

“Los hermanos sean unidos...”¹

Procesos de fisión y fusión al interior del *Evangelio Moqoit*



por **Agustina Altman**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires
orcid.org/0000-0001-5531-9957
agustina.altman@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es comprender algunas de las dinámicas sociales del *evangelio moqoit*, para ello se analiza el culto como unidad social, con particular atención a la construcción de alianzas fluctuantes con otros cultos. También se discute la acción misionera menonita, no sólo en relación a los aborígenes misionados, sino también desde la óptica de su impacto en la propia iglesia matriz, para la cual la misión desempeña el rol de una verdadera utopía cristiana. En este complejo panorama, se analizan las tensiones entre fisión y fusión al interior del *evangelio moqoit* y cómo la acción misionera menonita va a intentar privilegiar los mecanismos tendientes a fomentar la unión, mediante el desarrollo de una serie de dispositivos de regulación.

Palabras clave: dispositivos de unidad, *evangelio*, menonitas, *moqoit*.

“Let the Brothers Be United...”. Processes of Fission and Fusion within the *Moqoit Evangelio*

ABSTRACT

The aim of this paper is to understand some of the social dynamics of the *Moqoit evangelio*. To this end, this church is analyzed as a social unit, paying particular attention to the construction of fluctuating alliances with other churches. Mennonite missionary action is also discussed –not only in relation to the indigenous people missionized– but also from the point of view of its impact on the Mother church itself, for which the mission plays the role of a true Christian utopia. In this complex panorama, I analyze the tensions between fission and fusion within the *Moqoit evangelio* and how the Mennonite missionary action attempts to privilege the mechanisms tending to foster unity, through the development of a series of regulation devices.

Key words: unity devices, *evangelio*, Mennonites, *Moqoit*.

¹ Hernández, 2016 [1882], p. XXXII.



RECIBIDO: 29 de julio de 2022

ACEPTADO: 16 de enero de 2023

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Altman, Agustina (2023) “Los hermanos sean unidos...”. Procesos de fisión y fusión al interior del *Evangelio Moqoit*”. *Etnografías Contemporáneas*, 9 (16), pp. 36-62.

Introducción

El objetivo de este trabajo es comprender algunas de las dinámicas sociales del *evangelio*² –una reapropiación de los aborígenes³ chaqueños del cristianismo pentecostal– entre los *moqoit* del suroeste de la provincia del Chaco, Argentina. Para ello nos proponemos analizar el *culto* como la unidad social de la experiencia evangélica *moqoit*, el cual –siguiendo una lógica fundada en el parentesco– reproduce en buena parte los contornos de las antiguas “bandas” *moqoit*. Por otra parte, prestaremos particular atención a la construcción de alianzas fluctuantes entre los diversos cultos *moqoit*, los cuales conforman unidades mayores y más laxas asociadas a denominaciones del mundo evangélico.⁴ Estas unidades se constituyen en las máximas instancias de alianza política y comunidad histórica. Se caracterizan por ser inestables y fluctuantes, ya que se encuentran sometidas a permanentes procesos de fisión y fusión, en los que se conjugan dinámicas

2 En este trabajo, cuando utilizamos el término *evangelio* en itálica nos referimos a una categoría nativa polisémica que hace referencia a la experiencia socio-religiosa surgida del contacto con una amplia gama de denominaciones protestantes. reconocerse evangelio o creyente, no da cuenta simplemente de una adscripción religiosa, sino que remite a una condición ontológica (Wright, 2003c; 2008a). Se trata de una forma de actuar, pensar, ver el mundo, concebir los vínculos con humanos y no-humanos y construir la experiencia cotidiana del habitar. Institucionalmente hoy día, *evangelio* alude tanto al conjunto de las iglesias de organización indígena como a otras denominaciones en las que los indígenas participan activamente, aunque no tengan el control de la institución.

3 A lo largo de este trabajo vamos a utilizar, siguiendo la tradición de la antropología chaqueña, el término “aborigen”. Se trata de una categoría analítica construida a partir de una categoría *emic*. La misma es la más utilizada por nuestros interlocutores *moqoit* a la hora de hablar de ellos mismos y de otros grupos. Además, dicha categoría aparece en numerosas comunicaciones oficiales, instituciones, nombres de lugares y cargos en el contexto de la provincia de Chaco.

4 Siguiendo a Semán (2010: 73) la definición clásica de denominación hace referencia a “unidades discretas de pertenencia excluyente y carácter sino competitivo, al menos enfrentado en el campo religioso”. Handmann y Opas (2019) destacan la importancia de las denominaciones en las dinámicas del mundo protestante y su rol como *locus* institucional de estilos de culto, credos, derechos legales, infraestructura edilicia, sistemas de cargos, etc. Por su parte, autores como Semán, Sanchis y Hervieu Leger relativizan su peso efectivo en especial en términos identitarios (Semán, 2010). Mientras que en la mayor parte de estos autores las denominaciones son pensadas centralmente en términos de divisiones al interior del cristianismo, en particular del cristianismo protestante, como mostraremos más adelante, para el caso *moqoit* –debido al rol central de la congregación local– se vuelve crucial su rol como instancias unificadoras por encima de la escala local.

propias del pentecostalismo con las de la política *moqoit* basada en el parentesco. En este sentido, y más allá de las discontinuidades, podrían pensarse como organizadas por lógicas que presentan analogías con las que estructuraban la política de parentesco *guaycurú* en el pasado y que han sido observadas por etnografías previas al analizar las dinámicas sociales de las antiguas “tribus” reforzadas por el carácter congregacional⁵ de las iglesias protestantes que misionaron en el territorio chaqueño. En ambos casos se da un rol central de las pequeñas unidades locales y de los procesos de fisión y fusión que las vinculan entre sí.

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

A lo largo del trabajo nos adentraremos en el análisis de esta búsqueda de la unidad por parte de los misioneros menonitas.⁶ Por un lado, exploraremos cómo la unidad, conceptualizada como una prueba de la verdadera fe cristiana, se convierte en una meta utópica, un sueño sobre la verdadera forma que la comunidad de creyentes alcanzará en la plenitud de los tiempos. Por otro lado, la coyuntura política hace que presentar a las iglesias aborígenes como un frente unido sea un mecanismo crucial para favorecer su legitimación frente al estado argentino.

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

5 Generalmente se llama congregaciones locales en el contexto del cristianismo protestante a las pequeñas comunidades de fieles en relación cara a cara que comparten actividades litúrgicas periódicas, creencias y una estructura de autoridad local.

6 Los menonitas forman parte de los movimientos cristianos anabaptistas surgidos en el siglo XVI a raíz de la prédica de Ulrico Zuinglio, en el marco de los movimientos de reforma radical. Si bien son contemporáneos de la reforma protestante y comparten con ella algunas características, presentan ciertas particularidades: la relevancia del compromiso personal y voluntario en el seguimiento de Cristo; una concepción de la iglesia como fraternidad de fe; la necesidad de apartarse de aquello signado como mundano y pecaminoso; y la radical separación entre Iglesia y Estado. Estas características, especialmente el rechazo a los lazos entre Iglesia y Estado, les valieron la persecución tanto de católicos como de protestantes. Los menonitas, fundados por Menno Simmons, pertenecen a la rama del anabaptismo conocida como “pacifista trinitaria”. Esta se caracteriza por su rechazo a la violencia y por la prédica activa de la no participación de sus fieles en el servicio militar. Las persecuciones los obligaron a desplazarse, primero a Europa Oriental, luego a Pensilvania en Estados Unidos (1683) y más tarde a Ucrania (1788). Las misiones que dieron origen a la presencia menonita en Argentina tuvieron su origen en los Estados Unidos. Entre las diversas organizaciones menonitas que fueron conformándose a lo largo del tiempo, la que llevó adelante este impulso misionero fue la *Mennonite Church*. Esta es una de las denominaciones más importantes de la Iglesia Menonita en el mundo.

El presente artículo se basa, por un lado, en un extenso trabajo de campo en el suroeste de la provincia de Chaco (Argentina) que se ha desarrollado ininterrumpidamente desde el año 2009 a la actualidad. Dicho trabajo se ha compuesto por un total de nueve campañas etnográficas formales, así como también trabajo de archivo desde el año 2010 tanto en la Argentina como en los Estados Unidos. El objetivo general de la investigación es el abordaje de las experiencias religiosas de los indígenas *moqoit* del Chaco argentino, en el contexto de sus relaciones interétnicas, dando cuenta de los procesos de cambio socio-religioso que han atravesado, con particular atención a su resignificación de los diversos proyectos “modernos” con los que se han visto enfrentados.

