

# Nuevo Mundo Mundos Nuevos

Nouveaux mondes mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds

Questions du temps présent  
2011

---

## ***Evangelio, política y memoria en los Toba (qom) del Chaco argentino***

CÉSAR CERIANI CERNADAS  
<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61083>

---

### ***Résumés***

Español English

El trabajo indaga los dilemas identitarios y políticos que surgen en la historia de la apropiación toba (*qom*) del cristianismo pentecostal. Denominado *Evangelio* por los propios actores, este movimiento religioso adquirió fuerza institucional durante los años 1960 transformándose en las décadas sucesivas en un campo social dinámico y conflictivo. Desde los inicios, sus dirigentes y adeptos dieron cuenta de relaciones ambivalentes entre la afirmación étnica, la *performance* espiritual y la acción política. De esta manera, el estudio explora las especulaciones que los sujetos construyen en torno a la memoria, la adscripción étnica, el clivaje generacional y las celebraciones religiosas. Partiendo de una ubicación histórico-sociológica del campo evangélico indígena chaqueño, el artículo se detiene en las formas culturales de dicha experiencia religiosa, observando problemáticas de orden simbólico y generacional, para luego vincularlas con la memoria colectiva y la autopercepción étnica. Finalmente, el trabajo aborda el impacto del *Evangelio* y del contexto sociopolítico nacional en las recomposiciones conflictivas del liderazgo.

This article deals with historical predicaments regarding identity and politics in the case of the Toba (*Qom*) appropriation of Pentecostal Christianity. Holding the native name of *Evangelio*, this religious movement obtained institutional strength during the sixties and, in subsequent decades, was a dynamic as well as conflictive expression. Since its origins, leaders and members as well showed ambivalents relation between ethnic reaffirmation, spiritual performance, and political agency. In this way, this work explores the disputes about meanings that people built in relation to memory, ethnic adscription, generational cleavage and religious celebrations. Taking as starting point a particular historical and sociological locus of the so-called aboriginal Evangelic field of the Chaco region, the article analyzes the cultural forms of the Toba Evangelic experience by observing problems of symbolic and generational kind in order to connect them with the collective memory and ethnic self-perception. Finally, this study approaches the impact of the



Evangelical movement and the national sociopolitical context over the configuration of leadership along with its concomitant tensions.

---

## ***Entrées d'index***

**Keywords:** 20th century, Argentina, identity, memory, pentecostalism, politics, Toba

**Palabras claves:** Argentina, identidad, memoria, pentecostalismo, política, siglo XX, Toba

---

## ***Texte intégral***

# **Presentación**

- 1 La difusión del cristianismo pentecostal en diversas sociedades y regiones del mundo conforma un fenómeno sociológico que ha puesto en juego fértiles discusiones sobre sus tramas simbólicas, políticas y económicas, como también sus implicancias en la arena cultural global<sup>1</sup>. Entre los pueblos indígenas latinoamericanos, y más allá de las disímiles coyunturas nacionales, el pentecostalismo comenzó a instalarse con fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XX, dando cuenta de diferentes procesos de apropiación y cambio cultural<sup>2</sup>. En el panorama argentino, desde parcialidades coya del Noroeste, contingentes toba, pilagá, mocoví y wichí del Chaco central y grupos mapuche de la patagonia participan –entre otros– en dicha compleja dinámica sociorreligiosa.
- 2 En este trabajo nos ocuparemos de los dilemas identitarios y políticos que sacuden históricamente la apropiación toba (*qom*)<sup>3</sup> del pentecostalismo. Denominado *Evangelio* por los propios actores, el movimiento irradió desde el sureste de la provincia del Chaco hacia mediados de 1940, luego del contacto de la gente con la prédica de pastores de origen anglo. Durante la década de 1960 el mismo adquirió fuerza institucional a partir de la organización de la Iglesia Evangélica Unida (IEU), primera iglesia netamente indígena del país, constituyendo en las décadas sucesivas un campo sociorreligioso con dinámicos procesos de fusión y fisión de congregaciones<sup>4</sup>.
- 3 Desde sus inicios, actitudes ambivalentes respecto a la afirmación étnica, la *performance* espiritual y la práctica política, caracterizaron a los dirigentes y a los adeptos del *Evangelio*. La primera cuestión señala las representaciones contradictorias por parte de los conversos respecto a la identidad cultural, desgarrada entre expectativas de reconocimiento étnico y fuertes críticas a las formas de vida “tradicionales”. La segunda refiere a las expresiones simbólicas de esta tensión, marcadas por las prácticas rituales y ceremoniales de los cultos religiosos. La tercera sitúa otro de los ejes medulares de esta refiguración social: la contradictoria integración de los esquemas de liderazgo indígena a las estructuras de poder de las iglesias y el establecimiento de los pastores como nuevos mediadores culturales y sociopolíticos.
- 4 Sustentado en la investigación etnográfica en la región desde el año 2000, este estudio se propone repensar dichas relaciones tomando como referencia aspectos vinculados a su dinámica histórica y contemporánea. De manera especial, se pondrán en discusión problemáticas asociadas a la memoria cultural, la adscripción étnica, el clivaje generacional, las celebraciones religiosas, el liderazgo y la vida política. Partiendo de una sintética ubicación sociológica del problema, nos adentraremos en las formas culturales de dicha experiencia religiosa observando asuntos de orden lingüístico y generacional, para luego explorar los dilemas de la memoria colectiva y la autopercepción identitaria. Finalmente, la indagación se detiene en el impacto de las iglesias evangélicas y del contexto sociopolítico nacional en los esquemas de liderazgo indígena.

