



Antropología Social

Disputando la modernidad: liderazgos y conflictos en el evangelio *moqoit*

Disputing modernity: leaderships and conflicts in the evangelio moqoit

Agustina Altman*

*IICSAL-CONICET, Argentina. E-mail: agustina.altman@gmail.com

Resumen

En los estudios sobre cambio socioreligioso en el Chaco está bien establecido el carácter activo del rol de los grupos aborígenes chaqueños en los procesos de misionalización cristiana. Se ha estudiado intensamente como ello ha implicado verdaderos procesos de creatividad cultural donde una nueva realidad socioreligiosa ha emergido a partir de complejas interacciones entre las concepciones y prácticas precristianas, las coloniales y aquellas aparecidas a partir de la incorporación del Chaco al territorio nacional de forma efectiva. No obstante, las complejidades en juego en las diversas especificidades de estos procesos y su rol en la construcción de verdaderas formas alternativas de modernidad son aspectos que aún requieren un estudio más profundo. En particular el caso de los moqoit, un grupo chaqueño que resulta subalterno respecto a los qom, necesita que se aborden las especificidades de sus respuestas a la acción misionera. En este trabajo, el abordaje de un conflicto en una congregación evangélica moqoit, nos permite —gracias a su carácter de hecho social total— poner en evidencia diversas dimensiones que se ponen en juego en las dinámicas socioreligiosas contemporáneas de este grupo.

Palabras clave: Modernidad; Liderazgo; Evangelio; Moqoit; Criollos.

Abstract

In the studies of socio-religious change in the Chaco, the active role of the Chaco Aboriginal groups in the processes of Christian misionalization is well grounded. It has been thoroughly studied how these processes involved cultural creativity, leading to a new socio-religious reality that emerged from complex interactions between pre-Christian conceptions and practices, and those resulting from the incorporation of the Chaco into the national territory. However, the complexities engaged in these processes' specificities and their role in the construction of alternative forms of modernity are aspects that still require more intense study. In particular, in the case of the Moqoit people, a Chaco group that is subordinate to the Qom people, the specificities of their responses to missionary action need to be addressed. In this work, we analyze a conflict in a Moqoit evangelical congregation as a total social fact, which allows us to highlight various dimensions that are put into play in the contemporary socio-religious dynamics of this group.

Keywords: Modernity; Leadership; Evangelio; Moqoit; Creole.

Introducción

Los aborígenes chaqueños han sido de los grupos que ejercieron mayor resistencia frente a los avances del Estado argentino. Recién para fines del siglo XIX, luego de cruentas y sistemáticas incursiones militares, el estado logró sedentarizarlos y someterlos. Modificar los comportamientos aborígenes mediante un conjunto de prácticas de disciplinamiento, pautas higiénicas e integración al mercado laboral fue uno de los principales objetivos del proyecto de modernidad estatal en la región. Dado que la joven nación buscaba incorporarse plenamente al sistema capitalista resultaba imprescindible abordar sistemáticamente el “problema indígena”. Ello llevaría a que el estado nacional apoyara la instalación de

una serie de nuevas misiones protestantes con el objetivo de que las mismas transmitieran a la población local sus *habitus* culturales (Ceriani Cernadas, 2017), tras lo que se consideró el fracaso de los emprendimientos misioneros católicos. La interacción entre grupos *qom* y misioneros evangélicos y pentecostales durante la primera mitad del siglo XX dio origen a una reapropiación del cristianismo pentecostal que se denomina genéricamente “evangelio” (Ceriani Cernadas & Citro, 2005; Miller, 1979; Reyburn, 1954; Wright, 2008a). Esta creación ha tenido un papel clave en las resignificaciones de la cosmovisión y las modificaciones de pautas morales de los aborígenes chaqueños. En el caso de los *moqoit*, los primeros contactos con el evangelio se dieron para 1960, a través de vínculos con predicadores *qom*.

Recibido 16-04-2021. Recibido con correcciones 29-11-2021. Aceptado 31-03-2022

Revista del Museo de Antropología 15 (1): 00-00 /2022 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico)

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

IDACOR-CONICET / Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina



Por mucho tiempo, los procesos de misionalización fueron abordados como generadores de dinámicas de aculturación (Wright, 1988, 2003b). Sin embargo, los estudios sobre cambio socioreligioso en la región (Altman, 2017; Ceriani Cernadas & Citro, 2005; Miller, 1979; Reyburn, 1954; Wright, 2008a) mostraron que dichas experiencias no son simplemente versiones locales de una religión importada sino la creación de una nueva realidad socioreligiosa atravesada por relaciones de poder. Ella implicó profundos procesos de reapropiación y reelaboración creativa en el que las lógicas aborígenes previas jugaron un rol clave. En este contexto, comencé mis investigaciones entre los *moqoit* centrándome en las tramas culturales, históricas y sociales que tomó el evangelio en este grupo aborigen. Si bien mi trabajo etnográfico en las comunidades *moqoit* del suroeste del chaco¹ comenzó en 2009, no fue hasta 2013 que comenzaron a aparecer menciones a un importante conflicto generado en un culto local por el arribo de un pastor criollo de apellido Samaniego. Este era acusado de haberle “arrebatao” su iglesia al pastor *moqoit* Dionisio Rodríguez a principios de los ‘80.

Una tarde mientras estaba mirando viejas fotografías junto a Hipólita, esposa de uno de los pastores más importantes de la zona, le pregunté si ella había conocido al pastor criollo a lo que me respondió:

El pastor era de Buenos Aires y se quedó con la iglesia. Susana y Fidelina [ambas hermanas de Dionisio, el pastor *moqoit*] le pidieron a Samaniego que corra a Dionisio. Y por eso Dionisio se fue a Buenos Aires, no querían saber nada las mujeres con Dionisio. Muchos lo querían a Samaniego y otros no. Dionisio no hacía nada malo. Salía a predicar, ganar almas.

Al finalizar el relato se fue sin decir nada y regresó a los pocos minutos acompañada por su marido Sixto. Él se sentó junto a mí y me dijo que su esposa le había comentado que estaba preguntando por la historia de Samaniego. Intrigada por toda la situación dije que sí y de ese modo comenzó su testimonio:

S.: —Dionisio Rodríguez viene a ser el fundador de la Iglesia Evangélica Unida² de acá en la zona. Porque él es el primero... es el primero

1 El presente trabajo se basa en el trabajo de campo que realizamos en la comunidad llamada Colonia General Necochea (más conocida como “Las Tolderías”), cercana a la ciudad de Charata (provincia de Chaco). La elección de la misma se debe a que tiene una relevancia histórica y simbólica fundamental ya que es el asentamiento poblacional *moqoit* más antiguo dentro de la provincia. Hoy en día, dicha comunidad está dividida en dos: Santa Rosa (cuya población es mayoritariamente católica) y San Lorenzo (evangélica), sobre esto volveremos más adelante.

2 Aquí se está haciendo referencia a la Iglesia Evangélica Unida (IEU). Dicha institución es una suerte de confederación de iglesias autónomas cuya autoridad y dinámica es fundamentalmente aborigen y tiene reconocimiento por parte del estado argentino (Altman, 2017).

que recibió el evangelio. Y llegó un año en que apareció José María Samaniego, de Buenos Aires, Pentecostal.

A.: —¿Cómo es que se llamaba?

S.: —José María Samaniego, Pentecostal. Congregación Cristiana Pentecostal. Y la familia Rodríguez de Susana, y todos decidieron cambiar la denominación en vez de la Unida quiere ser Pentecostal. Que sería de Samaniego y entonces hubo una asamblea, quienes son los que se van y quienes son los que se quedan con Samaniego porque quieren ir con Dionisio. Y esa noche apareció Rodríguez en plena asamblea. Fue para reprocharle al pastor Samaniego de todo, de todo el trabajo que él venía haciendo para buscar adherentes, juntar una iglesia propia. Y los que se congregan con Samaniego todos fueron miembros de Dionisio Rodríguez de la Unida. Entonces ahí nació la discusión con ambos pastores y varios de los que son, los que iban a ser miembros de Samaniego van para separarlo, para separarlo y sacarlo del templo y llevarlo afuera. Y uno de los hombres con un garrote en la mano quería pegarle a Dionisio. Los mismos sobrinos se volvieron en contra de su tío, hijos de la hermana de Dionisio.

H.: —Hijos de Fidelina.

S.: —Los hijos de Fidelina Rodríguez y los hijos de Susana Rodríguez y de Joaquina Rodríguez. Todos son hermanos. Y bueno yo como en ese año era nuevito no sabía cómo actuar y yo miraba nomás porque no entendía lo que pasaba. Entonces, Pedro que es criollo, y cuando vio esto cayó desmayado corazón. Y ahí lo echaron a Dionisio.

