorporación del Chaco al Estado Nación argentino trajo aparejado para los aborígenes la sedentarización, los trabajos temporales en cosechas, establecimientos agrícolas, obrajes y nuevos vínculos entre patrones criollos y caciques los cuales actuaron como “enganches” de mano de obra y como mediadores para la obtención de recursos. Hemos discutido como estos cambios en el modo de vida y la presión cada vez mayor para los grupos aborígenes provocaron hacia principios del siglo XX varios movimientos milenaristas que culminaron en feroces represiones e iniciaron un proceso de invisibilización. En relación a estos movimientos debemos destacar la forma en que en ellos se ponen de manifiesto las importantes conexiones existentes entre los mocoví entre liderazgo, estructura política y religión. Otra característica importante de dichos movimientos fue el modo en el que se articularon en el contexto de las complejas relaciones entre toba y mocoví ayudando a construir la imagen que hoy los mocoví

tienen de los toba como antagonistas al interior del campo aborígen. En esta dirección, nuestras entrevistas nos permitieron confirmar esta imagen de lo toba, ya consignada por otros investigadores, en los relatos mocoví sobre el movimiento de El Zapallar y la supuesta traición de los toba.

Durante las décadas de 1940 y 1950 comenzaron a gestarse varias iglesias indígenas toba que fueron dando origen a lo que, siguiendo el uso nativo, se ha dado en denominar *Evangelio*. En tanto objeto teórico conceptualizamos al *evangelio* como un “campo sociorreligioso” en el cual diversos actores compiten por las distintas formas pertinentes de capital simbólico social, político y particularmente por el capital religioso, se articulan relaciones con otros campos sociales y se construyen habitus (Ceriani Cernadas 2009).

El *evangelio* inauguró un espacio que permitió la incorporación de elementos de las prácticas y representaciones shamánicas y la refuncionalización de muchos aspectos del mensaje cristiano. Esto hemos podido observarlo en los cultos -los cuales incluyen danzas, cantos, oraciones grupales, prédicas, testimonios- que ponen un gran énfasis en la experimentación del gozo. Allí este se articula una experiencia extática amplia que incluye aspectos del universo shamánico previo al influjo evangelizador.

Estos aspectos del culto, en su conexión con la experiencia extática, están muy conectados con la práctica shamánica y las prácticas rituales del pasado. Algo similar hemos observado con la obtención personal de “dones” del Espíritu Santo, la cual se vincula con los *poderosos* y el establecimiento de *pactos* para obtener poder.

Hemos mencionado como diversos autores muestran que la participación en el *evangelio* ofreció a los aborígenes chaqueños canales para dar continuidad a ciertas lógicas fundamentales de su propia cosmovisión. Además resultó ser un recurso para integrarse al mundo blanco y dejar de ser aquellos “salvajes”, “borrachos”, “vagos” e “ignorantes”. Esto significó que esas marcas estigmatizantes del discurso colonial que definían a los aborígenes a partir de valores negativos y carencias se asociaran al pasado. 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*.

Tomando como punto de partida investigaciones anteriores nuestro trabajo se ha focalizado en realizar una reconstrucción detallada de la forma en que el *evangelio* se hizo presente en la comunidad mocoví estudiada.

La emergencia a principios de la década de los '70 de las iglesias evangélicas entre los mocoví trajo como resultado la reconfiguración de los liderazgos tradicionales. El *evangelio* aportaba formas alternativas de acceso a la legitimidad simbólica, a recursos económicos y a bienes por distribuir, junto a una estructura organizativa conformada por cultos bastante autónomos asociados en federaciones laxas. Estas características del *evangelio* se conjugaron con una coyuntura local: el fin del sistema de enganches para el trabajo en el campo a gran escala, en el cual los caciques tradicionales eran el vínculo con los patrones, coincidente con la muerte de Cacique Catán el cual era el líder aglutinante de "Las Tolderías". Ello abrió la posibilidad de acceso al liderazgo a nuevas generaciones que no pertenecían a los tradicionales "linajes de prestigio". Aquí retomamos trabajos previos que sugieren la relevancia de la adscripción religiosa y el conflicto entre líderes en la separación de la comunidad de "Las Tolderías" en dos comunidades diferentes: Santa Rosa y San Lorenzo. Hemos observado que los conflictos entre los líderes tradicionales asociados al catolicismo y los líderes vinculados al *evangelio* se hicieron especialmente visibles con la elección del sucesor de Cacique Catán impulsada por los sacerdotes redentoristas con el objetivo de frenar el avance del *evangelio*.

Mediante diversos testimonios, fuentes escritas y documentos de misioneros, hemos realizado una historia detallada de los modos específicos por los cuales se fue conformando el *evangelio* entre los mocoví. Nos encontramos con el interesante hecho de que éste llegó a los mismos mediado por los toba. Este vínculo se inscribe en una larga relación de tensión interétnica con los toba que por diversos motivos desde principios del siglo XX han jugado el rol de antagonistas de los mocoví al interior del conjunto de los aborígenes chaqueños, ocupando en este campo social una posición hegemónica. Como hemos podido observar las referencias a los toba por parte de los mocoví aparecerán recurrentemente ya que éstos actúan como fuente de recursos y novedades que muchas veces suelen ser imitadas, pero que también son objeto de una valoración crítica. También, hemos destacado la importancia de las ciudades como Roque Sáenz Peña -sede central de la Iglesia Evangélica Unida (IEU)- que fueron para los mocoví los lugares de los primeros encuentros y accesos a las experiencias del *evangelio* entre los toba.