## De movimiento a campo sociorreligioso

- 5 La apropiación del pentecostalismo produjo una importante reacomodación cultural combinando la experiencia numinosa y política toba con los esquemas ideológicos y organizacionales de la sociedad englobante. La eficacia del mensaje religioso radicó en la afinidad simbólica con el mundo espiritual *qom* y en lograr establecer un marco de sentido que pudiera orientar la experiencia social de la gente en cambiantes condiciones de existencia<sup>5</sup>. En efecto, un rasgo central del pentecostalismo en correspondencia con la cosmovisión toba se asienta en la comunicación directa con las entidades sagradas en pos de la obtención contractual de un poder (*haloik*), para curarse, mantener la familia, obtener trabajo, etc. Si tradicionalmente este poder era (y continúa siendo) dispensado por los shamanes (*pi'ioGonaq*) a partir de las relaciones que establecían con los seres poderosos o “dueños”, el *Evangelio* socializó mediante nuevos patrones morales el canal de acceso a las potencias sagradas, accesibles ahora a todo *creyente*.
- 6 No obstante, lejos de presentarse como un espacio armónico, el pentecostalismo toba constituye desde sus inicios una arena dinámica de relaciones de poder, surcada de ambigüedades y rivalidades. Como notaremos en las próximas páginas, disyuntivas en la construcción de la historia cultural, conflictos por los liderazgos y discursos opuestos sobre las prácticas ceremoniales, muestran que la experiencia sociorreligiosa toba está marcada por resistencias y opiniones encontradas entre los propios actores. Tanto en la actualidad como en sus épocas fundantes, las redes de parentesco, las afiliaciones políticas partidarias (especialmente las vinculadas al Partido Justicialista o “peronista”) y las endémicas luchas de legitimidad entre los líderes constituyen elementos perdurables en la constitución sociológica del mismo. En relación a este último asunto, críticas a la integridad moral de los pastores y dirigentes, reclamos sobre remuneraciones de cargos eclesiásticos junto a rumores sobre malversación de fondos y corruptas alianzas entre líderes, son tópicos recurrentes en la historia de las diferentes congregaciones<sup>6</sup>.
- 7 A partir de estas consideraciones, creemos factible repensar al *Evangelio* no ya como un movimiento sino como un complejo *campo sociorreligioso*, donde se disputan competencias por el capital material y simbólico entre las diversas asociaciones (iglesias, ONG, emprendimientos misioneros), se articulan relaciones con los otros campos sociales (políticos, educativos, económicos) y se constituyen *habitus* identitarios específicos<sup>7</sup>. Tomando como referencia este campo de relaciones de poder, surcado por fronteras internas dinámicas y situacionales, describiremos a continuación los espacios sociales donde se ponen en tensión las interpretaciones, identidades y luchas políticas entre los actores involucrados.

## La autonomía simbólica como praxis política

- 8 Cuando el movimiento empezó a expandirse, la posibilidad de “*hacer culto*” en diversas comunidades, algunas de ellas antiguas misiones católicas o reducciones estatales, conformaron auténticas acciones políticas. En la percepción común del criollo o del gendarme, arraigadas en un catolicismo cultural de fuerte arraigo en la región, el “evangelismo” constituía una religiosidad desviada ajena a las costumbres y valores “nacionales”. Como me comentaba el octogenario pionero Guillermo Flores de la Colonia Bartolomé de las Casas (Formosa): “*yo en el año '49 quiero hacer un culto pero prohibido. Los gendarmes no quieren que haga culto, hasta el administrador no quiere saber nada... Nuestro gobierno no son evangelio, son católicos, dice*”. El contacto posterior con un pastor anglicano en El Zapallar (actualmente General José de San Martín, Chaco) le facilitará la obtención de los requisitos legales y “*en dos meses ya*

*teníamos permiso y le mostramos a gendarmería*". Dos décadas después, cuando la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular<sup>8</sup> llegó a la Colonia, volvieron los temores y rencillas, pero como líder Guillermo tranquilizó a la gente diciendo que *"ahora el Evangelio está libre, tiene libertad, no importa si viene otra secta, porque a los católicos ya ganamos"*.

9 Esta situación fue común a las primeras congregaciones que surgieron durante las décadas posteriores, donde el camino hacia la obtención de los permisos legales para celebrar culto fue sedimentando en los creyentes una nueva autoconciencia identitaria como *Evangelio*<sup>9</sup>. Paralelamente, el catolicismo será identificado como religión de los criollos, en función de su asociación histórica con el Estado nacional y, de acuerdo a la ideología evangélica, con una moral deficiente manifestada en los *vicios* (fumar, tomar alcohol, tener relaciones sexuales extramatrimoniales) y los *comportamientos mundanos* (práctica de fútbol, juego de naipes, bailes, etc.). Algo de este imaginario se expresó en la historia que me contó Clemencio, un predicador pilagá de 60 años de Colonia Ensanche (Formosa). Mientras unos criollos escuchaban un *chamamé*<sup>10</sup> donde se cantaba al *"indio manso"*, éste les preguntó: *"ustedes saben quién los amansó"*, *"nosotros"* respondieron los criollos, y Clemencio sentenció: *"no, Cristo nos amansó, no el blanco"*. Aquí también se pone en escena una narrativa maestra del evangelismo indígena chaqueño: la convicción de que fue su recepción, y no la violencia del estado-nación o la acción misionera católica, la que puso fin a los conflictos interétnicos e intertribales<sup>11</sup>.

10 La importancia del idioma (*qom laqtaq*) como medio de expresión y difusión de la experiencia religiosa, es otro aspecto importante en donde se presentan dos temas. Por un lado, la lógica cultural de apropiación del pentecostalismo, con continuidades y rupturas cosmológicas, especialistas y terapias de curación, formas específicas de acceso a lo numinoso (sueños, trance extático, glosolalia), prácticas ceremoniales y liderazgos nativos. Por otro, el continuo trabajo de asesoría institucional y endoculturación lingüística realizado por el Equipo de Obreros Fraternal Menonitas desde 1954 hasta la fecha, labor clave para la obtención de los primeros registros legales de la IEU y las tareas de traducción de la Biblia al *qom laqtaq*<sup>12</sup>.

11 Respecto a la primera cuestión, la radicalidad de la propuesta de la IEU y la clave de su expansión fue *renovar, immediatizar y legitimar* al mismo tiempo la experiencia religiosa de los creyentes. Renovar una ideología capaz de dar sentido a las expectativas psicológicas y culturales de la gente; immediatizar el acceso a lo sagrado a través del propio idioma y la acción ritual colectiva, abriendo el juego a una marcada creatividad simbólica; legitimar la capacidad de acción de los sujetos al ser parte de una institución religiosa autónoma que adquirió la anhelada legalidad exigida por el estado argentino. Por su parte, el segundo tópico revela una de las características singulares de la misión menonita en relación a las otras empresas protestantes en la zona (con excepción de la anglicana): su trabajo de aprendizaje, traducción y difusión de las lenguas indígenas, entendida como política misionera de 'acción directa' y núcleo de resistencia y reproducción cultural de los pueblos<sup>13</sup>.

