



CONFIGURACIONES DE PODER EN EL CAMPO EVANGÉLICO INDÍGENA DEL CHACO ARGENTINO

Power configurations in the indigenous evangelical field of Argentine Chaco

CÉSAR CERIANI CERNADAS

CONICET / FLACSO, Argentina.
Ayacucho 555, Oficina 27, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
cesar.ceriani@gmail.com

Fecha de recepción: 16/5/2013

Fecha de aceptación: 20/2/2014

Partiendo de la propuesta teórica de Norbert Elias sobre las configuraciones desiguales de poder, este trabajo indaga los conflictos ideológicos que atraviesan el campo religioso evangélico entre los pueblos indígenas del Chaco argentino. Denominado *Evangelio* por los propios actores, este campo conforma un espacio conflictivo donde pugnan y entran en competencias por el capital simbólico y político entre los distintos grupos religiosos y se articulan relaciones entre agencias de la sociedad que los contiene. Organizan el estudio dos tópicos fundamentales: 1. un mapeo histórico y conceptual del campo religioso indígena chaqueño; 2. un abordaje antropológico sobre las principales configuraciones de poder en las cuales discrepancias en los usos y sentidos de la memoria colectiva, luchas políticas por los liderazgos y disputas en torno a las prácticas del culto delimitan un panorama de antagonismos, estigmatizaciones y recreaciones identitarias.

Palabras clave: evangelismo indígena, Chaco Argentino, relaciones de poder

Based on the theoretical proposal of Norbert Elias on unequal power settings, this paper explores the ideological conflicts that cross the evangelical religious field between indigenous Argentine Chaco. Called

Evangelio by the actors, this area forms a conflict space where competitions arise for the symbolic and political capital among different religious groups and agents of mainstream society. Two key topics organized the study: 1. an historical and conceptual mapping of Chaco indigenous religious field 2. an anthropological approach on the main configurations of power, where differences in the uses and meanings of collective memory, political struggles for leadership and disputes over worship practices delimit an overview of antagonisms, stigmatization and identity recreations.

Key Words: indigenous evangelism, Argentine Chaco, cultural change

PRESENTACIÓN

La difusión del cristianismo pentecostal entre los pueblos indígenas latinoamericanos se revela como un fenómeno cultural que atraviesa históricamente la segunda mitad del XX. Los países de la región atestiguan así múltiples casos de apropiación del mensaje evangélico por grupos aborígenes inmersos en coyunturas locales y nacionales específicas (Vilaça & Wright, 2009). En el panorama argentino, las parcialidades koya y guaraní de Jujuy y Salta, los contingentes toba, pilagá, wichí y mocoví del territorio chaqueño (provincias de Chaco, Formosa, Salta y Santa Fe) y los grupos mapuche de Neuquén, Río Negro y Chubut participan de esta dinámica sociorreligiosa en formas diversas y creativas.

Entre los pueblos indígenas chaqueños la adscripción al *Evangelio* involucra la pertenencia a diversas denominaciones que comparten, con matices diferenciales, un *ethos* y *habitus* similar. Es decir, un estilo cultural característico, expresado en las prácticas de liderazgo, los códigos morales y las *performances* rituales y una particular disposición para la acción, canalizada desde el uso del cuerpo y la interiorización de un conjunto de normas y reglas de conducta, cuyos puntos centrales son la reproducción identitaria y las relaciones con la sociedad nacional (Wright, 2002). En este trabajo me propongo examinar un conjunto de ideologías, memorias y relaciones de poder que atraviesan aquello que es posible conceptualizar como el campo

evangélico indígena chaqueño. La construcción del artículo se sostiene en el trabajo de campo antropológico en comunidades toba del oriente formoseño (La Primavera, Taaacaglé, Bartolomé de las Casas y Barrio Toba de Clorinda) entre los años 2000 y 2007 y, desde el 2009 hasta el presente, en grupos toba y wichí asentados en las localidades salteñas de Embarcación y Tartagal.

En primer lugar, el estudio sintetiza los puntos clave en la conformación histórica del movimiento *Evangelio*, remarcando la articulación sociocultural con los esquemas simbólicos y las formas indígenas de autoridad política, problemáticas que habilitan su comprensión como *campo religioso* y *arena política* (Bourdieu, 1971; Turner, 1974). En segundo término, partimos de la teoría de las relaciones de poder propuesta por Norbert Elias (2000) para analizar tres tipos de configuraciones de *establecidos / marginados* que surcan las tramas ideológicas y sociológicas del campo *Evangelio*. La primera de estas configuraciones se ubica en el espacio de la memoria y el olvido y presenta una escisión tajante entre los llamados “*nuevos*” (o *Evangelio*) y los “*antiguos*”. La segunda se localiza en las relaciones y representaciones sociales, conectando tres tipos de estigmatizaciones: geopolíticas entre pertenencias provinciales, generacionales entre jóvenes y adultos y discursivas sobre la legitimidad de las danzas en las prácticas religiosas. La tercera observa las fronteras externas del campo, discriminando desde el punto de vista de los actores qué grupos pertenecen al *Evangelio* y cuáles no, junto a los mecanismos simbólicos puestos en juego en estos procesos de alterización sociorreligiosa. Finalmente, en las conclusiones buscamos integrar comparativamente las concepciones *bourdiana* y *eliasiana* en el análisis de las relaciones de poder, prestigio y dominación. Lejos de presentarlas *in abstracto* lo haremos en concordancia con el análisis empírico.

LOS ABORÍGENES CHAQUEÑOS Y EL EVANGELIO

En tanto región geográfica y cultural, el Chaco argentino se constituyó históricamente como un laboratorio sociorreligioso en pos de la conversión cristiana y la civilización de los grupos indígenas. La genealogía se inició con las empresas jesuitas del período colonial, asentadas sobre poblaciones abipones y mocoví del sureste del territorio chaqueño, para luego extenderse hacia el oeste de la mano de los misioneros franciscanos italianos de la Congregación de Propaganda Fide (Navarro i Barba, 1998). Hacia fines del siglo XIX las misiones franciscanas atravesaron fuertes crisis motivadas por factores económicos y políticos con las elites locales liberales, hecho que implicó el cierre de muchas, en un momento en que el Ejército argentino había concluido la brutal “pacificación” (valga el oxímoron) de la frontera chaqueña (Teruel, 2005).