Hemos discutido como este modo particular de llegada del *evangelio* entre los mocoví relativamente tardío y mediado por los toba pudo haber influido en el hecho de

que los mocoví evangélicos no tengan una imagen tan negativa de los antiguos y que por el contrario hayan construido una mirada respecto al propio pasado más matizada de lo que parece encontrarse en el seno de otras iglesias aborígenes chaqueñas. Pensamos que estas diferencias discursivas en torno a la distancia que se toma respecto del propio pasado pueden estar asociadas a distintas opciones estratégicas destinadas a obtener legitimidad frente a interlocutores no aborígenes. Así por ejemplo, el hecho de que el *evangelio* llegara a las comunidades mocoví a través de la mediación de pastores toba, y recién en los '70, cuando las experiencias de varias décadas de misión entre los toba y wichí habían suavizado las condenas sobre las prácticas antiguas, pudo generar una menor necesidad de mostrar una actitud de separación respecto al pasado. De todos modos, consideramos que este es un tema a profundizar en futuras investigaciones.

Indagamos en la historia de vida de Dionisio Rodríguez y Justino Lalecorí, los cuales son recordados como los primeros pastores de la comunidad y como aquellos que tenían mayor conocimiento sobre el *evangelio* ya que viajaban mucho y estaban vinculados a importantes pastores toba. Destacamos que fueron Dionisio y Justino los primeros en construir iglesias en la comunidad y que sus parientes fueron incorporándose a los cultos como cancionistas. Dichos cantores son los que van a establecer los cultos que hoy en día se encuentran en la comunidad. Por otra parte, caracterizamos las diversas líneas de parentesco locales y los cultos que se corresponden con ellas, cada uno con el líder del grupo como pastor. Remarcamos que el centro de las disputas entre pastores por el liderazgo político-religioso es la competencia por el número de miembros de sus respectivos cultos. Hemos indagado en torno a los principales argumentos deslegitimadores que se utilizan en dicha competencia vinculados al status moral y espiritual de los líderes, la preparación de los pastores, el modo en el que fueron elegidos en su cargo y su género. Una de las principales manifestaciones por la disputa del liderazgo se vincula a la lucha simbólica por la legitimidad de las diversas prácticas religiosas. En este sentido, la categoría de *gozo* resulta funcional como una marca de lo verdaderamente evangélico, y por lo tanto se vuelven de gran importancia las referencias al grado de *gozo* presente en las distintas prácticas, situaciones, etc. Un caso que analizamos en esta perspectiva son las danzas. A pesar de no tratarse todavía de un conflicto cotidiano en las comunidades mocoví estudiadas, los ecos de las disputas en otras iglesias aborígenes se reflejan en las

discusiones que hemos presenciado entre los mocoví a cerca de si hay más *gozo* en la danza o en la palabra.

Pese a los conflictos analizados y a las disputas de poder entre los pastores y miembros de las distintas denominaciones parece existir un consenso de que todas son parte del *evangelio*. Desde este punto de vista, son los católicos los que representan la otredad religiosa y cultural. Hemos observado que la distinción entre *ser-católico* y *ser-evangelio* también aparece como una condición ontológica distinta ya que para los mocoví evangélicos *ser-católico* es *ser-del-mundo* y por el contrario, entrar al *evangelio* implica un cambio importante en las prácticas cotidianas.

Ello nos ha llevado a destacar la relevancia del análisis de los procesos de conversión para la reconstrucción del proceso de conformación histórica del campo evangélico mocoví. Procesos de conformación que deben ser entendidos por la lógica de las relaciones de parentesco. En este contexto, analizamos las modalidades particulares que han adoptado entre este grupo aborigen los procesos de conversión observando las maneras en que se despliega una concepción contextual y estratégica de la pertenencia y que esta misma lógica que permite jugar con la ambigüedad simbólica es la que permea las ideas sobre “estar en el evangelio” o salir del mismo. Hemos argumentado que la existencia de estos procesos fluidos de “entradas y salidas” es algo que los mocoví parecen ver como parte integrante de la idea de pertenecer, y no como comportamientos anómalos. Hemos mencionado que, trabajando con grupos amazónicos, autores brasileños han abordado problemas semejantes al que planteamos, proponiendo soluciones vinculadas al modelo perspectivista. Dichos autores postulan que esta perspectiva es aplicable más allá de los grupos que estudian, caracterizando a las cosmologías amerindias como “incompletas”, o “abiertas” al otro. Consideramos que etnografías como la que desarrollamos, que aborden procesos de conversión al cristianismo en grupos aborígenes no amazónicos, podrán ayudar a establecer los límites y alcances de este y otros modelos explicativos.