12 En este contexto, debe destacarse el papel desempeñado por el "boletín oficial" del *Evangelio* para las provincias de Chaco y Formosa, el *Qad'aqtaxanaganec - Nuestro Mensajero*, editado trimestralmente por los Obreros Fraternal Menonitas desde 1956. Allí se explicitan noticias comunitarias, enseñanzas bíblicas y consejos espirituales, junto al calendario ceremonial de cada mes con las actividades de las diversas congregaciones. Dada la continuidad en su publicación, este boletín conforma un espacio propicio para observar aspectos coyunturales del campo sociorreligioso y la acción de los misioneros menonitas en su calidad de "amigos" y "consejeros" de las iglesias indígenas. En el marco de estas exploraciones interesa subrayar dos temas: el giro político-identitario a partir de 1983 y el establecimiento de una progresiva conciencia religiosa pan-étnica chaqueña aunque lingüísticamente diferenciada. El primer tópico revela la presencia constante de opiniones con reclamos de defensa de las identidades y los territorios aborígenes a partir de la restitución democrática que puso fin a la dictadura militar instaurada en 1976. El segundo tema denota una progresiva

inclusión desde la década de 1990 de traducciones a los idiomas mocoví, pilagá y wichí, como pasajes bíblicos, comentarios de pastores o fieles y noticias varias, y ya no solo al toba, como fue exclusivo en sus orígenes.

## El culto, los jóvenes y las danzas

- 13 Las ceremonias religiosas (o *cultos*), realizadas dos o tres veces por semana, poseen en general una duración de tres a cinco horas y consisten en la alternancia de canciones, danzas, momentos recurrentes de oración colectiva, prédicas de líderes religiosos y numerosos testimonios de fieles. Además, suelen ocurrir manifestaciones de glosolalia y oraciones especiales para personas que están padeciendo enfermedades. En esta última práctica es común observar técnicas que se asemejan a las del shamanismo, manifestadas en las inflexiones de voz, la imposición de manos y en las operaciones de succión y expulsión del *bicho* de la enfermedad<sup>14</sup>. La danza y el canto constituyen especialmente el medio privilegiado para vivenciar el estado de emoción más intensa anhelado por los fieles: el *gozo* (*ntonaGaq*), donde éstos se sienten en contacto con el Espíritu de Dios y, de acuerdo a sus expresiones, “se llenan de su poder”.
- 14 Si bien el *culto* constituye un espacio diferenciador central que da cuenta de la consonancia entre la identidad evangélica y la indígena, también proyecta un lugar de disputa de significados culturales. La rivalidad entre jóvenes y adultos, enmarcada en las propias representaciones sociales sobre la edad, la autoridad y la reproducción del grupo, es un buen puesto de observación para indagar en los pliegues ideológicos, las fronteras simbólicas y las relaciones de poder en las congregaciones. En sintonía con los valores sustentados por diversos grupos indígenas americanos, entre los chaqueños prima la concepción de que tanto el conocimiento como el ejercicio del poder son atributos de la edad. Pero asimismo, y dado que están insertos en un creciente proceso de cambio social, las distancias generacionales implican diferencias en las expectativas y los comportamientos culturales de los sujetos. Noto al respecto un tema observado en los últimos años en el contexto de iglesias de Formosa oriental: la “*crisis de espiritualidad*” y su posicionamiento de acuerdo al clivaje generacional y cultural. Cito dos frases representativas de esta percepción ofrecidas por un pastor de la IEU del Barrio toba de Clorinda y por un reconocido predicador de la zona este de Formosa, respectivamente, ambos promediando sus 60 años: “*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 en lo material, por lo mundano, la política, el trabajito, pero les falta experiencia y espiritualidad; los viejos podemos estar con hambre, desnudez, pero fuertes espiritualmente*”.
- 15 En relación de contigüidad con esta problemática se inserta otra, relativa al *status* ambiguo de las danzas en los *cultos* y los dilemas sobre sus características. En este contexto, los llamados *movimientos de alabanza* que preceden generalmente a los oficios religiosos, y que comenzaron a ganar espacio desde mediados de la década de 1990, constituyen arenas de críticas y visiones contradictorias. Estos están dirigidos por los *jefes de alabanza*, mujeres o varones de mediana edad socialmente reconocidas por su poder espiritual, y constituidos por jóvenes de entre 15 y 20 años. Aquí se destacan las danzas circulares, conocidas como “*ruedas*”, cuyas *performances* involucran vestimentas y disposiciones corporales típicas, como los bastones de los *jefes*, los delantales con flecos, las vinchas, las Biblias cruzadas en la espalda al modo de mochilas y el paso corto, progresivamente acelerado, de los danzantes<sup>15</sup>. De manera especial, las actividades de alabanza se realizan en los eventos sociales que ponen en comunicación constante a diversas parentelas y congregaciones conformando auténticos hechos sociales totales de la vida toba contemporánea, como los casamientos, los aniversarios de iglesia y los festejos de cumpleaños (en especial los 15 años femeninos). Sin embargo, son varios los dirigentes y miembros que discuten su

realización, caracterizándolas como espacios peligrosos de presencia del “enemigo” (actividades de brujería según la relectura pentecostal) o divertimentos juveniles con fines “mundanos” de acercamiento sexual. Junto a esto, otras prácticas ceremoniales presentes actualmente en los cultos, aglutinadas en grupos de danzas de niñas y adolescentes dirigidas también por ‘jefas’ y con sus rasgos propios (como los coloridos vestidos de raso, las estudiadas coreografías y las panderetas en mano) han logrado una notoria presencia en las diferentes iglesias y un consenso social más afianzado que las anteriormente descritas.

- 16 De esta manera, el lugar ambiguo que ocupan los jóvenes según la perspectiva de los adultos y ancianos, dada su fortaleza física e intelectual pero su debilidad espiritual, los ubican en una posición vacilante: por un lado, se necesita su ingreso a las iglesias para que se reproduzcan con nuevos miembros y se organicen las “comisiones de jóvenes”; por otro, se sospecha el peligro latente de sus efectos disruptivos. El resultado, siempre precario, es una ‘tregua simbólica’ sobre las danzas y la participación de los jóvenes, en general denostadas en el discurso pero aceptadas en la práctica.