Además, con el análisis aquí presentado de este caso concreto, se busca aportar elementos para el debate que desde la antropología chaqueña venimos sosteniendo (Altman, 2022a) con el programa de investigación autodenominado antropología del cristianismo (Engelke, 2007; Keane, 2007; Robbins, 2004; Robbins, Schieffelin *et al.*, 2014). Entendemos que este programa de investigación tiene una mirada un tanto rígida, dicotómica y estática sobre los procesos indígenas de reapropiación y resignificación que buscamos cuestionar.⁷

Para llevar adelante esa indagación, realizamos una etnografía multisituada que abarca tanto comunidades *moqoit* rurales (Colonia Cacique Catán, Colonia Juan Larrea) como periurbanas (Colonia El Pastoril, San Bernardo) y *moqoit* que viven en contextos urbanos (Villa Ángela, Charata, Barrio Ulm, Presidente Roque Sáenz Peña, San Miguel –Bs. As–). En esos mismos lugares la etnografía incluyó población criolla y migrante. Además, se realizó etnografía entre misioneros de la *Mennonite Church* en la Argentina y en los Estados Unidos.

Durante el trabajo etnográfico se utilizaron diversas técnicas de trabajo de campo tales como la observación participante, co-residencia, historia de vida, entrevistas abiertas semiestructuradas y estructuradas, grupales e individuales. Con el objetivo de acceder a un panorama lo más amplio posible se entrevistaron tanto a ancianas, ancianos, mujeres y hombres de mediana edad como a jóvenes y niños (aborígenes, criollos y migrantes). Se trabajó no solo con personas que ocupan posiciones de liderazgo sino también con quienes no desempeñan un rol central en las redes de conducción de las comunidades. Dichas entrevistas fueron acompañadas de la observación de las interacciones de la vida cotidiana. En referencia al abordaje de las fuentes documentales con las que se trabajó en los archivos de la *Mennonite Church*, se las analizó mediante un enfoque etnográfico y antropológico, entendiéndolas desde la perspectiva de la antropología histórica (Nacuzzi y Lucaioli, 2011) como otro aspecto básico de nuestro “campo”.

Los *Moqoit*

Los *moqoit* habitan la zona sur de la región chaqueña en la República Argentina. Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas de parientes cuyos nexos

7 El debate con la antropología del cristianismo ha sido abordado explícitamente en trabajos previos (Altman 2022a), aquí buscamos proporcionar mayor densidad etnográfica al caso que sustenta nuestra postura.

genealógicos no eran siempre trazables y se desplazaban en forma regular y cíclica sobre un territorio que consideraban propio (Braunstein, Salceda *et al.*, 2002). Además eran bandas nómadas exógamas, generalmente bilaterales y uxorilocales (Braunstein, 1983: 8-22).

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 (*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. De este modo, la dinámica social de las bandas guaycurú aparece dominada por una serie de procesos de fisión y fusión que dan lugar a diversos agrupamientos o alianzas que con el tiempo se disuelven para más tarde configurar otras uniones. Por tanto, fuerzas centrípetas y centrífugas fueron características de las sociedades *guaycurú*.

Con la llegada del tiempo de maduración de los frutos del monte, es decir, en tiempos de abundancia, las bandas que estaban dispersas en épocas de escasez se reunían. Estos momentos de encuentro, no sólo eran una ocasión donde se celebraba la renovación de la naturaleza sino también la de los lazos. Las alianzas políticas entre bandas daban lugar a colectivos mayores, que Braunstein denomina “tribus”, y que representaban la extensión máxima de las relaciones de parentesco (Braunstein, 1983: 17). Estas “tribus” estaban lideradas por “caciques” que pertenecían a linajes de prestigio.

Durante la colonia, los *moqoit* se vieron obligados a desplazarse hacia el sur y al este: Santa Fe y Corrientes (Susnik, 1972: 18). En ese mismo período se produjo una profundización del proceso de evangelización católica ya que los jesuitas lograron instalar una serie de misiones (López, 2009). Luego de su expulsión en 1767, la presencia católica fue menos sistemática y más vinculada al catolicismo popular de los laicos criollos y a las reelaboraciones propias (Citro, 2006; López, 2009).

Con la independencia de la Argentina, se dio inicio de un período turbulento que a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, llevó el avance de colonos hacia el territorio chaqueño desde Santa Fe, al retorno de muchos *moqoit* a zonas del sur de la actual provincia del Chaco (López, 2009). Es en este contexto que se conformó en 1922 el asentamiento en el que se basa el trabajo de campo para el presente artículo: Colonia General Necochea, ubicado a 22km de la ciudad de Charata.⁸ La banda *moqoit* que se asentó allí dio origen a lo que Braunstein y Fernández (2001: 7-8) llaman una “familia local”. Las familias extensas cuyos miembros poseen vínculos genealógicos cercanos y trazables (usualmente una pareja, al menos algunas de las parejas de sus hermanos y hermanas,⁹ así como al menos algunas de las de sus hijos) tendieron a asentarse en lotes de unas

8 La elección de la misma se debe a que tiene una relevancia histórica y simbólica fundamental ya que es el asentamiento poblacional *moqoit* más antiguo dentro de la provincia.

9 Es a estas unidades concretas a las que nos referiremos en el presente trabajo como “familia extensa”.

25 hectáreas (cuya titularidad legal suele detentar hoy el líder de esa familia extensa).¹⁰ Las casas en las que habitan las familias nucleares que conforman estas unidades más amplias generalmente se disponen conformando un *household* (Barúa, 2006: 24; Fernández y Braunstein, 2001), en el sentido de un conjunto de viviendas cercanas que comparten buena parte de las tareas domésticas y frecuentemente comen y cocinan juntas.

La necesidad de modificar los comportamientos aborígenes fue uno de los principales objetivos del estado nacional (Altman, 2017a). En este contexto, y como parte de la apertura del estado liberal a la migración centro y noreuropea, llegaron al país numerosos emprendimientos misioneros protestantes (Ceriani Cernadas, 2017).¹¹

El impacto de los procesos de misionalización de las iglesias protestantes generó grandes cambios en el contexto de las comunidades aborígenes alcanzadas.¹² Ello se debe a que el mismo no fue –tal como en el pasado solía considerarse en la academia– un mero proceso de “aculturación” o de adopción del cristianismo reformado de vertiente anglosajona. Por el contrario, fue una reelaboración creativa por parte de indígenas y misioneros, en un contexto atravesado por relaciones de poder. Es por eso que las iglesias nativas que van a emerger de este proceso, más allá de las denominaciones y confederaciones a las que pueden adscribirse, no son simplemente versiones locales de una religión importada sino una nueva realidad sociorreligiosa. La misma, guarda relaciones de continuidad y de ruptura con el pasado indígena anterior a la llegada de estos emprendimientos misioneros.

Desde sus orígenes en las décadas de 1930 y 1940 hasta la actualidad, el *evangelio* ha ocupado un lugar central en la vida cotidiana de los indígenas (Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Wright, 2002, 2003b, 2008a). Los primeros contactos de los *moqoit* con el *evangelio* se dieron en las comunidades del Chaco, cobrando importancia durante la década de 1960, a través de los vínculos de algunos *moqoit* con diversas comunidades *qom* y su participación en cultos y otros eventos organizados por sus iglesias. Posteriormente, visitas relámpago de misioneros toba a comunidades *moqoit* reforzaron dichas experiencias. Las conversiones entre los *moqoit* siguieron las relaciones de parentesco. En este sentido, la conversión de un jefe de familia o el líder de un grupo de familias emparentadas solía generar la conversión de su grupo de parientes, la fundación de un lugar de culto y el establecimiento de una red de vínculos con las iglesias evangélicas *qom* y/o criollas (Altman, 2022b).

El *evangelio* ha tenido un papel clave en las resignificaciones en torno a la cosmovisión, las pautas morales e instituciones políticas entre los indígenas

10 La tendencia uxori-local que parece haber dominado previamente no parece el único factor hoy. En la actualidad, en esta comunidad, el prestigio y capacidad de conseguir recursos de cada familia extensa parece ser un factor importante a la hora de definir el lugar de vivienda de la nueva pareja.

11 Entre los misioneros que llegaron al Chaco se cuentan personas de diversas denominaciones, desde anglicanos a menonitas pasando por los Hermanos Libres, e incluyendo la muy influyente presencia de misioneros pentecostales.

12 Resignificaciones del cristianismo protestante por parte de grupos indígenas en diversas partes del mundo han sido abordadas por numerosos autores (Andrade, 2005; Capiberibe, 2006; Capredon, 2018; Needham, 1975).

chaqueños. Esta creación cultural, caracterizada por la centralidad que confiere a las experiencias extáticas (cantos, danzas, sesiones de curación, glosolalia, etc.), surgió de una compleja interacción entre elementos del cristianismo evangélico –especialmente pentecostal– y del chamanismo tradicional (Ceriani Cernadas, 2014; Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Citro, 2009; Miller, 1979; Reyburn, 1954). *Evangelio* es entonces una categoría nativa polisémica que hace referencia a la experiencia sociorreligiosa surgida del contacto con una amplia gama de denominaciones protestantes (Wright, 2008a). Institucionalmente hoy día alude tanto al conjunto de las iglesias de organización indígena –como la Iglesia Evangélica Unida (IEU)– como a otras denominaciones en las que los indígenas participan activamente, aunque no tengan el control de la institución –como la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (IC)–. En este sentido, reconocerse *evangelio* o *creyente*, no da cuenta simplemente de una adscripción religiosa, sino que remite a una condición ontológica (Wright, 2003b). Se trata de una forma de actuar, pensar, ver el mundo, concebir los vínculos con humanos y no-humanos y construir la experiencia cotidiana del habitar.