En el contexto de las comunidades mocoví estudiadas, hemos identificado a los principales actores institucionales del *evangelio*. Una de las instituciones de mayor presencia en la zona, abocada a la preparación de agentes de conversión de diversas denominaciones evangélicas y países de origen y destinados a diferentes misiones, es el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT). La incorporación al análisis del rol desempeñado por dicha institución nos ha permitido problematizar la manera en que los mocoví son pensados por los misioneros evangélicos. La elección de la

comunidad de San Lorenzo como un lugar “apto” para la inmersión transcultural que permita a los candidatos a misioneros una experiencia del “otro” y simultáneamente no los haga sentirse abrumados, porta un discurso implícito sobre lo que piensan los misioneros acerca de la comunidad evangélica mocoví. Los comentarios del director del CCMT reflejan una elección pragmática, que busca facilitar a los estudiantes una experiencia con un “otro” no tan distante, es decir, con una suerte de “exotismo domesticado”. Además, da cuenta de la percepción de la comunidad como un lugar de entrenamiento transitorio que es un eslabón más de un proceso de entrenamiento misionero más amplio y que se inserta en una red de misiones latinoamericanas que tiene por objetivo formar evangelizadores para “pueblos no alcanzados” de diversas partes del mundo. Esto no deja de ser una novedad en los estudios sobre las misiones en grupos aborígenes chaqueños, y nos recuerda la forma creciente en que lo local y lo global se entretajan en la postmodernidad. Así las acciones evangélicas de los misioneros en el Chaco se vinculan hoy con la presencia latinoamericana en lugares tan distantes como Tailandia o España. Y la praxis misionera en el Chaco se inscribe en las discusiones sobre la estrategia evangélica a nivel mundial.

En relación a la posición que ocupan los misioneros del CCMT dentro del campo religioso chaqueño hemos resaltado que éstos buscan mostrarse cercanos a los Obreros Fraternal Menonitas. Ello se debe a que el Equipo Menonita es uno de los emprendimientos misioneros de mayor trayectoria e importancia en el Chaco ya que desempeñó un papel sumamente importante en el surgimiento de la estructura de las iglesias aborígenes. Sin embargo, las diferencias entre ambas instituciones son profundas. Por un lado, mientras el Equipo Menonita promueve el “acompañamiento” misionero y tienen una apertura al diálogo ecuménico, el CCMT promueve la implantación de iglesias -ligada al proselitismo denominacional y vinculada a una dirección desde los misioneros de la vida eclesial local-, cuestión que los menonitas rechazan explícitamente. Además, a pesar de que el CCMT es un centro interdenominacional, el hecho de estar conformado principalmente por denominaciones evangélicas históricas lo hace proclive a que el diálogo con el catolicismo u otros cultos sea prácticamente nulo. Otra diferencia que hemos observado entre ambas instituciones está vinculada a los métodos de relación con los textos bíblicos. Mientras que los Obreros Fraternal promueven los “Círculos Bíblicos”, un modo de estudios bíblicos comunitarios, en parte inspirado en prácticas de la oralidad aborígen, que dichos misioneros promovieron a partir de la década de los ‘90, los misioneros del CCMT

llevan adelante un modelo “escolar” de estudios bíblicos que incluye exámenes y certificados. Es importante destacar que la estructura escolar es vista por los aborígenes como marca de lo “criollo”, y por tanto de lo aceptable para el mundo del blanco. Además, los exámenes y certificados son conceptualizados como símbolos de prestigio. De este modo los círculos bíblicos podrían encontrar un escollo en la búsqueda de legitimidad en la sociedad envolvente que es una de las causas que ha impulsado a los grupos del Chaco a volcarse al *evangelio*.

A lo largo de la investigación hemos señalado la relevancia de lo festivo como eje organizador de las relaciones en el campo religioso y su conexión con el establecimiento de liderazgos. Esto, lo hemos vinculado con el conflicto generacional entre líderes asociado a la puja entre católicos y evangélicos. En este contexto de oposición analizamos la fiesta de Santa Rosa y el Aniversario de la iglesia evangélica Bet-El no de manera aislada sino relacionándolos entre sí. A partir del análisis de las diferencias y similitudes entre ambas fiestas, de las redes sociales puestas en juego para la realización de las mismas y la forma en que los protagonistas de cada una miran a los de la otra, hemos dado cuenta de que es el conjunto de ambas fiestas lo que constituye el verdadero “hecho social total” a analizar ya que la tensión entre catolicismo y *evangelio* es constitutiva del campo sociorreligioso mocoví actual. En relación a la fiesta de Santa Rosa, discutimos los trabajos que exploran su importancia desde el periodo colonial hasta la actualidad, y establecen conexiones entre las antiguas fiestas tradicionales y la que se realiza hoy en día a manos de los sacerdotes redentoristas. Consideramos relevante para nuestro trabajo las relaciones sacadas a la luz en estos trabajos entre los poderosos y la forma en que estos se vinculan con los Santos y las imágenes de la Virgen como objetos de poder. También, destacamos que si bien los mocoví evangélicos no participan en la fiesta de Santa Rosa -debido a la prohibición evangélica del culto a los santos- esto no significa que no estén atentos a los beneficios que de la Santa puedan derivarse.

Respecto al aniversario evangélico, hemos descripto etnográficamente los cultos organizados por el pastor de la iglesia al que asistieron pastores locales y regionales tanto mocoví como toba, criollos provenientes de diversas provincias, misioneros y músicos. Mencionamos que durante la celebración se realizaron oraciones de alabanzas, cantos, testimonios y prédicas. Muchas de ellas permanentemente hacían referencia a los católicos como los “otros”. Estas referencias no sólo aparecían como contrastes sino también, como combates.