A.: —¿Pero no estaban conformes con Dionisio o qué...?

S.: —No es que no estaban conformes sino muy poca presencia digamos. No es muy actual cada fecha de culto. Como él viaja tanto. Recorría mucho porque él era pastor zonal. Iba a un lugar para predicar y anunciando. Toda esta zona del oeste recorrió por ese motivo la ausencia de varias fechas. Y bueno a Samaniego lo recibieron ahí. Y le golpearon a puño a Dionisio.

A.: —¿Pero no estaban contentos que él recorriera? ¿Qué predicara la palabra?

S.: —Él era muy alegre y fiel a su enseñanza. Él trataba de ir procurando, de hacerlos entender a los enseñados.

Este episodio —al igual que diversos testimonios que iremos explorando a lo largo de este trabajo— me tomaron por sorpresa debido a que me revelaban el protagonismo, para mi inusitado, de un pastor criollo en un momento en el que esa comunidad ya tenía un pastor *moqoit* predicando con autonomía el mensaje cristiano en su propia lengua (*moqoit la'qaatqa*). De hecho, se trataba

hasta donde yo entendía de un pastor *moqoit* prestigioso, que realizaba extensas giras por diversas comunidades y había logrado el bautismo de numerosos miembros de la comunidad. Otro punto novedoso lo constituía el rol público que habían tenido en el conflicto un grupo de mujeres *moqoit* que, además, pertenecían a la red de parientes del pastor indígena.

Ello me llevó a reflexionar en torno a dicho episodio, que a simple vista podría parecer una pequeña disputa local por motivos domésticos. Sin embargo, a medida que indagaba dicho conflicto se revelaba como un “hecho social total” (Mauss, 1971), es decir un tipo de fenómeno social en el que se expresan simultáneamente todo tipo de instituciones sociales (religiosas, normativas, morales, económicas, etc.). Por ello creemos que este episodio nos proporciona una oportunidad de explorar la enorme complejidad que atraviesa al evangelio *moqoit*. En ese sentido, este artículo se propone emplear esta disputa por el liderazgo religioso como una vía de acceso a las distintas dimensiones de organización de la vida cotidiana que se conjugan alrededor del evangelio *moqoit* y su rol en la experiencia *moqoit* contemporánea. Pero antes, realizaremos un breve resumen histórico para enmarcar este conflicto, en el que caracterizaremos a los *moqoit* y sus vínculos con el estado (colonial y nacional), el mundo criollo y los emprendimientos misioneros que se asentaron en la región.

Los *moqoit*

Los *moqoit* habitan la zona sur de la región chaqueña en la República Argentina. Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú³. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómadas exógamas, generalmente bilaterales y uxori-locales (Braunstein, 1983, pp. 8-22). La autoridad de un líder residía en su grupo de parientes más cercanos y en las alianzas con otros grupos por matrimonio. Sin embargo, no bastaba con pertenecer a un linaje de prestigio ya que los líderes debían reunir otras cualidades como: habilidades oratorias, prestigio guerrero, generosidad y habilidad shamánica (López, 2009). Además, los liderazgos tendían a ser inestables y vinculados a aspectos específicos.

Durante la colonia, este grupo se vio obligado a desplazarse hacia el sur y al este: Santa Fe y Corrientes (Susnik, 1972, p. 18). En ese mismo período se produjo una profundización del proceso de evangelización católica ya que los jesuitas lograron instalar una serie de misiones. Tanto los misioneros como las autoridades civiles tendieron a reforzar los liderazgos preexistentes. Así, por ejemplo, la distribución de bienes no se hacía a cada individuo, sino que se le daba bienes a los líderes para que estos los redistribuyeran entre su grupo de

parientes. Esta práctica no solo confirmaba el sistema de liderazgos, sino que además favorecía a ciertos líderes por encima de otros transformándolos en el conducto por el cual los demás miembros del grupo podían obtener bienes y legitimidad en un mundo cada vez más dominado por lo no indígena. Estos bienes a su vez les permitían a dichos líderes la organización de fiestas y el control de la relación con el mundo criollo. Otra de las prácticas fue la de realizar una superposición de las festividades del santoral católico con los calendarios rituales tradicionales (Citro, 2006, p. 145). La presencia jesuítica llevó a que los *moqoit* incorporaran al Dios cristiano, los santos y las vírgenes en el contexto de sus ideas previas sobre las relaciones con los seres potentes. Luego de la expulsión de los jesuitas en 1767 la presencia católica fue menos sistemática y más vinculada al catolicismo popular de los laicos criollos y a las reelaboraciones propias (López, 2009).

Con la independencia de Argentina, se daría el inicio de un período turbulento que llevaría a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, con el avance de colonos hacia el territorio chaqueño desde Santa Fe, al retorno de muchos *moqoit* a zonas del sur de la actual provincia del Chaco (López, 2009). Es en este contexto que se conformó el asentamiento en el que se basa el trabajo de campo para el presente artículo: Colonia General Necochea o “Las Tolderías”. El mismo es el resultado de la sedentarización de una importante banda *moqoit*, liderada por el cacique Pedro José. Dicha banda se desplazó durante la primera parte del siglo XX desde el norte de Santa Fe hacia el sudoeste del Chaco (González, 2005) y luego de una serie de movimientos por esa región se asentó en 1922 a unos 22 km de la actual ciudad de Charata, dando lugar a lo que Braunstein y Fernández (2001, pp. 7-8) llaman una “familia local”. Las familias extensas cuyos miembros poseen vínculos genealógicos cercanos y trazables⁴ (usualmente una pareja, al menos algunas de las parejas de sus hermanos y hermanas, así como al menos algunas de las de sus hijos)⁵ tendieron a asentarse en lotes de unas 25 hectáreas (cuya titularidad legal suele detentar hoy el líder de esa familia extensa). Las casas en las que habitan las familias nucleares que conforman estas unidades más amplias generalmente se disponen conformando un *household* (Barúa, 2006, p. 24; Fernández & Braunstein, 2001), en el sentido de un conjunto de viviendas cercanas que comparten buena parte de las tareas domésticas y frecuentemente comen y cocinan juntas.

El estado nacional argentino impulsó por diferentes medios (acciones militares, concesión de tierras a colonos criollos y gringos, restricción de las actividades de caza y recolección, limitación en la circulación, etc.) este

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

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

³ Actualmente el número de *moqoit* asciende a 18.000 personas en todo el país (INDEC, 2015).

proceso de sedentarización forzada de los *moqoit*. En este nuevo escenario, los modos previos de producción *moqoit* se volvieron más difíciles de sostener, lo que derivó en su progresiva incorporación al mercado laboral como trabajadores temporales en establecimientos agrícolas y obrajes, bajo condiciones de fuerte explotación (Bartolomé, 1972; Cordeu & Siffredi, 1971), proceso que contó con la participación fundamental del estado, tanto provincial como nacional. En este proceso los “caciques” como Pedro José jugaron el rol de mediadores y canal de bienes, trabajo, protección legal, etc., lo cual reforzó su posición de liderazgo. La necesidad de modificar los comportamientos aborígenes, mediante el trabajo disciplinado fue uno de los principales objetivos de su proyecto moderno (Altman, 2017). Dado que la joven nación se había incorporado plenamente al sistema capitalista inaugurando resultaba imprescindible abordar sistemáticamente el “problema indígena” para encauzarlos en el “correcto” orden del mundo.

Siguiendo esta premisa, la intervención del estado buscará eliminar aquellos elementos considerados amenazantes en la realidad chaqueña —el monte, el nomadismo, la desnudez— y reemplazarlos por su contraparte en su proyecto modernizador: la disciplina del trabajo, la vestimenta, la obediencia, la autoridad y la religión (Wright, 2003a, p. 143). A la muerte de Pedro José en 1930, su hijo, Cacique Catán, lideró el asentamiento de “Las Tolderías”⁶, con un prestigio incrementado por la delegación en él por parte del estado de la función de Juez de Paz.