La emergencia de las iglesias evangélicas trajo como resultado la reconfiguración de los liderazgos tradicionales. El *evangelio* aportaba formas de acceso a la legitimidad simbólica, a recursos económicos y a bienes por distribuir, disponibles para las nuevas generaciones que tenían expectativas de acceso al liderazgo por fuera de los tradicionales “linajes de prestigio” y “linajes chamánicos” (López, 2009). Los nuevos líderes devenidos pastores no sólo debieron incorporar el poder espiritual, la palabra iluminada y la fuerza física que solían tener los antiguos caciques sino también, nuevas herramientas como la alfabetización castellana, el conocimiento teológico y las capacidades organizativas de dirigir una asociación religiosa (Wright, 2008b). Debido a que los jóvenes eran los que generalmente estaban más capacitados esto también influyó en la reestructuración del liderazgo (Wright, 2008b). A pesar de estas transformaciones, la capacidad de generar consenso y autoridad por parte de los líderes seguirá apoyándose en sus complejas redes de parentesco y alianza.

Congregados y Parientes: El Culto Como Unidad Social

La conversión de los *moqoit* al *evangelio* siguió las líneas de parentesco por lo que la conformación de las comunidades eclesiales locales está ligada a los grupos sociopolíticos propios de la organización *guaycurú*. El esquema característico era la conversión del líder de una familia extensa junto con la mayor parte de los miembros de la misma. Esto podemos verlo reflejado en el siguiente testimonio:

Y ahí se juntan entre hermanos, así parientes, se comunican uno con otro, hablan, le gusta y ya se va adentro. Se entregan [...] Los que venían a escuchar se entregaban. Venían de [la comunidad de] Lote 3, alguna viene a visitar los parientes [...] cuentan cómo va, cómo están viviendo y se entregan también.

A la hora de identificar cuál es la unidad social mínima del *evangelio moqoit* resulta interesante seguir la pista del uso que hacen nuestros interlocutores del

término “culto”. La primera acepción con la que usan este término es para designar a una celebración ritual que es el centro de la vida litúrgica de los creyentes. Una segunda acepción nativa de este término remite al propio espacio en el cual esta celebración ritual acontece, con menos frecuencia también designado como “iglesia” o “templo”. Dicho espacio ritual suele estar erigido en el terreno y en las cercanías de la casa del pastor. Pero, además, quienes asisten al culto de un determinado pastor, celebrado en el templo construido cerca de su casa, son preponderantemente miembros de su familia extensa o de familias cercanamente emparentadas. Ello lleva a un tercer uso del término, que hace referencia al culto en tanto comunidad local de *creyentes*. Basándonos en estos usos vernáculos del término, nos proponemos usar la palabra “culto” para hacer referencia, en términos analíticos, a la unidad social constituida por una comunidad local de *moqoit* evangélicos cuyas actividades rituales se centran en el templo construido en el terreno del pastor que actúa como líder de dicho colectivo. El pastor no sólo asume funciones de liderazgo en el orden de lo sagrado, sino que desempeña dicho rol también en el ámbito sociopolítico. De este modo el culto constituye una unidad social cuyos contornos presentan cierta homología estructural con las antiguas bandas de familias extensas emparentadas. A ello se agrega un liderazgo que se ve reforzado por el rol central del pastor en el pacto con el Espíritu Santo.¹³ La experiencia etnográfica nos muestra que los cultos constituyen las unidades sociales fundamentales del *evangelio moqoit*.

Los modos antes descriptos de organización de los cultos no sólo responden a una reedición de las lógicas tradicionales *guaycurú* sino que también están vinculados a las dinámicas semejantes que poseen las iglesias protestantes que misionaron en la zona. Estas iglesias, cuya organización suele calificarse de congregacional, tienen como unidad social básica las pequeñas congregaciones locales. Las mismas pueden dividirse debido a conflictos disciplinares, doctrinales, de liderazgo, así como fusionarse para dar origen a una nueva congregación local. Estos procesos de fisión así como las acciones de fusión en el cristianismo protestante han sido abundantemente estudiadas en contextos no indígenas por diversos autores (Fernandes, 1993; Míguez Bonino, 1995; Míguez, 2002; Semán, 2021; Wyncarczyk, 2009; Wyncarczyk y Semán, 1994).

En este trabajo nos interesa abordar las particularidades de estas dinámicas en el caso *moqoit*, en el cual los procesos propios del cristianismo protestante entran en relación y se conjugan con mecanismos típicos de la organización socio-política *moqoit* previa. Un ejemplo característico, que nos muestra el rol central que poseen las disputas por el liderazgo al interior de redes de familias emparentadas en el *evangelio moqoit*, podemos observarlo si analizamos el surgimiento del *culto* de Justino Lalecorí, uno de los primeros *moqoit* en convertirse al *evangelio* en la comunidad de Las Tolderías (provincia de Chaco). Dicho líder *moqoit* fundó su propio *culto* durante el período en que el de Dionisio Rodríguez –otro de los primeros conversos al *evangelio*– atravesaba una serie de conflictos en torno al liderazgo. La conversión de Justino provocó que varios de sus parientes más

13 El modo de regular las interacciones con los poderosos es a través del establecimiento de pactos. Esta manera de tender un puente con el mundo no-humano implica un reconocimiento de la asimetría de la relación entre estos y los humanos.

cercanos, que hasta el momento se congregaban con Dionisio, abandonaran ese *culto* para conformar uno nuevo, liderado por Justino. Asimismo, implicó que otros miembros de la familia de Justino se “entregaran” al *evangelio* y se incorporaran al nuevo *culto* como cantores. Según el relato de Alfredo Salteño, entre todos “levantaron” una iglesia en el terreno donado por Justino y con el transcurso del tiempo, se incorporaron generaciones más jóvenes, como fue su caso y el de su hermano. Varios de los miembros que se congregaban con Justino permanecieron con él hasta convertirse en adultos. En ese momento, sus búsquedas por construir sus propias posiciones de liderazgo desencadenarían nuevos procesos de fisión en el seno de sus relaciones interfamiliares que se verían acompañados por una fisión equivalente en el ámbito de las unidades de culto.

Los cultos, definidos de este modo, se vinculan mediante alianzas de carácter fluctuante con otras unidades similares, integrando diferentes denominaciones. En este contexto el término “denominación”, en parte inspirado por el uso habitual en el mundo evangélico no-aborígen, designa confederaciones laxas de cultos, con una supervisión bastante superficial en términos dogmáticos y de prácticas rituales. En muchos casos las denominaciones tienen su origen en iglesias no aborígenes que llevan adelante emprendimientos misioneros. Las denominaciones tienen un rol muy importante en términos de acceso a recursos externos (legitimación ante el Estado y el mundo criollo, acceso a financiamiento externo, acceso a redes de vínculos en el mundo no aborígen) y de alianzas políticas entre diferentes líderes y sus grupos. En ese sentido, en el caso *moqoit*, las denominaciones parecieran cumplir el rol social de ser las máximas instancias de alianza política y comunidad histórica, sometidas a permanentes procesos de fisión y fusión, en los cuales incluso pueden incorporarse grupos de otras procedencias étnicas. En este sentido, si bien los contextos históricos que envuelven el campo de relaciones sociopolíticas entre “denominaciones” y los que en el pasado organizaban los vínculos entre las “tribus” (Braunstein, 1983) son distintos, es posible encontrar ciertas analogías estructurales y de complementariedad entre las fuerzas centrípetas y centrífugas características de las sociedades *guaycurú*. En buena parte ello es posible porque ciertos aspectos de las lógicas políticas de estos grupos fueron reforzados por dinámicas propias del campo protestante. Creemos que la convergencia de estos complejos entramados fue un punto clave que posibilitó la conversión al *evangelio*.¹⁴

A pesar de estas similitudes existe una marcada diferencia vinculada a los modos en que los procesos de fusión y fisión son considerados. Por un lado, las iglesias protestantes no aborígenes tienden a realizar una valoración moral de estos procesos ya que las dinámicas de fusión –ligadas al concepto de unidad– son consideradas moralmente positivas mientras que los procesos de fisión, son pensados en términos de divisiones ligadas a egoísmos humanos por lo que son valorados negativamente. En el caso de las dinámicas *guaycurú* precristianas, según los testimonios recogidos en el pasado (Paucke 2000 [1749-1767]) y las referencias recogidas en las historias de vida de los miembros más ancianos de

14 Esto ha sido abordado en profundidad en trabajos previos donde se discute el *evangelio moqoit* como un “encuentro de *habitus*” (Altman, 2017a; 2022b).

la comunidad durante nuestro trabajo de campo, no parece haber un carácter moralmente marcado de estas lógicas. A pesar de esto, hemos observado que en el contexto del *evangelio moqoit*, las ideas moralizantes impulsadas por las iglesias que misionaron en la zona generaron una tendencia a la invisibilización de los procesos de fisión. Ello se vio reforzado por los importantes esfuerzos que llevaron a cabo los propios misioneros para fortalecer y visibilizar los procesos de fusión tendientes a la unidad.

