

HISTORIA Y CONVERSIÓN: EL EVANGELIO ENTRE LOS MOCOVÍ DEL CHACO AUSTRAL

Agustina Altman*

Resumen

A fines de la década de 1970 el movimiento del *evangelio* comenzó a ocupar una posición dominante entre las comunidades mocoví del Chaco y, posteriormente, las de Santa Fe. Nuestro trabajo se propone reconstruir el proceso histórico de la conformación del campo *evangelio* entre los mocoví del suroeste de la provincia del Chaco. Para una mejor comprensión de los mecanismos que han intervenido incorporaremos a nuestro análisis las modalidades particulares que ha adoptado entre este grupo aborigen la conversión al *evangelio*. A partir del análisis de los modelos nativos podemos observar que los mocoví despliegan, en diversos ámbitos, una concepción contextual y estratégica de la pertenencia. Esta misma lógica, que permite jugar con la ambigüedad simbólica, permea las ideas sobre “estar en el evangelio” o salir del mismo.

Palabras Clave: Evangelio; Conversión; Parentesco; Mocoví; Chaco

HISTORY AND CONVERSION: THE *EVANGELIO* AMONG THE MOCOVÍ OF SOUTHWEST CHACO

Abstract

In the late 70's a movement known as *Evangelio* began to gain relevance among Mocoví communities, first in the province of Chaco and later among communities located in Santa Fe. Our research aims to reconstruct the historical conformation of the *Evangelio* field among the Mocoví of Southwest Chaco. In order to better understand the mechanisms involved in this process, we analyze the specific modes of conversion to the *Evangelio* adopted by this aboriginal group. The analysis of native patterns shows that -in different areas- the Mocoví deploy a contextual and strategic notion of membership. This same logic, which enables them to play with symbolic ambiguity, permeates the ideas of “being in the *Evangelio*” or not.

Key Words: Evangelio; Conversion; Kinship; Mocoví; Chaco

INTRODUCCIÓN

El movimiento del *evangelio*¹ entre los aborígenes de las provincias de Chaco y Formosa ha ocupado un papel clave en las resignificaciones en torno a la cosmovisión, las pautas morales y las instituciones políticas. Esta “creación cultural” (Ceriani Cernadas, 2005:113) “combinó creativamente, no sin contradicciones, el shamanismo tradicional, el

* Prof. en Antropología y Doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. E-mail: a_altman@hotmail.com. **Fecha de realización:** marzo de 2010. **Fecha de entrega:** marzo de 2010. **Fecha de aprobación:** octubre 2011.

mensaje moral cristiano y el emocionalismo pentecostal, conformando una experiencia religiosa de contenidos extáticos (cantos, danzas, sesiones de curación, glosolalia, etc.)” (Ceriani Cernadas, 2008b:1). Además, configuró —al igual que lo sigue haciendo en la actualidad— dentro del ámbito de las iglesias un espacio de encuentro entre dos “*habitus*” distintos (Bourdieu, 1971). Esto, por ejemplo, puede observarse en la estructura burocrática de las iglesias, las cuales responden al modelo del “mundo blanco”. Mientras que, por otro lado, las divisiones que permiten el carácter congregacional de las mismas se articularon con los mecanismos de construcción de alianzas y liderazgos basados en relaciones de parentesco (López, 2009). El *evangelio* tiene su origen en el encuentro entre grupos tobas y misioneros evangélicos y pentecostales que arribaron al Chaco bajo diferentes emprendimientos religiosos durante las décadas de 1930 y 1940 (Ceriani Cernadas, 2008a). Sin embargo, recién para fines de 1970 las iglesias evangélicas —principalmente la Iglesia Evangélica Unida (IEU)— cobraron importancia entre las comunidades mocoví del Chaco y, luego, las de Santa Fe (López, 2009).

Nuestro trabajo se propone reconstruir —a partir del material recogido durante nuestro trabajo de campo, que tuvo lugar entre los años 2009 y 2010— el proceso histórico de la conformación del campo *evangelio* entre los mocoví del suroeste de la provincia del Chaco. Para una mejor comprensión del mismo, incorporaremos a nuestro análisis las modalidades particulares que ha adoptado entre este grupo aborigen la conversión al *evangelio*. A partir del análisis de algunos modelos teóricos y de los modelos nativos podemos observar que los mocoví despliegan, en diversos ámbitos, una concepción contextual y estratégica de la pertenencia. Esta misma lógica, que permite jugar con la ambigüedad simbólica, permea las ideas sobre “estar en el evangelio” o salir del mismo.

LOS MOCOVÍ

Los mocoví habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina. Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los toba, abipón, pilagá, caduveo y mbayá. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, generalmente bilaterales y uxori-locales (Braunstein, 1983). Durante la colonia este grupo se vio obligado a desplazarse hacia el sur y al este: Santa Fe y Corrientes, provincias originariamente no mocoví (Susnik, 1972). En ese mismo período se produjo una profundización del proceso de evangelización católica ya que los jesuitas lograron instalar una serie de misiones y continuaron sus labores hasta su expulsión en 1767. Como señala López (2009) a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el avance de colonos hacia el Chaco desde Santa Fe provocó el retorno de muchos mocoví a zonas del sur de la actual provincia del Chaco. Con el transcurso del tiempo y de manera progresiva, los mocoví se fueron estableciendo en comunidades sedentarias y, estacionalmente, comenzaron a trabajar en las cosechas y a realizar labores temporales en establecimientos agrícolas y obrajes. El origen de la comunidad en la cual se realizó el trabajo de campo podemos situarlo en 1917, cuando

un grupo de mocoví liderados por el Cacique General Pedro José Nolasco Mendoza y luego por su hijo, el Cacique Catán, salieron de Santa Fe para conformar, hacia 1924, lo que hoy se conoce como "Las Tolderías" o "Colonia Cacique Catán". Esta comunidad se encuentra a unos 22km de la ciudad de Charata (Chaco). El hecho de que muchas veces la colonia sea identificada como "Cacique Catán" se debe a que éste es reconocido como el último de los grandes caciques mocoví. Actualmente, la comunidad "Cacique Catán" está formada por dos comunidades: Santa Rosa y San Lorenzo, esta última es un desprendimiento de la primera. Creemos que la creación de San Lorenzo está vinculada con la muerte del Cacique Catán en 1974, que coincidió con la llegada de las iglesias evangélicas a la zona.²