En este contexto, y como parte de la apertura del estado liberal a la migración centro y noreuropea, llegaron al país numerosos emprendimientos misioneros protestantes portando sus propios proyectos de modernidad (Ceriani Cernadas, 2017). Estos procesos de misionalización de las iglesias protestantes, aunque originalmente impulsados por el proyecto modernizador del estado, implicó una propuesta de modernidad divergente y que daría lugar a grandes cambios en el contexto de las comunidades aborígenes alcanzadas. Ello se debió no solamente a la específica concepción de modernidad de estas iglesias, sino también al intenso proceso de resignificación del cristianismo reformado de vertiente anglosajona por parte de los grupos chaqueños. Se trató de una reelaboración creativa por parte de aborígenes y misioneros, aunque ciertamente en un contexto atravesado por relaciones de poder. Las iglesias nativas que van a emerger de este proceso, no son simplemente versiones locales de una religión importada sino una nueva realidad sociorreligiosa. La misma, guarda relaciones de continuidad y de ruptura con el pasado aborígen anterior a la llegada de estos emprendimientos misioneros. La muerte de Cacique Catán en 1974, ocurrió justamente en el momento en el que la presencia en “Las Tolderías” de estas iglesias “nativas”

6 De hecho, su prestigio se extendía a otros asentamientos *moqoit*, muchos de ellos desprendimientos de la banda asentada en “Las Tolderías”.

surgidas de la misionalización protestantes —a las que el cacique se oponía— empezaba a ser importante. Luego de su muerte ningún otro líder volvió a ser reconocido como “cacique” de todo el asentamiento.

Liderazgos en transformación

El encuentro entre misioneros pentecostales y *qom* entre 1930 y 1940 dio origen a la reapropiación del cristianismo pentecostal, que mencionábamos, denominada “evangelio”. Recién para la década de 1960, los *moqoit* comenzaron a vincularse con predicadores *qom* que provenían “del norte”. Varios testimonios mencionan que Salustiano y Aurelio López, quienes formaron parte del proceso de conformación de la Iglesia Evangélica Unida y provenían de la localidad de Pampa del Indio (provincia de Chaco), realizaron varias campañas en “Las Tolderías”. Esta experiencia, así como la participación en otros eventos organizados por estos y otros misioneros aborígenes *qom* dio origen a un proceso que llevaría a la conversión de muchos *moqoit* al evangelio usualmente siguiendo las líneas de parentesco. El esquema característico era la conversión del líder de una familia extensa junto con la mayor parte de los miembros de la misma (Altman, 2017; López, 2009). Esto podemos verlo reflejado en el siguiente testimonio:

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

La emergencia de las iglesias evangélicas trajo como resultado la reconfiguración de los liderazgos ya que estas permitieron un nuevo espacio de relaciones sociales donde construir autoridad hacia el interior del grupo y en relación con la sociedad hegemónica (Ceriani Cernadas, 2009, p. 8). El evangelio aportaba formas de acceso a la legitimidad simbólica y a recursos económicos. Estos bienes provenían generalmente de las iglesias criollas o extranjeras⁷, mayoritariamente pentecostales, con las que estaban vinculadas las iglesias aborígenes, y eran distribuidos entre los cultos locales asociados. Para las nuevas generaciones esto se constituyó en una vía de acceso al liderazgo por fuera de los tradicionales “linajes de prestigio” y “linajes shamánicos” (López, 2009). Ello también se vio favorecido por el hecho de que el evangelio y su estructura de cultos bastante autónomos, asociados en federaciones laxas, se asimiló con fluidez a la dinámica de la organización social *moqoit*. Por otra parte, ello se conjugó con una serie de circunstancias locales. Por un lado, el fin del sistema de enganches para el trabajo en gran escala en el campo, en el que los caciques tradicionales eran el vínculo con los patrones,

7 Especialmente de Estados Unidos y Alemania.

asociado a la disminución de la necesidad de mano de obra y la subsecuente reducción del tamaño de las cuadrillas de trabajo. Por otra parte, un mayor y más general contacto con los criollos y sus bienes (López, 2009, p. 168). Además, la presencia católica en la región atravesaba una fuerte crisis ya que desde la expulsión de los jesuitas y los intentos fallidos de franciscanos y mercedarios, los esfuerzos institucionales católicos por evangelizar a los *moqoit* de la zona se habían reducido drásticamente, limitándose a una presencia esporádica de los redentoristas y del clero diocesano. A ello hay que agregar que, a diferencia de lo que ocurría en el evangelio, el rol que se otorgaba a los aborígenes era periférico (López, 2009).

Como mencionamos, este crecimiento de la relevancia del evangelio coincidió con la muerte de Cacique Catán (1974), líder aglutinante de “Las Tolderías”. El crecimiento de las iglesias y la conversión de varias familias extensas tuvieron como resultado la división de “Las Tolderías” en dos comunidades: Santa Rosa (católica) y San Lorenzo (evangélica). Ello se asoció a una diferenciación en las redes de vínculos con la sociedad criolla. Mientras los líderes establecidos mantenían relaciones con la política partidaria criolla y la Iglesia Católica, el evangelio ofrecía nuevas vías para consolidar un liderazgo autónomo a jóvenes que ocupaban posiciones periféricas (Altman, 2010; López, 2009, p. 179).

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 como la alfabetización en castellano, el conocimiento teológico y las capacidades organizativas para dirigir una asociación religiosa (Ceriani Cernadas, 2011; Wright, 2008b). Debido a que los jóvenes eran los que generalmente estaban más capacitados en este sentido, ello implicó una reestructuración del liderazgo en términos etarios. Esto provocó una “reconfiguración simbólica” (Wright, 2008b), ya que a través de las jerarquías de las iglesias evangélicas jóvenes aspirantes a líderes comenzaron a 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 seguiría —y aún sigue— apoyándose en sus redes de parentesco y alianza (Córdoba, 2008).

Este proceso de transformación de los liderazgos puede verse condensado en la figura de Dionisio Rodríguez, uno de los protagonistas del conflicto con el que abrimos este trabajo. Este *moqoit* fue uno de los principales impulsores del establecimiento de vínculos entre su familia extensa y una familia de colonos adventistas en el contexto de los emprendimientos agrícolas que caracterizaron el proceso de ocupación efectiva del Chaco por parte del estado nacional. En este caso específico, este intercambio de

carácter religioso se dio entre colonos migrantes europeos en posición de “patrones” y *moqoit* contratados como mano de obra estacional (Altman, 2019). El acceso a recursos, nuevas fuentes de poder sagrado y la posibilidad de establecer pactos⁸ que logró procurar tanto para él como su red de parientes a partir de dichos vínculos le permitieron constituirse como un nuevo líder. En paralelo a su experiencia adventista, Dionisio continuó explorando diversas posibilidades de acceso a otras fuentes de potencia y recursos. Esto lo llevó a encontrarse con misioneros *qom* que predicaban el mensaje cristiano y, con el tiempo, a liderar un culto evangélico localizado en su propia vivienda. En este culto se congregaría inicialmente buena parte de su familia extensa, a la que se sumarían miembros de otras familias extensas del asentamiento, dado el carácter novedoso del acceso al poder no-humano y a recursos materiales que Dionisio traía al lugar⁹. Esto condujo a que fuera reconocido como el primer pastor *moqoit* de Las Tolderías, y “el fundador de la Iglesia Evangélica Unida de acá en la zona” tal como nos diría uno de los pastores de esa misma comunidad.

La búsqueda que emprendió Dionisio no es algo que respondió meramente a un interés vinculado a características específicas de su personalidad, sino que es un proceder típico entre los líderes guaycurú. Se trata de una suerte de “marisca de poder”¹⁰ y recursos que lo impulsó no solo a relacionarse con la familia de colonos adventistas, sino también a establecer vínculos con los *qom* que participaban en ese momento del surgimiento del evangelio y a viajar frecuentemente a la ciudad de Buenos Aires, relacionándose también con pastores criollos como Samaniego. Por otra parte, él mismo se transformó en una suerte de predicador itinerante lo que —si bien por un lado incrementaba su prestigio en la región— por otro lado, lo obligaba a prolongadas ausencias de su propia iglesia. Esas ausencias son un punto importante en el drama que nos ocupa.

Habiendo presentado buena parte del contexto en el que se desenvuelve el conflicto que discutimos, en los siguientes apartados profundizaremos en él análisis del mismo a partir de otros testimonios.

Relaciones y recursos en disputa

Una primera lectura que podemos hacer del episodio es relacionarlo con las dinámicas de fusión y fisión características de los grupos guaycurú. Desde esta perspectiva podemos considerar que el conflicto entre Dionisio y Samaniego está vinculado a los mecanismos

8 La forma más característica del pacto es el vínculo que los shamanes, poseedores de una cuota importante de poder, fundaban con los poderosos no-humanos para obtener de ellos ciertos beneficios y una mayor cantidad de potencia.