La Unidad como Voluntad de Cristo

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

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

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

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

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

En este contexto, los emprendimientos misioneros, que se presentan como un espacio utópico en los que es posible soñar con la refundación de la iglesia, se plantean como una nueva oportunidad para lograr la unidad. En esta dirección, los misioneros menonitas conciben inicialmente su tarea en el Chaco como la creación de un espacio utópico centrado en los misioneros como una suerte de “padres fundadores” de una iglesia nueva. Pero luego de la disolución de la misión *Nam Cum*,¹⁵ progresivamente van a ir desarrollando la idea de que son las formas particulares de vivir el *evangelio* creadas por los propios aborígenes chaqueños las que tienen un potencial transformador de la experiencia cristiana, como si se tratara de un “reavivamiento”. A partir de entonces, los menonitas tratarán de “acompañar” ese proceso, buscando ayudar a trazar el “cauce” de un torrente, conteniendo sus desbordes y guiando sus tumultuosas aguas.

Uno de los ingredientes centrales que los misioneros menonitas entienden que deben aportar al *evangelio* es la preocupación por la unidad. Por ello tratarán de promover la superación de las divisiones denominacionales impulsando la creación de una iglesia autónoma aborígen para toda la región, no casualmente llamada Iglesia Evangélica Unida (IEU).

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

Respecto a la dimensión política de la unidad, para fines analíticos también podemos dividirla en dos. Por un lado, un aspecto interno ligado a la gestión del poder y a la construcción del liderazgo al interior de las propias iglesias. En esta dirección, los misioneros menonitas buscarán estandarizar los dispositivos administrativos, los roles de los miembros y las funciones de los cargos mediante la elaboración de materiales (Unida, 2005 [1962]).

El otro aspecto de la dimensión política de la unidad es el externo, vinculado con la búsqueda del reconocimiento por parte del estado. En esta dirección, los menonitas se transformarán en una suerte de “garantes” de la unidad, asesorando a las

15 Unos de los emprendimientos misioneros que tuvo mayor relevancia para el evangelio fue el de los menonitas. En 1943 fundaron la misión *Nam Cum* entre los *qom*. Dicho emprendimiento giró, como la mayoría de las misiones del período, en torno a la idea de la necesidad de civilizar para evangelizar. Para mediados de la década de 1950, dicha misión se disolvió. A partir de ese momento, los menonitas se dedicaron a acompañar a los aborígenes chaqueños en su propia elaboración del cristianismo, brindarles asesoramiento legal, la traducción de la Biblia y otros materiales. Esto ha sido desarrollado en mayor profundidad en trabajos previos (Altman, 2017b).

iglesias aborígenes para obtener el reconocimiento del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto ayudándolos a afiliarse a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) en 1974 (Buckwalter y Buckwalter, 2009: 197).¹⁶ Además, colaborarán en la incorporación de una lógica burocrática en los diversos cultos, que entienden como necesaria para posibilitar la organización del campo evangélico aborígen según las disposiciones del estado argentino.

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

La otra gran dimensión de la unidad fomentada por los misioneros menonitas está vinculada a los aspectos doctrinales y rituales. La unidad es pensada por ellos como manifestación de la fe y de la voluntad de Cristo que se muestra en la voz conjunta de la asamblea de los creyentes. Esta idea, como ya mencionamos, hunde sus raíces en una cierta lectura del cristianismo de los primeros siglos. Apelar a esos orígenes míticos para construir un paradigma de lo que debe ser la comunidad de creyentes es algo frecuente en el cristianismo, ya que toda teología eclesial cristiana remite a ese tiempo primordial como marca de legitimación.

Un interés clave que tienen los menonitas vinculado a los aspectos doctrinales y rituales de la unidad es el de evitar los excesos en relación a los modos particulares en que los creyentes aborígenes construyen su experiencia del Espíritu Santo. Si bien los menonitas destacaron el aporte de la experiencia aborígen al cristianismo –al pensarlo con el tiempo como una verdadera “espiritualidad indígena” (Horst, Mueller-Eckhardt *et al.*, 2009: 60)–, estarán siempre preocupados por la influencia del chamanismo. Por esta razón algunas mediaciones vinculadas a la palabra escrita frecuentes en muchas misiones cristianas y largamente estudiadas (Comaroff y Comaroff, 1991; Dasso, 2010; Goody, 1996; Keane, 2007; Montani, 2017; Schieffelin, 2014) adquirieron para los misioneros menonitas en la región chaqueña el rol de verdaderos “dispositivos de unidad” como: la traducción de la Biblia a lenguas nativas, la producción de textos cristianos, la publicación de un boletín oficial llamado “*Qad’aqtaxanaganec – Nuestro Mensajero*”, la visita periódica a distintas comunidades aborígenes y la realización –durante las mismas– de Círculos y Escuelas Bíblicas.

Dispositivos para la Unidad

La Traducción de la Biblia

Uno de los dispositivos clave desplegados por los menonitas es el de la traducción de las Sagradas Escrituras a diversas lenguas aborígenes chaqueñas. Luego

16 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.

de la disolución de *Nam Cum*, el centro del trabajo de los misioneros menonitas irá desplazándose hacia dicha tarea, considerada una suerte de “nuevo llamado” divino y una nueva forma de liderazgo (Litwiller, 1955). Por ello comenzaron a aprender lingüística y a elaborar gramáticas y diccionarios de las lenguas *guaycurú* (Altman y Messineo, 2021). Para llevar adelante esta nueva tarea los menonitas comenzaron a trabajar en colaboración con diversos líderes aborígenes. Este proceso se dio en el contexto de la influencia tanto de la antropología como de los métodos de traducción de Eugene Nida (Altman y Messineo, 2021). Debido a ello los menonitas al elaborar las traducciones bíblicas comenzaron a tener cada vez más en cuenta las particularidades, contextos y circunstancias de quiénes iban a ser sus lectores. Pero ello no implicaba la pérdida de control sobre el “mensaje” de fondo que ellos entendían que el texto debía transmitir. Su rol específico en el proceso de traducción les permitió mantener el control sobre el mismo para que éste “se transmitiera claramente” (Litwiller, 1955: 200). Más allá del control sobre la ortodoxia del mensaje, lo que buscaban era que la traducción del texto bíblico funcionara como un factor de unificación. De hecho, a su entender, la diversidad lingüística era vista como una de las fuerzas que más intensamente atentaban contra la unidad. Como ya hizo notar Benedict Anderson (1993: 73), la circulación a gran escala de la palabra impresa y el privilegiar mediante la misma un dialecto por encima de otros es uno de los dispositivos característicos de la modernidad para construir “comunidades imaginadas”.

Un aspecto revelador del funcionamiento de la traducción como dispositivo para la unidad es el del orden en que fueron traducidos los textos bíblicos. Dicha secuencia no es arbitraria, sino que responde a una elección programática. El criterio ha sido atender en primer término a los intereses y riesgos que según los menonitas interpelaban a estas nuevas comunidades. Dos puntos fundamentales se destacan: establecer claramente la primacía de Cristo y proponer a las comunidades modelos de organización eclesial. Como ejemplo de esto, el primer grupo de textos traducidos fue una serie de historias del Antiguo y Nuevo Testamento que se centran en los siguientes tópicos: la intervención de Dios ante el sufrimiento y la enfermedad; la conversión; los conflictos en las primeras comunidades cristianas; la vida, pasión y resurrección de Cristo (Hartzler, 1955: 569). Los menonitas son muy conscientes de estas cuestiones, incluso es posible encontrar manifestaciones explícitas de la importancia de establecer puentes entre el mensaje cristiano y aquellos tópicos relevantes para los aborígenes chaqueños (Hartzler, 1955: 569).