## La memoria entre la clausura y la restauración

- 17 La adaptación del pentecostalismo a la realidad sociocultural toba involucró una marcada crítica hacia el pasado del grupo. La incorporación de las narrativas coloniales cristalizaron el estigma de una visión del mismo cargado de carencias y valores negativos, definidos como inferiores moral y técnicamente al del mundo *doqshi*: pobreza material, desnudez, promiscuidad, suciedad, malicia, vagancia, nomadismo. Durante los momentos formativos del movimiento, el antropólogo William Reyburn ya remarcaba “una fuerte tendencia 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’”<sup>16</sup>.
- 18 Tanto en las narrativas biográficas como en los relatos históricos sobre el tiempo de los *antiguos* –según la categoría nativa- el punto de quiebre viene dado por la presencia del *Evangelio*. Cual corte 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 estilo de vida de los criollos y euroamericanos, en las vestimentas, los espacios habitacionales, la comida, el acceso a bienes y tecnologías, que los *nuevos* poseen y los *antiguos* no. Para los grupos indígenas chaqueños, el cambio implicó una redefinición de su identidad colectiva, donde la conversión individual del creyente expresaba, al modo de una sinécdoque, un proceso de redención grupal orientado a un orden moral y cultural valorado como superior.
- 19 Retomando lo argumentado en un trabajo previo, es posible observar que los toba del pasado se representan con los atributos negativos de un grupo “marginal”, en el sentido de Norbert Elias<sup>17</sup>, antagónico pero a su vez dependiente del grupo “establecido” y contemporáneo al cual afirman pertenecer los creyentes<sup>18</sup>. En concordancia con las relaciones *establecidos / marginados* señaladas por el sociólogo alemán, así como con la correspondencia entre clasificaciones simbólicas y relaciones sociales estudiadas por Mary Douglas<sup>19</sup>, el factor contaminante se expresa aquí en la ejecución de la memoria, en el acto mismo de recordar. A contramano de las épocas del *Evangelio*, siempre listas para ser evocadas, el tiempo de los *antiguos* no debe ser intencionalmente recordado. Este tabú de la memoria refiere la creencia de que el pasado -como sugiere Pablo Wright- “una vez invocado por la memoria, el pensamiento o el lenguaje puede contaminar el presente”<sup>20</sup>.

20 Veamos un ejemplo. Un activista político *qom* y comunicador indígena del este formoseño, realizó hace unos años una búsqueda en la comunidad de “*cantos tradicionales de la época antigua*” –según sus palabras- para difundirlos en un espacio de radio donde participaba. Pero la mayoría de los pastores comenzaron a criticarlo duramente, según me comentaba “*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*”. De esta manera, los “marginados” pre-*Evangelio* son representados como seres carentes y anárquicos y el hecho de que los “establecidos” de hoy los evoquen encierra el peligro de la “infección anómica”<sup>21</sup>.

21 No obstante, toda relación de poder está sujeta a fisuras y posiciones relativas. En el caso abordado ubicamos también una *narrativa nativista* que se superpone, sin contradicciones aparentes para los propios actores, a aquella de la deficiencia original y el salvajismo<sup>22</sup>. Es muy común entonces escuchar por parte de ancianos o adultos que “*en el tiempo de los antiguos la salud era mejor*”, que “*nuestros ancianos vivían como 100 años*”, y que el *coraje*, la *fuerza* y el control social sobre los jóvenes era superior. Otro caso a destacar que agrega una nueva cuota de poder a los *antiguos oustiders* se relaciona con los creyentes versados en la autodenominada “teología indígena” y la importancia que la palabra “*sabiduría*” adquirió en estos discursos<sup>23</sup>. “*Antes teníamos oscuridad, pero sabiduría también*”, afirmaba un *cancionista* adulto de la Iglesia Sol de Justicia de Ibarreta (Formosa). Por su parte, un conocido pastor y dirigente político formoseño, bien entrenado en esta materia, agregaba:

“Antes había sabiduría, había también más fuerza por la comida que comían, como miel silvestre, carpincho y venado (...) Nosotros no éramos paganos. Antes de salir a mariscar le pedíamos al sol que nos proteja y nos de fuerza, rezábamos para que el nos ayude. También teníamos nuestras parteras, y ¿Cómo sabían qué hacer? Era porque había sabiduría, por eso sabían.”

22 Estas narrativas, que buscan tender articulaciones positivas entre las formas de vida indígena pre-evangélica y la actualidad, se presentan en paralelo a discursos de revitalización cultural que, inversamente, operan como elementos críticos de la situación contemporánea. Nuevamente se señalan cualidades favorables de la organización social antigua, lejos ahora de sus imágenes anómicas, como la igualdad generalizada, la solidaridad intragrupal y el respeto a los ancianos, que contrastan críticamente con un estado actual donde –como suele enfatizarse- “*a nadie le importa lo que le pasa a los hermanos aborígenes*”. Esto nos conecta con el último punto de estas exploraciones, orientado hacia las relaciones de poder y autoridad en el situado campo sociorreligioso.

## Encrucijadas del liderazgo y proceso de autoafirmación cultural

23 En los esquemas de organización social de los aborígenes chaqueños aquello que desde nuestras categorías definimos separadamente como legitimidad ‘política’ y ‘religiosa’ no podía ser dissociado. Los antiguos líderes poseían un particular poder, generalmente obtenido en sueños (*lchoGona*) o en situación de enfermedad, que les valía ser considerados shamanes de suma potencia (*oiqiaGaik*), estatus necesario para defender a su gente en las contiendas interétnicas o intertribales. Común al sistema de cacicazgo de numerosas sociedades de las tierras bajas sudamericanas, los otros rasgos fundamentales del jefe lo constituían la habilidad oratoria, la capacidad de arbitrar en conflictos internos y la posibilidad de asegurar la supervivencia del grupo. Hay que tener en cuenta que los límites del liderazgo tradicional eran correlativos a la extensión del grupo social, constituido en ‘bandas’ que agrupaban familias extensas, y que solo

hacia fines del siglo XIX dado el avance de los colonos y el ejército surgirán jefaturas de mayor envergadura<sup>24</sup>.

24 Uno de los ámbitos fundamentales donde se reconstruyeron los esquemas de liderazgo fueron las iglesias evangélicas, que ofrecieron un nuevo campo de relaciones sociales donde construir autoridad hacia el interior del grupo y en articulación con la sociedad hegemónica. Como los antiguos jefes, los nuevos pastores asumieron los atributos del poder espiritual, la palabra iluminada y la fortaleza corporal, pero también se agregaron otros como la alfabetización castellana, los conocimientos teológicos y las capacidades organizativas para comandar una asociación religiosa.