9 Con el tiempo los líderes de esas otras familias extensas buscarían independizarse, formando sus propios cultos.

10 Mariscar es un término empleado entre los aborígenes guaycurú para referirse a las actividades de caza, pesca, meleo y recolección.

de construcción de alianzas y liderazgos y sus vínculos con las relaciones de parentesco. Además, el juego de fisiones y fusiones, también es posibilitado por el carácter congregacional de las iglesias evangélicas.

Debido al carácter central del parentesco en la política *moqoit*, este conflicto que en principio podría pensarse como una pequeña disputa local por motivos domésticos se habría transformado en un hito fundamental para la historia de los cultos *moqoit*. De hecho, a partir del mismo, se abriría una ventana de oportunidad para que —como ya comentamos— los líderes de otras familias extensas que hasta ese momento se congregaban en la iglesia de Dionisio fundaran sus propios cultos. Las relaciones entre dichos cultos quedarían marcadas por el conflicto en cuestión (Altman, 2017).

Esta mirada se ve reforzada por el hecho de que la trama del relato hace referencia a una serie de tropos discursivos vinculados a las disputas por el liderazgo. Por ejemplo, se señala que Dionisio había descuidado las relaciones de reciprocidad con aquellos que le eran más cercanos. Se le reprochaba que se ausentaba por tiempos prolongados, que “visitaba poco” y no cumplía con las promesas. Esto debe entenderse en el contexto de las concepciones *moqoit* sobre el parentesco, las cuales implican que el mismo no solo está vinculado a cierto tipo de conexión genealógica, sino que debe ser actualizado y construido cotidianamente mediante por ejemplo la institución social de las “visitas” y el intercambio de bienes. En esta dirección, dos sobrinas de Dionisio —Victoria y Regina— nos comentaron:

A.: —¿Dionisio también estaba en esa iglesia cuando llegó Samaniego?

V.: —Sí, sí. Después bueno hubo un desacuerdo y se apartó él [Dionisio]. Se fue y continuó él [Samaniego]. El tío mezquinaba mucho su gente, su grupo. Y Samaniego era como que la gente se abocaba más a él.

R.: —Por la gracia que él tenía.

V.: —Porque Samaniego tenía más poder, más gracia.

R.: —Este pastor te miraba y te decía todo lo que estabas pensando o lo que te está pasando. Entonces la gente por esa gracia y esa unción de Dios que tenía el pastor José María la gente se abocó a él. Y al tío le nació como un celo. Y él no pudo hacer nada por la gracia de Dios como te digo. Aparte mi tío no le daba la atención a la gente como la gente quería. Entonces afuera mi tío y siguió Samaniego.

Del testimonio no sólo se desprende la acusación de mezquindad¹¹ del líder sino también, la sospecha en torno a sus habilidades a la hora de acceder a recursos

¹¹ Ser mezquino es considerado una falta moral ya que implica el incumplimiento de las normas de reciprocidad social.

y a alianzas con potencias no-humanas. Del mismo modo, en esta disputa por el liderazgo sus propios parientes destacan que el pastor criollo tenía una mayor habilidad para discernir que Dionisio, es decir, una mayor conexión con el Espíritu Santo. Por lo tanto, a Samaniego le asignan “más poder, más gracia” que a Dionisio. Los términos “poder” y “gracia” son entre los *moqoit* evangelio reapropiaciones del castellano de las traducciones bíblicas y las prédicas pentecostales. Son utilizados como sinónimos, y traducen al castellano el término *quesaxanaxa*, es decir la capacidad de acción que se obtiene por los pactos que se realizan con entidades poderosas no-humanas.

Otro conflicto entre los parientes de Dionisio vinculado al acceso y la redistribución de bienes nos fue señalado por Ofelia, también sobrina de Dionisio, que nos dijo:

Invitó al pastor Samaniego y a lo último no lo quería al pastor Samaniego. Después Dionisio se retiró de ahí. Él me dijo a mí: “El campo es chiquito, yo me retiro”. “Susana [la hermana de Dionisio] tiene muchos hijos y yo también, no tengo plata y en esa chacra nosotros no vamos a vivir”. Y al tío le gustaba viajar.

Las tensiones en torno al acceso y la redistribución de bienes también fueron un eje de conflicto con los predicadores *qom* Salustiano y Ambrosio López, invitados por el propio Dionisio a realizar cultos en su terreno. Eufemia, también sobrina de Dionisio, nos comentó:

Los *qom* levantaban la ofrenda de acá y ellos lo llevaban y no dejaban nada, los diezmos. Y ellos eso no tenían que hacer. Tenían que dejar porque acá hace falta para la iglesia para comprar las sillas, un banco, para las luces porque ese tiempo había farol con kerosene y el tío nunca se dio cuenta.

Lo interesante de este testimonio es que agrega una nueva dimensión a las disputas por el liderazgo: la gestión de los complejos vínculos con los *qom*. Estos deben enmarcarse en una larga tradición de alianzas y tensiones entre bandas de ambos grupos, así como en el marco del proceso de construcción de “lo *moqoit*” y “lo *qom*” en el contexto de las relaciones con el estado colonial primero y nacional después (López, 2011). En este sentido, este testimonio está anclado a la construcción *moqoit* —durante este período— de un imaginario sobre los *qom* como potenciales fuentes de poder pero también como enemigos peligrosos y traidores¹². Así, los *qom* son considerados responsables de muchas de las consecuencias negativas del proceso de incorporación al

¹² Alejandro Martín López (2011) ha abordado los cambios de las representaciones *moqoit* de la “otredad” aborigen desde el siglo XVIII hasta el presente. El autor destaca las transformaciones de las concepciones *moqoit* de la alteridad indígena debidas a los cambios ocurridos en las relaciones interétnicas en el Chaco argentino.

estado nación a partir de la ocupación del Chaco así como también, del fracaso de los movimientos milenaristas. Esas hostilidades del pasado, lejos de desaparecer, siguen en el presente y se expresan en la competencia por nuevos recursos en el ámbito del evangelio (López, 2011).

La evaluación que los *moqoit* de "Las Tolderías" hacen sobre la capacidad de sus líderes para procurar beneficios podemos verla en el relato de Ofelia referido a la construcción de un espacio para el culto:

Al tío le gustaba viajar. A veces se levantaba dinero para la obra de Dios y el tío agarraba eso como era pastor y viajaba y nunca podían tener un templo así, aunque sea chiquito nunca, lo único que se compró fue unas chapitas. Y después empezaban que no quedaba el tío y después llegó Samaniego y dice que mandó a hacer a todos los hermanos. Un techo de tierra así hizo. Las maderas iban de largo. Ahí se entusiasmaron los hermanos. Después de eso se hizo un templo más grande. Todo mandado a hacer de ladrillo. Y ahí hubo un cambio. Pero el tío no, si era por el tío capaz hoy en día seguían... Como él mandaba, el dinero llevaba y no podía avanzar. No iba a prosperar. Buen predicador, buen cantor pero él viajaba.

En este sentido, Samaniego es visto como un líder más eficaz, que piensa en sus allegados y se ocupa de sus necesidades, siguiendo la misma lógica que ya hemos comentado. Pero, por otra parte, este testimonio nos permite ver que además del conflicto por los recursos y el liderazgo aparece, alrededor de la idea de la construcción de un edificio para el culto, una nueva dimensión que atraviesa esta disputa: el problema de la modernidad.

Como exploraremos en el próximo apartado, qué es la modernidad, cómo apropiársela y cuáles son los indicadores de "lo moderno" constituye un tema de importancia central para los *moqoit* contemporáneos, entre los cuales la pregunta acerca de cómo ser aborígenes y modernos es enormemente relevante.

Modernidades *moqoit*

Las preguntas acerca de la noción de modernidad, en qué consistiría, si es monolítica o múltiple y cómo la misma se ha hecho presente o no en las periferias del mundo capitalista han sido un importante tema de discusión para la antropología contemporánea.