En este sentido, luego de la selección de historias mencionadas, el segundo texto elegido para ser completamente traducido fue “El Evangelio según Marcos” (Church News, 1966: 113). Su elección tampoco es casual ya que de entre todos los Evangelios, este se caracteriza por establecer firmemente que Jesús es verdadero “Hijo de Dios” y el mayor poder del universo, sobre el cual no hay ningún otro. Este texto establece una clara supremacía jerárquica de Jesús entre las entidades poderosas. Por otra parte, en este Evangelio, Jesús aparece proponiendo normas concretas de conducta a sus potenciales seguidores como condición de ser considerados discípulos. Esto, leído en términos chaqueños, equivale a fijar las condiciones del pacto que puede establecerse con Jesús en tanto ser poderoso. Como vemos, los misioneros menonitas advierten la relevancia para estos grupos

del poder y los pactos con las entidades no-humanas que gobiernan el mundo y buscan resignificar ese interés al inscribirlo en un marco bíblico.

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

Con los materiales traducidos, los menonitas recorrían distintas comunidades con el objetivo de difundir y capacitar a los *creyentes*, especialmente a los líderes. Según Ella Miller (1954: 1239) se buscaba que los aborígenes “maduraran y crecieran” en la fe por lo que era necesario “alimentarlos” con la Palabra. Para ello los menonitas debían desempeñarse como “pilotos de circuito [*circuit riders*]” (Graber, 1966: 390), es decir que debían “visitar, aconsejar, acompañar y enseñar” a los aborígenes yendo de comunidad en comunidad. En dicha tarea será clave un segundo conjunto de dispositivos de unidad: los Estudios y Círculos Bíblicos.

Estudios y Círculos Bíblicos

Estudios y círculos bíblicos son métodos a través de los cuales los menonitas han buscado asegurar la correcta interpretación de los escritos sagrados. De este modo, se trata de dispositivos mediadores que actúan de intermediarios entre la escritura y la oralidad, y entre lo sagrado y lo profano. Por esta razón es que utilizan simultáneamente tanto la palabra escrita –tanto fragmentos de “Las Escrituras” como escritos breves que explican y contextualizan dichos fragmentos– como la palabra oral –exposiciones, explicaciones, debates, puestas en común, etc–. Además, abordan tópicos que aparecen en las Sagradas Escrituras, pero se los vincula con experiencias de la vida cotidiana, con el objetivo de que el texto sagrado se convierta en un marco general de sentido para la experiencia diaria. De la misma manera estos dispositivos ponen en contacto la “cultura bíblica” con la diversidad de experiencias socioculturales de cada culto local, buscando encontrar en los textos sagrados el sustrato común que confiera unidad a la diversidad de vivencias locales. Por otra parte, en el contexto de la idea general de las iglesias de la reforma de la libre interpretación de las Sagradas Escrituras, los estudios y círculos bíblicos, así como el prestigio que confiere utilizarlos, actúan como un “seguro” contra los potenciales “excesos” del individualismo o el congregacionalismo (Altman y López, 2011).

Los estudios y círculos bíblicos han sido claves para los misioneros menonitas debido a que estos dispositivos vienen a completar la contextualización. Es decir, mediante su realización, los menonitas buscan adaptar la traducción bíblica –que ya ha buscado contextualizarse a la realidad sociocultural de un grupo lingüístico aborígena dado– a la especificidad del contexto local. A través de la aproximación dialógica se busca acotar los errores de interpretación y abordar las necesidades específicas de comunidades concretas. De este modo, creemos que estos dispositivos han funcionado como una suerte de “segundo paso”.

Para comprender la forma en que ambos operan tenemos que dar cuenta de los mecanismos a los que apelan. En el caso de los estudios bíblicos, este método de aproximación a la enseñanza de los textos sagrados responde a un tipo de enfoque pedagógico tradicional. En líneas generales consisten en clases expositivas a cargo de un profesor “blanco” y un conjunto de alumnos aborígenes que sentados toman notas. Este tipo de estudio incluye frecuentemente exámenes, certificados, documentos —a los que los aborígenes suelen llamar “los papeles”— que constituyen marcas de legitimidad frente al mundo criollo (Wright, 2003a). En palabras de un *moqoit*: “son como en la universidad. Con profesor, hay que anotar. Ellos enseñan y anotan. Después en el culto se habla de eso, se retoma. Son como talleres de cuatro personas”. Como podemos observar, el modelo escolar tradicional está muy presente en el diseño de este tipo de abordaje lo cual refuerza la autoridad del maestro—misionero.

El otro método es el de los círculos bíblicos. El objetivo central de los mismos es el encuentro con Dios en comunidad por lo que se propone diferenciarse de las escuelas bíblicas, las evaluaciones del conocimiento bíblico y las interpretaciones únicas de los textos Sagrados (Horst, 2009: 256). Las características de los círculos bíblicos serían: a) la disposición en círculo de los lugares; b) la igualdad en las posiciones corporales de todos los participantes; c) el texto bíblico en lengua vernácula y papel y marcador en el piso en el centro del círculo. El desarrollo temporal del encuentro se caracteriza por varias fases: canto y oración, lectura en ronda del texto bíblico (en castellano y lengua aborígen), preguntas realizadas por un coordinador vinculando el texto con saberes locales y experiencias de vida, escritura de las reflexiones (Horst, 2009: 258-259). Al diálogo de ida y vuelta entre la experiencia vital de los creyentes y texto bíblico se lo denomina “círculo hermenéutico”.

A partir de esta descripción, podemos observar que en el caso de los círculos bíblicos la legitimidad de los mismos se construye mediante la participación colectiva. De este modo, el trabajo por consenso es considerado una posible fuente de unidad que debe ser coordinada mediante los círculos bíblicos y puesta en diálogo con los consensos elaborados en otros cultos.

Los temas que suelen abordarse en las escuelas y en los círculos bíblicos giran en torno a las relaciones familiares, la iglesia, los conflictos y la unidad. Estos son importantes para los aborígenes ya que hacen referencia a la centralidad de las dinámicas de parentesco en su vida social y en la propia organización de los cultos. Otros temas que también resultan clave son las relaciones entre los saberes tradicionales y el *evangelio*, la oración y la danza (Horst, Mueller Eckhardt y Paul, 2009: 308-309). Los misioneros menonitas buscan abordar estos temas poniendo el acento en el valor de la unidad con el objetivo de moralizar las tensiones entre los procesos de fisión y fusión. Por esta razón, se reservan un rol importante a la hora de elegir los materiales que acompañan las escuelas y círculos bíblicos.

Por otra parte, la sola idea de expresar una opinión autorizada sobre estos u otros temas y ponerla por escrito, distribuirla y enseñarla mediante estos dispositivos ha sido central para los menonitas porque favorecería la unificación de criterios.

Para lograr este objetivo y ampliar el alcance de las acciones de los misioneros menonitas en formas que no son proporcionales al número de integrantes del

mismo, los menonitas se apoyaron en otro dispositivo de unidad: la publicación del boletín “*Qad’aqtaxanaganec* – Nuestro Mensajero”.

Qad’aqtaxanaganec – Nuestro Mensajero

Este boletín de carácter trimestral editado desde 1956, contiene noticias comunitarias, enseñanzas bíblicas, transcripciones de escuelas y círculos bíblicos, consejos espirituales y sociales, testimonios y un calendario ceremonial. Representa el principal medio de difusión del campo *evangelio* y es enviado a todos los pastores y congregaciones aborígenes que quieran recibirlo.

Como en los demás dispositivos abordados, la selección de contenidos por parte de los menonitas es un vehículo para intentar homogeneizar ideas acerca de distintos puntos cruciales de la vida de fe. Particularmente, el calendario litúrgico genera una temporalidad compartida y una experiencia de lo numinoso que se propone que siga unos ritmos similares para todas las comunidades. Sin embargo, la importancia de este dispositivo no se reduce a dichos contenidos sino que el propio hecho de que exista se transforma en uno de los principales mecanismos para la creación del *evangelio* en tanto “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). No se trata sólo de un medio de difusión sino de un verdadero medio de construcción performática del campo del *evangelio*. Esto se puede observar en la siguiente publicación:

En los primeros años de la publicación de *Nuestro Mensajero*, *Qad’aqtaxanaganec*, hacía falta promover una iglesia plenamente indígena en su administración, su espiritualidad, y su culto [...].
Nuestro Mensajero fue una herramienta útil para promover y fortalecer la unidad de los creyentes indígenas. Ayudó a la formación de la Iglesia Evangélica Unida [...].
El deseo que sentimos es que *Nuestro Mensajero* sirva a todas las iglesias indígenas como un apoyo a la unidad. Que sigan unidos a Cristo, y que busquen mantener o restaurar la unidad entre todas las iglesias indígenas (Obreros Fraternal Menonitas, 1996: 1-4).