EL EVANGELIO ENTRE LOS MOCOVÍ: "LOS TOBAS TRAJERON LA BIBLIA"

Varios relatos de los mocoví de Santa Rosa y San Lorenzo coinciden en que fue a través de los tobas que se conoció el *evangelio*. Francisco Gómez señala que "antes no había creyentes" y que "los tobas trajeron la Biblia y después se fue aumentando", "después empezó por todos lados, por acá también hacían culto". La esposa de uno de los pastores de San Lorenzo, Hipólita, nos decía que "Aurelio López le dio la palabra a Dionisio [uno de los primeros pastores locales] que visitaba mucho por todos lados, por Sáenz Peña y allí vino el evangelio". Algo similar nos cuenta un miembro de una de las iglesias al relatarnos que "el evangelio vino en el 78, lo trajo Aurelio López, antes no se conocía. Antes había una creencia que algunos hasta ahora tienen, nuestros padres, abuelos". También, uno de los fundadores del Centro de Capacitación Misionera Transcultural³ nos comentaba que "los tobas evangelizaron a los mocoví, pilagás de Formosa y guaraníes de Misiones" ya que "eran muy evangelizadores para las tribus vecinas". La llegada del *evangelio* a la zona y el crecimiento de las iglesias coincidió con la muerte de Cacique Catán (1974), el líder aglutinante de las comunidades estudiadas (López, 2009). La conversión de varios grupos de familias tuvo como resultado la formación de la comunidad de San Lorenzo. Como señala López (2009:179) "buena parte de las divisiones entre Santa Rosa y San Lorenzo son en principio debidas a la adscripción al catolicismo o al evangelio". Además, existe una diferenciación en cuanto a las redes de vínculos ya que, mientras los líderes establecidos mantenían relaciones con la política criolla y la Iglesia Católica, "el evangelio ofrecía una clara oportunidad de consolidar un liderazgo autónomo a jóvenes que ocupaban hasta el momento posiciones periféricas" (López, 2009:179). Un ejemplo en torno a las conexiones entre la adscripción religiosa y el liderazgo fue el conflicto generado a partir del nombramiento en 1993 de Marcos Gómez como Cacique General y sucesor de Catán. Esta elección fue impulsada por los sacerdotes redentoristas⁴ y tuvo como principal objetivo contener el avance evangélico en la comunidad (López, 2009). Debido a esto, se eligió a Marcos Gómez ya que él estaba vinculado a los sacerdotes redentoristas y pertenecía a un linaje de prestigio por ser pariente de Catán. Francisco, hermano de Marcos Gómez, nos comentaba durante una de las entrevistas realizadas que a Marcos:

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

La elección de Marcos incluyó, según sus palabras, una “misa” a la cual asistieron más de 300 mocoví de la zona. Marcos nos explicó que gracias a que los párrocos “hicieron fuerza” él fue elegido cacique, y que su elección se realizó del mismo modo que se había hecho con Catán. Luego de la ceremonia, los párrocos organizaron un almuerzo para los asistentes. El hecho de que los sacerdotes aportaran la comida también es un elemento sumamente importante ya que la capacidad de generar cierto excedente para redistribución es un componente clave del liderazgo.

A pesar de que de la elección participaron bastantes mocoví, el rol activo que tuvieron los redentoristas y el santuario mariano tuvo como resultado el rechazo de la misma por parte de los mocoví evangélicos. Esto podemos verlo reflejado en los comentarios realizados por pastores como Alfredo Salteño de Colonia Juan Larrea⁵, quien nos dijo que en la actualidad no había más caciques, o Sixto Lalecorí, quien no asistió a la ceremonia y nos dijo sobre Marcos que “el sacerdote lo puso, la comunidad no lo eligió como cacique espiritual”.

EL TIEMPO DE DIONISIO Y JUSTINO

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

En el caso de Dionisio, su experiencia podría estar vinculada a su asistencia a los cultos realizados en otras ciudades como Sáenz Peña —sede central de la IEU— y a sus vínculos con algunos líderes del *evangelio* entre los tobas, como Aurelio López. Según el pastor Sixto Lalecorí, al asumir el pastoreo evangélico Dionisio construyó una iglesia en su terreno y luego fue asignado como pastor zonal. Además, realizaba traducciones de canciones para *Qad'aqtanaxanec - Nuestro Mensajero* (1978).⁶ Sixto nos explicó que:

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

A: ¿En qué año?

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

La historia sobre cómo Justino Lalecorí conoció el *evangelio* y empezó a predicarlo en San Lorenzo nos fue relatada por el pastor Alfredo Salteño. Según él, Justino ya conocía el *evangelio* pero no le interesaba ya que jugaba mucho a las cartas y tomaba “a pesar de ser una persona muy servicial”. Durante las noches, Justino se divertía pero al llegar el amanecer estaba triste y pensativo. Después de un año Justino se entregó al *evangelio*, según las palabras de Alfredo, “como que se asustó”. Su mujer e hijas también se convirtieron y

luego comenzaron a buscar cantores y a “conversar para hacer una iglesia”. Según Alfredo, se necesitaban seis o siete personas para formar una comisión y luego de la conversión de varios miembros de San Lorenzo como Narciso Salteño, Bruno Salteño, Eugenio, Susana Rodríguez (hermana de Dionisio) y Felipa Lalecorí, levantaron entre todos una iglesia en el terreno donado por Justino, que luego sería registrado a nombre de Sixto Lalecorí. Con el tiempo se incorporaron como cantores algunos miembros de las familias de los fundadores, como fue el caso de Alfredo Salteño y Sixto Lalecorí, sobrinos de Justino Lalecorí e hijos de Felipa Lalecorí; y Ofelia Rodríguez, hija de Susana Rodríguez. Como señala Miller, para los tobas “el reclutamiento para el culto originalmente se hizo —y sigue haciéndose— según las líneas de parentesco” (Miller, 1979:129).