Del análisis de estos debates y a partir de nuestra propia reflexión teórica, tomamos como punto de partida analítico el carácter inacabado de lo moderno, el hecho de que se constituye ante todo en tanto "proyecto" (Asad, 2003), una "tensión hacia" que busca guiar

mediante un conjunto de principios la construcción de un modo de vivir-en-el-mundo. Por otra parte, otra serie de debates nos ha permitido cuestionar la idea de una modernidad única e introducir así una concepción múltiple de lo moderno (Eisenstadt, 2000). De modo que no se trataría simplemente de un proyecto de modernidad, sino de toda una serie de proyectos con "aire de familia". Pero un tercer nivel de debate, al que nos introdujo el abordaje decolonial, nos recuerda que dichos proyectos modernos se sustentan y surgen por y para la empresa colonial de expansión global europea. Y en ese sentido la multiplicidad de proyectos modernos no es un simple conjunto abigarrado y "diverso", sino que es una red de modernidades locales atravesada por relaciones de poder que las vinculan con las modernidades hegemónicas propuestas desde los centros del orden mundial. Es decir, que dichos proyectos de modernidad se han constituido a través del proceso colonial de globalización del capitalismo, que busca imponer ciertas formas hegemónicas de la modernidad como marco de "referencia" obligado. Sin embargo, como los aportes de la antropología chaqueña nos permiten corroborar, a pesar de que el escenario del juego social ha sido estratégicamente definido por quienes detentan el poder en el contexto contemporáneo, también hay "márgenes" (de Certeau, 2000) para la agencia local. Son estos los que generan posibilidades "tácticas" (de Certeau, 2000) de construir versiones locales de la modernidad. Es razonable llamarlas modernidades porque están enmarcadas en un proyecto global impulsado por las variantes nacionales de la modernidad occidental y ligado fundamentalmente a la expansión colonial. Sin embargo, esto no implica que dichos proyectos de modernidad sean simplemente adaptaciones más o menos acabadas de las modernidades europeas, sino que se trata de verdaderas creaciones propias, insertas en la trama de la historia local, en el marco de un cierto espacio de maniobra. Estas modernidades son también proyectos inacabados, que forman parte de imaginarios sociales.

Nuestra propia experiencia etnográfica nos ha mostrado que los *moqoit* han ido resignificando y reinterpretando los variados proyectos de modernidad hegemónica desde una lógica propia y preexistente en el marco de un cierto espacio de maniobra. En este sentido, creemos que experiencias contemporáneas como el evangelio se han constituido en alternativas localmente construidas para pensar los modos de ser aborígenes en el mundo contemporáneo, aceptando como marco general de posibilidades los límites impuestos por las modernidades hegemónicas que por el momento son tomados como un aspecto ineludible del actual estado de situación de las relaciones poscoloniales.

La relevancia especial del evangelio se relaciona a que éste ha tenido un rol clave en las reconfiguraciones de las dinámicas sociales y simbólicas de las comunidades *moqoit* y de otros grupos aborígenes chaqueños.

Esto se debe a varios factores. En primer término y en comparación con la experiencia *moqoit* en el catolicismo, el acceso a posiciones de liderazgo (por ejemplo, el cargo de pastor) no está en la práctica vedado a los *moqoit* ya que, por ejemplo, no requiere en general de largos estudios. Por otro lado, la escala local característica de la estructura congregacional hace más fácil para los líderes *moqoit* acceder a posiciones de poder al interior de la iglesia. En tercer término, los vínculos que las congregaciones evangélicas *moqoit* pueden establecer con iglesias criollas y extranjeras les permiten un acceso a recursos económicos y legitimidad simbólica en el mundo indígena independiente del control estatal. Por otra parte, para los *moqoit*, el evangelio —siguiendo las lógicas preexistentes sobre los modos de gestión de los vínculos con lo numinoso— abre las puertas a construir relaciones autónomas con el Espíritu Santo que no requieren la mediación de especialistas criollos o gringos. El evangelio también aporta formas de acceso a la legitimidad simbólica en el contexto del mundo no indígena. Los creyentes adoptan una serie de diacríticos de modernidad que son leídos como marcas de progreso y adecuación a la modernidad hegemónica por parte del mundo criollo. Entre ellos podemos mencionar el uso de camisas, corbatas, traje y la construcción de templos de ladrillo, así como un trato familiar con la escritura.

En esta dirección, y retomando el testimonio citado en el apartado anterior, observamos la centralidad para varios *moqoit* de obtener recursos para la edificación de un templo similar a los de los criollos. Es importante destacar que la búsqueda de marcas de legitimidad ante lo criollo no es para los *moqoit* algo nuevo, que aparezca solo con el evangelio. Como un ejemplo de ello, podemos mencionar el relato que un pastor *moqoit* nos narró durante nuestro trabajo de campo. Él nos dijo que, en 1975, cuando tenía doce años, había visto a un reconocido *pi'xonaq* (shamán), cercar su casa con alambre para que nadie pudiese entrar. Según recordaba, también había puesto dos palos en el techo de su rancho en forma de cruz para que actuaran como una antena de radio y televisión; había pintado su casa de blanco como hacían los criollos, pero a diferencia de éstos que utilizaban cal, lo había hecho con harina. Al finalizar su relato, el pastor se rio y nos dijo: “profetizaba las cosas modernas”.

Este episodio, así como el testimonio en el que se destaca la relevancia de tener un templo de material, podrían resultarle a un oyente incauto una manera absurda por parte de los *moqoit* de adoptar ciertos elementos de la modernidad criolla e incorporarlos de manera incorrecta. Sin embargo, siguiendo lo desarrollado más arriba sobre la recreación y resignificación local de las modernidades hegemónicas creemos que este ejemplo es una puerta de acceso a aquellos elementos que los *moqoit* consideran relevantes dentro del abanico de lo moderno que se les propone desde afuera.

Por otra parte, este conflicto vinculado la construcción del templo como símbolo de progreso se articula con la polaridad que existe al interior de “Las Tolderías”. Ya hemos señalado que en la década de 1970 dicha comunidad se separó en dos: Santa Rosa (católica) y San Lorenzo (evangélica). A ese contraste religioso debe agregarse que tanto para los *moqoit* como para los criollos que recorren la zona, la comunidad de “Las Tolderías” es conceptualizada en términos del contraste “adelante / atrás” (López, 2009, pp. 98-100). Esta distinción establece una clasificación en dos secciones respecto a la ruta de acceso, que coinciden justamente con la separación en Santa Rosa (adelante) y San Lorenzo (atrás). “Adelante” hace referencia a la fachada, a lo que el visitante que llega desde el pueblo se encuentra al ingresar. “Atrás” remite a las zonas que se encuentra más alejadas de este acceso. López (2009) señala que tanto los *moqoit* como los criollos del pueblo establecen una relación entre “adelante” y la cara pública de la comunidad, muchas veces con asociaciones que sugieren tanto una mayor capacidad de relación con el mundo criollo como una menor pertenencia al mundo *moqoit*. En consonancia, “atrás” es el lugar de los más “ariscos”, de aquellos que tienen menos relaciones con el mundo criollo.

Uno de los diacríticos frecuentemente elegidos como signo de una mayor o menor cercanía con el modo de vida de los antiguos¹³ es el uso del *moqoit la'qaatqa* (lengua *moqoit*). En ese sentido es frecuente escuchar que se acuse a otros *moqoit* de no conocerla o no enseñarla a los jóvenes. En términos generales es más frecuente la identificación de los de “adelante” con un menor uso del *moqoit la'qaatqa* y los de “atrás” con un uso más cotidiano de la misma. La lengua es otro espacio de reinterpretación y resignificación de las modernidades hegemónicas. Por eso, en qué lengua se predica, se lee el texto bíblico y se llevan adelante las diversas actividades del culto, será otro tópico de disputa con la llegada de Samaniego. En esta dirección, diversos testimonios hacen referencia al hecho de que varios *moqoit* se habían ido de la iglesia cuando llegó el pastor criollo. Por ejemplo, Susana —hermana de Dionisio y una de las principales impulsoras de Samaniego— durante una entrevista nos dijo: “Mucha gente se entregó [con Dionisio]. Casi todos paisanos¹⁴ de ahí se entregó pero ahora cuando cambió el pastor algunos... medio afuera”. Eufemia, hija de Susana y sobrina de Dionisio, en una línea similar nos dijo:

A veces los mocoví, los paisanos, los indios vamos a decir no le gustan los criollos y nosotros fuimos los primeros que nosotros hemos recibido pastores criollos. Pero de otro lado, porque toda esta gente que se va, como ser ellos, todos

13 Los antiguos son conceptualizados como hombres ariscos y poderosos shamanes, que tienen *factos* con distintos poderosos no-humanos.

14 El término paisano es una categoría *emic* que se utiliza en el castellano regional de Chaco y Santa Fe para hacer referencia a los aborígenes.

eran de la misma iglesia digamos. Todos, todos venían. ¿Pero qué pasa? Cuando empezamos iba ese [Samaniego] después vino otro criollo y ahí... pero ellos no quieren a los criollos. Ellos quieren que sea paisano, paisano, pastor paisano, todo.