En relación a las similitudes entre ambas celebraciones, señalamos el rol central de las fiestas en la construcción de lazos sociales, la historia común y el liderazgo. Respecto a las diferencias, hemos observado el contraste que existe en torno a la participación de los mocoví en cada celebración. Mientras que en la fiesta de Santa Rosa los mocoví aparecen en un segundo plano -incluso señalamos que el Padre Pascual desconocía que Marcos Gómez era el cacique de la comunidad a impulso de los mismos sacerdotes- en el culto evangélico la participación de los creyentes es central.

A pesar de que las características referidas a la participación de la comunidad en cada una de las fiestas dan cuenta de una mayor convocatoria en el aniversario evangélico, las autoridades municipales y los representantes de la comunidad criolla local sólo suelen hacerse presentes en la fiesta de Santa Rosa. Esto lo pudimos observar en las donaciones de carne que se realizaron en fiestas anteriores, la presencia del sacerdote local y el transporte que le fue provisto a él y las catequistas para ir a la comunidad. Consideramos que esto se debe a que la fiesta de Santa Rosa está asociada a los criollos del pueblo y a la memoria histórica del mismo, cuestión que no ocurre con el aniversario de la iglesia evangélica.

A lo largo de la investigación hemos pretendido reconstruir el proceso social de la conformación del *evangelio* entre los mocoví del Chaco Austral. Somos conscientes de que nuestro trabajo es sólo una primera aproximación a este vasto tema. Consideramos que una base etnográfica más amplia que involucre la asistencia a una mayor cantidad de eventos de la comunidad evangélica mocoví estudiada y el trabajo con otros pastores mocoví de la región enriquecerán nuestra aproximación al tema.

En nuestro trabajo, hemos sugerido que el creciente auge del *evangelio* en la comunidad estudiada es el resultado de múltiples factores que fueron articulándose con una coyuntura histórica específica. En este sentido creemos que se abren interesantes perspectivas a futuro que incluyen una exploración sistemática de las trayectorias históricas de las distintas denominaciones cristianas presentes en la región y su articulación con las trayectorias particulares de los actores locales clave del campo religioso mocoví. En futuros trabajos, pensamos que sería importante indagar sobre la diversidad de cultos y manifestaciones performativas propias de la experiencia religiosa mocoví, poniéndolas en diálogo con lo trabajado por diversos autores para otros grupos chaqueños. Además, sería interesante abordar el modo en que las alianzas con partidos políticos, proyectos multilaterales de desarrollo u organizaciones no gubernamentales influyen en la configuración de las posiciones dentro del *evangelio* mocoví. Otra línea

que promete ser fecunda para futuros estudios, es el análisis de las complejas relaciones interétnicas al interior del *evangelio* en el Chaco, en especial las construidas entre los mocoví y los toba, sobre las cuales esta tesis realiza un primer abordaje.

Por otra parte, a la luz de lo expuesto en este trabajo, creemos que el conjunto de las dos fiestas que hemos descrito como un evento social total, condensa buena parte de las dinámicas y contradicciones del campo religioso local. Así vemos que a pesar de que la fiesta del aniversario de la iglesia evangélica tiene mayor convocatoria que la fiesta de Santa Rosa y, que el *evangelio* es mayoría entre los aborígenes de la comunidad, este no involucra la participación del vecino pueblo criollo. De la misma manera los tópicos del combate ligados a la discursividad evangélica y los católicos ligados a la espera paciente de que estas extrañas novedades se extingan, reflejan que si bien los evangélicos hoy son mayoría en la comunidad mocoví su posición en el campo sociorreligioso regional todavía es la de una novedad que busca establecerse.

ANEXO

1. Carta solicitando la separación de las comunidades de San Lorenzo y Santa Rosa dirigidas al intendente municipal de la localidad de Charata:

MUNICIPALIDAD DE CHARATA
-Provincia del Chaco-

RESOLUCIÓN DEL INTENDENTE MUNICIPAL DE CHARATA
N° 409/96

VISTO:

La nota presentada por vecinos del Paraje Las Tolderías

CONSIDERANDO:

Que mediante la misma y en forma conjunta dá a conocer a la Municipalidad de Charata, la nómina de la Comisión Vecinal del Paraje Las Tolderías, la cual fuera elegida en reunión llevada a cabo en fecha 17 de Septiembre de 1995 en carácter de asamblea vecinal;

Que se labra la presente a efectos del reconocimiento oficial de dicha Comisión Vecinal, tratándose de una agrupación que se ocupará de las distintas necesidades de la población aborigen de la zona;

Por Ello: EL INTENDENTE MUNICIPAL DE LA CIUDAD DE CHARATA

RESUELVE

ARTÍCULO 1º) Reconocer Oficialmente la COMISIÓN VECINAL DEL PARAJE LAS TOLDERÍAS -Dpto CHACABUCO | Chaco-, cuya nómina se detalla a continuación: PRESIDENTE: LALECORÍ, Sixto; TESORERO: SALTEÑO, Santo; VOCALES: 1º) BRAVO, Bruno; 2º) SALTEÑO, Marcial; 3º) CAPANCI, Ángel; SINDICO TITULAR: LALECORÍ, Eduardo; REVISORES DE CUENTAS: Titular - LALECORÍ, Anacleto; Suplente - MENDOZA, Julio Orlando. - - -

ARTÍCULO 2º) Comuníquese a Secretaria de gobierno y Dependencias Municipales que corresponda a sus efectos, regístrese y cumplido archívese.