Como señalamos en apartados anteriores, la preocupación por los aspectos doctrinales y rituales de la unidad puede verse reflejada claramente en la publicación de diversos textos (Obreros Fraternal Menonitas, 1990: 4, 1995: 3, 9-10, 2008a: 4-5, 2008b: 9). Uno de los más reveladores –titulado “Familia de parientes. Familia de fe. Familia de iglesias”– aborda desde una valorización negativa las disputas por el liderazgo, los procesos de fisión al interior de la Iglesia y la necesidad de buscar la unidad entre las diversas denominaciones como “iglesia de Cristo”:

La Iglesia Evangélica Unida comenzó cuando no había ninguna iglesia dirigida por líderes de la propia cultura aborígen [...]. Dios bendijo a esa iglesia de gran manera. Los tobas primero, después también algunos mocoví, los pilagá, y los wichí gozaron de poder participar en una iglesia evangélica autóctona [...]. Con el tiempo, y por distintos motivos, se han formado otras iglesias, también dirigidas netamente por indígenas. Hoy día hay varias iglesias indígenas organizadas a base de la misma visión de la IEU –una iglesia indígena autogestionada, con sus propias autoridades indígenas y con su propia espiritualidad. Son como una familia de

iglesias evangélicas indígenas.¹⁷ Efesios 2.18 y 19. Son miembros de la familia de Dios. Como en toda familia, hay diferencias y a veces conflictos. Lo importante es que cada uno reconozca a Cristo como cabeza de iglesia. Hoy día la IEU tiene hijas y hermanas iglesias en una familia de iglesias. Cada una tendrá una gracia especial del Espíritu Santo para compartir con las otras iglesias de la gran familia de iglesias. Ser familia de iglesias requiere el respeto mutuo entre instituciones. Pertenecer a la familia es cumplir su parte. Pero también significa vida porque 'en sí mismos no tienen vida.' (Obreros Fraternal Menonitas, 1998: 10-11)

La metáfora del parentesco como un modo de superar las divisiones al interior del campo *evangelio* resulta reveladora. Por un lado, ello se debe a que la misma apela a la noción cristiana de hermandad vinculada a la construcción de la iglesia como colectivo donde los fieles reconocen a Dios como padre y a Cristo como el primogénito de esa familia de hermanos. Dicho parentesco es el que aglutinaría a los miembros de la iglesia por encima de cualquier división familiar, política, ética, de clase, etc.

La metáfora del parentesco en Cristo como una suerte de familia extensa entra, por otra parte, en diálogo con las nociones *guaycurú* que sitúan al parentesco como eje articulador de todas las relaciones sociales. A punto tal que el término "hermano" (*ŷaqaŷa*) se utiliza para designar al conocido, familiar perteneciente al nosotros mientras que el término *ŷoqa'a* se utiliza para dar cuenta del extranjero, no conocido, ajeno al propio parentesco e incluso no-humano (López, 2009: 213, 307, 2013: 120; Wright, 2008a: 61-62). En esa intersección entre la tradición cristiana y la tradición *guaycurú* el boletín ayudará a construir la noción de "hermano aborígen".

Creemos que la relevancia de esta categoría se debe a que la misma apunta a construir un sujeto colectivo de mayor escala que los precedentes en el contexto de los grupos chaqueños, un colectivo que rebasaría la escala de las alianzas de bandas que formaban las antiguas tribus. Lo interesante es que, si bien esta noción intenta superar las divisiones interétnicas al interior del campo aborígen, simultáneamente sostiene la construcción de un espacio peculiar de "lo aborígen" en contraste con "lo criollo" y "lo gringo". Dicho espacio busca, por un lado, otorgarle autonomía a éstos grupos percibidos como marginalizados y oprimidos por el mundo blanco. Y, por otro lado, propone ocuparse de lo que se entienden como problemas y logros peculiares de estas culturas –percibidas como diferentes de la propia por los misioneros menonitas– en su interacción con la "buena nueva" del mensaje evangélico. En este sentido, los menonitas luego de la disolución de *Nam Cum*, han considerado que cada cultura se vincula con la revelación de Dios de un modo específico, lo que implica luces y sombras peculiares. Para los misioneros menonitas –tanto criollos como norteamericanos– los grupos chaqueños aparecen como "el otro", lo diferente a la propia cultura. Y por ello mismo tienden a percibir sus diferencias culturales internas como poco importantes. Por eso, desde su perspectiva se puede hablar de una "cultura aborígen" que en el caso de los menonitas norteamericanos se percibe radicalmente más distante que "la cultura criolla". Ello conduce a minimizar las diferencias entre los diferentes grupos

17 El énfasis es de la publicación original.

de creyentes aborígenes chaqueños, pero sosteniendo su peculiaridad respecto a la experiencia cristiana de los criollos o los gringos.

Por esta razón, y siendo que los misioneros menonitas perciben a los aborígenes como oprimidos, es que buscan dotar a sus comunidades cristianas de autonomía. Unirlos al interior de la Iglesia Evangélica Unida, es una estrategia política que permite sostener dicha autonomía. Por eso es que los menonitas entienden que los conflictos al interior del campo aborigen en la región chaqueña atentan contra las necesidades del propio campo evangélico aborigen en dicha región. Eso explicaría por qué aparece la idea de promover la noción de “hermano aborigen” como una hermandad que, aunque sustentada en la hermandad universal en Cristo que los hace formar parte de una iglesia mundial, mantiene la peculiaridad de lo aborigen.

A estos dispositivos de unidad podemos agregarles la Convención Anual de la IEU. La promoción de este encuentro por parte de los misioneros menonitas tiene por objetivo no sólo estandarizar los distintos roles al interior de la iglesia, sino también construir cierta noción de representatividad que permita cimentar un mecanismo para construir y gestionar intereses generales. El rol de los propios menonitas como ministros itinerantes también es otro dispositivo de unidad. Debemos recordar que ambos son mecanismos de larga tradición anabaptista en Estados Unidos, en donde contribuyeron a la unidad de las iglesias de esta denominación (Altman y López, 2011).

El énfasis en la unidad que podemos observar en los discursos del *evangelio* chaqueño se presenta en el contexto de una enorme tensión que atenta contra ese mismo ideal. De hecho, el énfasis de los misioneros menonita en la unidad da cuenta de que ésta no sólo es un factor central de interés, sino que también es percibida por estos como un gran problema. Esto se debe a que la unidad es pensada como un valor necesario, un objetivo utópico a construir pero que resulta difícil de llevar a cabo debido a diversos procesos centrífugos como las luchas por el liderazgo y la reconfiguración de alianzas entre los guaycurú. Otros procesos centrífugos surgen de las características propias del mundo evangélico, en el que la liturgia, la teología y la entrega de dones del Espíritu Santo, están signadas por el protagonismo de la experiencia personal del *creyente*. Ello también se refleja en la estructura organizacional que característicamente es de tipo congregacional y favorece la fragmentación. Este último rasgo se encuentra en el propio origen del mundo de las iglesias reformadas el cual comienza con una crisis con la autoridad de Roma que de cierto modo hará que las pequeñas congregaciones sean reacias a toda tendencia a la uniformidad, en la que verán el peligro del centralismo y la jerarquización.

En este contexto, a partir de nuestro material etnográfico, analizaremos diversos conflictos que operan en distintas escalas.

Peleas entre Hermanos

Conflictos en la Iglesia Evangélica Unida

En mayo de 2010 asistimos a la Convención Anual de la IEU, específicamente en el barrio *gom* periurbano *Nalá* (ubicado en Pres. Roque Sáenz Peña, provincia de Chaco). Durante dicho encuentro se realizaron dos cultos donde

predicaron pastores de distintas etnias, comunidades y provincias, se presentaron una gran cantidad de grupos musicales y dancistas. Una de las actividades más importantes que debía realizarse durante la convención era la asamblea para elegir a los nuevos líderes de la IEU. Cuando arribamos escuchamos varios rumores que señalaban que la asamblea se había realizado un día antes de lo programado. Según lo que nos comentaron algunos asistentes *moqoit*, se había renovado el mandato de las autoridades y, debido a las discusiones y peleas, tuvo que intervenir la policía. El origen de este conflicto al interior de la iglesia puede remontarse a un año atrás, cuando debía realizarse la elección de las autoridades, pero fue suspendida por el presidente de ese momento aduciendo dificultades ligadas a la problemática del dengue en la región. Otras personas nos señalaron que, para intentar fortalecer su desgastada posición, el presidente de la IEU estaba otorgando certificados de danza y comenzando a aceptarlas como prácticas legítimas en el seno de la iglesia. Esto es interesante ya que las danzas son una fuente de serios conflictos debido a sus asociaciones con los tradicionales bailes chamánicos.

Durante la convención observamos que se realizaban reuniones de pastores en el interior de la iglesia a puertas cerradas. Uno de los pastores *moqoit* más importantes de Las Tolderías nos dijo que él había ido a la convención para “regularizar la situación”, que estaba “alineado” con el presidente y que “los opositores querían hacer una asamblea” pero que él no había participado porque “no podía culpar a alguien sin pruebas”. Un creyente *qom* nos dijo que la IEU estaba intervenida y que iba a haber elecciones. También nos comentó que veía que la IEU “estaba politizada” debido a los vínculos con el Instituto del Aborigen Chaqueño, ya que los que asumían cargos en esa institución eran todos pastores. Cuando le preguntamos a otro líder *moqoit* sobre la elección durante la convención de la IEU, hizo referencia al presidente señalando que “si la cabeza funciona mal qué podemos esperar del cuerpo” y además nos dijo que en “la Unida” había “cuestiones de celos” y que él “estaba orando para que los mocoví ocupen cargos de la IEU”.