25 Un tema especialmente sensible aquí es la creciente complejidad del campo político y étnico, tanto chaqueño como nacional y regional. En este sentido, la edificación de un nuevo entramado de poder sobre los “asuntos indígenas”, correlativo a las políticas democráticas neoliberales y multiculturalistas de la década de 1990, fue al respecto decisivo. Dicho proceso abrió el espacio a renovadas tendencias indigenistas y desarrollistas implementadas en diversos países de la región, dando forma a aquello que Guillaume Boccara denominó, para el contexto chileno, el “nuevo campo etno-burocrático”<sup>25</sup>. En relación al tema analizado, los principales acontecimientos que influyeron en la refiguración de los liderazgos tobas estuvieron dados, desde una dimensión institucional, por la creación de agencias nacionales y provinciales de asuntos indígenas hacia mediados y fines de 1980<sup>26</sup>. En el espacio jurídico se remarcan el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre “pueblos indígenas y tribales en países independientes” de 1989, la sanción de las nuevas leyes aborígenes en la reforma constitucional de 1994 y la implementación del Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe en el 2004. Unido a esto, la progresiva interacción de los dirigentes aborígenes (religiosos o seculares) con funcionarios políticos y ONG nacionales o internacionales de desarrollo, junto al acceso a programas gubernamentales de asistencia social, fue conformando un particular “campo burocrático”, en el sentido de Pierre Bourdieu, caracterizado por una “lucha por el poder sobre el capital estatal y sobre los beneficios materiales (salarios, ventajas materiales) y simbólicos (honorarios, títulos, etcétera) que proporciona”<sup>27</sup>.

26 Como indicaba Michael Smith en un artículo clásico, toda “acción política” es inherentemente segmentaria, inserta en relaciones de poder cruzadas por oposiciones y competencias en pos del control de los asuntos públicos<sup>28</sup>. Apropiando estas ideas al tema indagado, podemos afirmar que la señalada reacomodación del campo político y religioso toba, junto a la emergencia de un campo burocrático, produjo una *segmentación* en las cadenas de liderazgos, donde compiten y se yuxtaponen caciques, pastores, delegados comunitarios, funcionarios políticos, agentes sanitarios y maestros bilingües. Asimismo, dicha situación implicó una *contracción* en las formas sociales de construcción del consenso y la legitimidad política. “*Líderes eran los de antes, los de ahora solo quieren tener un cargo y no les importa la gente,*”, “*El Evangelio está perdiendo espiritualidad porque los pastores están con la política y con las cosas del mundo*”, constituyen expresiones recurrentes de la gente que expresan discursivamente clasificaciones morales donde “la política” es entendida como un dominio corrupto y pernicioso (*mundano*).

27 Unido a esto, podemos sostener que las tribulaciones de la experiencia política indígena en los últimos veinticinco años generó una colisión entre dos concepciones y *praxis* sobre el poder. Acomodando heurísticamente las categorías weberianas, la confrontación se plasmó entre una forma *carismática*, con la potencia individual del jefe y el bienestar *de facto* de la gente como símbolos dominantes, y una *burocrática*, con su jerarquía, normas impersonales, formación profesional y –en los términos de Jack Goody- “el poder de la tradición escrita”<sup>29</sup>. Esto produjo una dislocación en las formas acostumbradas de legitimación política entre los grupos chaqueños. La imposición de formas representativas democráticas de elección de autoridades para cargos públicos, asociaciones indigenistas, ONG de desarrollo social o comisiones generales de las iglesias, fue desencadenando –como señaló Elmer Miller- un proceso

de erosión de las maneras indígenas consensuadas “en la cual los líderes son reclutados y legitimados”<sup>30</sup>.

28 No obstante, y en lo que respecta a los liderazgos locales de las congregaciones, el panorama aún expresa el *ethos* de la legitimidad indígena pero en el marco del conflictivo contexto recién señalado. En efecto, y dado que el liderazgo carismático necesita revalidarse constantemente, el control social de la opinión pública ofrece cierto equilibrio a las atribuciones excesivas de poder de los pastores o, tema también central, a la carencia del mismo. De esta manera, y por las vías siempre efectivas del rumor, acusaciones de conductas inmorales (de él o algún familiar cercano), enriquecimiento indebido o alianzas perversas con poderes de diversos órdenes, reflejan un vívido malestar sobre el rol de estos líderes religiosos. Junto a esto, situaciones de enfermedad de los mismos connotan una peligrosa merma del poder, que es físico y espiritual a la vez, necesario tanto para dirigir una congregación como para dispensarlo sobre la misma. El hecho capital es que esta desconfianza permanente respecto a la legitimidad del pastor no solo genera discursos críticos sino que también produce acciones concretas que se expresan, básicamente, en la no concurrencia al culto, el cambio de congregación o la emergencia de una nueva. Según me contaba Rosa, de 65 años, sobre un dirigente de la IEU en Formosa: “cuando era director del ICA dejó a su señora y se juntó con una chica de 16 años y ahí la gente ya le sacó la confianza, parece que nadie cree más en él, por eso la iglesia está vacía y ya nadie lo quiere”. En su carácter de mediadores socioculturales, los dirigentes religiosos están dotados así de un “*habitus* dividido” (*clivé*), propio de la dinámica tensionante entre los valores y formas de legitimidad aborígen y aquellos de la sociedad dominante<sup>31</sup>.

29 Retomando lo argumentado, la autoafirmación como *Evangelio* redefinió la identidad colectiva toba a partir de la construcción de una nueva categoría social *sui generis*, que reforzó su autonomía cultural y permitió una articulación mayor en el entramado de poder en la región. En términos explícitos, la autoadscripción étnica comenzó a tener mayor presencia a partir de la complejización del campo político consecutiva al retorno democrático y a los sucesivos cambios provinciales, nacionales e internacionales sobre derechos indígenas y políticas multiculturales. No deja de ser coherente al respecto que el segundo presidente de la IEU no fuera el esperado por la vía del liderazgo carismático (es decir algún pariente consensuado del primero), sino aquel que merecía el cargo dado su prestigio como traductor de la Biblia al idioma, historiador y vocero de la identidad *qom*. Esto reveló una fuerte crisis al interior de la “*la Unida*” al exponer la ineludible tensión entre estas dos concepciones y *praxis* de autoridad. Asimismo, el triunfo del renombrado Orlando Sánchez como líder mayor de la IEU extenderá su “racionalización del poder” (continuando con las inspiraciones bourdianas) cuando unos pocos años después él mismo sea elegido como primer presidente del IDACH. En este contexto, las demandas de reivindicación étnica y su ejercicio político en el marco de los canales burocráticamente institucionalizados se enlazarán con los liderazgos en las iglesias evangélicas.