CHARATA (Chaco). Mayo 07 de 1996.-

2. Currícula del curso de Entrenamiento Misionero Avanzado (EMA) del Centro misionero de Capacitación Transcultural (CCMT)

EMA (Entrenamiento Misionero Avanzado)

Se dicta anualmente, en un período de diez meses, dividido en dos etapas: Período en Residencia y Período de Inmersión Transcultural. Todo esto complementado con seminarios, talleres y la práctica de Plantación de Iglesias.

El EMA ha sido especialmente preparado para Candidatos a Misioneros. Este programa de entrenamiento brinda una capacitación práctica diferenciada para que el misionero pueda desenvolverse con eficacia y efectividad en su ministerio transcultural.

Basado en la teoría de la educación “formal”, “informal” y “no formal”, esta capacitación va más allá del estudio académico y apunta a **cuatro ejes principales** en la vida del Candidato a Misionero:

Su desarrollo como discípulo de Cristo y discipulador de otros. Esto comprende la madurez de su vida espiritual y el desarrollo de sus dones espirituales en el alcance y la formación de otros discípulos, como también el conocimiento bíblico y una adecuada hermenéutica y su aplicación transcultural.

Su salud emocional y capacidad de vivir bajo presiones. La salud emocional y una sana auto imagen en Cristo son factores decisivos en la permanencia del misionero en la tarea transcultural. Flexibilidad y adaptabilidad son elementos indispensables.

Su orientación y comprensión de la tarea misionera transcultural. La forma en que un misionero aborda la tarea a la cual es enviado es muy importante para su propio éxito y el de la obra. Su comprensión de la tarea, su acercamiento y sus actitudes afectan grandemente su eficacia y efectividad.

Su habilidad de trabajar con otros en equipo para lograr metas en conjunto. La mayor causa de tensión y fracaso en el campo misionero es la falta de comprensión entre los mismos misioneros. El trabajo en equipo es esencial para lograr metas serias, de largo plazo y dar evidencia que realmente somos discípulos de Cristo.

Filosofía del EMA

Aquí deberíamos poner el mismo texto alrededor de la foto y no sólo debajo con un espacio libre al lado, manteniendo el texto y la foto y quitando el signo de interrogación de físico emocional en el texto...

Período de Residencia

Se realiza en la ciudad de Córdoba en el predio denominado "Campos Blancos", donde los alumnos viven su primera etapa en residencia. El programa está distribuido entre estudios académicos, experiencias de aprendizaje y trabajos prácticos en equipo. Se hace énfasis en cultivar su relación con Dios y con el grupo.

Período de Inmersión

Consiste en una práctica asistida en un contexto transcultural, étnia de los Mocovíes en el Norte Argentino, donde se aplican los principios aprendidos en el período de residencia tales como vinculación, aculturación, aprendizaje de idioma y cultura, trabajo en equipo, discipulado y otros.

Esta experiencia cuenta con la supervisión del CCMT, a través del mentoreo en el campo y las visitas periódicas del Coordinador de la Práctica para dictar materias adicionales, guiar el proceso de aculturación, brindar apoyo pastoral y evaluar el ministerio en equipo. Se concluye con una monografía de sus vivencias, retroalimentación y evaluación integral.

El período de inmersión transcultural es una parte integral y esencial del EMA y no es opcional.

Requisitos de ingreso

Secundario Completo
Estudios teológicos o bíblicos previos
Recomendación Pastoral
Respaldo de la Iglesia local
Cancelar los costos del curso.

Costos

Diez cuotas de 275 dólares mensuales o su equivalente en pesos argentinos.

Materias

Principios de Plantación de Iglesias. Historia de las Misiones.
Espiritualidad Post-Moderna. Trabajo en Equipo.
Asesoramiento y Sanidad Interior. Discipulado Transcultural.
Teología de las Misiones. Empatía Cultural.
Adquisición de Segunda Lengua. Antropología Cultural.
Estrategia Misionera. Misión Urbana.
Mediación. El Misionero en el Campo.
Principios de Aprendizaje de Cultura. Liderazgo.
Misión Integral. Fonética.
Lingüística.
Cosmovisión Cristiana y Conflicto Espiritual en las Misiones.

Se complementan con seminarios y talleres tales como:

Alfabetización del Adulto, Células Caseras.
Técnicas de Estudio Elaboración de Proyectos Misioneros.

Práctica de Plantación de Iglesias:

Se realiza durante los fines de semana, en estrecha cooperación con iglesias locales.

CIFLA (Curso Intensivo Fundamental de Lingüística y Antropología)

El CIFLA se dicta anualmente, en un período intensivo de seis semanas en nuestra propiedad de Campos Blancos durante el verano (enero y febrero).

El objetivo del curso es doble: Primero, ofrecer herramientas de vital importancia para comunicar un evangelio contextualizado para todo misionero llamado a compartir el evangelio en otra cultura.

En segundo lugar, ofrecer el paquete completo de cinco materias exigido por ILV para Ingresar a la Facultad Ricardo Palma en Perú , al CIFLA (Curso Internacional en Lingüística, Traducción y Alfabetización)

El CIFLA es acreditado por ILV (Instituto Lingüístico de Verano), Wycliffe y COMIBAM Internacional.

Descripción del Curso

Este curso se desarrolla intensivamente donde cada día de lunes a viernes se dictan ocho horas de clase y cuatro horas el día sábado comenzando cada día en nuestro oratorio con un tiempo devocional grupal alabando a Dios y buscándolo en su palabra.