Luchando por un Evangelio Moqoit

La posición de los *moqoit* en relación a las autoridades de la IEU no es homogénea. Esto por ejemplo pudimos observarlo en la prédica de una pastora de Santa Fe –durante la convención anual de la IEU– la cual dijo que “el pastor presidente era muy joven pero así lo había querido Dios”. Uno de los menonitas nos comentó que no sabía cuál era la relación que ésta pastora tenía con el presidente ya que no era la primera vez que le daban la última prédica, una de las que otorga mayor prestigio. También señaló que esto era llamativo ya que ella “era una mocoví predicando en la convención que son mayoritariamente toba”.

Los comentarios del menonita deben pensarse en el contexto de las disputas entre *qom* y *moqoit* por ocupar posiciones de poder al interior del campo evangélico (López, 2011). Los mismos nos permiten reflexionar en torno a las tensiones entre ambos grupos y el mensaje de supuesta unidad y amor al prójimo a partir de la llegada del *evangelio*.

Respecto a los vínculos entre los *moqoit* y la IEU, pastores de este grupo étnico que pertenecen a la comunidad de Las Tolderías nos refirieron que habían

decidido “desvincularse” y organizarse independientemente. Adujeron que ello se debió a que la IEU “no agradaba” y que “por conveniencia” decidieron apartarse. Otras fuentes sugieren que el cisma estuvo vinculado a las acciones de un pastor *moqoit* de otra comunidad de gran importancia regional. Dicho líder logró captar la colaboración de un pastor luterano. Este se constituyó en fuente de recursos y de legitimidad que permitió al pastor *moqoit* reforzar su liderazgo sin necesidad de la intermediación de la IEU. En ese contexto buscó formar su propia denominación y embarcó en el proyecto de autonomía terminó cuando el pastor luterano dejó de aportar fondos.¹⁸ Ello llevó a muchos pastores *moqoit* volver al seno de la IEU.¹⁹ Tanto es así, que en “*Qad’aqtaxanaxanec – Nuestro Mensajero*” (2010) figuran como miembros de la comisión zonal de la “Zona Mocovi” para el período 2009-2012 dos pastores que se habían desvinculado de la IEU. Pero, como este “retorno” tuvo lugar en el contexto del conflicto general por el liderazgo de la IEU que mencionamos anteriormente, la nueva comisión zonal *moqoit* no era unánimemente aceptada. Lo ocurrido con el pastor luterano también nos fue relatado por un pastor criollo que no entendía por qué habían decidido separarse de la IEU si “estaban bien” y que “al cambiar se pelean con los parientes”.

Disputas de Entrecasa

Durante nuestro trabajo de campo pudimos advertir que las disputas por las posiciones en el campo sociorreligioso *moqoit* pueden separarse, a fines analíticos, en dos grandes grupos: aquellas referidas a la competencia por recursos externos a la comunidad y las vinculadas a la competencia por recursos internos a la misma.²⁰ 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 nos dijo que “un misionero de Córdoba contactó con España. Hicieron un proyecto que les pidió el de Córdoba y volvieron con que los españoles venían” y construyeron la iglesia como una “ofrenda”. Una creyente perteneciente a otra congregación nos comentaba que “la iglesia la hicieron unos españoles pidiéndole perdón a Cristo por la matanza, perdón como hermanos, ofrendaron”. Según el pastor, los españoles habían elegido su terreno (el cual se encuentra a la vera del camino principal), ya que “acá es como la puerta”, es decir, la cara visible de la comunidad. La lucha por recursos externos frecuentemente se concreta en una competencia por la representatividad simbólica del campo *evangelio moqoit* hacia el exterior de la comunidad.

En cuanto a la competencia por los recursos internos de la comunidad, su expresión más característica son las disputas entre pastores por el liderazgo

18 Esteban Zugasti (comunicación personal, 2010).

19 La inestabilidad de estas afiliaciones puede verse reflejada en el hecho de que cuando volvimos a visitar la comunidad en 2016, solo uno de los cinco cultos existentes se consideraba afiliado a la IEU. En las entrevistas los pastores declaraban que su vínculo presente más importante con la IEU era a través de las campañas evangélicas que la misma realiza en la región.

20 La separación es meramente analítica y ambos grupos de factores suelen darse combinadamente e influirse mutuamente.

político-religioso. En términos generales el acceso al liderazgo implica, entre los *moqoit* y otros *guaycurú*, la posibilidad de obtener y gestionar bienes materiales que son altamente valorados por el grupo y que tienen una fuerte carga simbólica (como por ejemplo la comida, motos, televisores, teléfonos celulares, etc.). Por ello es muy intenso el deseo de “gestionar iglesias” para acceder de modo directo a las fuentes de dichos recursos. Además, por las características que ya hemos mencionado, el campo del *evangelio* permite importantes márgenes de maniobra individuales, a pesar de las regulaciones sociales que lo limitan. Estas disputas se expresan mediante los mecanismos a los que apelan los pastores para legitimar la forma en la que cada uno accedió al pastorado. Mientras algunos pastores señalan que “no tienen escuela, seminario” y que “aprenden en el culto” o que “la preparación de los pastores es por la inspiración del Espíritu Santo” 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” (Altman, 2017a: 194). En estos casos se apela al discurso logocéntrico, propio de las instituciones hegemónicas como el estado y las agencias misioneras, como forma de descalificar a los rivales. Así el conocimiento de la palabra escrita y en especial del texto bíblico es utilizado como la auténtica medida del progreso intelectual y la comprensión “verdadera”.

Las disputas entre pastores por el liderazgo político-religioso implican una fuerte competencia por captar miembros para su respectivo culto. De hecho, el número de fieles es percibido como una marca de potencia. En ese sentido un pastor nos comentó que aquellos que tienen mayor número de fieles, son los que fueron elegidos por la gente gracias a su “mayor capacidad y comprensión a la doctrina”. Pero esta “mayor comprensión” no debe entenderse en un sentido intelectualista. Se trata de la posesión de un “conocimiento” que se traduce en eficacia en la relación del líder con los seguidores, colaboradores o participantes de sus cultos. Estos se sienten mejor después de asistir a los mismos, les gusta ir por como habla, o canta el pastor, o porque es conocido, respetado y visitado por los criollos, y tiene bienes que comparte con los suyos.

En estas disputas se pone en juego un capital simbólico integrado entre otros elementos por la exhibición de las marcas que manifiestan la posesión de dones del Espíritu Santo; el carisma personal; el conocimiento litúrgico; la habilidad para gestionar las responsabilidades del cargo de pastor; y una conducta que indique el seguimiento en la vida personal de las normas morales evangélicas.

Una parte importante de las estrategias desplegadas por los pastores para captar miembros se vinculan a la deslegitimación de sus competidores, frecuentemente impugnando los medios por los que habrían llegado a su posición. Un caso muy interesante que ilustra este tipo de mecanismos es el de los comentarios en referencia a la única pastora de la comunidad. Durante las entrevistas que realizamos encontramos diversos comentarios deslegitimadores: “tiene poca gente, poca gente la familia de ellos porque la gente prefiere que el pastor sea hombre, la Biblia dice que tiene que ser primero hombre”. O también que a ella “la nombraron porque el marido era católico. Todavía no estaba convertido”. Es interesante observar cómo a pesar de que ella tiene una ascendencia prestigiosa, debido a que forma parte de la red de parientes de uno de los primeros pastores

locales, se utiliza su condición de mujer como un argumento para descalificarla en la competencia por los miembros.

Palabras finales

A lo largo de este trabajo, nos propusimos discutir los modos en que el *evangelio moqoit* se organiza en torno a los cultos en tanto unidad social y a sus alianzas, siempre inestables y flexibles, que los agrupan en denominaciones. Hemos explorado el campo de relaciones en el que se inscriben dichas alianzas, que involucra no sólo diferentes grupos *moqoit* de parientes, sino también miembros de otros grupos étnicos, criollos, misioneros extranjeros y representantes de diversas instancias del estado. A pesar de las importantes diferencias con el campo de relaciones del pasado, las afinidades y analogías entre algunas lógicas *guaycurú* precristianas y las propuestas por las formas de organización de las iglesias protestantes permiten ciertas similitudes entre las dinámicas de las denominaciones y las de las antiguas tribus. Asimismo, hemos abordado el rol central que tanto *moqoit* como misioneros no aborígenes otorgan a las pequeñas unidades locales y a los procesos de fisión y fusión que las vinculan entre sí.