Según la historia de vida de Justino Lalecorí realizada por López (2009), para el año 1991 Alfredo Salteño convence a Justino para que éste se traslade a la zona de Colonia Juan Larrea donde se podía obtener la titularidad de nuevos lotes. Hasta su muerte, en Octubre de 2002, Justino sería reconocido y respetado, “su carácter de ‘anciano’ lo constituía en referente, en especial en lo concerniente a las costumbres de los antiguos” (López, 2009:292). Además, su prestigio estaba reforzado por la posición de liderazgo de su sobrino, el cual era (y aún es) el pastor de la comunidad y el presidente de la Asociación con personería jurídica de Larrea.

IGLESIAS, PASTORES Y PARENTESCO

La emergencia de las iglesias evangélicas trajo como resultado la reconfiguración de los liderazgos tradicionales (Wright, 1988) ya que “ofrecieron un nuevo campo de relaciones donde construir autoridad hacia el interior del grupo y en articulación con la sociedad englobante” (Ceriani Cernadas, 2009:8). El “camino del evangelio” aportaba formas de acceso a la legitimidad simbólica, a recursos económicos y a bienes por distribuir, disponibles para las nuevas generaciones que tenían expectativas de acceso al liderazgo por fuera de los tradicionales “linajes de prestigio” y “linajes shamánicos” (López, 2009). Esto también se vio favorecido por el hecho de que el *evangelio* y su estructura de cultos bastante autónomos asociados en federaciones laxas se conjugó con una coyuntura local: el fin del sistema de enganches para el trabajo en gran escala en el campo, donde los caciques tradicionales eran el vínculo con los patrones, la disminución de la mano de obra y el tamaño de las cuadrillas, más el mayor contacto con los criollos y un mayor acceso a los bienes (López, 2009).

Con el objetivo de disputar posiciones de poder los nuevos líderes devenidos pastores no sólo debieron incorporar el poder espiritual, la palabra iluminada y la fuerza física que solían tener los antiguos caciques sino también, “nuevas herramientas de negociación política como el uso del castellano y el conocimiento de la política *doqshi*”⁷ (Wright, 2008b:140). La familiaridad con estas nuevas herramientas favoreció a los jóvenes, influyendo en la reestructuración del liderazgo y provocando una reconfiguración simbólica (Wright, 2008b), ya que a través de las jerarquías de las iglesias evangélicas aquellos jóvenes aspirantes a líderes pueden acceder a posiciones de poder. A pesar de

estas transformaciones en los esquemas tradicionales de liderazgo, la capacidad de generar consenso y autoridad por parte de los líderes sigue apoyándose en sus complejas redes de parentesco y alianza (Córdoba, 2008).

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

Varios pastores mocoví nos refirieron que hace aproximadamente dos o tres años decidieron “desvincularse” de la Iglesia Evangélica Unida y organizarse independientemente. Adujeron que ello se debió a que la IEU “no agradaba”, y que “por conveniencia” decidieron apartarse. Otras fuentes sugieren que el cisma estuvo vinculado a las acciones de un pastor mocoví de gran importancia regional. Dicho pastor logró captar la colaboración de un pastor luterano que llegó de visita al Chaco. Éste se constituyó en la fuente de recursos y de legitimidad que permitió al pastor mocoví reforzar su liderazgo, sin necesidad de la intermediación de la IEU. En ese contexto se separó de esta iglesia y buscó formar su propia denominación. Embarcó en el proyecto a diversos pastores mocoví pertenecientes a su red de alianzas, entre ellos a los pastores de San Lorenzo, que nos contaron de su separación de la IEU. Cuando visitamos San Lorenzo en 2009, ninguno de los cultos existentes se consideraba afiliado a la IEU. En las entrevistas, los pastores declaraban que su vínculo presente más importante con la IEU eran las campañas que ésta realizaba en la región.

Sin embargo, este proyecto de autonomía culminó cuando el pastor luterano dejó de aportar fondos.⁸ Ello llevó a muchos pastores mocoví de San Lorenzo a buscar volver al seno de la IEU. Tanto es así, que en el último número de *Qad'aqtaxanaxanec - Nuestro Mensajero* (2010) figura la nueva comisión zonal de la “Zona Mocoví” en la cual aparece designado como presidente Alfredo Salteño y como secretario Sixto Lalecorí para el período 2009-2012. Pero, como este “retorno” tuvo lugar en el contexto de un conflicto general por el liderazgo de la IEU, la nueva comisión zonal mocoví no era unánimemente aceptada.⁹

Esto nos permite reflexionar en torno a qué significa tanto para los mocoví como para las autoridades de la IEU “ser parte de” y cuál es el uso estratégico que hacen los mocoví de la ambigüedad acerca del significado de la noción de “pertenecer”.