Después de las clases hay trabajos prácticos individuales y/o grupales y lecturas que complementan lo dictado por el profesor y generalmente son el nexa para el día siguiente.

Para que este ritmo sea posible ofrecemos un servicio de gastronomía con comidas de calidad donde el alumno sólo debe sentarse y servirse desligándose de toda otra responsabilidad.

También ofrecemos lavado de ropa y planchado para que el alumno se concentre exclusivamente en el curso y se despreocupe de estos enseres domésticos, y lo mejor de todo es que está incluido dentro del costo del curso.

Requisitos de ingreso

Secundaria (enseñanza media) completa.

Recomendación del Pastor de la iglesia de la que es miembro.

Cancelar el total del curso al inicio del mismo.

Materias y descripción de las mismas

Adquisición de Segunda Lengua

Introducción a la teoría y las técnicas para aprender una segunda lengua: Factores individuales; la integración con la adquisición de una segunda cultura mediante las relaciones sociales; el aprendizaje autodirigido; integración de la teoría con la práctica.

Orientación a la Lingüística Descriptiva

Introducción a temas básicos de la sociolingüística, gramática, morfología, fonología y semántica.

Fonética

Introducción a la teoría y práctica de la fonética articulatoria; ejercicios en la definición fonética, reconocimiento, producción y transcripción de un rango amplio de los sonidos utilizados en el habla humana.

Antropología Cultural

Orientación a la antropología cultural y social y los métodos de investigación etnográfica y las implicancias para la misiología.

Empatía Cultural

Principios de comunicación intercultural, la habilidad para aprender acerca de otras culturas y la empatía hacia la gente de diferentes culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- (2010), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 54(Nº 1 -Enero, Febrero, Marzo).
- Abel, M. G. (1998), *Mi experiencia transcultural* Córdoba, Argentina, Ediciones Doulos.
- Albó, X. (2005), "¡Ofadifa! ¡Ofadifa! Un pentecostés Chiriguano", *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Iquique, Ediciones Campvs: 231-328.
- Altman, A. y A. M. López (2010), *Lugares de la resignificación: Círculos Bíblicos en el evangelio chaqueño*, IV Jornadas Experiencias de la Diversidad. III Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre Diversidad Cultural, Rosario, Argentina.
- Andrade, S. (2005), "Iglesias Evangélicas y Pentecostales Quichuas en la Provincia de Chimborazo. Ecuador", *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Iquique, Ediciones Campvs.
- 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. (1997), *La Mutación Religiosa en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (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.
- Beckford, J. A. (1978), "Accounting for Conversion", *The British Journal of Sociology*, 29(2): 249-262.
- Berger, P. L. (1994), *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Barcelona, Editorial Herder.
- Berger, P. L. y T. Luckmann (2006), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Bourdieu, P. (1971), "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie* XII: 295-334.
- (1997), *Cosas Dichas*, Gedisa.
- Braunstein, J. (1983), *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- 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.
- Brynjolfson, R. y J. Lewis (2007), *Diseño y evaluación de la capacitación ministerial integral*, Alianza Evangélica Mundial.
- Buckwalter, A. S. (1995), *Vocabulario Mocoví*, Elkhart, Indiana, Mennonite Board of Missions.
- Cannell, F. (2006), *The anthropology of Christianity* Duke University Press
- Capiberibe, A. (2007), *Batismo de fogo: os Palikur e o cristianismo*, São Paulo Annablume
- 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.
- (1999), "La autonomía como religión: la Nueva Era", *Alteridades*, 9(18): 19-38.
- 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. (2005a), "Conflicto sociorreligioso y representaciones simbólicas entre Tobas Mormones y Evangélicos", *Avá*(7): 45-69.
- (2005b), "'Nuestros hermanos Lamanitas'. Experiencia social e imaginación cultural del mormonismo en Argentina", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2008), *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*, Buenos Aires, Biblos.
- (2009), *Dilemas étnicos y políticos en la experiencia religiosa toba (qom)*, VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR, Buenos Aires, Argentina.
- (2008a), *Establecidos y marginados en el campo religioso toba*, 26º Reuniao Brasileira de Antropología, Porto Seguro, Brasil.
- (2008b), "Vampiros en el Chaco. Rumor, Mito y Drama entre los Toba Orientales", *Indiana*(25): 23.
- (2009), *Dilemas étnicos y políticos en la experiencia religiosa toba (qom)*, VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR, Buenos Aires, Argentina.
- Ceriani Cernadas, C. y S. Citro (2002), *Repensando el movimiento del evangelio entre los Toba del Chaco argentino*, III Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, NAYA.
- (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.
- Citro, S. (2000), "La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política", *Revista Ciencias Sociales*, 10: 37-55.
- (2003), "Navegando por las corrientes Culturales y sus diques: una Travesía etnográfica por los Símbolos de autoadscripción de Los toba takshik", *Ciências Sociais e Religião*, 5(5): 67-98.
- (2005a), "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.
- (2005b), "Ritual y espectáculo en la música indígena: El caso de los jóvenes toba del Chaco argentino", *Latin American Music Review*, 26(2): 318-346.
- (2008), "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.
- (2009), *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos.
- Citro, S. y A. Cerletti (2010), *The embodiment of gozo (bliss). Aesthetic experience, emotion and ideological discourse in the Toba dances of the Argentine Chaco*, 40th World Conference of the International Council for Traditional Music, Durban, South Africa.
- Citro, S., M. González, A. Lanchi, J. Matori, J. Nactiqui, D. Nactiqui, J. Palacios, A. Salteño, Á. Sistales, V. Teoti, R. Teoti y P. Vázquez (2006), *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
- Cordeu, E. y A. Siffredi (1971), *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Buenos Aires, Juarez Editor.
- Cordeu, E. J. y M. De los Ríos (1982), "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco", *Suplemento Antropológico*, 17(1): 147-160.
- 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.
- Csordas, T. J. (1993), "Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology*, 8(2): 135-156.
- Chaco, G. d. (2009).
- Damianovich, A. (1992), "Los indios de la guerra ofensiva contra mocovíes y abipones: las campañas santafesinas de 1728 y 1729", *Revista Oficial*, LVIII: 153-167.
- De Carvalho, L. (2009), Fortalezas y debilidades del movimiento misionero iberoamericano: datos generales de la fase I, COMIBAM.
- Dobrizhoffer, M. (1967-69[1783]), *Historia de los abipones*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.
- Driver, J. (1997), *La fe en la periferia de la historia: Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical*, Guatemala Ediciones Semilla.
- Durkheim, É. (1982 [1912]), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- EMA (2009), Entrenamiento Misionero Avanzado (EMA)
- Engelke, M. y M. Tomlinson (2006), *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, Oxford, Berghahn Books.
- 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.
- (1993b), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- 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.
- Garma Navarro, C. (2000), "La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano", *Alteridades*, 10(20): 85-92.
- Gava, O. (2003), *Invirtiendo en capacitación*, Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT).
- 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 Arqueo-astronomía en las Américas, 51º Congreso Internacional de Americanistas*, J. B. M. Boccas, G. Pereira, Santiago de Chile.