Dado el rol central que los misioneros menonitas han tenido en la consolidación del *evangelio* entre los grupos aborígenes del Chaco, exploramos las formas en que ellos han pensado las dinámicas sociales de las iglesias aborígenes y cómo han buscado encauzarlas de acuerdo a sus propias utopías. En esta dirección, destacamos que, para los misioneros menonitas, dichas dinámicas son moralmente clasificadas. Mientras que los procesos que tienden a la unidad son entendidos como un testimonio de la verdadera fe cristiana, los procesos de fisión son pensados como muestras de egoísmo humano y como tales valorados negativamente. Estas ideas se encarnan en lo que hemos denominado “dispositivos de unidad”. Por otra parte, en el caso de los *moqoit* hemos visto que, si bien no hay una jerarquización moral de los procesos de fusión y fisión, el impacto de la prédica, la producción escrita y la presencia de los misioneros menonitas ha llevado a que los aspectos agonísticos de la dinámica social del *evangelio* sean expresados de forma indirecta y a través de un lenguaje que hace referencia a la armonía. En este contexto, consideramos que ha sido revelador explorar cómo en la intersección entre ambas tradiciones se ha construido la noción de “hermano aborígen”.

Referencias bibliográficas

Altman, Agustina y López, Alejandro (2011), “Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación”, *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur*. CEIL PIETTE / CONICET, XXI(34): 123-148.

Altman, Agustina (2017a), “El camino del evangelio. Cristianismos y modernidades entre los mocoví del Chaco Austral”, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

— (2017b), “La disolución de Nam Cum en perspectiva: contextos globales de

la misión menonita en el Chaco argentino”, *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX*, C. Ceriani Cernadas, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur: 117-143.

— (2022a), “El ‘camino del evangelio’ entre los moqoit del Chaco. Construyendo alternativas teóricas sobre cristianismos y modernidades”, *Antropologías del cristianismo. Perspectivas situadas desde el sur*, E. Rozo y C. Ceriani Cernadas, Colombia, Editorial de la Universidad del Rosario: 121-171.

— (2022b), “Disputando la modernidad: liderazgos y conflictos en el evangelio moqoit”, *Revista del Museo de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades* (Universidad Nacional de Córdoba), 15(1): 207-230.

Altman, Agustina y Messineo, Cristina (2021), “Una vida consagrada a ‘la palabra’. El legado lingüístico del proyecto evangélico de Albert y Lois Buckwalter”, *Boletín Americanista. Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Área de Historia de América*, LXXI, 2(83): 147-168.

Anderson, Benedict. (1993), *Comunidades Imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Andrade, Susana (2005), “Iglesias evangélicas y pentecostales quichuas en la provincia de Chimborazo”, *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Chile, Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante: 77-110.

Barúa, Guadalupe (2006), “Parentesco, conflicto y acontecimiento entre los wichi del Chaco central”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Braunstein, José (1983), *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Buckwalter, Lois y Buckwalter, Alberto (2009), “Misión a las comunidades autóctonas. Un testimonio personal”, *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, W. Horst, U. Mueller-Eckhardt y P. Frank, Buenos Aires, Ediciones Kairos: 196-203.

Capiberibe, Artionka (2006), “Sob o manto do cristianismo: o processo de conversões palikur”, *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*, P. Montero, São Paulo, Editora Globo: 305-342.

Capredon, Élise (2018), “El encuentro de Iglesias evangélicas indígenas con Iglesias ‘nacionales’ y sus repercusiones político-religiosas en el Alto Río Negro (Amazonas, Brasil)”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 47(3): 227-246.

Ceriani Cernadas, César (2014), “Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino”, *Sociedad y Religión*, XXIV(41): 13-42.

Ceriani Cernadas, César, Ed. (2017), *Los evangelios chaqueños : misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*, Ethnographica, Buenos Aires, Rumbo Sur / Ethnographica.

Ceriani Cernadas, César y Citro, Silvia (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, Silvia (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

— (2009), *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos.

Comaroff, Jean y Comaroff, John (1991), *Of Revelation and Revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.

Church News (1966), “Toba Youth Torn Between Cultures”, *The Gospel Herald* (59): 113.

Dasso, María Cristina (2010), “La escritura y la presencia religiosa”, *Etnografías. La escritura como testimonio entre los wichi*, Z. A. Franceschi y M. C. Dasso, Buenos Aires, Corregidor: 73-110.

Engelke, Matthew (2007), *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*, Berkeley, University of California Press.

Fernandes, Rubem (1993), “Governo das almas: As denominações evangélicas no Grande Rio”, *Revista do Rio de Janeiro*, 1(11° 2).

Fernández, Analía y Braunstein, José. (2001), *Historias de Pampa del Indio*, IV Congreso Argentino de Americanistas (Tomo 2), Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas/Dunken.

Goody, Jack. (1996), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Graber, John (1966), “In Toba Land”, *The Gospel Herald*(59): 389-390.

Handmann, Courtney y Opas, Minna (2019), “Institutions, Infrastructures, and Religious Sociality: The Difference Denominations Make in Global Christianity”, *Anthropological Quarterly*, 92(4): 1001-1014.

Hartzler, I. C. (1955), "The First Book in Toba", *The Gospel Herald* (48): 569.

Horst, Willis (2009), "El círculo bíblico. Estudio bíblico comunitario: el rol del coordinador y el de los participantes", *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, W. Horst, U. Mueller Eckhardt y F. Paul, Buenos Aires, Kairós: 255-260.

Horst, Willis, Ute Mueller-Eckhardt y Frank, Paul (2009), *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, Buenos Aires, Argentina, Kairós.

Keane, Webb (2007), *Christian Moderns. Freedom and the Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.

Litwiler, John (1955), "Our New Responsibility: The Toba Church", *The Gospel Herald* (48): 200-201.

López, Alejandro (2009), "La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco", Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

López, Alejandro (2011), "O toba não tem amigos': Perspectivas mocoví sobre o 'outro' aborígene", *Os outros dos outros: relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*, E. Coffaci de Lima y L. Córdoba, Curitiba, PR, Brasil, Editora da Universidade Federal do Paraná (UFPR): 183-196.

López, Alejandro (2013), "Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías *moqoit* del poder", *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad*, F. Tola, C. Medrano y L. Cardín, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur: 103-131.

Míguez Bonino, José (1995), *Rostros del protestantismo Latinoamericano*, ISEDET.

Míguez, Daniel (2002), "El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo. Durante el siglo XX", *Anuario del IEHS* (17).

Miller, Elmer (1954), "The Need in the Chaco", *The Gospel Herald*(47): 1238-1239.

— (1979), *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI Editores.

Montani, Rodrigo (2017), "Las verdaderas palabras de Dios en wichí. Sobre la terminología cristiana en las traducciones de los anglicanos", *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX*, C. Ceriani Cernadas, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur: 145-172.

Needham, Rodney (1975), “Polythetic Classification: Convergence and Consequences”, *Mana*(10): 349-369.

Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (1990), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 34, N°1.

—(1995), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 39, N° 1 -Enero, Febrero, Marzo.

— (1996), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 40, N° 1 -Enero, Febrero, Marzo-.

— (1998), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*.

— (2008a), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*.

— (2008b), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*.

—(2010), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 54, N° 1 -Enero, Febrero, Marzo-.

Paucke, Florían (2000 [1749-1767]), *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes)*, Córdoba, Editorial Nuevo Siglo.

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.

Robbins, J., B. Schieffelin y A. Vilaça (2014), “Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the Revival of Anthropological Comparison”, *Comparative Studies in Society and History*, 56(3): 559-590.

Schieffelin, Bambi (2014), “Christianizing language and the displacement of culture in Bosavi, Papua New Guinea”, *Current Anthropology*, 5(10): 226-237.

Semán, Pablo (2010), “Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio”, *Apuntes de investigación del CECYP*(18): 71-107.

Semán, Pablo (2021), *Vivir la Fe*, Siglo XXI.

Susnik, Branislava (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.

Unida, I. E. (2005 [1962]), *Manual de la Iglesia Evangélica Unida. Fichero de cultos N° 819*, Formosa, Equipo de Obreros Fraternal Menonitas?

Wright, Pablo (2002), “L'`Evangelio´: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”, *Social Compass*, 49(1): 43-66.

— (2003a), “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino”, *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre*, 9(19): 137-152.

— (2003b), “Ser Católico y Ser Evangelio. ‘Tiempo, historia y existencia en la religión toba’”, *Anthropológicas*, 13(2): 61-81.

— (2008a), *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos.

— (2008b), “‘¿Y yo qué clase de poder tengo?’ Liderazgo y dilemas shamánicos en la modernidad toba”, *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*, J. Braunstein y N. Meichtry, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes: 139-146.

Wynarczyk, Hilario (2009), *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, San Martín, UNSAM EDITA.

Wynarczyk, Hilario y Semán, Pablo (1994), “Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina”, *El pentecostalismo en la Argentina*, A. Frigerio, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.