Durante nuestro trabajo de campo pudimos advertir que las disputas por las posiciones en el campo sociorreligioso mocoví pueden separarse, a fines analíticos, en dos grandes grupos: aquellas referidas a la competencia por recursos externos a la comunidad y las vinculadas a la competencia por recursos internos a la misma.¹⁰ Respecto al primer grupo encontramos un buen ejemplo en la serie de conflictos relacionados con la obtención de dinero proveniente de unos misioneros españoles para la construcción de una iglesia de material, la única en la zona. El pastor de dicha iglesia, Ricardo Mocoví, nos decía que “un misionero de Córdoba contactó con España” y decidieron construir la iglesia como una “ofrenda”. Según el pastor los españoles habían elegido su terreno (que se encuentra a la vera del camino principal) ya que “acá es como la puerta”, es decir, la cara visible de la comunidad. La lucha por recursos externos frecuentemente se concreta en una competencia por la representatividad simbólica del campo *evangelio* mocoví hacia el exterior de la comunidad.

En cuanto a la competencia por los recursos internos de la comunidad, su expresión más característica son las disputas entre pastores por el liderazgo político-religioso. Estas disputas, por ejemplo, pueden expresarse en los mecanismos que utilizan los pastores para legitimar el modo en que se preparan para asumir el pastorado. Mientras algunos pastores señalan que “no tienen escuela, seminario” y que “aprenden en el culto” o que “la preparación de los pastores es por la inspiración del Espíritu Santo, así aprenden los que no van a seminarios”, otros comentan que “acá el atraso de los nuestros es por falta de escuela. Evangelio puede ser cualquiera pero para estar al frente hay que tener un poco de estudio”. Respecto a la preparación, también aparece la importancia de ser invitado a participar en los distintos encuentros organizados por otros misioneros, especialmente de Estados Unidos, y en lugares distantes como la provincia de Formosa.

En el centro de las disputas entre pastores por el liderazgo político-religioso está la competencia por el número de miembros de sus respectivos cultos (Weber, 2003). Durante las entrevistas que realizamos encontramos comentarios deslegitimadores en relación al género del pastor y el modo en el que éstos fueron elegidos en su cargo. Respecto a la primera cuestión algunos dicen que “Ofelia tiene poca gente, poca gente la familia de ellos porque la gente prefiere que el pastor sea hombre, la Biblia dice que tiene que ser primero hombre” o que a ella “la nombraron porque el marido era católico. Todavía no estaba convertido”. Es interesante observar cómo a pesar de que la pastora tiene una ascendencia prestigiosa debido a que forma parte de la red de parientes de uno de los primeros pastores locales, Dionisio Rodríguez, su condición de mujer es utilizada como un argumento para descalificarla en la competencia por la afiliación de miembros.

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

A pesar de estas disputas de poder entre los pastores de los distintos cultos y denominaciones, parece existir un consenso de que todas son parte del *evangelio*; en palabras de Sixto: “como son de la misma fe, mismo bautismo, el mismo Dios entonces no quieren decir nada las denominaciones”. Desde este punto de vista, son los católicos los que representan la otredad religiosa y cultural (Wright, 2008).

Tomando en consideración lo que hemos desarrollado anteriormente, podemos observar cómo la conformación de la estructura institucional del *evangelio* entre los mocoví está signada por la lógica de las relaciones de parentesco y los particulares modelos de pertenencia asociados a ella. Por ello, a la hora de analizar los procesos de conversión como parte de la historia del campo evangélico mocoví debemos prestar atención al modo en que se manifiestan en ellos los factores mencionados.

DEJAR LO MUNDANO: RELATOS DE CONVERSIÓN AL *EVANGELIO*

Las narrativas de conversión son construcciones sociales, ideológicas y creativas que se apoyan en un relato arquetípico sobre lo que la conversión “debe ser” (Beckford, 1978; Prat i Carós, 1997; Citro, 2000). Además, estos discursos no son autónomos sino que están en relación con un discurso religioso más general cuyos límites han sido elaborados por la sociedad a la cual pertenecen el narrador y su auditorio (Lévi-Strauss, 1958). Debido a esto es que encontraremos una estructura y contenidos similares en los relatos de los fieles. En el caso de las iglesias pentecostales, la práctica del “testimonio” es sumamente importante para la circulación y legitimación de estos relatos. Las personas que asisten a los cultos se familiarizan con este género discursivo y comienzan un proceso de adquisición de un lenguaje religioso específico que con el tiempo les permitirá elaborar su propio testimonio (Harding, 1987). Una característica del discurso de conversión que podemos observar entre los mocoví es que pone en escena tanto el pasado del individuo como el del grupo (Ceriani Cernadas y Citro, 2005). Es decir, los procesos individuales de conversión replican el proceso de transformación del grupo como un todo. Así, el proceso histórico de la comunidad y los procesos individuales remiten al mismo modelo discursivo, reforzándose el uno al otro. Coincidimos con Ceriani Cernadas y Citro en que “la reordenación de los ejes éticos que el evangelio provoca a partir de la escisión entre ‘lo espiritual’ y ‘las cosas del mundo’ llevó a homologar las conductas personales del converso con las concepciones más generales sobre la propia historia sociocultural” (Ceriani Cernadas y Citro, 2005:140). Antes de adentrarnos en el análisis del material etnográfico, desarrollaremos algunos modelos teóricos.

Los procesos de conversión son fenómenos complejos que pueden ser objeto de diversas lecturas debido a sus múltiples facetas (Citro, 2000:38). Por esto, y porque no existe un único patrón de conversión, los modelos explicativos varían según cada sociedad y el contexto histórico (Vilaça, 2002) Los procesos de conversión religiosa suelen ser caracterizados como una transformación en la identidad y la visión del mundo, “al tiempo que supone el tránsito de un universo discursivo a otro” (Prat i Carós, 1997:105). Dentro de la literatura podemos identificar dos perspectivas diferentes que se encuentran relacionadas

con el grado de agencia que le otorgan al sujeto. Una de ellas es la “experiencia paulina” en la que los conversos serían sujetos pasivos. Dentro de la antropología del cristianismo, Joel Robbins (2004, 2007) es uno de los que analiza los procesos de conversión al cristianismo en tanto generadores de cambios radicales y rupturas temporales que permite a los conversos un nuevo comienzo. Según Robbins, esto produce discontinuidades radicales en la experiencia de los sujetos. La otra perspectiva es la denominada “conversión gradual”, que concibe a los conversos como sujetos activos que aprenden nuevos significados a partir de la interacción intensa con el grupo religioso y deciden si se unen o no. También podemos encontrar la diferenciación entre los procesos de conversión individuales y colectivos y modelos cronológicos de conversión (Prat i Carós, 1997). Los estudios recientes vinculan los procesos de conversión con la identidad, es decir, “la forma en que los individuos se conciben centralmente a sí mismos” (Carozzi y Frigerio, 1994:43).

Todos estos modelos, que se presentan como universales, asumen que convertirse es incorporarse a una determinada adscripción religiosa y que las ideas sobre lo que es pertenecer o no y conceptos como el de identidad son obvios y comunes para todos los conversos. Problematizar estos conceptos puede servirnos como punto de partida para explorar el caso de los mocoví.

Al centrarnos en el análisis del modelo nativo podemos observar que los mocoví despliegan una concepción contextual y estratégica de la pertenencia. Esto también puede verse, como mencionamos en el apartado anterior, en la forma en que las diversas congregaciones evangélicas se afilian o desvinculan de diversas denominaciones. La misma lógica domina en el contexto shamánico de los *pactos* con los *poderosos*,¹¹ los cuales pueden establecerse con una o varias de estas entidades y son entendidos como opciones estratégicas. Los vínculos de pertenencia política en el contexto local y regional son pensados de la misma manera. Algo similar ocurre con los acercamientos a los misioneros por parte de los mocoví los cuales —por así decirlo— se realizaban siguiendo su propia agenda y no por estar convertidos en sentido occidental (Viveiros de Castro, 2002). Tras todas estas prácticas se encuentra una lógica de la pertenencia que remite a las estructuras sociales de parentesco que gobiernan las formas mocoví de construir los vínculos sociales. Creemos que esta misma lógica, que permite jugar con la ambigüedad simbólica, es la que articula las ideas sobre “estar en el evangelio” o salir del mismo. La existencia de estos procesos fluidos de “entradas y salidas” es algo que los mocoví parecen ver como parte integrante de la idea de pertenecer, y no como comportamientos anómalos. Autores como Artionka Capiberibe (2007) o Robin Wright (1998) trabajando en otros grupos sudamericanos se han encontrado con fenómenos similares. Estas similitudes podrían reflejar unas concepciones de persona e identidad comunes a los grupos que habitan en las tierras bajas sudamericanas. Diversos autores han explorado los posibles rasgos característicos de una ontología amerindia. Así Lévi-Strauss (1992) habla de la “apertura al Otro”, planteando una filosofía o mejor dicho una mito-lógica a partir del análisis del mito de los gemelos. Para Lévi-Strauss, las cosmologías amerindias son permutaciones, variaciones, combinaciones de una misma estructura que en sus momentos más exaltados sería “caníbal” o “predatoria”, y en los momentos más

mesurados una estructura incompleta, o mejor dicho “abierta”, es decir, que requiere de un elemento exterior para reproducirse. Esta idea es retomada por Viveiros de Castro (2002), quien propone una ontología amerindia basada en lo que denomina la “inconstancia del alma salvaje”. Esta inconstancia sería una constante del pensamiento amerindio, relacionada con el carácter incompleto, o mejor dicho “abierto” al otro, con que el amerindio se pensaría a sí mismo. Según este autor, las cosmologías amerindias necesitan incorporar la alteridad, absorber al otro: se necesita incorporar lo diferente para seguir siendo. Aparecida Vilaça (2009) retoma esta propuesta para analizar la conversión entre los *Wari'* que habitan en el suroeste amazónico. Según la autora, para los *Wari'* adoptar el punto de vista del misionero es otra instancia más de la búsqueda continua por capturar las perspectivas externas.

Si bien no es el objetivo de nuestro trabajo explorar si el caso mocoví corrobora o no los modelos mencionados, está claro que la idea de conversión que observamos en el campo es muy distinta de la que plantean los discursos habituales en la sociedad envolvente, según la cual la conversión inaugura un nuevo “territorio temporal” con límites bastante definidos y cerrado a la temporalidad anterior. En este territorio temporal homogéneo, la irrupción del pasado es algo que debe evitarse como prueba de una verdadera conversión. En el caso mocoví, por el contrario, la conversión parecería abrir un nuevo “territorio temporal” de carácter poroso, flexible y marcado por hitos. Como señala López, “la noción elemental en la estructuración de la experiencia mocoví parece ser el ‘evento’ o acontecimiento, particularmente aquellos eventos que son encuentros con un ‘otro’ pleno de poder” (López, 2009:186-187). Estos encuentros y las relaciones que surgen a partir de los mismos son los que “dan textura al espacio-tiempo local” (López, 2009:187). Si bien estos hitos podrían remitir desde una lectura superficial a una “conversión paulina”, creemos que los discursos mocoví sobre estos procesos están estructurados por la idea de “camino” (*nayic*). Como señala López, “el camino es un recorrido que une el espacio de lo conocido y familiar, el espacio de lo humano por excelencia y las relaciones de parentesco, con lo no familiar, potente y potencialmente peligroso y simultáneamente fecundo” (López, 2009:193). Los recorridos individuales por el camino, es decir lo que el autor denomina “andanzas”, están jalonados por momentos claves que son muchas veces crisis vitales o “encuentros” con poderes mayores que el propio e implican el establecimiento de pactos. Ello permite entender a la conversión como una sucesión de acontecimientos compuesta por procesos fluidos de entradas y salidas y, por tanto, como un proceso más contingente.

El relato del pastor Sixto Lalecorí puede sernos útil para observar estas cuestiones. Dicho testimonio da cuenta de un proceso muy largo de conversión que comenzó a fines de 1970, cuando el *evangelio* llegó a la zona. Sixto relata que empezó a asistir a los cultos de Dionisio Rodríguez y que “salía y entraba [del *evangelio*] y hace tres años se dio cuenta”. Sixto comenta que conoció el *evangelio* a través de su madre Felipa Lalecorí, quien se convirtió a causa de su marido, Santo Salteño, el cual solía “estar en la diversión” hasta que “entró al evangelio”. Sixto y su esposa Hipólita recordaban el testimonio de Felipa debido a que solían escucharlo en la casa y en la iglesia. Hipólita también recordaba que luego de que Santo Salteño entrara al *evangelio*, éste comenzó a soñar:

Al poco tiempo los compañeros decían que mentía, soñaba Santo a Ofemia y él a ella que no conversaban, soñaba que eran novios y el sueño se cumplió y se casaron. Para Santo, Dios mismo le dio la esposa. Santo le avisó a la madre que el sábado se casa, la mamá se reía, no le creía que se iba a casar con la gringa y el sábado invitan a todos y se casan. Ése era el testimonio de él.

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

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

Luego de recordar el relato de Santo y Felipa, Hipólita nos contó su testimonio. Al igual que sucede con muchos *evangelios*, su relato de conversión está relacionado con el padecimiento de enfermedades,¹² las cuales funcionan como un símbolo iniciático (Wright, 1990:36), y con experiencias de curación. Hipólita comenzó su testimonio diciéndonos que había conocido el *evangelio* por unos amigos del padre. Nos dijo que “no era porque quise entrar sino por una enfermedad de un chico. Decían que sanaba [el *evangelio*] y sanó”. Cuando estaba sola con su hijo éste enfermó, los doctores no lo podían sanar y los *curanderos* tampoco. Por eso, hizo una promesa con la virgen “pero no pasó nada”. Es interesante observar que ella vincula promesa y acción: suceda o no. Hipólita recuerda que los conocidos del padre la llevaron a la Iglesia Evangélica Unida y que “con la oración sanó”. A partir de eso, ella se entregó al *evangelio*, fue a orar y su hijo se recuperó. Hipólita también atravesó una situación similar con el nacimiento de su hija Gabi:

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

A diferencia de lo que ocurre con los modelos de conversión que proponen que los sujetos atraviesan cambios en sus teorías acerca del mundo, el testimonio de Hipólita da cuenta de un peregrinaje en busca de efectividad. El recorrido que ella atraviesa por diferentes fuentes de poder y el encuentro de la cura en el *evangelio* es lo que la impulsa a convertirse. Esto no le sucede solamente a Hipólita ya que el testimonio de conversión de su hija Gabi refuerza esto: “Gabi también es creyente” ya que cuando su hijo nació “estaba casi muerto y ella fue llorando y orando a Sáenz Peña. Estuvo en terapia, ella oraba y se salvó. Gabi mandó mensaje a todas las iglesias y ahí agarró más fe. Ése es el milagro que ella vio”.

Entre los mocoví *evangelio* también aparecen relatos de conversión que dan cuenta de una división entre el antes y el después a partir de la “entrega al evangelio”. Muchos

evangelios al referirse a su vida previa se autodefinen como “borrachos”, “vagos” que “andaban en la joda”. Debemos tener en cuenta que, desde la mirada de los *creyentes*, estas descripciones se constituyen como verdaderas marcas de pertenencia y están relacionadas con el modo en que éstos realizan una reinterpretación del pasado conforme con su realidad presente.

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

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

Ricardo continuó su relato diciendo que “Dios mismo lo llamó” y que él “abrió y rompió su corazón”. Él ayuda a los parientes y ora para que la gente conozca el *evangelio* porque ese es su trabajo. Nos comentó que “en el camino del evangelio hay lucha, burla, crítica que uno tiene que soportar” y que él lo soportó porque Dios lo aceptó a él. El pastor nos dijo que cuando empezó en el *evangelio* iba a la iglesia solo y luego fue aumentando. Varias veces pensó en abandonar hasta que se convirtieron los hermanos y solamente dos de sus hijos, según Ricardo “esa es la lucha más grande”.

PALABRAS FINALES

A lo largo del trabajo hemos reconstruido el proceso histórico que dio lugar a la conformación del campo *evangelio* entre los mocoví del Chaco Austral. Al discutirlo, hemos analizado las modalidades particulares que han adoptado, entre los mocoví, los procesos de conversión al *evangelio*. Este análisis nos ha servido para comprender los mecanismos puestos en juego en la construcción del campo religioso abordado y las características peculiares que presenta.

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

En la misma dirección, si bien el encuentro con el *evangelio* reforzó el impacto de la llegada efectiva del Estado nacional al Chaco, ayudando a cristalizar la frontera temporal

entre el *tiempo de los antiguos* y el *tiempo de los nuevos*, dicha frontera es más borrosa y la evaluación del pasado está más matizada que lo que se ha señalado para los tobas.

Para los mocoví el *tiempo de los antiguos* está ligado a los tiempos originarios “en los cuales el mundo comenzó a ser lo que es y los hombres a distinguirse de los animales” (López, 2009:111). Según los mocoví actuales, los *nuevos*, ya no quedan *antiguos* pero aquel tiempo potente irrumpe permanentemente y actúa como “el horizonte sobre el que se miran los mocoví” (López, 2009:135). En contraste con los *nuevos*, que se perciben como pobres, dependientes de los criollos y carentes, especialmente de poder, los *antiguos* son conceptualizados como hombres ariscos y poderosos shamanes, que tienen pactos con los *dueños*. En un primer análisis parecería que para los mocoví *evangelios* esos pactos son caracterizados como engañosos y dañinos. En relación a esto, durante una de las primeras conversaciones que tuvimos con José Lalecorí sobre los *antiguos*, éste nos comentó: “antes había una creencia que algunos hasta ahora tienen, nuestros padres, abuelos. Sabía hacer magia, tenía pacto con el diablo”. Su abuela también le había dicho que “con ese poder robaba y mataba (...) nunca lo descubrieron, era medio *pi'xonaq*”.¹³ Para José, gracias a que la mamá entró al *evangelio*, ellos se salvaron. El pastor Sixto Lalecorí también nos dijo que los *antiguos* “tenían pactos con el demonio y ofrendaban a los hijos al diablo para poder tener sabiduría y poder”. A esto lo denominó *espiritismo* y nos explicó que él creía que la consecuencia de esos pactos fue la muerte de muchos mocoví, lo cual impidió que hoy fueran más pero, por suerte, algunos habían sido elegidos para salvarse. También se refirió a que “el evangelismo no permite consultar con *pi'xonaq*. De ahí salen ellos, de ahí ignorancia”.

Hasta aquí el lenguaje utilizado por los mocoví *evangelio* es similar al discurso misionero, el cual tiende a demonizar el pasado. Sin embargo, una aproximación más cuidadosa parece sugerir que los mocoví *evangelio* no hacen una evaluación tan categóricamente negativa de su pasado. Así, por ejemplo, en las conversaciones se evidencia que para los mocoví evangélicos las prácticas de los *pi'xonaq* son una realidad presente, que además les despierta curiosidad. Durante una entrevista al pastor Sixto, éste quería saber por curiosidad si habíamos visto casas con recipientes de agua. Según él:

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

La pregunta del pastor no sólo refleja el interés que los *pi'xonaq* generan para los *evangelio* sino también su vigencia. En la misma dirección apuntan los comentarios de Sixto, en los que decía que “respeto a los curanderos, no lo reprocha o abandona” y que valora positivamente muchas prácticas de los *antiguos*. Incluso llegó a construir un antiguo toldo en la plaza de la ciudad de Charata como demostración de las antiguas tradiciones en el día del aborigen. Otros pastores también se refirieron a los poderes de los *pi'xonaq*, apenas disimulando su interés y curiosidad. Observamos también que los *pi'xonaq* forman parte de sus propias opciones, por ejemplo cuando recurren a curaciones shamánicas. Algo similar

ocurre con la falta de conflictos serios en referencia a los bailes *antiguos*. Incluso hemos observado en una iglesia evangélica, de la localidad San Bernardo, un grupo de jóvenes recrear una danza “tradicional al fuego” para honrar a visitantes de Buenos Aires.

Como ya mencionamos, podemos observar que para los mocoví *evangelios* la imagen de los *antiguos* no es tan negativa y que su mirada respecto al propio pasado está más matizada de lo que parece encontrarse en el seno de otras iglesias aborígenes chaqueñas. Esto es sumamente importante ya que varios autores han enfatizado “el rol de las narrativas hegemónicas de conversión, que proponen una estructura normativa de lo que debe ser este proceso y vinculan el pasado no-evangélico como negativo, con lo ‘indígena’” (López, 2009:174). Para muchos aborígenes chaqueños, esto implicó una redefinición de su identidad colectiva y un olvido valorativo del pasado. Para los mocoví de la comunidad en la que hemos realizado el trabajo de campo, esto parece haberse dado en una forma más matizada, con una valoración más variada de las prácticas previas a la llegada del *evangelio*. Debemos hacer notar que es muy posible que esta diferencia sea más que nada una diferencia en la forma en que los diversos grupos se expresan ante interlocutores no aborígenes. Probablemente sea una opción estratégica, destinada a satisfacer lo que se cree que el otro desea escuchar para obtener legitimidad. En este sentido, el hecho de que el *evangelio* llegara a las comunidades mocoví a través de la mediación de pastores tobas, y recién en los '70, cuando las experiencias de varias décadas de misión entre los tobas y wichís habían suavizado las condenas sobre las prácticas del pasado aborígen, pudo generar una menor necesidad de mostrar una actitud de separación respecto del pasado.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco las sugerencias de César Ceriani, Alejandro López y Diego Villar.

NOTAS

¹ *Evangelio* es una categoría nativa polisémica que hace referencia a todas las denominaciones evangélicas que los aborígenes guaycurú contactaron. Alude a las Iglesias aborígenes como la Iglesia Evangélica Unida u otras no indígenas como la Iglesia Cuadrangular e indica la condición ontológica del *creyente* (Wright, 2008).

² Según el INDEC (2004-2005) en la actualidad el número de mocoví asciende a 12.145 entre las provincias de Chaco y Santa Fe, y 3.692 en el resto del país.

³ El CCMT está ubicado en la localidad de Villa Retiro, provincia de Córdoba. Este centro fue fundado en 1995 por un equipo internacional e interdenominacional. Desde 1999, el CCMT realiza en una de las congregaciones de la comunidad mocoví de San Lorenzo un periodo de “inmersión transcultural”. Éste es el único emprendimiento evangélico no indígena en la zona.

⁴ La Congregación del Santísimo Redentor fue fundada por San Alfonso María de Ligorio en 1732 en Escala. Su carisma es esencialmente misionero y tienen presencia en los cinco continentes. Especialmente se dedican a “misiones populares” y la devoción mariana tiene en ellas un lugar muy importante. En marzo de 1938 llegaron los primeros redentoristas polacos a la Argentina, empezaron a trabajar

en la provincia del Chaco en las localidades de Charata y General Pinedo. El trabajo pastoral de los redentoristas polacos son las parroquias, colegios y misiones populares (López, 2009:313).

⁵ Esta comunidad es un desprendimiento de San Lorenzo.

⁶ Boletín "oficial" de las iglesias evangélicas. Es editado trimestralmente por los menonitas desde 1956. Contiene noticias comunitarias, enseñanzas bíblicas, consejos espirituales y sociales, testimonios y un calendario ceremonial. Este boletín es enviado a todos los pastores y congregaciones indígenas que quieran recibirlo.

⁷ Criollos, blancos, no aborígenes.

⁸ Esteban Zugasti (comunicación personal, 2010).

⁹ Los pastores mocoví que buscaban retornar a la IEU se asociaron al grupo que viene conduciendo la institución desde la elección anterior e intenta en la actualidad retener el control de la misma. Otros pastores mocoví, pertenecientes a una red diferente de alianzas de parentesco, se encuentran vinculados a la facción opuesta. En 2010 pudimos comprobar que el conflicto sigue sin resolución, ya que la asamblea electiva de la IEU no pudo llevarse adelante.

¹⁰ Como lo muestra el caso que analizábamos en el párrafo anterior, la separación es meramente analítica y ambos grupos de factores suelen darse combinadamente e influirse mutuamente.

¹¹ Para los mocoví el mundo "está gobernado por diversas entidades a las que en castellano suelen dar el nombre de poderosos" (López, 2009:199). También se comportan como *dueños* de regiones, ámbitos o especies a los que protegen y sobre los que pueden conceder su acceso o denegarlo.

¹² Las enfermedades también juegan un rol importante dentro del contexto religioso para los conversos. Son indicadoras de una disminución en la cantidad de poder y de contacto con el espíritu (Wright, 1990).

¹³ Shamanes.

BIBLIOGRAFÍA

1978. Enero. *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*.

2010. Enero, Febrero, Marzo. *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 54. Nº 1.

BECKFORD, James A. 1978. "Accounting for Conversion". *The British Journal of Sociology*, 29: 249-262.

BOURDIEU, Pierre. 1971. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, XII: 295-334.

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

CAPIBERIBE, Artionka. 2007. *Batismo de fuego: os Palikur e o cristianismo*. São Paulo: Annablume.

CAROZZI, María Julia y FRIGERIO, Alejandro. 1994. "Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos". En: A. Frigerio (Ed.), *El Estudio Científico de la Religión a fines del Siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. pp. 17-53.

- CERIANI CERNADAS, César. 2005. "Conflicto sociorreligioso y representaciones simbólicas entre Tobas Mormones y Evangélicos". *Avá*, 7: 45-69.
- CERIANI CERNADAS, César. 2008a. *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos.
- CERIANI CERNADAS, César. 2008b. *Establecidos y marginados en el campo religioso toba*. 26º Reuniao Brasileira de Antropología, Porto Seguro, Brasil.
- CERIANI CERNADAS, César. 2009. *Dilemas étnicos y políticos en la experiencia religiosa toba (qom)*. VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR, Buenos Aires, Argentina.
- CERIANI CERNADAS, Cesar y CITRO, Silvia. 2005. "El movimiento del evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica". En: B. Guerrero Jiménez (Ed.), *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Chile: Ediciones Campvs. pp. 111-170.
- CITRO, Silvia. 2000. "La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política". *Revista Ciencias Sociales*, 10: 37-55.
- CÓRDOBA, Lorena. 2008. "Liderazgo, grupos locales y organización sociopolítica entre los toba del oeste formoseño". En: J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste. pp. 133-138.
- HARDING, Susan. 1987. "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion". *American Ethnologist. Frontiers of Christian Evangelism*, 141: 167-181.
- INDEC. 2004-2005. *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPi) 2004-2005 - Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001-*. En: <http://www.indec.mecon.ar> / junio de 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. "El hechicero y su magia". En: *Antropología Estructural*. Buenos Aires: EUDEBA. pp. 151-167.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1992. *Historia de Lince*. Madrid: Anagrama.
- LÓPEZ, Alejandro M. 2009. *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires.
- MILLER, Elmer S. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI Editores.
- PRAT I CARÓS, Joan. 1997. *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Editorial Ariel.
- ROBBINS, Joel. 2004. *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*. Berkeley: University of California Press.
- ROBBINS, Joel. 2007. "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity". *Current Anthropology*, 481: 5-38.

- SUSNIK, Branislava. 1972. *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*. Resistencia: Universidad Nacional del NordEste.
- VILAÇA, Aparecida. 2002. "Missions et conversions chez les Wari': Entre protestantisme et catholicisme". *L'Homme*, 164: 57-79.
- VILAÇA, Aparecida. 2009. "Conversion, Predation and Perspective". En: A. Vilaça y R. Wright (Eds.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Surrey: Ashgate Publishing. pp. 147-166.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". En: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 181-265.
- WEBER, Max. 2003. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo Libros (Edición original de 1904-1905).
- WRIGHT, Pablo G. 1988. "Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea". *Cristianismo y Sociedad*, 95: 71-87.
- WRIGHT, Pablo G. 1990. "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba". *Cristianismo y Sociedad*, 105: 15-37.
- WRIGHT, Pablo G. 2003. "'Ser Católico y Ser Evangelio'. Tiempo, historia y existencia en la religión toba". *Antropológicas*, 132: 61-81.
- WRIGHT, Pablo G. 2008a. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
- WRIGHT, Pablo G. 2008b. "¿Y yo qué clase de poder tengo?' Liderazgo y dilemas shamánicos en la modernidad toba". En: J. Braunstein y N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste. pp. 139-146.
- WRIGHT, Robin. 1998. *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*. Austin: University of Texas Press.