- Giordano, M. (2003), "De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños", *Revista Complutense de Historia de América*(29): 5-24.
- Gonzalez, 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, 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.
- Gordillo, G. (1999), "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.
- (2004), *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*, Durham& London, Duke University Press.
- (2006), *En el Gran Chaco. Antropología e historias*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Gorosito Kramer, A. M. (1992), "Identidad étnica y manipulación", *Etnicidad e Identidad VER*, C. Hidalgo y L. Tamango, Buenos Aires, CEAL 74: 143-153.
- Greca, V. (2008), El proceso de rebelión mocoví de San Javier de 1904. Una reconstrucción de sus distintos momentos, *IX Congreso Argentino de Antropología Social, Fronteras de la Antropología, Mesa de trabajo "Memoria y patrimonio: una mirada antropológica e histórica"*, Posadas, Misiones, Argentina, Departamento de Antropología Social, Programa de Postgrado en Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones
- Gruzinski, S. (2007), *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.
- Gualdieri, B. (1998), "Mocovi (Guaycuru). Fonología e morfossintaxe", 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.
- Harding, S. (1987), "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion", *American Ethnologist. Frontiers of Christian Evangelism*, 14(1): 167-181.
- Hervieu-Léger, D. (1996), "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas", *Identidades Religiosas y Sociales en México*, G. Giménez, Mézico, UNAM: 23-45.
- Horst, W., U. Mueller Eckhardt y F. Paul (2009), *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, Buenos Aires, Argentina, Kairós.
- Horst, W. e. a. (2006), *Manual para ministros en las Iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco de la Argentina*, Formosa, Equipo Menonita.
- Iñigo Carrera, N. (1979), *La violencia como potencia económica: Chaco 1879-1940*, Buenos aires, Centro Editor de América Latina.
- (1982/86), Colonos y obreros en el Chaco, *El campo y sus habitantes*, N. Iñigo Carrera, G. Madrazzo, G. Ceresole y L. Slavsky, Buenos Aires, Tomo 8: 20.
- Lagos, M. (2000), La cuestión indígena en el Estado y la Sociedad Nacional. El Gran Chaco 1870-1920., Jujuy: Unidad de Investigación en historia Regional, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- Lévi-Strauss (1958), "El hechicero y su magia", Buenos Aires, EUDEBA: 151-167.
- Lévi-Strauss, C. (1972), *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.

- (1992), *Historia de Lince*, Anagrama.
- 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).
- (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*, 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).
- (2008c), "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).
- (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.
- (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.
- (En prensa), "El toba no tiene amigos: perspectivas mocoví sobre el "otro" aborígen", *Os outros dos outros: relações interétnicas na etnologia sudamericana*, E. Coffaci de Lima y L. Córdoba.
- López, A. M. y S. Giménez Benítez (2009), "Bienes europeos y poder entre los mocovíes del Chaco argentino", *Archivos. Departamento de antropología Cultural*, IV-2006: 191-216.
- Loss, M. (1996), *Choque transcultural. La vida misionera en un contexto cultural diferente*, Santa Fe, Argentina, COMIBAM Internacional.
- (2010), *El Cuidado Integral del Misionero*, COMIBAM.
- Lucaioli, C. P. y F. Nesis (2007), "Apropiación, distribución e intercambio: El ganado vacuno en el marco de las reducciones de abipones y mocoví (1743-1767)", *Revista ANDES. Antropología e Historia*, 18: 23.
- 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.
- Mast, M. (1972), "An Approach to Theological Training Among the Tobas of Argentina", Fuller Theological Seminary, Faculty of the School of World Mission and Institute of Church Growth.
- Mauss, M. (1979a), "Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales", *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.
- (1979b), *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Medrano, C. y C. Rosso (2009), "San Francisco Javier, mocobí patroncito" *La fiesta patronal de la reducción de San Francisco Javier como parte del proceso de evangelización en el Gran Chaco siglo XVIII*, XII Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia, Bariloche, Argentina.
- Messineo, 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.