En este contexto las misiones protestantes iniciaron su accionar durante la primera década del siglo XX. A la vanguardia estuvieron los *anglicanos* de la *South American Missionary Society*, que ampliando la obra iniciada en el Chaco paraguayo hacia 1889 comenzaron en 1910 su entrenamiento entre las parentelas toba y wichí que concurrían al ingenio La Esperanza, merced al oportuno hospedaje de la compatriota Compañía Limitada Leach Hermanos (Jujuy). Entusiasmados por la posibilidad de internarse en el territorio chaqueño, ese “corazón de las tinieblas” sudamericano según su perspectiva, organizaron desde 1914 hasta 1944 una red de emplazamientos misioneros en el Chaco Occidental y Central (Torres Fernández, 2006; Gordillo, 2010). Hacia 1920, el panorama se amplió con los emprendimientos de los *Hermanos Libres* en Jujuy (entre grupos guaraníes particularmente) y la *Misión Escandinava*, de orientación pentecostal, en Salta y luego Formosa en poblaciones wichí y

toba (Ceriani Cernadas 2011a, Ceriani Cernadas & Lavazza, 2013). Los años treinta y cuarenta definirán la conformación del campo misionero protestante entre los pueblos indígenas del Chaco, con la instalación de las misiones *Emmanuel* (1932 y 1937), *Menonita* (1943), *Go Ye* (1941) y *Gracia y Gloria* (1944). Entre la violencia de la ocupación territorial por parte del ejército nacional y los contingentes colonizadores criollos o extranjeros, y las cíclicas migraciones estacionales a los ingenios azucareros de Salta y Jujuy, las misiones y misioneros extranjeros establecieron relaciones ambiguas con los contingentes indígenas, cruzadas por la contención y el control social, la confianza y la sospecha (Miller, 1995; Ceriani Cernadas, 2013).

En este conflictivo proceso social la apropiación indígena de las experiencias de misionalización protestante tuvo una incidencia clave en la (re)producción cultural de estos pueblos. Analíticamente es posible ubicar dos momentos decisivos en esta experiencia histórica: el misionero y el post- misionero. El primero remite al período previamente reseñado que tuvo su auge durante 1914 y 1985. El segundo indica la separación del tutelaje misionero, hecho paralelo a una progresiva pentecostalización de las formas rituales y estéticas de las iglesias indígenas chaqueñas. En la vanguardia de este proceso, y habiendo sido un agente activo del mismo, estuvo la Misión Menonita que en 1956 desmanteló por propia decisión la misión *Nam Cum* localizada en la por entonces provincia Presidente Perón (luego de 1955, provincia de Chaco) entre parcialidades toba. Su objetivo desde entonces fue acompañarlos legal y “espiritualmente” en el proyecto de formar iglesias autónomas y oficialmente reconocidas (Altman & López, 2011). La cuestión crucial de este proceso, evidenciado con mayor nitidez luego de las reformas de las leyes

indígenas en la década de 1990¹, estuvo vinculada al proceso de revitalización de la conciencia étnica de los pueblos indígenas chaqueños. En el plano sociopolítico implicó un progresivo interés por que los títulos territoriales de las numerosas misiones pasaran a la propiedad y control de las comisiones indígenas, proceso inaugurado por la prístina misión chaqueña anglicana entre los *wichi*, en 1995. Asimismo, la política misionera tradicional –de carácter paternalista y moralmente disciplinante– se redefinió como un compromiso social por el “desarrollo”, la educación indígena bilingüe y la defensa territorial, encaminadas por diversas ONG religiosas o seculares.

En tanto objeto teórico de estudio, sostenemos que el conglomerado de relaciones establecidas entre las iglesias, las asociaciones civiles, los partidos políticos y funcionarios del Estado y los liderazgos entre los pueblos indígenas chaqueños puede ser entendido, simultáneamente, como un *campo religioso* y una *arena política*. En tanto *campo religioso* constituye un espacio estructurado y estructurante donde se disputan competencias por el poder simbólico y económico entre las diversas congregaciones y en el interior de las mismas; se establecen relaciones de alianza o disputa con diversos agentes del campo social circundante y se constituyen *ethos* y *habitus* identitarios específicos de los *creyentes indígenas* (Cordeu, 1984; López & Altman, 2012). Como *arena política* presenta un escenario de interacciones antagónicas orientadas a la definición y disputa pública por los “premios y valores” (Turner, 1974: 133), que implican para la agencia indígena el acceso a cargos institucionalizados de poder en las

¹ Particularmente significativos fueron el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989, el Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe de 1992 y el artículo 75, inc. 17 de la reforma constitucional argentina de 1994.

iglesias, las organizaciones intercomunitarias, el contexto político local y provincial y la obtención de recursos materiales y simbólicos socialmente estimados, como bienes de consumo, tecnologías, acceso a pensiones, jubilaciones y planes sociales (Salamanca & Tola, 2008).

Bajo estas conceptualizaciones teóricas se observa que la apropiación toba del cristianismo pentecostal está atravesada por resistencias (públicas o veladas) y opiniones encontradas entre los propios actores, expresadas en conflictos sobre la interpretación de la historia cultural, en tensiones generacionales, en las rencillas por los liderazgos y en las divergencias en cuanto a las danzas del culto. Tanto en la actualidad como en sus épocas iniciales, las redes de parentesco e interpersonales, las afiliaciones políticas partidistas y los conflictos de intereses intra e inter-congregacional constituyen elementos constantes en la constitución sociológica del mismo.

En términos generales, las iglesias indígenas chaqueñas realizan *cultos* regulares entre dos y cuatro veces por semana. Junto a estos se ubica un nutrido calendario de actividades que podemos discriminar en tres tipos: 1) ceremonias conmemorativas (aniversarios de iglesias, navidad, año nuevo), 2) celebraciones de ritos de transición (consagración de bebés, bautismos, cumpleaños y casamientos), 3) actividades especiales de cada denominación (ligadas a la propia organización congregacional como las reuniones de la comisión de mujeres, de jóvenes y de líderes, etc). En los dos primeros tipos suelen participar fieles de diferentes iglesias y parientes de otras comunidades, junto a la incesante circulación de una gama diversa de *cancionistas*, *dancistas* o *evangelistas*. Estos grupos que recorren el territorio chaqueño a raíz de los contactos recreados con diversos dirigentes religiosos locales, pueden ser: transnacionales, como el caso de los weenhayek (anteriormente conocidos como matabo boliviano) de Villa Montes, Bolivia, cuyos músicos o creyentes visitan a

parientes y afines de Embarcación o Tartagal y viajan luego hacia Villa Montes; o el caso de los grupos musicales evangélicos toba que viajan por comunidades nativas de Paraguay y Bolivia. Se destaca que estos espacios implican focos intensos de interacción social (ora armónica, ora dramática), que condensan y disputan, en tanto hechos sociales totales, fenómenos espirituales, afectivos, estéticos, morales, políticos, jurídicos y económicos. Estas celebraciones catalizan así una movilidad y circulación de fieles en el interior del campo que ponen en escena variadas *performances*, condensando símbolos de creatividad cultural, cambio social y relaciones interétnicas.