30 En la actualidad, el panorama político e identitario del *Evangelio* sigue sumando complejidad y estrategias diversificadas. En relación a esta problemática me gustaría finalizar con dos ejemplos de liderazgos que expresan esta heteróclita refiguración de los esquemas y *performances* político-religiosas *qom*. El primero retoma las instancias claves del jefe tradicional aunando en la misma persona los títulos y roles de *cacique* y *pastor* evangélico, sumado a los conocimientos precisos de las leyes nacionales, los derechos indígenas y las políticas de la identidad étnica; fruto de su propia capacidad y del contacto cercano con agentes religiosos, políticos, culturales y académicos. Es el caso de RM, cacique y pastor de una comunidad del interior formoseño, activo defensor de los derechos aborígenes y en donde confluyen los ideales autonómicos y el compromiso evangélico. Según escribía recientemente en una nota titulada “La identidad” y publicada en el referido boletín *Qad'aqtaxanaxanec - Nuestro Mensajero*:

¿Cómo puedo tener una forma de vivir que demuestre que creo y sigo a Jesús pero que también demuestre que soy un toba? (...) Entonces esto es lo que voy a hacer,

sus palabras y obra, porque creo en él. Si hago esto no me voy a equivocar. Pero también continúo con mi cultura. Porque si creo en Jesús y quiero imitar la cultura de otra persona que es diferente a la mía, entonces voy a errar (...) Por eso mis hermanos, debemos seguir y poner nuestra fe en Jesús y también continuar con nuestra cultura, no con una cultura ajena<sup>32</sup>.

- 31 El otro ejemplo constituye un fenómeno más heterodoxo y que conozco en cierta profundidad dada mi experiencia etnográfica. Me refiero a FD, ex dirigente religioso de la Iglesia Mormona en el este de Formosa que, alejado desde el 2004 de dicha pertenencia, devino en un líder político que construyó un importante consenso social en su comunidad. Su ascenso en el liderazgo fue paralelo al fluido contacto con movimientos campesinos, escuelas de ciudadanía, agrupamientos políticos disidentes y antropólogos con diversas orientaciones intelectuales. En este recorrido, y dado la progresiva intransigencia de su activismo, cosechó fuertes enemistades con dirigentes políticos y religiosos provinciales y con el ICA<sup>33</sup>. Hacia fines de julio de 2008, mientras conversábamos sobre problemáticas de la comunidad me comunicaba su crítica a las instituciones religiosas que “*usan el Evangelio para poder silenciar el reclamo de los indígenas*”, al tiempo que proponía un retorno a lo que él considera el pensamiento indígena ancestral. En una mirada que invierte la construcción evangélica sobre la memoria colectiva, agregaba:

“Entonces cuando el pueblo indígena no tenía esa Biblia en su mano pero podía guiar a su pueblo sin ningún problema, no había desnutrición, no había hambre y no había cosas negativas. ¿Hoy que estamos dentro de miles de religiones porqué se mueren nuestros hermanos, sin ser solidarios con otros? ¿Porqué hay tantos pastores en la iglesia hoy en día pero siguen dividiendo a la gente? ¿Porqué hay muchos chicos abandonados que mueren sin ser atendidos por las religiones?”.

## Consideraciones finales

- 32 El pentecostalismo toba representa un fenómeno complejo de apropiación cultural, visible en otras experiencias indígenas regionales o globales. Podemos interpretar al *Evangelio* como un intento, por parte de la gente, de cruzar el umbral de la condición marginal de los *antiguos* y pasar a ser, en parte, como los poderosos *doqshi*. Pero esto emerge como una elección, un proceso selectivo de readaptación cultural surgido en un período crítico de la historia de los tobas argentinos. De allí la ambigüedad que recorre a este movimiento sociorreligioso, desgarrado entre la impugnación a costumbres y valores del propio grupo bajo el imperativo de “*ser parte de la sociedad*” y el deseo de autonomía cultural expresados en el liderazgo, el idioma y la original experiencia religiosa. El carácter de “salvación social” asociado a la “*entrada al Evangelio*” revela de este modo la inherente tensión entre la aculturación impuesta y la subversión del orden hegemónico.
- 33 En tantos espacios de creatividad cultural y apropiación simbólica, las iglesias indígenas conforman núcleos de sociabilidad donde se redefinen *habitus* sociales y figuraciones de poder. Estos fenómenos se expresan en las ambivalentes maneras de evocar el pasado cultural, en las confrontaciones sobre las prácticas ceremoniales, en los segmentados liderazgos y en las autoafirmaciones étnicas con reclamos de reivindicación sociocultural y participación política.
- 34 En el campo de la proyección histórica, el *Evangelio* presenta unos matices claros, una dialéctica no sintetizada entre lo que denominé, amparado en Ricoeur<sup>34</sup>, una memoria clausurada y una memoria restaurada<sup>35</sup>. La primera refiere a la incidencia que tuvieron las narrativas hegemónicas en la configuración de una memoria colectiva donde el pasado pre-evangélico es signado como un tiempo de carencia ontológica, expresada en sus condiciones morales, tecnológicas y espirituales, digno de ser relegado al olvido en pos de preservar al presente. La segunda indica un movimiento opuesto donde las valoraciones del pasado adquieren significaciones positivas, con los cuerpos fuertes, sanos, longevos y libres de los *antiguos*. Aquí se ubica

también el énfasis actual que pastores, creyentes y activistas políticos otorgan a la “sabiduría” y “espiritualidad” indígena. Como lo demuestran los casos revisados en el apartado previo, la progresiva instalación de discursos reivindicativos sobre el pasado cultural deben ponerse en correlación con otros hechos sociales significativos en la experiencia de los toba y otros grupos aborígenes contemporáneos, como las nuevas leyes nacionales e internacionales, los reclamos por tierras, la defensa de los derechos socioculturales y la emergencia de una manifiesta conciencia étnica.