- Miller, E. (1970), "The Christian Missionary, Agent of Secularization", *Anthropological Quarterly*, 43(1): 14-22.
- (2008), "El debilitamiento del consenso del liderazgo: el caso de los toba del Chaco oriental", *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*
- J. Braunstein y N. Meichtry, Corrientes, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste: 157-166.
- Miller, E. S. (1979), *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI Editores.
- (2002), "Mennonite Chaco Mission, Iglesia Evangélica Unida (IEU), and Argentina's Nation-State", *Missiology: An International Review*, XXX(3): 347-360.
- Nesis, F. (2008), "El Camino de Paikín: un acercamiento a los grupos mocoví del Chaco a través del tratado de 1774", *Avá*(13).
- Nesis, F. S. (2005), *Los grupos Mocoví en el siglo XVIII*, Argentina, Sociedad Argentina de Antropología.
- Ossa, M. (1991), *Lo Ajeno y lo Propio. Identidad Pentecostal y Trabajo*, Santiago, Ediciones Rehue.
- Paucke, F. (1942-44[1749-1767]), *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes)*, Tucumán, Universidad de Tucumán.
- Paz, C. D. (2003), "'La mente de los bárbaros no siempre es bárbara'. Consideraciones sobre el funcionamiento de la economía indígena chaqueña en el marco de los intentos de incorporación estatal", *Territorio, frontera y región en la historia americana*, M. A. Landavazo, Morelia, Michoacán, Mexico, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo: 111-144.
- (2005), "El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños. Misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII", *Revista Historia UNISINOS*, 9(1): 35-48.
- Prat i Carós, J. (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Reyburn, W. D. (1954), *The toba indians of the argentine chaco. An Interpretive Report*, Elkhart, Mennonite Board of Missions & Charities.
- Robbins, J. (2004), *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*, Berkeley, University of California Press.
- (2007), "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity", *Current Anthropology*, 48(1): 5-38.
- Sahlins, M. (1988), *Islas de Historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Scott, C. (2009), Desde la Iglesia Local como facilitamos el proceso en la preparación de siervos como agentes de transformación para la Misión Glocal Misión Glocal.
- 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.
- Semán, P. y H. Wynczyk (1994), "Campo evangélico y pentecostalismo", *El Pentecostalismo en la Argentina*, A. Frigerio, Buenos Aires, CEAL: 11-29.
- 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.

- (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.
- Stoll, D. (1990), *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*, Los Angeles, University of California Press.
- 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.
- Taylor, G. D. (1997), *Demasiado valioso para que se pierda. Exploración de las causas y curas del retiro misionero anticipado*, Alianza Evangélica Mundial (WEF).
- Tennekes, H. (1984), *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena.* , Universidad Libre de Ámsterdam, Centro de Investigación de la Realidad del Norte I.
- Terán, B. (1998), "El cambio del año y el tiempo cíclico en la cosmovisión Mocoví", *II Congreso Argentino de Americanistas, 1997*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, Tomo I: 239-274.
- 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*, 41: 107-134.
- (2006), "'Después de muerto hay que disfrutar, en la tierra o en el mundo celestial" Concepciones de la muerte entre los toba (qom) del chaco argentino", *Alteridades*, 16(32): 153-164.
- (2009), *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*, Paris, L' Harmattan.
- Trincherro, H. H. (2000), *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la nación*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Turner, V. W. (1980), *La Selva de los Símbolos*, Siglo XXI Editores.
- Vilaça, A. (2009), "Conversion, Predation and Perspective", *Native Christians : Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, A. Vilaça y R. Wright, Ashgate Publishing: 147-166.
- 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.
- Viveiros de Castro, E. (2002), *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* São Paulo, Cosac & Naify.
- Weber, M. (1964), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 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.
- Wright, P. (1990a), "Crisis enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba", *Cristianismo y Sociedad*, XXVIII/3(105-Pentecostalismo y milenarismo): 15-37.
- (1990b), *NqataGako (advice): A Toba oral genre*, 90th Meeting of the American Anthropological Association, Chicago.
- Wright, P. G. "Diálogos laterales qom: antropología y filosofía en la perspectiva postcolonial", *Revista Cultura y Religión* 10.
- (1988), "Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea", *Cristianismo y Sociedad*(95): 71-87.

- (1990c), "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba", *Cristianismo y Sociedad*(105): 15-37.
- (2002), "L' "Evangelio": pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin", *Social Compass*, 49(1): 43-66.
- (2003), "'Ser Católico y Ser Evangelio.' Tiempo, historia y existencia en la religión toba", *Anthropológicas*, 13(2): 61-81.
- (2008a), *Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío de las Ciencias de la Religión*, II Congreso Internacional de Ciencias de la Religión, Universidade Católica de Goiás, Goiânia.
- (2008b), *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos.
- (2008c), "'¿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, R. (1998), *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*, University of Texas Press.