Cuando les consultamos por qué algunos *moqoit* habían decidido “apartarse”, Eufemia nos dijo: “el problema de los paisanos aborígenes [es que] no quieren tener pastor criollo porque dicen que ellos no entienden. Y por esa causa se apartaron todos”. Pero tanto ella como sus parientes habían decidido continuar con pastores criollos porque:

Nosotros para hablar, para expresarse en las cosas de Dios yo me cuesta muy mucho hablar en idioma adentro de un culto siendo que todos somos aborígenes. ¡Me cuesta! Tengo que hablar en castilla porque nosotros estamos acostumbrados del criollo. Estamos acostumbrados con los pastores criollos y a mí me cuesta muy mucho. Y ahí están en contra los que no les gusta porque dicen: “¿Por qué somos indios? ¿Por qué no hablamos la idioma?”. Yo digo que estamos acostumbradas. Yo para expresarme, para hablar tengo que hablar en castilla sino no puedo expresarme bien. Yo hablo así, hablo, pero expresarme las cosas, la palabra de Dios no. No puedo.

Eufemia también señalaba que a algunos otros cultos de la zona habían asistido criollos, pero como los pastores de esos cultos solo hablaban en “la idioma” esos criollos habían decidido dejar de ir, porque no entendían lo que se decía. Esto, para Eufemia, era malo y la hacía preferir pastores criollos.

Siguiendo estos testimonios podemos observar cómo la prédica se transformó en un ícono de esta polaridad entre lo criollo y lo aborígen ya que ésta representa y condensa en sí misma muchos de los conflictos del evangelio entre los grupos chaqueños. Así por ejemplo la discusión relativa al uso del castellano o *moqoit la'qaatqa* en la prédica, que en un principio parecería solamente involucrar una discusión sobre el idioma en que se realiza la misma, en realidad implica opciones mucho más profundas, que incluyen la elección de modos discursivos, formas de la escucha, usos del cuerpo y concepciones de la palabra. Se trata, en definitiva, de diferentes *habitus*, vinculados a distintas nociones en torno a qué sería ser *moqoit*, evangelio y moderno.

En primera instancia, y al nivel de la elección de la lengua en que se realiza la prédica, hay que destacar las notas valorativas asociadas a cada idioma en disputa. Por una parte, el uso del castellano está asociado al prestigio vinculado a la legitimidad ante el mundo criollo, al acceso a sus recursos y su poder. Además, es visto como una

suerte de “lengua franca” que permitiría la unidad con otras iglesias aborígenes hablantes de diferentes lenguas. Ello es así porque la alternativa parecería ser para los *moqoit* que fuera el *qom l'aqtaqa* (lengua *qom*) la que se impusiera como lengua común en el contexto de una iglesia aborígen multiétnica. En este panorama los *moqoit* parecen ver como más problemática la tensión con los *qom* al interior del campo aborígen chaqueño que la tensión con los criollos.

Más allá de esta disputa entre los dos idiomas, la opción por un modo u otro de prédica involucra un posicionamiento global respecto a toda una serie de cuestiones asociadas al contraste entre lo criollo y lo *moqoit*. En este sentido es revelador el testimonio de Julio, sobrino de Dionisio, el cual al ser consultado por el conflicto respecto al pastor Samaniego y el apartamiento de varios *moqoit* con el arribo del criollo nos dijo:

[...] Están en contra de estudiar la Biblia, el conocimiento. Porque antes yo recuerdo los consejos que le daban los pastores muchas veces a los hermanos que no podían leer la Biblia, no podía estudiarla porque se iban a volver locos. Entonces qué pasaba tenían un hermano que gritaba más en la iglesia, ese era el evangelista. Después era el pastor porque tenían ese pensamiento. El pastor así no sepa una letra pero si podía hablar bien ya era pastor. ¿Cómo nosotros podemos confundir que si nosotros no gritamos no tenemos el poder? Entonces es una cosa que ellos no quieren aceptar. Si te paras ahí al frente del culto y estás hablando así como estoy hablando yo [hablaba con un volumen de voz medio] o alzas un poquito la voz te van a decir que esto no tiene nada, porque no grita. Esa es la confusión que tienen. Eso es lo que pasa hoy en día. Entonces yo recuerdo un hermano, un profesor de seminario nos enseñaba diciendo: “nosotros tenemos que hacer que a la persona le duela el corazón por la palabra y no la cabeza por el grito.

Este testimonio nos permite reflexionar en torno a la oposición que se plantea entre lo que podríamos llamar una prédica de estilo “criollo” y otra “paisana”¹⁵. Según los rasgos que destaca Julio de cada una, parecería ser que la prédica de estilo criollo estaría asociada a valores ligados al “estudio” de la Biblia y a un interés por el contenido

15 El contraste entre “paisano” y “criollo” está simultáneamente vinculado a un contraste con formas pentecostales y no pentecostales de cristianismo evangélico. Ambos pares de oposiciones están fuertemente vinculados debido a que, al menos para el caso *moqoit*, la prédica llevada adelante por misioneros *qom* presentaba importantes diálogos con el pentecostalismo. Los elementos propios de otras tradiciones protestantes, más vinculadas a un abordaje centrado en la interpretación del texto bíblico, llegaron a los *moqoit* principalmente asociados a las iglesias criollas. Por otro lado, las lógicas pentecostales referentes al poder y al éxtasis presentan innumerables puntos en común con las experiencias guaycurú pre cristianas.

del texto. Estos valores parecerían estar relacionados con la idea de medida y por lo tanto con un tipo de prédica ligada a un análisis de las Sagradas Escrituras en búsqueda de un mensaje moral y ético que sólo sería comprendido a través del estudio. Desde la perspectiva de Julio, la “predica paisana” parecería estar vinculada a los gritos, el entusiasmo y el descontrol. Una suerte de interés centrado en la experiencia del gozo¹⁶ que es entendido por Julio como contrario a una “comprensión” del mensaje bíblico. Según su explicación el grito sería una expresión vocal carente de sentido cuyo único valor semántico radicaría en la intensidad, la cual sería una manifestación de la cantidad de poder del emisor.

La distinción que realiza Julio sobre los dos tipos de prédica resulta reveladora ya que plantea el debate en torno a los distintos modos de concebir el ser aborigen *moqoit* y moderno en el contexto del evangelio. Ello implica diferentes formas de pensar la propia identidad y diversos tipos de negociaciones que se ven claramente reflejadas en las dos teorías implícitas del conocimiento que subyacen a los estilos de prédica que él identifica. En este sentido, si releemos el testimonio podemos observar cómo se le asigna a la prédica criolla la idea de que la palabra sería ante todo la transmisora de un contenido de carácter ético y moral que solo puede aprenderse estudiando, en un formato que es similar al del contexto escolar.

Otra preocupación asociada a valores criollos va a ser la de la fidelidad a ese contenido del texto bíblico y la importancia de que este sea transmitido con la misma “exactitud” con la que se entiende que ocurre en el mundo blanco. Esto va a ser señalado por Eufemia, la cual estaba sumamente preocupada por la variedad dialectal en la que fue traducida la Biblia al *moqoit la'qaatqa*:

Yo tengo la Biblia traducida pero qué pasa, yo para leer tiene que ser con todo... Hay cosas que el hermano que escribió. Nosotros todos somos mocoví pero hay palabras pero el tono¹⁷ de nosotros acá es distinto que [las comunidades de] Lote Tres y El Pastoril. Somos todos mocoví pero el tono, la forma que habla y el hermano que hizo ese es el problema por el tono de la palabra.

A partir de este testimonio podemos ver cómo para Eufemia la preocupación por el contenido del texto y por tratar de desentrañar lo que diría la versión original es central. De este modo, podemos ver como ella y Julio plantean la relevancia, siguiendo lo que ellos identifican con el estilo criollo, de entender el contenido de las

16 Para los *moqoit*, el gozo comprende un sentimiento de emoción y de comunión con el Espíritu Santo que inunda al fiel con su poder.

17 Aquí el término “tono” hace referencia a las particularidades de vocabulario y pronunciación que diferencian las distintas formas del *moqoit la'qaatqa* que forman parte de una cadena dialectal (Gualdieri 1998).

palabras para que no sean un “mero palabrerío” que se repite sin sentido.

Para comprender cabalmente el posicionamiento tanto de Eufemia como de Julio respecto a la preponderancia que ambos le otorgan al uso del español, debemos señalar que ambos habitan en la zona de adelante de “Las Tolderías”, es decir la que se considera más “acriollada”. Por otra parte, desde el desplazamiento de Dionisio, su iglesia ha estado en contacto permanente con el mundo criollo. Además, tanto ellos como varios miembros de su familia extensa lograron adquirir viviendas de material en los barrios periurbanos de la ciudad de Charata. Es importante destacar esto ya que nos permite comprender que su habilidad para utilizar el castellano de manera fluida para temas complejos se vincula también a un estrecho vínculo con los criollos en términos de diverso tipo de recursos.