35 Los conflictos intercongregacionales, la movilidad de miembros entre diversas denominaciones, los hostiles rumores sobre los pastores y las sucesivas fisiones de iglesias, constituyen hechos regulares en dicho campo de poder. Junto a esto, la progresiva instalación del campo burocrático en la experiencia indígena produjo una dislocación de los esquemas de liderazgo a partir de una segmentación de rangos y una contracción de sus formas sociales de consenso y legitimidad.

36 Finalmente, la experiencia histórica toba, en el marco de estructuras coyunturales cambiantes sobre leyes y derechos, junto a un espíritu nacional y global también afín a los reclamos de las “minorías étnicas”, ha redireccionado el rumbo de la conciencia social y la experiencia religiosa. Si en sus épocas de expansión e institucionalización el *Evangelio* configuró una conciencia indígena distintiva frente al catolicismo, y la relación metonímica que presentaba con el ejército nacional, el estado y la colonización criolla, en la actualidad asistimos a un énfasis discursivo cada vez más explícito en la autoafirmación étnica, encaminado generalmente por líderes instruidos en asociaciones religiosas y seculares.

---

## Notes

1 Van der Veer, Peter (ed.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, London: Routledge, 1996; Corten, André y Ruth Marshall-Fratani (eds.), *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington: Indiana University Press, 2001.

2 Guerrero, Bernardo (comp.), *De Indio a Hermano. Pentecostalismo Indígena en América Latina*, Iquique: Ediciones Campvs, 2005.

3 La denominación “toba” abarca a una cadena de grupos aborígenes del tronco lingüístico Guaycurú de la región chaqueña, comprendido por las provincias de Chaco, Formosa, norte de Santa Fe y noreste de Salta. Tradicionalmente eran cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, de ascendencia bilateral y residencia uxori-local. Las campañas militares del naciente estado argentino entre 1884 y 1911, junto al paulatino avance de los colonos y la instalación de reducciones misionales o estatales, forzaron a los toba a iniciar un proceso de sedentarización e incorporación al mercado asalariado. Desde fines de 1950 se registran migraciones laborales a las zonas periféricas de ciudades como Resistencia (Chaco), Formosa, Rosario (Santa Fe), La Plata y Buenos Aires. Sobre las experiencias de tobas migrantes consultar: Tamagno, Liliana, *Nam qom hueta'a na doqshi lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, Buenos Aires: Ediciones al Margen, 2001; Wright, Pablo, “Histories of Buenos Aires”, in Elmer Miller (comp.), *Peoples of the Gran Chaco*, London: Bergin & Garvey, 1999, p. 135-156.

4 Miller, Elmer, *Armonía y Disonancia en una Sociedad. Los Tobas Argentinos*, México: Siglo XXI, 1979; Wright, Pablo “L’ “Evangelio”: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”, *Social Compass*, 2002 (vol.49), n°1, p. 43-66; Ceriani Cernadas, César y Silvia Citro, “El movimiento del *Evangelio* entre los Tobas de Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica”, in Bernardo Guerrero (comp.), *De Indio a Hermano. Pentecostalismo Indígena en América Latina*, op.cit., p. 111-170.

5 Elmer Miller, “Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino”, in Esther Hermitte (comp.), *Procesos de Articulación Social*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1977, p. 305-338.

6 Ceriani Cernadas, César, “Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales”, *Indiana*, 2008, n° 25, p. 27-50

7 Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama, 1997.

8 Originada en Oakland (California, EEUU) en 1921, esta iglesia pentecostal se instaló en Argentina en 1957. Hacia fines de los años sesenta comenzará a trabajar entre los tobas y pilagás de Chaco y Formosa, siendo en la actualidad una de las denominaciones más importantes del campo, junto a la Asamblea de Dios y la Iglesia de Dios Pentecostés, entre muchas otras. Véase:

Stokes, Louie *Historia del Movimiento Pentecostal en la Argentina*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Grancharoff, 1968; Cordeu, Edgardo, “Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilagá”, *Suplemento Antropológico*, 1969 (vol. 19), n° 1, p. 187-235; Wright, Pablo, “Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba”, *Cristianismo y Sociedad*, 1990, n° 105, p. 15-37.

9 A partir de 1947 toda institución religiosa no católica que desee practicar su fe en los contornos nacionales debe inscribirse en el Registro Nacional de Cultos y completar un conjunto de formularios, en donde se especifican diversas cuestiones como la fecha de origen de la asociación, la nacionalidad e identidad de la misma, el registro escrito de los miembros y las zonas de influencia.

10 Ritmo folclórico muy popular en la zona noreste del país, en las provincias de Corrientes, Misiones, Chaco y Formosa.

11 Véase: Gordillo, Gastón, *Lanscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*, Durham: Duke University Press, 2004, p. 70-77.

12 Wright, Pablo, “Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea”, *Cristianismo y Sociedad*, 1988, n° 95, p. 71-87.

13 Para una síntesis actual de la experiencia misionera menonita, desde su propio punto de vista, consultar: Horst, Willis, Ute Mueller-Eckhardt y Frank Paul, *Misión sin Conquista. Acompañamiento de Comunidades Indígenas Autóctonas como Práctica Misionera Alternativa*, Buenos Aires: Ediciones Kairós, 2009.

14 Wright, Pablo, “Quelques formes du chamanisme Toba”, *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 1984, n° 48, p. 29-35.

15 Diversos autores han señalado el carácter *bricoleur*, en el mejor sentido levistraussiano, de las disposiciones performáticas de las danzas, construidas a partir de restos y reelaboraciones de bailes pre-evangélicos, orientados al divertimento sexual y la iniciación femenina, de otros surgidos al calor de movimientos proféticos indígenas gestados en los años 40 y 50, y de nuevos estilos coreográficos contemporáneos. Véase: Loewen, Jacob, Albert Buckwalter y James Kratz, “Shamanism, power and illness in Toba church life”, *Practical Anthropology*, 1965, n° 12, p. 250-280; Citro, Silvia, “El análisis de las performances: Las transformaciones de los cantos-danzas de los toba orientales”, in: Guillermo Wilde y Pablo Schamber (eds.), *Simbolismo, Ritual y Performance*. Buenos Aires: Ediciones S/B, 2006, p. 83-119; Bergallo, Elisabeth, *Ntonaxac. Danza en el Viento. Memoria y Resistencia Qom*, Resistencia: Editorial Librería de la Paz, 2006.