Dada la previa experiencia de misionalización protestante, la organización de las iglesias indígenas tiene como modelo visible la estructura y dinámica institucional de las iglesias evangélicas tradicionales, con su característico *ethos* burocrático². De esta manera, las variadas denominaciones aspiran a legitimar su status legal inscribiéndose en el Registro Nacional de Cultos no-católicos, donde misioneros y antropólogos han gestionado históricamente los formularios y trámites necesarios. Esto suele traducirse en el interior de la arena política indígena chaqueña como una situación social proclive a las disputas y fisiones de congregaciones, en las cuales diversos dirigentes buscan posicionarse como autoridades de nuevas iglesias.

Desde hace dos décadas, en el terreno de las prácticas religiosas, se presenta un fenómeno de progresiva neopentecostalización de los cultos, donde los contenidos del simbolismo y *praxis* chamánica propios de las iglesias autónomas

² Esta cualidad se expresa tanto en la organización formal de cada congregación (con un pastor, un co-pastor, ancianos, diáconos, comisiones de mujeres, jóvenes, alabanza, etc) como en las competencias de cada cargo, en las que son especialmente valorados los conocimientos de escritura para la confección de las actas.

tobas se interpenetran con los modelos del neopentecostalismo transnacional. En este último caso, el énfasis puesto en las mediaciones tecnológicas y en la configuración de los cultos en clave de espectáculo, con presentadores especiales, altos niveles de sonido e iluminación y estudiadas *performances* de los conjuntos musicales y especialistas religiosos, emergen como las características más relevantes, de las que las audiencias indígenas se han apropiado positivamente. Como me comentaba Gabriel, toba formoseño que promedia los 30 años, “*si no hay parlantes y teclados ya nadie quiere ir a los cultos*”. En general, estos registran una duración que varía entre dos y cuatro horas y consisten en un momento inaugural de *alabanzas* (canciones), distintas formas de danzas, momentos regulares de oración colectiva, prédicas de pastores, prácticas de sanación y testimonios de fieles. En las iglesias heredadas de las misiones pentecostales escandinavas y afiliadas a las asambleas de Dios, las manifestaciones de glosolalia son frecuentes en las oraciones colectivas, sobre todo en las plegarias especiales para dolientes, siempre acompañadas de imposición o extensión de manos. En las iglesias autónomas tobas, mancomunadas en la pionera y hegemónica Iglesia Evangélica Unida (en adelante IEU), las prácticas de sanación espiritual suelen expresarse en las formas simbólicas del chamanismo, con las inflexiones de voz, la imposición de manos y las operaciones de succión y expulsión del “*bicho*” de la enfermedad o la posesión (Wright, 1990). Asimismo, en las danzas y en el canto se hallan rasgos estilísticos que guardan similitudes con rituales precedentes ligados a las iniciaciones de jóvenes o los cortejos sexuales, estos últimos diseminados entre los pueblos chaqueños a partir del contacto interétnico con los de los ingenios azucareros de Salta y Jujuy (Citro, 2009; Gordillo, 2010).

ELIAS EN EL CHACO

A partir de un estudio de carácter etnográfico realizado hacia fines de los años 1950 en una comunidad suburbana inglesa, Elías junto a John Scotson se propusieron iluminar aquello que constituía, según sus palabras, un tema universal “en miniatura” (Elías & Scotson, 2000: 19)³. Este no era otro que las relaciones de poder y estatus entre grupos que habitan en una misma localidad y, dado los vínculos de interdependencia y grados diferenciales de cohesión, generaban un tipo de figuración social que fue denominada *establecidos - marginados* (*established - outsiders*). El estudio analizó los comportamientos y afectos, las asociaciones e instituciones, la vida laboral y el ocio, las estructuras familiares, los chismes y acusaciones entre dos configuraciones sociales que habitaban en distintos barrios de la localidad estudiada. Aunque ambas provenían de un contexto económico relativamente similar, se hallaban claramente divididas en el prestigio, el estatus y el control de las principales instituciones y clubes sociales de la localidad. El criterio de antigüedad social fue un elemento clave en la autoconciencia de superioridad humana de los *establecidos*, concomitante con el grado de conocimiento y cohesión entre sus miembros, y sobre el cual se erigían las fronteras simbólicas contra los advenedizos *marginados* expresadas en mecanismos de control y estigmatización social.

A partir de estas relaciones de poder, el estudio indaga el proceso de construcción del *carisma de grupo*, en tanto fenómeno clave para la conformación de las identidades sociales. En efecto, el carisma de grupo representa la autoimagen de un colectivo social que, dada la mutua y conflictiva dependencia con otros colectivos, se presenta a sí mismo como portador de una

³ Las citas corresponden a la edición brasilera de *Os Estabelecidos e os Outsiders* y fueron traducidas por el autor de este trabajo.

humanidad superior. Pero este carisma colectivo no surge ni espontáneamente ni de la voluntad individual de cada uno de sus miembros. Por el contrario, emerge de representaciones y prácticas sociales compartidas y duraderas en el tiempo, en grupos que presentan fuertes grados de *intimidad social y emocional* (con su ineludible binomio de amistad/enemistad) como también así de *jerarquía, cohesión y coerción* interna. De allí su relación con la sociodinámica de la estigmatización y la construcción diferenciada del poder entre “*nosotros*” y “*los otros*”: aquellos que detentan su carisma de grupo (al sentirse y pensarse como integrados y moralmente superiores) y aquellos que –en procesos y situaciones siempre específicas de relaciones de poder- incorporan o disputan su posición como *outsiders*, son percibidos como anómicos, con consecuentes atributos negativos que denotan una humanidad y sociabilidad inferiores: anárquicos, sucios, vagos, inmorales, etc.

Partiendo de estas nociones generales propongo adentrarnos en el campo evangélico indígena chaqueño iluminando tres casos concretos en los que se presentan relaciones sociales y simbólicas que pueden constituir figuraciones de *establecidos y marginados*. El primero es parte de una construcción particular de la memoria colectiva, el segundo enhebra clivajes interétnicos, generacionales y teológicos internos a dicho campo religioso, mientras que el tercero presenta los límites respecto a quiénes lo conforman.

EL PASADO MARGINADO: GENTE ANTIGUA / GENTE NUEVA

La adaptación del pentecostalismo a la realidad sociocultural de los indígenas chaqueños implicó una fuerte crítica hacia el pasado cultural. La incorporación de las narrativas coloniales, diseminadas diferencialmente por misioneros, agentes estatales y colonos, cristalizaron el estigma de una visión del pasado cargado de carencias definidas como pobreza material, desnudez, desconocimiento de la escritura, suciedad y nomadismo (Wright,

2003). Como señala Elias, “cuando el diferencial de poder es muy grande, los grupos en posiciones marginadas se evalúan a partir de la medida de sus opresores” (Elias & Scotson, 2000: 28). Esta figuración de *establecidos* y *marginados* se presenta entonces en el dominio de una ontología histórica, en la cual el modo de vida precristiano les asignaba las propiedades de una humanidad inferior: anómica, anárquica y contaminante. En 1954, cuando comenzaron a formarse las primeras congregaciones autónomas tobas, el antropólogo y lingüista William Reyburn notaba la fuerte tendencia de la gente “a ridiculizar la vida cazadora seminómada de los *antiguos* y a hablar con una mezcla de desdén y vergüenza sobre ‘nuestros salvajes y desnudos abuelos’ ” (1954: 7).

Tanto en las narrativas de conversión individual como en los relatos históricos sobre el tiempo de los *antiguos* –según las categorías nativas- el punto de quiebre viene dado por la presencia del *Evangelio*. Cual tajo en la historia, a partir de allí surgen los “nuevos” frente a los “antiguos” aborígenes, vistos como “salvajes”, “borrachos”, que “siempre se peleaban”, que “no trabajaban”, que “no tenían casas”, “que andaban de un lado al otro”, “que sufrían de sed, de hambre, de enfermedad”, que “eran ignorantes”, que “tenían costumbre y no religión”, que “comían con conchillas, no conocían la cuchara, la mesa, la silla, la letra”. Por el contrario, el *Evangelio* se asocia con rasgos comunes al modo de vida de los criollos (en las vestimentas, formas de vida, comida, acceso a bienes y tecnologías, etc) que poseen los establecidos actuales y no los antiguos marginados.

De esta manera, la vida social del pasado se representa bajo la forma de un grupo marginal, antagónico pero a su vez dependiente de la sociedad contemporánea a la cual afirman pertenecer, o ansían hacerlo, los fieles del *Evangelio*. “*Nosotros, nuestra raza era la más baja, pero gracias a estos hermanos que*

vinieron de lejos pudimos empezar a conocer la palabra de Dios”, señalaba un anciano toba de la Misión La Loma en Embarcación (Salta) aludiendo a los misioneros escandinavos que predicaron en el Pilcomayo superior a mediados de 1930. De este modo, para los grupos chaqueños este cambio implicó una fuerte redefinición de su identidad colectiva, en la cual la conversión individual del creyente expresaba metonímicamente un proceso de redención grupal orientado a un orden moral y cultural valorado como superior y que la gente suele llamar “la sociedad” o “la civilización”. No olvidemos que esta narrativa de la discontinuidad, marcada por el sufrimiento pasado y la redención actual, atraviesa medularmente el imaginario y *praxis* religiosa cristianos, y sobre todo pentecostal (Robbins, 2007). Como señalamos, lo particular en la experiencia de los pueblos indígenas chaqueños, y también de grupos andinos, africanos, melanesios, entre otros, es que el testimonio individual del creyente forma parte de una narrativa histórica colectiva, anclada en la percepción de una ruptura radical con el pasado cultural.

De forma similar a otras relaciones *establecidos / marginados*, el factor contaminante adquiere aquí una interesante expresión. Como clasificación simbólica, el pasado pre-evangélico adquiere un valor negativo e impuro cuyo ejercicio del recuerdo abre la posibilidad de una contaminación; siendo entonces el olvido un valor y deber moral de ese nuevo estatus. Este silencio autoimpuesto ante un estilo de vida considerado humillante se conecta con una de las formas culturales del olvido señaladas por Paul Connerton, en la que “algunos actos de silencio pueden ser un *intento* de enterrar las cosas más allá de la expresión y el acceso a la memoria” (2011: 47)⁴. A contrapelo de las épocas del *Evangelio*, cuyas narrativas de la memoria constituyen *performances* identitarias, los tiempos anteriores no deben ser

⁴ Énfasis original, traducción personal del inglés.

intencionalmente recordados o representados. Como sugiere Pablo Wright para el caso de los *takshék* toba de Formosa, “este pasado, una vez invocado por la memoria, el pensamiento o el lenguaje puede contaminar el presente y eso debe ser prevenido” (2003: 78). Dos ejemplos pueden ayudarnos a ilustrar este tabú de la memoria, o bien prescripción del olvido, y su relación con la configuración de poder entre *establecidos / marginados*. Los sucesos narrados ocurrieron durante los años 2003 y 2006 respectivamente. El primero tiene como protagonista a un conocido y respetado *creyente* de una comunidad rural del oriente formoseño, que trabajó durante más de veinte años como enfermero en el hospital del vecino pueblo criollo. Atento a la curiosidad de dos antropólogas, que solían parar en su casa en los períodos de trabajo etnográfico (hecho también usual en el autor de este artículo), recreó escénicamente dos tipos de danzas festivas de los *antiguos* y algunas técnicas de curación de los *pioGonak* (chamanes). Conversando con él un tiempo después, me cuenta que le provocaron algunas discusiones con dirigentes de la Iglesia Unida: “*decían que no tenía que andar haciendo esas cosas y que si seguía así me iba a convertir en un brujo*”. El segundo caso es el de un dirigente social que construyó una notable carrera política desde el liderazgo religioso de la iglesia mormona -en aquella zona del este formoseño- hasta la asunción como líder comunitario y regional *toba*. Siendo representante en el 2006 de la Red de Comunicación Indígena (una ONG secular con sede en Resistencia, Chaco) e invitado regular a un programa semanal de radio de un vecino pueblo criollo, realizó una búsqueda en la comunidad de “*cantos tradicionales de la época antigua*” –de acuerdo con sus palabras. Pero según me comentó, muchos pastores se le acercaron a expresar su descontento con esa actitud revivalista:

Porque dicen que es una época que ya pasó, que es cosa del demonio, que no es bueno recordar porque es algo que fue antes,

cuando no había esta evangelización, cuando no conocíamos qué era lo bueno.

Así, tanto el recuerdo como la recreación de muchas formas y costumbres previas al *Evangelio*, figuran como un dominio tabicado cuyos rasgos de contaminación pueden llegar al presente. Por lo tanto, el hecho de que los *establecidos* de hoy los evoquen, encierra el peligro de una “infección anómica” del pasado pre-evangélico (Elias & Sotson, 2000).

FRONTERAS INTERNAS: GEOPOLÍTICA, GENERACIÓN Y RITUALES

Como todo campo social, el *Evangelio* está hundido en contradicciones y opiniones encontradas entre los propios actores e instituciones. Podemos ubicar aquí otros núcleos de relaciones de poder cuyas luchas internas por la definición del juego se presentan en tres arenas políticas correlacionadas: el prestigio provincial, los dilemas generacionales y las danzas de alabanza.

La primera se observa en el espacio de las posiciones histórico-estructurales y geopolíticas, en las cuales se advierte una relación de poder en clave de *establecidos / marginados*, en el antagonismo entre “*los de Chaco*” y “*los de Formosa*”, particularmente presentes en la Iglesia Evangélica Unida (IEU). La división religiosa recrea así una histórica competencia interétnica entre grupos *toba* y, articuladamente, entre las identificaciones y alterizaciones propias de la dimensión provincial de la vida social con sus diferenciales de poder simbólico, político y económico (Briones, 2005). Respecto a la estructura directiva de la IEU, la hegemonía de los chaqueños ha sido marcada desde los tiempos fundacionales de Aurelio López, seguidos por los de Orlando Sánchez (traductor,

historiador e intelectual) y los principales dirigentes actuales⁵. Paralelamente, la “historia grande” y oficial del *Evangelio* tuvo su epicentro en el Chaco, de ahí que la central de la IEU y toda la dirigencia resida en dicha provincia, concretamente en el barrio toba de Roque Saenz Peña. Un hecho decisivo en esta historia fue la primera adquisición de los “*chaqueños*” de los documentos legales necesarios para constituir una congregación religiosa. Según señala Elmer Miller,

La adquisición del documento motivó un serio cisma en las relaciones entre los toba chaqueños y formoseños. 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. La fecha de este evento fue particularmente crítica, pues coincidió con otras crisis en Formosa que subrayaron su sentimiento de abandono –al punto de que finalmente eligieron a su propio presidente de la IEU y solicitaron su propio fichero, una transacción complicada aún en curso (Miller, 2008:162).

Según narran los tobas del este de Formosa, los chaqueños no los quieren, los tratan con desdén y soberbia, calificándolos de “*ignorantes*”, “*con olor a mañik*” (ñandú)⁶, “*salvajes*”, “*paraguayos*”. Las dos últimas marcas de plural condensan las previas y reproducen la visión de superioridad humana que los criollos e indígenas chaqueños suelen atribuirse respecto de los formoseños, cuya cercanía geográfica y cultural con Paraguay, dada la frontera y la nutrida migración hacia el lado argentino, devino un estigma social no solo regional sino también nacional. Los tobas formoseños, por su parte, perciben a los chaqueños como arrogantes y suelen discutir su hegemonía política y lingüística

⁵ En la actual comisión general, por ejemplo, de los 11 miembros, 9 pertenecen al Chaco, solo uno (el pro-secretario) a Formosa (Barrio Nam Toba) y otro a Santa Fe (Barrio toba de Rosario, constituidos por migrantes del Chaco en los años 1950).

⁶ Debo a Pablo Wright el conocimiento sobre esta caracterización.

como también el malestar ante algunas de políticas culturales religiosas coordinadas por los misioneros anglicanos y menonitas, como la traducción de la Biblia a la lengua nativa, hecho que consideran desatinado en muchos aspectos y no representativo de “nuestro idioma”.

La segunda arena política da cuenta de la tensión generacional, tema clave en la reconfiguración cultural que implicó el *Evangelio* desde sus tiempos formativos hasta la actualidad, teniendo en cuenta el activo papel de los por entonces jóvenes indígenas que conocieron a los misioneros europeos o estadounidenses. En tanto grupos étnicos insertos en un creciente proceso de cambio social, las distancias generacionales implican así diferencias en los valores, expectativas y comportamientos de los sujetos involucrados. De esta manera, los conflictos entre jóvenes y adultos, enmarcados asimismo en las propias representaciones indígenas chaqueñas sobre la edad, la autoridad y la reproducción social, ofrecen un espacio interesante para indagar en los pliegues ideológicos, las fronteras simbólicas y las relaciones de poder en las iglesias y congregaciones. En términos generales, la “juventud” y “los jóvenes” representan períodos y personalidades ambiguas e intersticiales que como tales condensan lo potencialmente peligroso y creativo. Por un lado, los adultos mayores consideran a los jóvenes, ubicados entre los 12 y 25 años, como poseedores de una amenazante vulnerabilidad e ignorancia, y en el marco del *Evangelio* esto siempre se relaciona con “las cosas del mundo” como beber alcohol, fumar cigarrillos, ir a los bailes y andar peleando entre sí. Por otro lado, se reconoce la fortaleza física de los jóvenes y el hecho de que representen para muchos posibilidades de cambio y superación social. Esto se hace más evidente en lo relativo al conocimiento de “las cosas de la sociedad”, que involucran fundamentalmente la escolaridad y, en varios casos, el conocimiento de tecnologías actuales como la computación. Dentro de esta ambivalencia, podemos ubicar la

“*crisis de espiritualidad*” que denuncian los adultos y cómo se posiciona de acuerdo con el clivaje generacional. Cito dos frases representativas de esta percepción ofrecidas por el pastor actual de la IEU del Barrio toba de Clorinda y por un reconocido predicador itinerante de la zona este de Formosa, respectivamente: “*los jóvenes tienen conocimientos del mundo blanco, tienen fuerza, están preparados, pero no tienen la experiencia y la sabiduría, creen saber todo, pero no...*”; “*los jóvenes se influyen más por lo mundano, la política, el trabajito, los jóvenes son así, les falta experiencia y les falta espiritualidad. Los viejos podemos estar con hambre, desnudez, pero fuertes espiritualmente... eso es lo que falta*”.

Ahora bien, en ciertos contextos y situaciones específicas del *Evangelio* las connotaciones peligrosas de la juventud adquieren para muchos adultos su epítome. Este es el caso del llamado “*movimiento de alabanza*”, que constituye una de las tendencias más influyentes de este campo religioso. El mismo implica una práctica ceremonial basada en la sucesión de cantos durante una hora aproximadamente, la cual ha tenido una gran difusión en los últimos quince años en las iglesias indígenas ligadas a las misiones anglicanas y escandinavas, período en que estas últimas transitaron un proceso de nacionalización y autonomización de las congregaciones. En las iglesias autónomas de Formosa y Chaco (la IEU y la Iglesia de Dios Pentecostal, sobre todo), lugar de donde son originarias estas prácticas, estos momentos pueden estar acompañados por bailes circulares en los que jóvenes de ambos sexos corren velozmente, de allí que también se los suela designar como “*la Rueda*”. Estas *performances* presentan su particular estilo estético, como los delantales o cinturones con flecos, las vinchas, los anteojos oscuros, las Biblias cruzadas en la espalda al modo de mochilas, llevadas a cabo sobre todo en los señalados eventos especiales (casamientos, aniversarios de Iglesia y cumpleaños de quince), aunque en varias congregaciones

constituyen prácticas regulares. Sin embargo, son muchos los adultos que discuten su realización, caracterizándolas como anárquicas y no acordes a una correcta espiritualidad evangélica y como meros divertimentos juveniles con propósitos de acercamiento sexual. Aquí la influencia de señalamientos moralizantes de agentes misioneros no indígenas suele tener su parte, pero también es central lo señalado sobre los dilemas generacionales que atraviesa este campo sociorreligioso. Los testimonios al respecto suelen ser bastante similares, sintetizamos entonces tres temas fundamentales:

1. *“Antes no había eso en el Evangelio, eso es nuevo, lo trajeron los jóvenes”.*
2. *“Antes los ancianos danzaban, gozaban, pero no corrían. Era tranquilo, la gente se sentaba, se escuchaba el mensaje o los que querían danzaban en su lugar”.*
3. *“La Rueda es como la costumbre antigua, como el baile de sapo que hacían los viejos antes de entrar al Evangelio”.*
4. *“Las danzas son importantes pero no es el Espíritu Santo, hay que tener cuidado de no confundir”.*

Observamos que en los dos primeros tópicos la antigüedad connota atributos positivos pues no refiere a la etapa pre-*Evangelio* y sus concomitantes carencias ontológicas sino –según el punto de vista de los adultos mayores actuales- a las épocas doradas del movimiento durante los años '60 y '70. El criterio de antigüedad refiere aquí una mayor cohesión social y simbólica, dada la identificación colectiva y la mancomunidad de normas que definen un especial carisma grupal. Precisamente, este carisma es ostentado por los adultos y ancianos del *Evangelio* y no por los jóvenes, especialmente aquellos que se involucran en estos “movimientos de alabanza”, donde “no se deja escuchar la palabra” y cuyas similitudes con las danzas de los *antiguos* –como sugiere el

tercer tópico- agregan el temor de la ya comentada ‘infección anómica’. Mientras realizaba su etnografía sobre los estilos corporales y las *performances* rituales entre los tobas orientales, Silvia Citro le pregunta a su interlocutor las razones por las que mucha gente mayor impugnaba “*la Rueda*”, recibiendo esta respuesta: “*es que tienen miedo que se contagie la costumbre antigua, de algo de ésta parece...*” (Citro, 2003: 467).

Me gustaría referir un último punto, que engloba asimismo los tres tópicos revisados (competencia interprovincial, dilemas generacionales y movimiento de alabanza). En las conversaciones críticas sobre “*la Rueda*” o los movimientos de alabanza, los del *Evangelio* de Formosa suelen agregar que “*esas danzas vinieron del Chaco*”. Más allá de la veracidad de la afirmación, la misma adquiere el estilo de una acusación, de un contraataque simbólico al *establishment* del *Evangelio* por parte de los autopercebidos *outsiders* formoseños.

FRONTERAS EXTERNAS: OTREDAD RELIGIOSA Y ESTIGMATIZACIÓN

Pese a las endémicas disputas de poder entre iglesias y congregaciones que caracterizan al campo desde sus tiempos formativos, existe un consenso generalizado de que “*todas son Evangelio*”. Algunas fronteras rígidas se erigieron a comienzos de los años 1990 entre las iglesias pentecostales herederas de las misiones escandinavas en el oeste del territorio chaqueño, cuando la influencia de la IEU comenzó a crecer entre la gente. Allí la iglesia fue catalogada como “secta sincrética” por los líderes religiosos y un conflicto importante recorrió las congregaciones de Embarcación, Tartagal, Morillos, Rivadavia, La Puntana, Santa María, entre otras localidades salteñas de los departamentos de San Martín y Rivadavia. Pero simultáneamente con este conflicto se fue gestando un proceso de nacionalización de las misiones

paralelo a la revitalización de la conciencia étnica de los pueblos indígenas de la región. Esto implicó que más allá de las suspicacias y competencias de rigor entre las iglesias, se mantuviera una identidad colectiva como *Evangelio*.

Fueron los católicos aquellos que representaron tradicionalmente la otredad sociorreligiosa y en varios aspectos su percepción sobre ellos adquiere de modo ambivalente las connotaciones de un grupo marginado, pues sus fieles “*beben alcohol*”, “*fuman*”, “*hacen lo que quieren*”, “*están llenos de homosexuales y drogadictos*”, “*son idólatras*”, y de ser un grupo establecido, ya que “*nunca se interesaron por nosotros*”, “*solo quieren su propio provecho*”. Entre los grupos *toba*, *wichí* y *pilagá*, pese a la presencia histórica de instituciones católicas de acción social, su influencia es mínima y muy controlada por la opinión pública con su fuerza reguladora de sentimientos y conductas. De esta manera, aquellos que se involucran en algunos de estos proyectos no suelen ser bien vistos por su pares y son proclives a caer bajo la censura moral que implica abandonar el *Evangelio* para pasarse a “otra” religión no-indígena y –en general– metafóricamente asociada al avasallamiento del Estado-nación y los colonos criollos sobre los grupos indígenas chaqueños.

Un ejemplo interesante sobre la reconfiguración de estas fronteras externas del *Evangelio* lo encontramos en la experiencia de la Misión Mormona entre los *toba*, iniciada en los comienzos de 1990 (Ceriani Cernadas, 2008). Si bien en los momentos cercanos a su establecimiento, fue considerada por la gente como “*un Evangelio más*”, con el tiempo dicha experiencia religiosa puso en riesgo las categorías culturales que definían los límites simbólicos y ontológicos entre ser o no ser *Evangelio*. La afinidad en el discurso ascético entre mormones y evangélicos y el hecho de que los primeros fueran introducidos en la zona central y este de Formosa por reconocidos predicadores de “*la Unida*”, parecían situarlos dentro del mismo campo sociorreligioso. Sin embargo,

diversos acontecimientos que implicaron imputaciones teológicas y morales de antigua data junto a coyunturales competencias de parentesco, prestigio y poder, fueron esfumando cada vez más esa primera percepción.

En el caso específico que indagué en Colonia La Primavera (Formosa oriental), este proceso de diferenciación tajante entre ambos grupos derivó en un drama social vehiculizado principalmente a partir de rumores mito-prácticos. Esto ocurrió en un proceso relacionado en el que los mismos tobas bautizados en la nueva iglesia comenzaron a percibir una dificultad de comunicación con la dirigencia mormona regional y una marcada brecha en el tipo de experiencia religiosa, lo que dificultó la posibilidad de apropiación cultural por parte de los neófitos. En el más dramático de estos rumores, el de la *Reina Moronia*, los mormones son representados como un grupo corporativo bajo el mando de dicho personaje de rasgos monstruosos que reside en los templos norteamericanos y cuya finalidad es alimentarse de la sangre de mujeres vírgenes o la carne de infantes, motivo por el cual trabajan los misioneros. La Iglesia Mormona fue signada así como un grupo peligroso que atentaba contra la reproducción social de los *creyentes* y contra el capital simbólico y político de los líderes *Evangelio*, que veían disputar su acceso monopólico a las fuentes de poder del grupo social.

Por otro lado, en este nicho de alteridad que representa el “mormonismo toba” en el campo cultural y religioso indígena se recreó una perspectiva iconoclasta sobre los *cultos* y la moralidad del *Evangelio*. En esta visión se revela simultáneamente una impugnación a dichas prácticas religiosas y una crítica cultural a todo el campo evangélico. En efecto, los miembros enfatizaban así que las danzas, la oración conjunta y el *gozo* que promueve el *Evangelio* son perniciosos y expresan las *costumbres* de antaño. “*Los evangélicos van sin rumbo, hacen lo que quieren*”; “*Eso es puro*

griterío, no sirve para nada, no hay enseñanza”, “En esta iglesia [la mormona] no hay ruido, hay pizarrón. Porque Jesús no es solo pastor, Jesús también es maestro”. El otro punto central en la crítica de estos actores se refiere al horario nocturno en que se realizan dichos servicios religiosos. Los miembros mormones interpretan como moralmente perniciosas las celebraciones en esos horarios, remarcando el valor pedagógico y civilizado de las *reuniones*, efectuadas los domingos a la mañana. Desde este punto de vista estigmatizador, que los *Evangelio* realicen los *cultos* durante la noche, generalmente entre las 19.00 y las 24.00, es coherente con el carácter primitivo, no domesticado, de su experiencia religiosa.

Como notamos, esta interpretación se relaciona con las visiones críticas que varios *Evangelio* tienen hacia algunas prácticas de su propia religión, bajo la tensión siempre manifiesta entre la palabra pedagógica y disciplinante y las expresiones extáticas de las danzas, asociada a su vez con la vulnerabilidad contaminante de los jóvenes.

CONSIDERACIONES FINALES

Este trabajo pretendió avanzar sobre el interés de pensar comparativamente las nociones bourdianas de campo social y *habitus* y las figuraciones de *establecidos* y *marginados* según Elias, con el objeto de abordar el estudio de las formas sociales e imaginativas que atraviesan las relaciones de poder en las iglesias evangélicas indígenas del Chaco Argentino (Ceriani Cernadas 2011b). Paralelamente con la renovada utilización de los aportes de Elias a la teoría social, se hacen evidentes a los lectores preocupaciones implícitas en las contribuciones de Bourdieu. En efecto, las nociones de campo y de figuración social, si bien no sinónimas, se centran en un análisis relacional sobre los entramados dinámicos del poder, con los conflictos, estrategias y ‘juegos’ de grupos y agentes. La mirada comparativa hacia ambas teorías nos habilita así a prestar atención a los vínculos de

interdependencia medulares entre agentes y grupos que ocupan posiciones jerárquicas diferenciales en la trama del poder, en sus dimensiones social, política, económica y simbólica (y tomando con cautela epistemológica estas discretas demarcaciones).

En base a esta sintonía conceptual resulta factible, en primer lugar, considerar como campo sociorreligioso al extendido conjunto de iglesias evangélicas indígenas, herederas creativas de un largo proceso de misionalización protestante iniciado a comienzos del siglo XX. En este escenario, disputas sobre la legitimidad de las prácticas religiosas, sobre el estatus moral y “espiritual” de los líderes, sobre las relaciones intra e inter congregacionales y entre los agentes e instituciones no-indígenas, constituyen fenómenos estructurales en su dinámica sociológica. Asimismo, en tanto espacios de creatividad cultural y apropiación simbólica, las iglesias conforman núcleos de sociabilidad que ponen en juego y disputa nuevas manifestaciones performativas en los rituales, las danzas, la oratoria y la participación activa de los miembros, y redefinen *habitus* identitarios, por ejemplo en las formas de expresarse discursiva y corporalmente y en las maneras de evocar el pasado.

En la teoría de los campos sociales los vínculos de poder coagulan en dos agentes/grupos específicos: los *ortodoxos* y los *heterodoxos*; en el enfoque figuracional en los *establecidos* y los *marginados*. Si bien necesitamos un estudio de mayor profundidad teórica para cotejar el cuadro de similitudes y diferencias entre ambos pares relacionales, podemos esbozar algunos puntos claves. El parentesco más evidente radica en que ambos constructos se refieren a posiciones diferenciales de poder en el marco de una estructura dinámica de relaciones sociales. No existe el uno sin el otro y sus lugares están definidos por la acumulación y uso de capitales simbólicos, políticos y económicos que legitiman, precisamente, la oposición jerárquica. Ahora bien,

el enfoque de Elias prioriza las construcciones morales que definen los procesos de constitución identitaria y alterización social inherentes a este tipo de relacionamiento. En este sentido considero que se adecua con mayor coherencia al universo sociológico indagado. Así, el primer caso que presentamos revela, en el plano de la imaginación histórica, una brecha entre los *antiguos* y los *nuevos*. Precisamente, la imagen del colectivo social en el pasado adquiere las dimensiones de un grupo marginado con las consabidas características negativas y contaminantes que ello supone. Como grupo establecido, la pertenencia al *Evangelio* proporciona a cada creyente un reconfortante carisma colectivo. Pero, como advirtió Elias, debemos estar atentos a la dimensión correlativa de las relaciones del poder y sus “equilibrios fluctuantes”, siendo necesario observar aquí las fisuras de esta configuración invierte la balanza de poder. Es el caso –remarcado por numerosos estudiosos- de la narrativa nativista que se superpone a aquella de la “deficiencia original” y el salvajismo, expresada especialmente en los ancianos y adultos al afirmar que “*en el tiempo de los antiguos la salud era mejor*”, que la edad se prolongaba más, “*nuestros ancianos vivían como 100 años*”, como también la fuerza, vitalidad y el control sobre los jóvenes por parte de los adultos. Otro caso a destacar que agrega una nueva cuota de poder a los *antiguos outsiders* es el de los pastores versados en la autodenominada “teología indígena”⁷ y la importancia que la palabra “*sabiduría*” tiene en el discurso actual de estos líderes religiosos. “*Antes teníamos oscuridad, pero sabiduría también*”, me

⁷ Esta es fruto de estrategias de inculturación por parte de varias agencias religiosas externas que desde hace años trabajan en la zona; principalmente los Obreros Fraternalistas Menonitas y la Juntra Unida de Misiones. Canalizados por medio de talleres, “círculos bíblicos” y literatura religiosa, el objeto es tender puentes simbólicos entre valores culturales indígenas y aquellos pregonados en la Escritura y señalados por los agentes misioneros (aborígenes o *doqshi*).

comentaba un *cancionista* y predicador *pilagá* (de 60 años) de la Iglesia Sol de Justicia de Ibarreta (Formosa).

En el segundo caso explorado, las relaciones *establecidos / marginados* en el interior del *Evangelio* intersectan tres tópicos ligados a la competencia geopolítica, el conflicto generacional y las críticas sobre ciertas prácticas religiosas. Notamos aquí, como en el caso anterior, una continuidad histórica en ciertas representaciones y hechos sociales, como la imagen negativa sobre la vida salvaje de los *antiguos*, los conflictos entre líderes, congregaciones y regiones (Chaco y Formosa, especialmente), el problema de la juventud y las visiones encontradas sobre las danzas extáticas. El *locus* liminar de los jóvenes, dada su fortaleza física e intelectual pero su debilidad espiritual, los ubica –como es de suponer– en una posición ambivalente: por un lado, la necesidad de que ingresen al movimiento (y de que este se reproduzca con nuevos miembros y dirigentes), por otro, el peligro latente de sus efectos anómicos contaminantes. El resultado es una especie de “tregua simbólica” para las danzas (y los jóvenes), denostadas en el discurso pero aceptadas en la práctica.

El tercer caso revisado dirigió la mirada hacia los límites externos del campo *Evangelio*, el cual presenta una inequívoca hegemonía en el mundo sociorreligioso de los pueblos indígenas chaqueños, desde las experiencias de misionalización protestante. El Otro externo siempre fue el catolicismo y la relación metafórica y metonímica que presentaba con el proceso de conquista y colonización. La íntima relación entre la política estatal de ocupación de tierras aborígenes y la Iglesia Católica influyó con fuerza en la percepción del protestantismo como culto “liberador”, “cuya prédica otorgaba a los tobas un sentido de agencia (...) pero al costo de la estigmatización de sus prácticas” (Wright, 2002: 78). Según señalamos, si bien los conflictos

intercongregacionales, junto a los rumores sobre la legitimidad de tal o cual pastor o dirigente y las fisiones y movilidad entre las iglesias, son moneda corriente en dicho campo de poder, ciertas situaciones de crisis y ebullición social pueden reforzar la percepción de que “*todos somos Evangelio*” y señalar nuevos límites. Este fue el caso del ingreso del mormonismo entre los tobas y pilagás durante los primeros años de la década de 1990 pero de ser primeramente percibido como un “*Evangelio más*”, pasó a ser representado como un competidor peligroso y agresivo. Y es aquí donde los atributos extremos de inferioridad humana, con su “reina” vampira y sus sicarios gringos en busca de sangre y carne, metaforizaron simultáneamente esa sensación de temor y ese deseo de controlar la competencia política y religiosa.

Si bien debemos ser cautelosos con la articulación empírica de generalizaciones teóricas y modelos universales, en nuestro caso la teoría de los campos sociales y de las relaciones *establecidos y marginados*, consideramos que su valor heurístico y metodológico puede iluminar aspectos micro y macro de las relaciones de poder en el *Evangelio* y sus manifestaciones socioculturales específicas. Según Elias, su estudio constituía un “paradigma empírico” de modelo explicativo sobre las configuraciones de poder, que podría aplicarse como “medidor” para otras realidades sociales (Elias & Scotson, 2000: 21). Futuros estudios permitirán ampliar o revisar estas presunciones sobre el campo religioso indígena en el Chaco argentino y su compleja dinámica de poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Altman, A. & López, A. (2011), Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación. *Sociedad y Religión*, 21 (34-35), 123-148.
- Bourdieu, P. (1971), Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, XII, 295-334.

- Briones, C. (2005), Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Briones, C. (Comp.), *Cartografías Argentina. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad* (9-36). Buenos Aires: Antropofagia.
- Ceriani Cernadas, C. (2008), *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la imaginación Mormona*. Buenos Aires: Biblos.
- (2011a), La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945. *Memoria Americana*, 19 (1), 121-145.
- (2011b), Evangelio, política y memoria en los Toba (toba) del Chaco argentino. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Cuestiones del tiempo presente. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/61083>.
- (2013), Entre la confianza y la sospecha. Representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionalización protestante. En Tola, F., Medrano, C., y Cardín, L. (Comp.), *El Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad* (297-320). Buenos Aires: Rumbo Sur/ETHNOGRAPHICA.
- Ceriani Cernadas, C. & Lavazza, H. (2013), Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino (1935-1962). *Boletín Americanista*, 67, 143-162.
- Citro, S. (2003), *Cuerpos Significantes: Una etnografía dialéctica con los toba takshik*. Tesis inédita de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- (2009), *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Connerton, P. (2011), *The Spirit of Mourning: History, Memory and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cordeu, E. (1984), Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga. *Suplemento Antropológico*, XIX (1), 187-235.
- Elias, N. & Scotson, J. (2000) [1964], *Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das relacoes de poder a partir de uma pequena comunidade*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Gordillo, G. (2010), *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.
- López, A. & Altman, A. (2012), El Centro de Capacitación Misionera Transcultural: lo local, lo global, lo regional en las nuevas misiones

- evangélicas del Chaco argentino. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 14(16), 13-38.
- Miller, E. (1995), *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- (2008), Debilitamiento del consenso en el liderazgo: el caso de los Toba del Chaco oriental. En Braunstein, J. & Meichtry, N. (Eds.), *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco* (159-167). Resistencia: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.
- Navarro i Barba, G. (1998), Misioneros franciscanos en el Chaco occidental, visiones, acciones y contradicciones (1861-1914). *Boletín Americanista*, 48, 197-209.
- Reyburn, W. (1954), *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*. Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.
- Robbins, J. (2007), Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of Christianity, *Current anthropology*, 48(1), 5-38
- Teruel, A. (2005), *Misiones, Economía y Sociedad: la frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Salamanca, C. & Tola, F. (2008), Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales y de la capacidad de acción. En Braunstein, J. & Meichtry, N. (Eds.), *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco* (149-158). Resistencia: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.
- Torres Fernández, P. (2006), Imágenes superpuestas sobre si y el indio. Discurso misional anglicano en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX. *Papeles de Trabajo*, 14, 103-148
- Turner, V. (1974), *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vilaça, A. & Wright, R. (Eds.), (2009), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity Among Indigenous Peoples of the Americas*. Burlington: Ashgate.
- Wright, P. (1990), 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. *Revista ANTHROPOLOGICAS*, 13(2), 61-81.