Respecto a aquellos que “predican gritando”, Julio les asigna una teoría implícita del conocimiento que lo liga al establecimiento de una relación privilegiada con un ente potente. Mediante el vínculo con lo numinoso se lograría el aprendizaje y el conocimiento de lo que se debe hacer para pactar con esa entidad. Desde esta perspectiva, lo central no es el contenido de la prédica sino la forma discursiva de la misma, la cual puede favorecer o no esa expresión del gozo. Entonces, aquel que grite más fuerte experimentará más gozo ya que la palabra es un vehículo de la potencia. Esto podemos ilustrarlo con el testimonio de un creyente *gom* que nos dijo que de las distintas versiones de la Biblia, él prefería la edición Reina Valera porque las otras versiones “disminuyen la fuerza” al ser “más simples”¹⁸. El rol de la palabra como vehículo de potencia también nos fue señalado por un pastor que al hacer referencia a la preparación de los pastores señaló que aquellos que no asisten a seminarios aprenden por la inspiración del Espíritu Santo.

Esta idea sobre el conocer, que sería propia de la “predica paisana”, no es bien vista por Julio, quien la piensa como una “supervivencia” del pasado, una suerte de “vestigio” que liga al pasado pre cristiano y que debe ser superado mediante la adopción de un conjunto de hábitos y actitudes que él identifica con el mundo criollo. Pero simultáneamente Julio reconoce la dificultad de que la gente se persuada de la necesidad de este cambio y señala que algunos creyentes *moqoit* piensan su experiencia en el evangelio con lógicas diferentes a las del modelo criollo traído por los misioneros.

La “predica paisana” además de estar asociada a prácticas como las descritas por Julio, vinculadas a la intensidad de la voz como manifestación del *gozo*, también se relaciona con géneros discursivos propios de las lenguas guaycurú tales como el consejo. Este vínculo puede verse reflejado

18 También nos señaló que solo usa una versión más sencilla como ejemplo “Dios habla hoy” cuando no entiende algún concepto.

en el siguiente testimonio sobre Dionisio: “Mucha gente participaba. Recuperó la vida. Él [Dionisio] participó de la oración. Dionisio oraba como se aconseja, como hablarle a la gente, enfermos, por todos lados”.

El “consejo” —con el cual un creyente *moqoit* asocia la predica de Dionisio— es un género discursivo importante entre los aborígenes guaycurú. Tiene como principal función prevenir ciertos comportamientos que puedan exceder los límites del orden social y cultural establecido. Messineo (2008) señala que el consejo transmite mandatos culturales a través de un tono que es afectuoso, íntimo y no coercitivo. Por otra parte, Wright (1990) menciona el uso del consejo en las iglesias aborígenes, específicamente cuando los pastores dan consejos a los creyentes. Los consejos también son utilizados en relación a los mandatos bíblicos.

Como podemos ver, los modos en que la palabra es tratada en el contexto del evangelio, involucran una serie de debates en torno a hábitos, formas discursivas, usos del cuerpo, teorías sobre el conocimiento y relaciones con lo numinoso. Todas estas cuestiones pueden verse encarnadas en el conflicto en torno al pastor criollo Samaniego. Por otra parte, este campo de debate no está cerrado, sino que se constituye en el motor de una enorme efervescencia creativa y arena de lucha simbólica. Unas disputas profundamente ligadas a la definición del modo de ser *moqoit* en la actualidad.

Mujeres al frente

Las tensiones de género aparecen como otro posible nivel de análisis. En muchos de los testimonios se destaca que habían sido las mujeres de la familia inmediata, el *household*, de Dionisio (sus hermanas y sobrinas) las principales impulsoras del cambio de pastor. Encontramos relatos que destacan que fueron estas mujeres las que “no querían saber nada con Dionisio” y “se pusieron firmes”. Para entender el sentido de estos testimonios debemos comprender cuál ha sido el rol de las mujeres *moqoit*.

Tradicionalmente entre los *moqoit*, como ocurre con otros grupos chaqueños, las mujeres se dedicaban a la tarea de recolección de frutos, semillas del monte y caza de pequeños animales, aprovisionamiento de leña y agua, la confección de objetos domésticos, la preparación del alimento y la crianza de los niños. Los hombres por otro lado, se dedicaban a la caza mayor, la pesca, la recolección de miel, la guerra, la construcción de ciertas herramientas y armas (Mezzadra, 2008). La gestión de los vínculos con lo numinoso era realizada tanto por hombres como mujeres. Es importante destacar que, en el pasado, las mujeres shamanes no solían tener un rol tan ostensible como los hombres, pero frecuentemente eran consideradas más poderosas. Esto es algo que persiste en la actualidad y puede observarse en los comentarios o rumores de los *moqoit* de “Las Tolderías” en los que se

hace referencia al abundante poder de ciertas mujeres de la comunidad, especialmente ancianas.

Lo que se puede encontrar en las etnografías y crónicas que dan cuenta de la vida *moqoit* previa a la sedentarización forzada es que tanto hombres como mujeres realizaban actividades importantes tanto desde el punto de vista económico como político. Las mismas fuentes sugieren una división de roles según la cual los vínculos y actividades que requerían relaciones cara a cara con personas y espacios extraños a la propia comunidad solían estar a cargo de los hombres adultos; mientras que muchas tareas ligadas al cuidado, la producción doméstica y a las relaciones familiares recaían mayoritariamente sobre mujeres y ancianos. Esto frecuentemente llevó a ciertos malos entendidos al proyectar la separación público / privado característica de la sociedad occidental moderna al análisis de una sociedad basada en estructuras y dinámicas bastante diferentes. Siendo la familia extensa la unidad de producción y el parentesco el fundamento de la vida política *moqoit*, difícilmente podría sostenerse, siendo responsables de buena parte de los vínculos familiares, que las mujeres *moqoit* no participaban de la “arena pública” ni de la producción económica.

Con el advenimiento de la sedentarización forzada, muchos hombres se ausentaban largos períodos para trabajar en obrajes, ingenios y cosechas. Las mujeres también participaron de la tarea de recolección del algodón y otras labores agrícolas en campos relativamente cercanos. Esto, por ejemplo, nos fue narrado por una anciana *moqoit* que recordaba que cuando “todos los hombres se fueron a trabajar lejos, trabajaba como hombre, cultivaba, sembraba. Cultivaba con el papá, ayudaba con los postes”. Sus hijas también nos comentaron que su mamá “araba, sembraba, carpeaba y cultivaba. Era trabajo de hombre eso”. Actualmente, otras actividades como la artesanía, la docencia, la enfermería, diversos programas de transferencia de ingresos y el evangelio son importantes vías de acceso femenino a recursos económicos.

Respecto al rol de las mujeres durante el conflicto con Samaniego, Julio nos comentó:

J.: —Entonces le entregaron [las mujeres de su familia] la iglesia [a Samaniego] y ahí fue donde hubo una gran división. Siempre hubo estas cosas entonces allí la iglesia nunca más se pudo levantar.

A.: —¿Y este Samaniego quedó como pastor?

J.: —Quedó como pastor de nuevo y lo volvieron a sacar porque ahí ya gobernaban las mujeres. Ya mi tío se había ido entonces. Volvieron a sacar y trajeron otro pastor y después otro.

A.: —¿Y cómo es eso de que gobernaban las mujeres?

J.: —Ellas comenzaron a dirigir todo el movimiento.

Ellas eran las que hacían y deshacían todo. Entonces si no les gustaba una cosa agarraban y cambiaban. Las mujeres empezaron a gobernar todo y se sigue hasta hoy. Es una atadura que hasta hoy perdura.

Este testimonio nos permite observar que —dado que el parentesco es un articulador clave de la política *moqoit*— el espacio doméstico también es un espacio político. Siguiendo el testimonio, vemos que las mujeres *moqoit* tuvieron un rol muy importante en el ámbito político y en la construcción de Samaniego como nuevo pastor de la iglesia. Sin embargo, debemos señalar que, a pesar del rol destacado de estas mujeres en la definición del liderazgo, a la hora de encarnar la cara visible del mismo ellas eligieron a otro hombre: Samaniego. Esto se ve reforzado por los eventos posteriores. Pasado el tiempo, Samaniego dejó la comunidad y estas mismas mujeres se vieron enfrentadas al problema de elegir una nueva cara visible para la iglesia. Pero en esta ocasión no había ningún hombre que resultara adecuado. Lo cual las obligó a encarnar ellas mismas ese rol a pesar de que fuera algo mal visto por el resto de la comunidad: “Ellos tampoco aceptan que la mujer este en frente. No. Porque hay iglesias que no aceptan, tenés que ser varón. Pero si no hay... Yo estuvo ahí porque no había quien”. Justamente, en este testimonio cuando se hace referencia al estar “en frente” no se trata solamente de una metáfora de liderazgo, sino que expresa también una relación espacial concreta: la del pastor parado frente a su congregación dándoles la cara. De este modo, vemos hecha cuerpo esta división de roles en referencia al liderazgo.