16 Reayburn, William, *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*, Elkhart. Indiana. Mennonite Board of Missions & Charities, 1954, p. 7. (Traducción personal del inglés.)

17 Elias, Norbert y John Scotson, *Os Estabelecidos e os Outsiders*, Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000 (1965).

18 Ceriani Cernadas, César, “Establecidos y marginados en el campo religioso Toba”. Trabajo presentado en la 26 Reunión Brasileña de Antropología, 1-4 de Junio, Porto Seguro, Bahía, Brasil, 2008.

19 Douglas, Mary, *Pureza y Peligro. Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2007 (1966).

20 Wright, Pablo, “Ser Católico y Ser Evangelio”. Tiempo, historia y existencia en la religión Toba”, *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, 2003 (vol. 13), n° 2, p. 61-81, (véase p. 78).

21 Elias, Norbert, “Introdução: Ensaio teórico sobre as relações estabelecidos-outsiders”, in: Norbert Elias y John Scotson, *Os Estabelecidos e os Outsiders*, *op.cit.*, p. 19-50 (véase: p. 26).

22 Gordillo, Gastón, *Lanscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*, *op.cit.*, p. 70-71.

23 Esta vertiente teológica es construida a partir de los intereses indígenas y las estrategias de inculturación de las agencias misioneras (protestantes o católicas) que trabajan en la zona; principalmente los señalados Obreros Fraternalistas Menonitas, seguidos por la Junta Unida de Misiones (JUM), el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) y el Centro de Capacitación Misionera Transcultural (CCMT). Elaborada por medio de talleres, “círculos bíblicos” y literatura religiosa específica, el objeto de la misma es plasmar puentes simbólicos entre valores culturales aborígenes y aquellos pregonados en la Biblia de acuerdo a la hermenéutica misionera.

24 Braunstein, José, “‘Muchos caciques y pocos indios’. Conceptos y categorías de liderazgo indígena chaqueño”, in: José Braunstein y Norma Meichtry (eds.), *Liderazgo, Representatividad y Control Social en el Gran Chaco*, Resistencia: Editorial Universitaria del Nordeste, 2008, p. 5-32.

25 Boccara, Guillaume y Paola Bolados, “¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la Posdictadura”, *Memoria Americana*, 2008 (vol. 16), n° 2, p. 167-196; Boccara, Guillaume y Paola Bolados, “¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal”, *Revista de Indias*, 2010 (vol. LXX), n° 250, p. 651-690. Sobre el contexto chaqueño consultar: Gordillo, Gastón, “Locations of hegemony: the making of places in the Toba’s struggle for La Comuna, 1989-1999”, *American Anthropologist*, 2002

(vol. 104), n° 1, p. 262-277; Salamanca, Carlos, “De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos”, *Revista Colombiana de Antropología*, 2008 (vol. 44), n° 1, p. 7-39. Para un panorama amplio sobre la problemática indígena contemporánea en Argentina véase: Briones, Claudia (comp.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia, 2005; especialmente el trabajo de Diana Lenton y Mariana Lorenzetti, “Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista”, in Claudia Briones (comp.), *op.cit.*, p. 243-269.

26 Respectivamente, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) en la provincia de Formosa y el Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH), con jurisdicción en la Provincia de Chaco.

27 Bourdieu, Pierre, “De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático”, in: Lois Wacquant (coord.), *El Misterio del Ministerio. Pierre Bourdieu y la Política Democrática*, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 43-69 (véase: p. 67).

28 Smith, Michael, “On Segmentary Lineage Systems”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1956 (vol. 86), n° 2, p. 39-80.

29 Sobre el impacto cognitivo y político de los sistemas de escritura en las culturas ágrafas véanse: Goody, Jack, *La Domesticación del Pensamiento Salvaje*, Madrid: Akal, 1985; Goody, Jack (comp.), *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*, Barcelona: Gedisa, 1996. En el contexto sociocultural chaqueño, “los papeles”, que involucran desde el documento nacional de identidad, los títulos de tierras, los registros legales de las iglesias y las credenciales de cada miembro (entre muchos otros), conforman desde la mirada indígena dispositivos de poder que amplían la capacidad de agencia de sus poseedores. Véase: Wright, Pablo, “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino”. *Horizontes Antropológicos*, 2003 (vol. 9), n° 19, p. 137-152; Gordillo, Gastón, “The Crucible of Citizenship: ID-Paper Fetishism in the Argentinean Chaco”, *American Ethnologist*, 2007 (vol. 33), n° 2, p. 162-176.

30 Miller, Elmer, “Debilitamiento del consenso en el liderazgo: el caso de los toba del Chaco-oriental”, in: José Braunstein y Norma Meichtry (eds), *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco*, *op. cit.*, p. 158.

31 Sobre el problema de la representatividad política y la delegación de autoridad véase: Boudieu, Pierre, “El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la “voluntad general”, in Lois Wacquant (coord.), *El Misterio del Ministerio. Pierre Bourdieu y la Política Democrática*, *op.cit.*, p. 71-79.

32 Año 52, n° 4, Octubre–Noviembre–Diciembre 2008, p. 3.

33 Sobre la experiencia mormona entre los toba, incluida una parcial historia de vida de su principal referente, consultar César Ceriani Cernadas, *Nuestros Hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la Imaginación Mormona*, Buenos Aires: Biblos, 2008.

34 Ricoeur, Paul, *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

35 Ceriani Cernadas, César, “El tiempo primordial. Memorias tobas del pastor Chur”, *Revista de Ciencias Sociales*, 2007, n° 18, p. 71-86.

## **Pour citer cet article**

### *Référence électronique*

César Ceriani Cernadas, « *Evangelio, política y memoria en los Toba (qom) del Chaco argentino* », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Questions du temps présent, mis en ligne le 31 mars 2011, consulté le 29 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/61083> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.61083>

## **Cet article est cité par**

- Tschopp, Maurice. Inguaggiato, Carla. Saravia, Rodrigo Chavez. Ceddia, Michele Graziano. (2022) Using the Constitutionality Framework to Understand Alliances, Collective Action, and Divisions Between Indigenous and Peasant Communities in the Chaco Salteño. *Human Ecology*. DOI: 10.1007/s10745-022-00337-1

## **Auteur**

**César Ceriani Cernadas**  
CONICET - UBA

---

### *Droits d'auteur*



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0  
International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>