Es posible que esta distribución de roles se haya visto reforzada debido a la preferencia por el pastorado masculino en muchas iglesias cristianas evangélicas. Sin embargo, las dinámicas preexistentes parecen ser más relevantes a la hora de fundamentar estas actitudes. Por ejemplo, la esposa de uno de los pastores de la comunidad nos decía hablando sobre este episodio que “la gente busca más pastor hombre” pero que no sabía si “en la Biblia hay mujeres pastoras”.

Palabras finales

A lo largo de este trabajo nos propusimos analizar el conflicto generado por el arribo de un pastor criollo a una comunidad *moqoit* del suroeste del Chaco. Hemos visto cómo este episodio que en principio parece ser una pequeña disputa local por motivos domésticos puede abordarse como un “hecho social total” que pone en evidencia y saca a la superficie los complejos entramados que configuran el evangelio.

Para llevar esto a cabo dimos cuenta de las múltiples dimensiones entrelazadas en dicho episodio. Esto nos permitió romper con miradas simplificadoras que podrían presuponer que el evangelio es una adopción en bloque

del modo de ser cristiano de los misioneros no aborígenes, donde habría una simple implantación de las lógicas de la modernidad hegemónica transportada por los misioneros; o una simple continuidad de las lógicas guaycurú preexistentes más o menos camufladas bajo ropaje pentecostal. Muy por el contrario, el conflicto desatado a partir de la llegada del pastor Samaniego refleja los profundos procesos de reapropiación y reelaboración creativa del cristianismo pentecostal que llevaron adelante los *moqoit*, donde las lógicas aborígenes previas se entrelazan con lógicas nuevas, dando lugar a una nueva realidad socioreligiosa.

Al analizar el episodio a través del prisma del liderazgo, hemos visto cómo los mecanismos de construcción de alianzas y liderazgos basados en relaciones de parentesco propios de los guaycurú se entroncan con la dinámica congregacional de las iglesias evangélicas. Sin embargo, estas lógicas deben ser analizadas teniendo en cuenta las dinámicas locales y las circunstancias concretas de congregaciones específicas ya que son estas las que influyen a la hora de favorecer a un pastor criollo por encima de uno aborígen o viceversa. Qué sería lo aborígen, lo criollo, qué sería el evangelio cambia según los actores en juego. En esta dirección hemos visto cómo, para algunos *moqoit* ser modernos es acercarse a los usos criollos y las relaciones con lo potente que les dan fuerza a través por ejemplo de la prédica en castellano. Para estos ese idioma permitiría desplegar más cabalmente la capacidad expresiva de la palabra de Dios, permitiendo el acceso a su potencia. Para otros *moqoit*, por el contrario, ser modernos será reapropiarse de la potencia de un “espacio de modernidad” como el cristianismo a partir de *habitus* previos. Para estos *moqoit* su propia lengua y sus géneros discursivos serían más adecuados para hacer suya la nueva potencia numinosa que han traído los criollos. Todo este debate sobre las relaciones correctas con el nuevo ente potente aparecido con los criollos y gringos se vincula directamente con el simultáneo debate de las relaciones correctas con esos otros humanos. El debate sobre estas relaciones con humanos y no-humanos, esta real disputa cosmopolítica, involucra también la discusión de los recursos materiales a los que formas diferentes de esos vínculos darían acceso. Y del mismo modo involucra diversas conceptualizaciones de los roles de género y liderazgo al interior de la comunidad.

El ejemplo de este episodio, con su carácter abierto y problemático para los propios protagonistas, así como con las diversas dimensiones que se entrecruzan en el mismo, nos permite visibilizar las complejidades de la experiencia *moqoit* contemporánea.

Bibliografía

Altman, A. (2010). ‘Ahora son todos creyentes’. *El evangelio entre los mocoví del Chaco Austral* [Licenciatura en Antropología, Universidad de Buenos

Aires]. Buenos Aires.

Altman, A. (2017). *El camino del evangelio. Cristianismos y modernidades entre los mocoví del Chaco Austral* [Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires]. Buenos Aires.

Altman, A. (2019). La utopía misionera de una familia de colonos. Cuerpos, misión y modernidad adventista entre los moqoit del Chaco. *Revista Societa y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, XXIX(52), 40-66.

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.

Bartolomé, L. J. (1972). Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. *Suplemento Antropológico, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción*, 7(1-2), 106-121.

Barúa, G. (2006). *Parentesco, conflicto y acontecimiento entre los wichi del Chaco central* Universidad de Buenos Aires]. Buenos Aires.

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

Ceriani Cernadas, C. (2009). Dilemas étnicos y políticos en la experiencia religiosa toba (qom). VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR, Buenos Aires, Argentina.

Ceriani Cernadas, C. (2011). Evangelio, política y memoria en los Toba (qom) del Chaco argentino. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 1-19. <http://nuevomundo.revues.org/61083>

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

Ceriani Cernadas, C., & Citro, S. (2005). El movimiento del evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. In B. Guerrero Jiménez (Ed.), *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp. 111-170). Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante.

Citro, S. (2006). *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocovíes de Santa Fe*. Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Cordeu, E. J., & Siffredi, A. (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Juarez Editor.

Córdoba, L. (2008). Liderazgo, grupos locales y organización sociopolítica entre los toba del oeste formoseño. In J. Braunstein & N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 133-138). Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes.

de Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Eisenstadt, S. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1), 1-29.

Fernández, A., & Braunstein, J. (2001). Historias de Pampa del Indio. IV Congreso Argentino de Americanistas (Tomo 2), Buenos Aires.

González, S. A. (2005). *Etnicidad y discriminación en la provincia del Chaco. La comunidad mocoví de las tolderías en el período 1980-2002* Universidad Nacional de Formosa]. Formosa.

Gualdieri, B. (1998). *Mocovi (Guaycuru). Fonología e morfossintaxe* Universidade Estadual de Campiñas]. Campiñas, São Paulo, Brasil.

INDEC. (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Nordeste Argentino*. http://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/poblacion/pueblos_originarios_NEA.pdf

López, A. M. (2009). *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco* [Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires]. Buenos Aires.

López, A. M. (2011). 'O toba não tem amigos': Perspectivas mocoví sobre o 'outro' aborígene. In E. Coffaci de Lima & L. Córdoba (Eds.), *Os outros dos outros: relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana* (pp. 183-196). Editora da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Mauss, M. (1971). *Ensayo sobre el don, forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Sociología y Antropología.

Messineo, M. C. (2008). Fieldwork and Documentation of Speech Genres in Indigenous Communities of Gran Chaco: Theoretical and Methodological Issues. *Language documentation & conservation*, 2(2), 275-295.

Mezzadra, S. (Ed.). (2008). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Traficantes de Sueños.

Miller, E. S. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad* (H. A. Galleti, Trans.; 1º

castellano ed.). Siglo XXI Editores.

Reyburn, W. D. (1954). *The toba indians of the argentine chaco. An Interpretive Report*. Mennonite Board of Missions & Charities.

Ruiz Moras, E. (2015). Acción simbólica y religiosidad entre los toba taksek del Chaco central. *Antropología. Replanteos y Continuidades*, 279-316.

Susnik, B. (1972). *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*. Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del NordEste.

Wright, P. G. (1988). Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. *Cristianismo y Sociedad*(95), 71-87.

Wright, P. G. (1990). NqataGako (advice): A Toba oral

genre. 90th Meeting of the American Anthropological Association, Chicago.

Wright, P. G. (2003a). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre*, 9(19), 137-152.

Wright, P. G. (2003b). Toba Religiosity: code-switching, creolization or continuum? In J.-Á. Alvarsson & R. L. Segato (Eds.), (pp. 253-263).

Wright, P. G. (2008a). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba* (1° ed.). Biblos.

Wright, P. G. (2008b). "¿Y yo qué clase de poder tengo?" Liderazgo y dilemas shamánicos en la modernidad toba. In J. Braunstein & N. Meichtry (Eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 139-146). Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes.