

Religión y procesos de movilidad étnica

La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Liliana Tamagno*

Resumen

Este trabajo tiene por objeto analizar la Iglesia Evangélica Unida (IEU) como una Iglesia indígena que, surgida en el Chaco como Iglesia toba a mediados del siglo XX es en la actualidad una de las formas organizacionales que expresan la existencia del pueblo toba y representa un espacio de reproducción del mismo, no sólo en los lugares de origen sino también en los espacios urbanos que los tobas han ocupado, tanto material como simbólicamente, por medio de los procesos de migración que los caracterizan. La dinámica del culto y las reuniones anuales de la IEU evidencian la significación de esta última como expresión de lo religioso y como expresión identitaria –y, por ende, también política– de los tobas actualmente.

Palabras clave: movimientos socioreligiosos, mesianismo, Iglesias indígenas, identidad étnica, migración

Abstract

The aim of this work is to examine the role of the United Evangelist Church (Iglesia Evangelista Unida: IEU) as an indigenous church that, in these times, represents the existence of the Toba Indians. Created in the Region called *El Chaco*, in the middle of the 20th Century, this church's organizations have become a space that helps to express and reproduce the identity of the Tobas as an indigenous Nation. This process not only occurs in their traditional region of origin, but also in the urban places they have migrated to, and symbolically occupied. Nowadays, the cult's dynamics, and IEU's annual meetings, evidence the religious importance of this church. These two factors also act as an expression of the Tobas' identity, and therefore have a political significance.

Key words: socio-religious movements, messianism, Indigenous Churches, ethnic identity, migration

* Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS), Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. letama5@yahoo.com.ar

Introducción

La presencia en grandes ciudades, como Buenos Aires (capital de la República Argentina), Rosario (capital de la Provincia de Santa Fe) y La Plata (capital de la Provincia de Buenos Aires), de nucleamientos de indígenas tobas que viven de modo comunitario, hablan la lengua qom y pertenecen a la Iglesia Evangélica Unida (IEU) de tipo pentecostal, conduce a revisar la afirmación de que migrar necesariamente implica pérdida de identidad, y también aquella que vincula la adopción del pentecostalismo con el individualismo (Miller, 1979 y 1982; Cordeu y Siffredi, 1971). Ambas aseveraciones suponen una tendencia constante a la individualización, la secularización y la dispersión de los lazos comunitarios, a medida que el universo tradicional es remplazado por el evangélico pentecostal, tendencia que se profundizaría en el medio urbano, ya que se supone que si se ha elegido vivir en la ciudad se han sustituido las tradiciones y se ha aceptado el modo de vida de la sociedad moderna, urbana y capitalista; y si los tobas han adoptado el evangelio, entonces han abandonado sus creencias tradicionales en una suerte de conversión.

Los resultados de mi investigación (Tamagno, 2001, 2003, 2004 y 2007), centrada fundamentalmente en el análisis de las presencias tobas en el medio urbano, con especial énfasis en la periferia de la ciudad de La Plata, permiten afirmar que dichas interpretaciones no son más que simplificaciones y que están muy lejos de contribuir a comprender que la IEU, en cuanto Iglesia indígena, juega un papel significativo en la actual dinámica sociocultural del pueblo toba, ya que es una de las formas de organización que, con cierto grado de autonomía, agrupa a quienes pertenecen a él.

En el contexto de la IEU se expresan tensiones propias del campo religioso, las que con frecuencia se resuelven mediante la creación de nuevas Iglesias o cultos que, a su vez, no pierden la vinculación entre ellas, y continúan compartiendo miembros que participan alternativamente de una u otra y colaboran incluso en actividades comunes. Además, estas organizaciones religiosas se disputan con las

no religiosas –organizaciones no gubernamentales (ONG) no indígenas, partidos políticos tradicionales o asociaciones civiles indígenas–, el dominio por la dinámica política del conjunto. Estas contiendas entre lo religioso y lo político se resuelven tanto en función de las redes de poder fundadas en la tradición y las redes de parentesco que ordenan al pueblo toba (Tamagno, 2001) como de relaciones clientelares establecidas ocasionalmente por alguno de sus miembros con nominaciones religiosas, partidos políticos u ONG.¹

El reconocimiento del papel que juega la Iglesia Evangélica Unida respecto de la dinámica sociocultural del pueblo toba surge de una investigación que comenzó en 1986 y que se funda tanto en un *diálogo con el campo* como en un *diálogo con la academia*² (Tamagno, 2001). A pesar de que el análisis de la religiosidad toba no fue objetivo prioritario en los comienzos de la investigación, el fenómeno religioso apareció como significativo en las observaciones de campo debido a:

- a) la presencia de templos de la Iglesia Evangélica Unida en cada uno de los principales nucleamientos,³ tanto rurales como urbanos, lo cual expresa simbólicamente la marcación de los espacios ocupados y es un centro importante de la dinámica sociocultural cotidiana, así como también expresión de las relaciones entre los diferentes nucleamientos;

¹ En mi trabajo de campo he registrado momentos de suma tensión en el contexto de dichas relaciones, acompañados por acciones de los líderes indígenas que parecen alejarse de la dinámica comunitaria y que generan críticas tanto de los conjuntos a quienes dicen representar como de los funcionarios públicos. Diversos señalamientos en este sentido quedaron expresados en el lanzamiento de la Red Nacional de Investigadores, Área Pueblos Originarios, los días 13 y 14 de diciembre de 2007, en la que intervinieron el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, la Presidencia de la nación; y en el Segundo Encuentro Interamericano de Líderes y Educadores Indígenas. Gobernabilidad y Pueblos Indígenas, que tuvo lugar en la Ciudad México, del 10 al 13 de marzo de 2008. Entiendo que el análisis de este tópico debe contemplar múltiples variables, ya que es riesgoso destacar sólo la ética de los referentes indígenas y no poner en cuestión la ética de quienes planifican políticas de cooptación y que implican un sinnúmero de negociaciones que, por otro lado, han estado presentes a lo largo de toda la historia de la relación entre los pueblos indígenas, el Estado, las Iglesias y las ONG.

² Denomino *diálogo con el campo* al que se realiza con los sujetos que forman parte del objeto de investigación, entendiéndolos como verdaderos interlocutores, teniendo en cuenta sus pareceres y permitiendo incorporar a la investigación aspectos no supuestos en la planificación original; mientras que nombro *diálogo con la academia* al que se lleva a cabo con la producción académica a partir de los datos del registro de campo.

³ Utilizo el término *nucleamiento* (Tamagno, 2001) pues entiendo que incluye a las comunidades urbanas rurales, a las denominadas localidades, a los diferentes tipos de asociaciones y a los asentamientos que a veces no logran conformarse en comunidades o que están constituidos por varias de ellas; asimismo, dicha categoría implica una dinámica con un importante grado de movilidad, que el término *comunidad* con frecuencia no contempla.

- b) el doble carácter religioso y político de sus liderazgos y la significación de los pastores en la resolución de las tensiones cotidianas de cuestiones que no se agotan en lo religioso;
- c) la significación de las reuniones anuales de dicha Iglesia en la reproducción de la dinámica sociocultural del pueblo toba.

Comprender y valorar en toda su dimensión estas cuestiones implicó revisar algunas ideas que, actuando como verdaderos obstáculos epistemológicos (Bachelard, 2000), impedían reconocer que las transformaciones sufridas por el pueblo toba en los últimos 60 años –adopción del pentecostalismo y migración a las grandes ciudades– no han conducido a la ruptura de los lazos comunitarios y, por lo tanto, a la “pérdida de identidad”, y que la Iglesia Evangélica Unida, que nació en el Chaco como Iglesia Toba a partir de la prédica de pastores protestantes de diferentes nominaciones, continúa siendo una Iglesia indígena a pesar de dichas transformaciones.

Los aspectos relativos a la religiosidad se analizan, entonces, en su relación con la etnicidad, entendida como expresión política de la identidad (Bartolomé, 1997), y en relación con el urbanismo, donde la ciudad es expresión de toda la sociedad. Se toman, y al mismo tiempo se reafirman ciertas posturas epistemológicas, que suponen que la religiosidad no es un fenómeno que pueda explicarse como aislado en sí mismo, sino que las expresiones religiosas, en cuanto formas de comprensión y legitimación del mundo y de las prácticas que lo sostienen, se transforman cuando cambian las condiciones socioeconómicas y políticas en las que se desarrolla la vida de los pueblos.

De acuerdo con Pierre Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1975), los objetos de investigación se construyen produciendo rupturas con el sentido común frecuentemente conformado por conocimientos provenientes del saber científico que, aunque revisados en el contexto académico, continúan siendo efectivos a la hora de impedir la visibilidad de ciertos hechos sociales que colocarían en entredicho el orden y el poder constituidos, apareciendo como verdaderas subversiones (Quijano, 1987). En este sentido, no ha sido fácil para la sociedad argentina aceptar la presencia de nucleamientos indígenas en las ciudades, y menos aún en la ciudad de Buenos Aires, tan europea, tan blanca, tan moderna. Quienes forjaron la nación soñaron con un país habitado por inmigrantes europeos y actuaron no sólo definiendo políticas de aniquilamiento de los pueblos preexistentes sino promoviendo la inmigración extranjera y educando (disciplinando) a las poblaciones subordinadas, tanto a las descendientes de indígenas como a las criollas. La continuidad del imaginario colectivo que interpreta a los indígenas como

inferiores y legitimó esas prácticas (Biagini, 1986) dificulta, aún hoy, la posibilidad de reconocer las presencias de los pueblos indígenas, sus múltiples diversidades, sus reclamos y demandas, y sus reflexiones críticas, no sólo sobre su propia situación sino también sobre la sociedad total de la que forman parte (Tamagno, 2003). Es por ello que –aun cuando en el discurso pareciera que dicho imaginario ha sido revisado, que se está frente a un mayor reconocimiento de los pueblos indígenas y que se acepta la necesidad de una reparación histórica– la presencia de indígenas en ciertos espacios, mostrando características que se apartan de aquellas que marca el estereotipo, es mirada y observada con suma desconfianza: si viven en la ciudad, usan jeans, trabajan en la construcción y son evangélicos... ¿no será que “trabajan de indios” para obtener algún beneficio extra en el contexto de las políticas de asistencia social?

Repensando la etnicidad

Las reflexiones presentadas implican necesariamente repensar algunos de los modos de definir la etnicidad. En los planteamientos de Fredrik Barth (1976) se reconoce un punto de inflexión para superar la noción de identidad étnica como una sumatoria de rasgos, y posibilitar la comprensión de la etnicidad como relacional, en la medida en que ésta se construye en el contexto de los contactos interétnicos, y al mismo tiempo como organizacional, puesto que, una vez establecida la relación, los grupos en contacto se reorganizan en función de la misma. Así, las transformaciones no implican forzosamente pérdida de identidad; los límites étnicos –que por cierto no se restringen a lo geográfico– pueden mantenerse a pesar de los cambios del contenido, y es factible revisar las apreciaciones de aquellos especialistas que erigiéndose *censores de la indianidad* (Tamagno, 1991)⁴ se arrojan el derecho de decir quién puede ser considerado indígena y quién no, fundando sus diagnósticos en apreciaciones sustantivistas.

He presentado (Tamagno, 1988) la identidad étnica como la identificación originada en los procesos de contacto interétnico, reconociendo que la historia de la gestación y el desarrollo de las etnias a lo largo de milenios y centurias ha

⁴ Este concepto fue acuñado por mí ante la necesidad de revisar de manera crítica las frecuentes valoraciones descalificadoras que se hacen de las prácticas indígenas cuando no responden al estereotipo de indio que prima en la sociedad hegemónica, analizándolas como elecciones en el contexto de las condiciones internas de los pueblos y no como producto de la relación con la sociedad hegemónica (Iglesias, partidos políticos, ONG) y el Estado.

sido la historia de las relaciones entre diferentes grupos humanos. Entiendo las identificaciones étnicas como categorías sociales generadas en procesos sociales complejos, posibles de ser interpretadas en sus connotaciones comunicacionales, cognitivas y simbólicas, y, por ende, políticas; y la categoría *indio* como creada a partir de la situación colonial, que implicó un denominador común en los pueblos preexistentes: ser los colonizados, los explotados, los dominados. De este modo, considero que la historia de los pueblos indígenas se distingue por complejos procesos de aceptación/rechazo de los modelos impuestos por el colonizador; y la identidad étnica se construye día a día a lo largo de la historia (Tamagno, 1991), a lo cual coadyuvan factores internos y externos al propio grupo. Por lo tanto, la identidad étnica no se define sólo en función de las diferencias culturales ni de los rasgos perdurables, sino que es una construcción social que debe explicarse en el marco de las relaciones estructurales. Para afirmar que las transformaciones no necesariamente implicaban pérdida de identidad, toda vez que la gente toba se reconocía en una historia común (Tamagno, 1995), me he basado en los planteamientos de Erik Erikson (1968), rescatando su interpretación de la identidad como fenómeno psicosocial y trasladándola al análisis de la identidad étnica, al señalar que la identidad individual incluye un sentido subjetivo de existencia continua y memoria coherente, y que la identidad psicosocial depende de la complementariedad entre una síntesis en las condiciones internas del individuo (*inner ego synthesis*) y en la integración de éste a su grupo. Así, destaco que no hay pérdida de identidad étnica, toda vez que un pueblo se reconoce en un origen común y mantiene una memoria coherente.

Al aceptar, entonces, que la identidad étnica cambia con la historia, pues el ser no es desligable del acontecer (Bartolomé, 1987), me propuse analizar la dinámica sociocultural del pueblo toba a partir de sus presencias y no sólo en función de lo que supuestamente “han perdido”; la misma gente señaló más de una vez: “no es que perdimos, nos quitaron”. Esta alusión implica admitir que la etnicidad es política, en cuanto identidad en acción, y repensar el prisma analítico y la forma de construir etnografías, reconociendo que la etnicidad supone una trayectoria –histórica y determinada por múltiples factores– y un origen –una experiencia primaria individual, traducida en saberes y narrativas– (Pacheco de Oliveira, 1999a y b). Es de la resolución simbólica y colectiva de la contradicción entre la lealtad al origen y los objetivos históricos que se desprende la fuerza política y emocional de la etnicidad, reflejada en liderazgos simultáneamente religiosos y políticos, guiados por utopías (religiosas, morales, políticas) que se expresan como procesos de territorialización, o sea, de expresión en el espacio.

Repensando la ciudad

La ocupación de espacios en el medio urbano por población toba, haciéndose visibles al construir nucleamientos organizados comunitariamente, implicó repensar algunas interpretaciones sobre la ciudad. Reconociendo los avances de la Escuela de Manchester, seguimos a Ulf Hannerz (1980), quien plantea la ciudad como el *locus* y no como el *focus* de ciertos hechos que suceden en ésta, pero que no son exclusivos de ella. Así, la presencia de los nucleamientos tobas en las periferias de las grandes ciudades fue entendida en términos de Manuel Castells (1979), como el producto de las transformaciones de la sociedad de la que los indígenas forman parte, en cuanto migrantes en busca de mejores condiciones de existencia, afectados por los cambios en la región de origen y enfrentados a la necesidad de dar respuesta a ello. En este sentido, definir lo urbano supone determinar el espacio como socialmente construido y no como una categoría natural dada a priori, entendiendo que lo urbano connota directamente los procesos relativos a la fuerza de trabajo y que el espacio urbano es el espacio definido por una cierta porción de la fuerza de trabajo, delimitada a un tiempo, por un mercado de empleo y por una unidad (relativa) de su existencia cotidiana (Castells, 1979).

El campo y la ciudad aparecen, en consecuencia, como dos caras de una misma realidad, ya que las tendencias y contradicciones de una formación social determinada se manifiestan tanto en las áreas rurales como en las urbanas (Brandão Lopes, 1979), y las mismas condiciones estructurales que causan la formación de las grandes ciudades provocan la migración interna, dado que la industrialización y la extensión de las relaciones capitalistas en el campo producen un nuevo reordenamiento que obliga a los campesinos a migrar. Entonces, la situación de los pueblos indígenas en la actualidad no se deriva de su aislamiento, sino de los modos en que están insertos en un orden social construido por el blanco en el marco de las relaciones capitalistas de producción. Quienes se encuentran en las periferias de las grandes ciudades no están por fuera de las estructuras del mercado de trabajo ni por fuera de las estructuras políticas, ya que la imposibilidad de beneficiarse del supuesto crecimiento económico se debe a la desigual distribución de bienes y recursos, y a la apropiación diferencial de la renta. Tampoco pueden considerarse excluidos (Oliveira, 1997), ya que este término remite nuevamente a una postura dualista, que desconoce la existencia de un orden social injusto y las contradicciones en él implícitas, donde aparecen los excluidos como una nueva “categoría acusatoria” al ser señalados como fuente y origen de conflictos.

Repensando la religión

Tanto Karl Marx como Max Weber y Émile Durkheim se ocuparon de resaltar la necesidad de pensar la religión desde una teoría general de la sociedad; de interpretar la religión como producida socialmente y en relación con las condiciones materiales de existencia. En el contexto de la antropología, Victor Turner (1974), en una de las conferencias dictadas en conmemoración de la muerte de Lewis Morgan, plantea que, mientras los hombres expresan en el ritual aquello que los compromete más intensamente y revelan en él los valores del grupo, es en su análisis donde puede encontrarse la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas; afirma que el ritual, como espacio sagrado, concentra y expresa los valores de la sociedad (Turner, 1974), y que todas las culturas desarrollan diferentes estrategias sociales para actualizar y dinamizar sus mundos simbólicos. Pierre Bourdieu (1982) coloca el análisis de la religión en el terreno del análisis de los símbolos; destaca los aspectos comunicacionales, cognitivos y por tanto políticos, presentes en el fenómeno religioso; y plantea la necesidad de complementar el análisis de los símbolos con el examen de las funciones económicas y sociales de los sistemas simbólicos y su valor como estructuras estructurantes.

A partir de la década de 1990 los estudios sobre religión parecen tomar un nuevo impulso (Derrida y Vattimo, 2000; Giobellina Brumana, 1995 y 1997; Oro y Steil, 1999; Cantón Delgado, 2001; Beaucage, 2004; Cleary, 2004) al profundizar en el análisis del fenómeno religioso y poner énfasis en sus implicaciones sociales y políticas. Se detienen así no sólo en el análisis estructural e institucional, sino en el de las manifestaciones cotidianas de lo religioso, señalando la necesidad de promover estudios de caso que permitan ahondar en la comprensión del campo religioso y su dinámica. Ante esta revisibilización del fenómeno religioso se vuelve a revisar la suposición de que la razón –fundamento de la Modernidad– implica el debilitamiento de las expresiones religiosas, y que lo urbano conlleva a la secularización. Se cuestiona también la afirmación de que la globalización y su carácter homogeneizador irían en detrimento de lo religioso por medio del desencantamiento del mundo. La religiosidad se presenta, a su vez, como reapareciendo y desenvolviéndose, no sólo mediante la resignificación y la reorganización de las grandes religiones, que se denomina “fundamentalismos”, y de la proliferación de “nuevas religiones”,⁵ sino también en los espacios cotidianos. Se reconoce que el campo de los fenómenos religiosos, como todo espacio socialmente construido,

⁵ Acerca de las “nuevas religiones” en Argentina, véanse Bianchi (2004), Wright y Messineo (2003), Carini (2006) y Carozzi (2000).

está sujeto y expresa transacciones, algunas de ellas provocadas por lo que Rodrigues Brandão (1980) llamó “la fuerza de los débiles”. La razón parece no haber podido o no haber sabido acallar la fe tal como se suponía, y la religiosidad reaparece así una y otra vez en diferentes espacios y bajo múltiples expresiones.

Derrida (2000) –apelando otra vez al significativo grado de reflexión que guía toda su obra– se detiene, junto con otros pensadores sociales de talla, en el análisis de la religión, para concluir que razón y fe serían opuestos sólo en el contexto de la ideología occidental, ya que un análisis etimológico de ambos términos indica que significan lo mismo: alcanzar la luz, iluminar. Este planteamiento inicial le permite avanzar en la definición del mesianismo como generador de espacios de búsqueda de justicia, donde el mal pueda ser vencido. Distingue a su vez entre justicia y derecho, y aclara que en tanto el derecho es una creación que responde a los intereses de algunos hombres, la justicia es mucho más que eso: es la práctica universal de la búsqueda de un mundo mejor. Esta relación entre mesianismo y búsqueda de justicia insta a superar toda restricción del mesianismo a una mera cuestión de fe, para pensarlo en contexto y como una de las tantas presencias de la religiosidad en sus múltiples expresiones. Una religiosidad entendida en términos de Cleary (2004), como una representación social, lo cual implica la urgencia de avanzar en la profundización de un discurso racional y universal de la religión, para no restringirla a un fenómeno individual y a una cuestión de fe, sino para interpretarla como campo de expresión de las tensiones sociales.

El mesianismo indígena

El análisis de los movimientos mesiánicos que caracterizaron la vida de los tobas confirma lo antedicho en el sentido de que no sólo han sido respuestas a las imposiciones del blanco, sino espacios de reflexión en búsqueda de justicia. El pueblo toba, así como sus hermanos mocovíes, pilagá, lules y vilelas, no aceptó pacíficamente la dominación de los blancos y muchos de sus integrantes se resistieron a admitir las condiciones de explotación a las que el avance de la sociedad de mercado pretendía someterlos, reduciéndolos a mano de obra casi esclava en ingenios y quebrachales, principales desarrollos productivos impulsados en la región del Chaco a partir de mediados de la segunda mitad del siglo XIX. Los movimientos mesiánicos indígenas del Chaco pueden y deben ser pensados como momentos de reflexión y acción, luego de las derrotas militares que sufrieran las rebeliones armadas registradas entre 1870 y 1915; algunas de ellas, como la dirigida por el

cacique Matoli en 1909, identificada por el gobierno nacional como un operación militar debido al tipo y grado de organización (Cordeu y Siffredi, 1971), y que se dio a pesar de que la campaña militar del coronel Victorica en 1884 hacía suponer que la pacificación de los indígenas se había logrado en el Chaco.

La rebelión de Napalpí se originó en 1924, ante la determinación del gobierno de prohibir que los indígenas salieran de la colonia para trabajar en los ingenios de Salta y Jujuy, y la obligación de los que estaban allí de retornar, así como la quita, por parte de los administradores de la colonia, de 15 por ciento de lo producido por los indígenas y la anulación de la cesión de una zona donde les permitirían cazar libremente; todas estas medidas estaban vinculadas a la constante expansión del frente agrícola y a la consiguiente necesidad de mano de obra indígena en la región, ya que la colonia –localizada en principio en un área marginal respecto de la ocupación del blanco– se tornaba un enclave rodeado por tierras codiciadas por los agricultores. Los aborígenes comenzaron a concentrarse en una toldería, y los dirigentes indígenas, tres tobas y tres mocovíes proclamaron una huelga general (Bartolomé, 1972). Según las crónicas, uno de ellos, Gómez, se autotitulaba Dios y aconsejaba la resistencia ante las diferentes medidas oficiales, predicando que las balas de los blancos no penetrarían en los indios y que los que murieran resucitarían en el acto. Los chamanes se guiaban por sus sueños y se comunicaban por los muertos representados en la *Voz*; la danza cumplía una función esencial dentro del movimiento y se entremezclaba con el bullicio y la algarabía que reinaba por momentos. José Machado, otro de los profetas, prometía a los aborígenes que serían dueños de todo (Ubertalli, 1987).

El campamento del Aguará, ubicado un kilómetro al sur de los edificios de la administración de la colonia, se había convertido en centro de peregrinación y residencia, donde los indígenas –las fuentes señalan entre 300 y 800 aborígenes– se liberaban del yugo del trabajo y del control de los patrones, realizando reuniones, ceremonias e incluso ocasionales partidos de fútbol (Bartolomé, 1972). El gobierno comenzó a interpretar el movimiento como una sublevación. La represión policial generó unidad entre las fracciones indígenas y consiguió que un grupo de éstos, a los cuales el gobierno había otorgado el rango de policías, abandonara su tarea y se plegara a los suyos. Algunas muertes acrecentaron las tensiones y también la suma de rumores, de los que la prensa hizo eco; tuvieron por respuesta una nueva represión que terminó en una matanza sistemática y una cacería despiadada de los indígenas concentrados, quienes resistieron con unos pocos revólveres viejos, lanzas y macanas. No hubo víctimas policiales, por el largo alcance de los fusiles máuser en posesión de esta fuerza, pero los muertos indígenas fueron de 200 a 300, entre ellos los líderes Maidana y Gómez. Las tolderías

fueron quemadas y saqueadas, y los sobrevivientes que pudieron escapar fueron perseguidos por la policía durante todo el mes. La cruenta matanza está presente en la memoria de los ancianos y adultos, como lo confirma el relato registrado y traducido por un residente toba en la ciudad de Resistencia:

Mi papá, Arichi, es un chamán, fue uno de los componentes de la Comitiva del Cacique Mayordomo Juan Tomás (Taygoyí) participó de varios enfrentamientos con los Militares, en la época de expresión de la maldita guerra no declarada y por último en la década del veinte se logra un cese de la acción de la persecución, será definitiva o una pausa, porque cuatro años más tarde, con la sorprendente novedad, la famosa matanza de Napalpí, que comprende hombres y mujeres y niños que recibieron las lluvias de las balas, sin misericordia, o en otras palabras sin asco... tuvo éxito la prueba de la famosa avioneta que maniobraba rasando las copas de los árboles en aquel lugar, claro son estrategias, aprovechando la oportunidad, los indios son mansos, ha sido amigo de los colonos extranjeros, ya se convierten como peones, en la época de la cosecha del algodón o como bracero de los grandes obrajes (Testimonio, Resistencia, 2000).

En 1933 se sucedieron dos nuevas concentraciones de indígenas tobas y mocoví. Una de ellas tuvo lugar en las proximidades de la localidad de El Zapallar, actualmente General San Martín. Un momento crítico en la prolongada sequía que afectaba la región tornó difíciles las condiciones de vida de los aborígenes, que se lanzaron a deambular, solicitando asistencia a las autoridades de los pueblos que encontraban en el camino. Según las noticias periodísticas, la concentración generó temor y situaciones de violencia, siendo apresado el jefe mocoví Miguel Durán, quien había sido participante activo de los sucesos de Napalpí en 1924. Numerosos indígenas se concentraron allí, en torno al chamán Natochí, quien proclamaba ser hijo del trueno, tener dominio sobre tormentas y rayos, y auguraba el inminente fin del presente orden y el advenimiento de una era de libertad y prosperidad para los aborígenes. Para ello debían cesar las actividades habituales y rechazar la religión del blanco⁶ y así recibirían los “bastones de poder”. Los indígenas volverían a ser los dueños de todo y los antiguos retornarían a la tierra a marcar por siempre el camino de la libertad y la paz (Bartolomé, 1972). Las danzas y las canciones evocaban a las estrellas de la madrugada y a los dueños del monte. Estas actividades y el faenamamiento de animales pertenecientes a

⁶ Se refería a la religión católica que acompañó la expansión colonial, contribuyendo, por medio de las misiones, al control de la población indígena (Teruel, 1999).

colonos blancos originaron gran alarma entre estos últimos, quienes solicitaron la presencia de fuerzas policiales para desbandar a los indígenas. La policía prometió alimentos que no llegaron y, según las fuentes, una cadena de policías se interpuso entre el pueblo de El Zapallar y los indígenas (Ubertalli, 1987). Hubo burlas y manoseos a las mujeres, y la reacción de un indígena que golpeó a un oficial por haber molestado a su mujer desencadenó una descarga por parte de los represores, que terminó con la vida de cuatro aborígenes e hirió a muchos otros. Varios fueron detenidos, entre ellos 22 mujeres, y cuentan que algunas escaparon hacia el río con sus niños y fueron arrastrados por la corriente. Los comerciantes se reunieron para juntar víveres, se liberó a los presos y los indígenas se replegaron; algunos, tal vez sin saber adónde ir, se quedaron, y ante el rumor de una concentración de indígenas cundió la alarma: se mandaron telegramas al Ministerio del Interior, solicitando el envío de tropas militares, y familias enteras abandonaron la zona y se dirigieron a Resistencia. Según relatos (Bartolomé, 1972), Natochí fue advertido por su espíritu compañero de la proximidad de las fuerzas policiales y, causando una fuerte tormenta eléctrica, pudo huir sin ser descubierto. Un testimonio así lo expresa:

Otra sorpresa El Zapallar (General San Martín). Un chamán llamado Natoxochí (Natochí) invita a los mocoví del sur del Chaco a participar de un encuentro ceremonial y la distribución del Bastón de Paz. Los mocoví aceptan la invitación, sin perder tiempo vinieron un grupo masivo a caballo, pasaron muy cerca del pueblito y lo he avistado... lógico la sospecha por el hecho reciente (Nawalpí) detrás de este grupo un patrullaje para ver dónde iban... a mil metros de distancia la Toldería del chamán Natoxochí se puso en movimiento para recibir a sus invitados con mucho gozo y alegría... luego a preparar la conferencia ceremonial que dura dos días. Al terminar toma su regreso por el mismo camino, al pasar por el pueblito y en una cruzada se encuentra con la seguridad que ocasiona un enfrentamiento sangriento que costó la vida de personas aborígenes mocoví... un hecho tan aberrante sin consentimiento ha producido esta circunstancia de 1933 (Testimonio, Resistencia, 2000).

La concentración de Pampa del Indio fue organizada por el profeta Tapenaik, quien contaba sueños premonitorios de una vida de abundancia y felicidad, y también ofrecía los bastones del poder. Numerosos aviones vendrían de Buenos Aires, el lugar donde se originaban todos los bienes de que los blancos disfrutaban, y aterrizarían en un abra situada en las cercanías (Bartolomé, 1972). Los indígenas se abocaron a construir la pista de aterrizaje y el lugar se convirtió en centro de las actividades de un culto que se expresaba en canciones y danzas

colectivas, interrumpiendo todo otro tipo de actividad. Mientras los sueños proféticos y los trances extáticos hablaban de las bondades de las épocas que vendrían, el clima reinante era de festividad y entusiasmo. Algunos relatos cuentan que un abuelo tuvo una visión de que el fin estaba cerca. La policía actuó y Tappenaik y muchos de sus seguidores fueron confinados al Teuco, al igual que los devotos de Natochí luego de los episodios de El Zapallar (Cordeu y Siffredi, 1971; Ubertalli, 1987).

En 1947 un nuevo movimiento (Vuoto y Wright, 1991)⁷ es protagonizado por más de 1 800 tobas y pilagá de la Provincia de Formosa. Estuvo liderado por Luciano Córdoba, conocido como el *Dios Luciano*, un chamán pilagá que desarrollaba su culto en una suerte de plazoleta llamada "corona", siendo la más importante la construida en Las Lomitas, lugar de reclutamiento de los indígenas que iban a trabajar a obrajes e ingenios, ubicado sobre las vías del ferrocarril. Luciano anunciaba la llegada de una nueva era y de un orden social hasta entonces inexistente, con un cambio radical en las relaciones con los blancos, de quienes se vengarían por haberlos privado de su territorio y por el mal trato en los obrajes e ingenios (Idoyaga Molina, 1994).⁸ Las profecías indicaban que en el 2000 el Señor vendría acompañado por Luciano, la tierra se hundiría, se salvarían los de corazón limpio, los que no tuvieran pecado, los que hubieran cumplido la palabra de Dios, los pobres, los humildes, los que no ofenden, los que no tienen vicios; se condenarían los ricos, los que tienen bancos y camionetas, los que fuman, los que beben alcohol, los borrachos. Luego, cuando la tierra fuera recreada, los blancos se metamorfosearían en animales.

La cesión de espíritus se expresaba en los cultos, donde la gente cantaba y danzaba según su propio ritmo y siguiendo una melodía específica, entrando en trance y hablando en lenguas extrañas, dando su testimonio y con frecuencia conmovida por el llanto. La autora describe elementos cristianos o más específicamente pentecostales, como la figura de Dios, el bautismo por el Espíritu Santo, el don de glosolalia y la noción de profeta; todos ellos elementos de la religiosidad occidental, que simboliza el poder de los blancos. La gran concentración de indígenas, que escapaba del control del blanco y necesitaba alimentos, preocupó a la población blanca. Algunos testimonios hablan de muertes producidas por comida envenenada, enviada por el gobierno; otros acusan a Luciano de matar a

⁷ Vuoto y Wright señalan no haber encontrado información escrita sobre este movimiento que fuera detectada en los testimonios en campo, que se suman a los testimonios recogidos por Idoyaga Molina.

⁸ La autora interpreta las prédicas de Luciano como revivalistas, nativistas, revolucionarias y anti-blancas, disintiendo con Vuoto (1986), quien las considera carentes de tendencias antiblancas y de protesta.

unos blancos.⁹ Finalmente se produjo el enfrentamiento y la gendarmería argentina reprimió con ametralladoras. El hecho de no haber datos sobre el número de víctimas o que hayan quedado sobrevivientes para dar testimonio le hace pensar a la autora que el número de víctimas no fue demasiado significativo.

Sin embargo, recientes hallazgos de restos humanos en un paraje de las cercanías de la actual ciudad de Las Lomitas, Provincia de Formosa, conocido como Rincón Bomba, dan cuenta de una feroz represión y de exterminio en las cercanías de Campo del Cielo y Pozo del Tigre. Los restos son de indígenas pilagás, tobas, mocovíes y wichís, que fueron masacrados cuando pedían alimentos a las autoridades locales, al regresar de Tartagal, Provincia de Salta; adonde habían sido llevados para trabajar en el ingenio azucarero San Martín de El Tabacal, propiedad de Robustiano Patrón Costas. Los hallazgos realizados por el Equipo Científico Forense, vinculados, sin ninguna duda, con la represión al Movimiento del Dios Luciano, revelan que también este movimiento fue reprimido con crueldad.¹⁰

Las rebeliones armadas y milenaristas en la región chaqueña muestran la resistencia indígena a la imposición del modelo capitalista y su particular lógica de explotación de los recursos naturales, que los reducía a mano de obra casi esclava en ingenios y quebrachales, y son expresión de complejos procesos de aceptación-rechazo de los modos de vida impuestos por el capital (Tamagno, 2001).

A la luz de estos datos es menester redimensionar estos movimientos mesiánicos indígenas y quebrar una tradición antropológica orientada, por un lado, a estudiar las religiones indígenas o el catolicismo popular como configuraciones separadas de los procesos sociohistóricos y, por el otro, a entender los movimientos socioreligiosos como exentos de contenido o valor político. El hecho de que apelen al pasado no significa pensarlos como conservadores, ya que la posibilidad de reconstruir el anterior orden social se transforma en resistencia, frente al embate del orden dominante; y son racionales en el sentido de que implican

⁹ Idoyaga Molina encuentra explicación a algunas aparentes contradicciones entre las distintas versiones sobre el movimiento que aparecen documentadas en el trabajo de Vuoto y Wright (1991). La falta de información oficial podría deberse a la presencia de un gobierno populista, el de Juan Domingo Perón, que deseaba ocultar la cuestión. La posibilidad de que tuvieran armas dadas en Paraguay podría deberse a que el gobierno argentino apoyaba a los colorados en su conflicto con los liberales y, por lo tanto, no sería raro que los colorados hubieran dotado de armas a los indios. Las diferencias en los números de víctimas de uno y otro lado se debe, seguramente, a los diversos intereses de las fuentes. La autora pone en tela de juicio también los testimonios que afirman que algunos chamanes habían profetizado la extinción étnica del grupo, ya que es difícil imaginar que un grupo en plena ebullición mesiánica, predicando la expulsión y el triunfo de los blancos y la invulnerabilidad a las balas, pregone al mismo tiempo su extinción.

¹⁰ Hoy los sobrevivientes de Napalpí y de Rincón Bomba han iniciado acciones legales, a fin de que estas matanzas sean analizadas y reparadas, del mismo modo que se examina la última represión en Argentina durante la dictadura militar y sus prolegómenos durante el gobierno de Isabel Perón.

evaluación de medios y fines. Las imágenes construidas colectivamente están siempre en relación con las condiciones objetivas de la vida; los arquetipos, los mitos, las alegorías, los castillos en el aire, las fábulas y los sueños son expresión de deseos y aspiraciones de los desposeídos y, por lo tanto, movilizan acciones de resistencia (Barabas, 2000). El fracaso no las destruye, sino que el mantenimiento histórico de la esperanza entra a formar parte de las posibilidades de cambio, generando así movilidad.

La prédica protestante

El contexto de derrota sobre los movimientos mesiánicos coincide –y esto tal vez no sea casual– con la aparición en el Chaco de la prédica protestante, en especial la dirigida a las poblaciones indígenas. El trabajo de las Iglesias protestantes, iniciado por la South American Missionary Society, fundada bajo la dirección de Alan Kardiner a mediados del siglo XIX, fue muy intenso en el Chaco, a tal punto que Miller (1979) informa de una conferencia realizada en Aguará en 1946,¹¹ en la que participaron diferentes Iglesias, y cuyo objetivo fue compartir experiencias y discutir la política y la filosofía de la acción misionera, procurando reducir al mínimo la competencia por los fieles y proponiendo negar la comunión a los chamanes que rehusaran abandonar sus prácticas tradicionales. La labor de las misiones se complementó además con la prédica de pastores protestantes, entre los que se destaca Juan Lagar, quien aparece en los relatos de los tobas generando con su prédica nuevos espacios de legitimación que les permitían, luego de las derrotas sufridas y las consiguientes dispersiones, no sólo reencontrarse, sino legitimar los reencuentros. Los siguientes testimonios dan cuenta de ello:

Don Juan Lagar en el año 1942 llegó a Resistencia y trajo el evangelio. Llegaron acá a Formosa noticias y se fueron todos los aborígenes a pie. La primera vez fueron seis, trajeron la novedad y se fueron 15. El tercer viaje fueron 20. *Les gustó a la gente escuchar el evangelio*. Entonces iba más gente como 40. Se juntaban acá de Estanislao del Campo, Ibarreta, hasta Pozo Molina, gente Pilagá. Yo tenía 20 años. Como tres veces me fui. Se iban mariscando, llevaban escopeta. Cuando llegaban a tal parte, descansaban un día, mientras buscaban. Cuando encontraban comida el guasuncho, el surí, miel, entonces ya se iban otra vez. No conocíamos galletitas, solamente miel de tepezúa, lapic, avispa negra. Y cuando llegaban allá a Dos Trece, donde se hacía

¹¹ La misma localidad en que se dio la concentración indígena de 1924.

cosecha, entonces cosechaban dos o tres días, y se iban otra vez. Cuando llegamos al Río Bermejo nadaban, pasaban allá al otro lado. Toda la gente vieja sabía nadar. Juntaban tres, cuatro palos secos y ponían así una collera. Soga así, después ponían las cosas arriba y una piola adelante. Entonces si uno no sabía nadar, tenía que subir encima [...] *Era chico todavía el pueblo de Resistencia. No era como ahora. Había espacio para estar el aborigen. Había riacho y siempre allí se hacía campamento al lado (donde ahora queda el Barrio Toba). Estaban semanas ahí. Cuando estaban haciendo culto, no había ruido, ni bombo ni guitarra, solamente el pastor enseñaba. Pero silencio, nada de ruido, nada de conversar, nada de griterío.* Cuando se terminaba la reunión, Juan Lagar no más oraba solo. Estaba el Hermano Aurelio López¹² pero jovencito. La tercera vez que fui, me quedé con mi señora. Me quedé cinco años allá en General San Martín cuando era Zapallar. Allí había una iglesia, y después Campo Rojo también. Aprendí a hablar, predicar, leer. En 1949 volví a Bartolomé. Entonces prediqué, hice culto en casa. *Mandaron la policía para decir “Dejá de hacer eso” pero conseguimos la autorización* (testimonio de Guillermo Flores cit. en Kurtz, 1998b: 9-11; cursivas mías).

Era un coro de 30 personas, no como ahora. Francisco González dirigía el culto –los cantos, himnos y coros–. Interpretaba el idioma Toba porque él sabía leer y escribir. Yo estaba a su lado. Juan Fernández era primer intérprete. Lagar hablaba y él interpretaba [...] Eran 10 000 o más que se convirtieron con Lagar [...] En 1943 Lagar se fue a su país [...] El hermano Enrique Bogado anunció: –“Tengo que dar malas noticias. Falleció el hermano Lagar”. En Mayo de 1944 vino Carlota Lagar con Clifford Long. Hicieron un encuentro de los hermanos dirigentes de zona en un centro en Cruce Vila [...] Bogado se metió con los bautistas en el año 1946 o 47 no sé por qué. No sé la historia de Pedro Martínez. Él estaba en Costa Iné. Era ambulante, hacía culto en cualquier lugar, donde estaba la cosecha (testimonio de Felipe Cabrera cit. en Kurtz, 1998c: 5-7).

Entonces mi mamá siempre me enseñaba, que tenía que entrar en el evangelio porque el evangelio es lindo. Hace como 20 años que yo estoy en el evangelio. En el año 76, yo estuve en Buenos Aires y estuve en la iglesia evangélica que está ubicada en la Isla Maciel en el Sur, en la Boca. *Y estuve escuchando la música, estaban cantando el himno 115 de Gloria, y ahí escuché y me quedó ese canto. A cada momento me molestaba. Me inquietaba.* Llegué acá al Chaco y mi mamá estaba muy vieja. En el año 1980 falleció. Y siempre me contaba la historia del evangelio. Ellos hacían culto debajo de los árboles, o en el monte o en el campo [...] En aquel entonces existía el ingenio Las

¹² Aurelio López sería luego el primer presidente de la Iglesia Evangélica Unida.

Palmas y la mayoría de la parte nuestra trabajaba en el corte de caña. Entonces se trasladaban a distintos lugares. Donde llegaban hacían el culto, no tenían problema, ellos tenían libertad para hacer el culto. *La policía, la autoridad no les podía impedir ni prohibir*. Siempre hacían el culto. Los que fueron anteriormente, hicieron sacrificio. De acá a Resistencia 70 km si no me equivoco, 80 km a pie. Cada fin de mes, cada Santa Cena que hacía el hermano Lagar, ellos se iban. Algunos a caballo. Pero yo pienso que por la fe de ellos, nosotros pudimos alcanzar a conocer el evangelio (testimonio de Máximo Nuñez cit. en Kurtz, 1998c: 7; cursivas mías).

El misionero Juan Lagar y su esposa, Carlota, fueron los que evangelizaron. Ellos fueron mis maestros, para que yo pueda dirigir a los jóvenes. De ahí yo conozco la palabra de Dios. Por eso sé muchos textos. *La hermana Carlota me enseñaba a memorizar muchos textos. Muchos textos tengo, en la cabeza, en el corazón*. Como Timoteo: Procura con diligencia presentarte a Dios aprobado, como los obreros que no tienen de qué avergonzarse (Timoteo 2: 15). A pesar de mi edad, sigo teniendo interés en aprender cada día la palabra de Dios. *Y lo que me fortalece a mí en los momentos de debilidad, son los textos que tengo en la memoria y en mi corazón. Y no solamente los textos, sino también cada vez que me dan participación en la iglesia, siempre canto* (testimonio de Aída Fermina Segundo, trad. del qom l'aqtaq por Simón Álvarez, cit. en Kurtz, 1998c: 9; cursivas mías).

La Iglesia Evangélica Unida

Los movimientos mesiánicos y en especial la prédica de Luciano, sumados a las prédicas protestantes, son claros antecedentes de la gestación de la Iglesia Evangélica Unida, que surgió con el nombre de Iglesia toba (Wynarczyk, 1993). Pedro Martínez, toba que se había formado con Juan Lagar, se convirtió en el nexo principal entre su pueblo y el gobierno peronista. En uno de sus viajes a Buenos Aires (Miller, 1979) conoció al líder de la Iglesia Dios Pentecostal y al volver viajó por toda la región ocupada por los toba en las provincias del Chaco y Formosa estableciendo "iglesias" y designando al frente de ellas a líderes tobas locales. Estas iglesias darían lugar más tarde a la conformación de la Iglesia Evangélica Unida, Iglesia indígena en el sentido de que tiene su propia organización y de que sus líderes son indígenas (Barabas, 1971; Wright, 1988; Miller, 1979; Idoyaga Molina, 1994). La IEU nació liderada por Aurelio López, toba, y contó con el apoyo de Alberto Buckwalter, lingüista menonita que, junto con su mujer, colaboró para que los tobas formaran su propia organización.

Pedro Martínez no era evangélico, él era pi'oxonac. Fue el último que mantenía la ley natural (se refiere a las leyes propias de los toba). Con Pedro Martínez, antes de actuar la policía, él tenía que ser consultado (testimonio, La Plata, 1999).

Muy de mañana Pedro Martínez reunió a la tribu para comentarles que fue visitado esa noche por seres que vivían dentro del profundo monte donde habitaban y querían que él conociera sus secretos. La llegada estaba prevista al caer la tarde. *Él preparaba su tribu para un acontecimiento nunca contemplado.* Lo que él decía no se cuestionaba por venir de una persona como él, respetada y con tanta autoridad. El momento se iba acercando. Grandes nubes negras y de aspecto amenazante oscurecían esa tarde, acompañada por destellos y truenos que hacían temblar toda la tierra. La gente se refugió en sus casas. Sólo algunas observaban desde sus viviendas cómo el gran cacique se mantenía solo frente a la tormenta, para el asombro de aquella gente bajaban tres jinetes trayendo con ellos un caballo ensillado que estaba destinado al gran cacique. Cuando la tormenta más arreciaba, truenos y centellas dejaban la noche por instantes más clara que el día; *veíamos a los jinetes y caballos que no tocaban el suelo, conversar en un idioma desconocido, alejándose por encima del monte que muy pronto desaparecieron dejando a la tribu como en un estado de sueño, del cual no podía despertar.* Al tercer día de este acontecimiento regresaba, esta vez a pie y solo el gran cacique. Su figura y sus modales despertaron el respeto y la admiración, y sus palabras eran tan claras que demostraban una inteligencia superior.

Este hecho recorrió grandes distancias que muchas gentes venían para ser curados y aconsejados por este gran hombre, que ha vivido y ha hecho vivir a su tribu una de las experiencias más inolvidables en la historia de nuestro pueblo. *Los dueños del monte de alguna forma desesperada trataban de hacernos entender que todo estaba cambiando y estos hechos no los supimos interpretar en su momento y que hoy parece perdido, pero no lo está,* porque yo he vivido esta experiencia, de nuevo le traigo a la vida a este gran cacique llamado Pedro Martínez (fragmento de *Memoria sin tiempo*, de Silvano Sánchez, indígena toba de Las Palmas, 1997: 19; cursivas mías).

La necesidad de una Iglesia toba, de una Iglesia indígena, parecía fundarse no sólo en la posibilidad de legitimar la acción de los indígenas y resguardarse de los ataques de la policía, sino también en lograr cierta autonomía:

La Unida es nuestra. La constitución no está debajo ni encabezada por algún blanco. Sino que el puntero es un aborigen. El que lo formó, el hermano Aurelio (Aurelio López), es aborigen. Entonces eso es lo que estamos enseñando a la juventud. Que éste es el camino. Cuando Aurelio plantó la Unida, tenía su asesor, el hermano Llaanoxochi. Alberto

se llamaba, de los menonitas.¹³ Entonces me acuerdo de Moisés. En el tiempo de Moisés, el camino digamos que era una muerte. Él estaba luchando, defendiendo la gente, los esclavos del Rey Faraón. Moisés fue elegido por Dios desde la niñez. Y cuando llegó a ser hombre, ahí Dios mismo dio la voz que tenía que volver para sacar la gente de la esclavitud. Entonces Moisés¹⁴ tuvo que pelear al rey, pero Dios le dio poder, le dio una vara. Y ahora, ¿qué podemos tener? *No tenemos cuchillos, pero sí tenemos una espada, que es la Biblia. Eso es lo que vamos a tener: la fe.* ¿Por qué tenemos esa fe? Porque Dios nos dio la fe a nosotros. Estudiamos cómo tenemos que tener fe y cómo tenemos que enseñar. No va a venir otra persona que enseñe a mi hijo, yo tengo que enseñar (testimonio de Felipe González cit. en Kurtz, 1998a: 28; cursivas mías).

En el 55 vino Aurelio López. Cuando empezaba todo acá, entonces él vino para crear esta Iglesia Unida. Cuando me fui al Chaco, Aurelio me habló: *“Yo tuve una revelación: nosotros queremos hacer una iglesia propia, aborígen. Dejemos de seguir atrás de los blancos. Cuando conseguimos esta iglesia yo quiero la mano de un aborígen para ser pastor, para organizar la iglesia”.* Yo acepté, me gustó (testimonio cit. en Kurtz, 1998b: 16; cursivas mías).

Aurelio López y Salustiano me dijeron que les acompañe hasta Lomitas, Campo del Cielo, Fortín Soledad. Toda la línea recorrimos, caminando. La gente escuchó a los líderes y ellos les enseñaron para que levanten la iglesia. Le preguntaron a Luciano si estaba de acuerdo. Luciano dijo –“levanten el templo para que algún hermano enfermo pueda llegar a ese templo. Pero tienen que cuidar el templo y cuidar al enfermo. No lleven dentro de su corazón malos pensamientos”. Luciano era un hombre honesto. Cuidaba a los enfermos. Tenía ese don de curar a los hermanos (testimonio cit. en Kurtz, 1998b: 35).

Después vinieron Martín Esteban y Antonio Esteban [...] Viajaron en tren. Recién se leía la Biblia en el año 63 y se usaba guitarra y tambor. Luciano era anciano y no recorría más. Martín y Antonio vinieron como Juan el Bautista, para preparar el camino de Aurelio López. Hilario Tomás de Pampa Chico tenía una tía en Bartolomé y le contó a Aurelio. Entonces Aurelio y Salustiano López vinieron y se encontraron

¹³ Se refiere a Buckwalter, el lingüista menonita que colaborara con la organización de las Iglesias, quien es conocido como Alberto.

¹⁴ El papel de Moisés como salvador de los esclavos está resignificado y es un argumento fuerte en los testimonios. Alicia Barabas (1999) hace alusión a la reinterpretación de los textos bíblicos por parte de los indígenas del sur de México, que los relacionan con las realidades locales, legitimando la búsqueda de la libertad a partir de lo que se dice en los textos.

con mi mamá. *Levantaron una iglesia alrededor de la corona, y pusieron a Marcelina como pastora. Ella visitaba y convertía en muchos lugares; donde había corona levantó la iglesia.*¹⁵ Viajaba con Aurelio y Salustiano. La gente siempre le decía: "llega nuestra capitana". Yo fui con mi mamá; tenía 10 o 12 años. Ella se fue a caballo a Pampa del Indio para la convención con Aurelio y Alberto Buckwalter. Se juntaron 1 000 personas porque estaban repartiendo los ficheros¹⁶ (testimonio cit. en Kurtz, 1998b: 36; cursivas mías).

El administrador no quería el evangelio. Mandó 40 policías. Vino un diputado. Dijo que entre la gente. Entonces la gente entró y la policía quedó afuera, pero quería entrar, tocaron la puerta. El diputado cerró la puerta, no les dejó entrar. Llamó a mi hermano "Guillermo pasame el fichero". *Entonces Guillermo le pasó el fichero y el diputado lo mostró a la policía. Entonces no podían hacer nada* (testimonio cit. en Kurtz, 1998b: 17; cursivas mías).

La significación de la Iglesia Evangélica se expresa no sólo por ser la más importante en número de cultos y de fieles, de todas las nominaciones que se encuentran en el Chaco, lugar que a su vez contiene a la mayoría de la población toba, sino que es de destacar su presencia en todos aquellos asentamientos o nucleamientos de población toba en las periferias de las grandes ciudades; allí donde hay una concentración de familias se levanta un "culto" afiliado a la misma.

La pertenencia a la Iglesia Evangélica Unida legitima y garantiza reconocimiento, tanto a escala internacional como nacional. En la escala internacional los coloca en el concierto de las Iglesias protestantes, lo que implica visitas de pastores extranjeros y posibilidades de obtener algún apoyo. En el nivel nacional, pertenecer a la IEU indica ser parte de una institución de vasto reconocimiento en el Chaco, de donde provienen, y es un modo de mantener actualizadas las relaciones. Este reconocimiento se recrea cada año en las dos reuniones anuales que se realizan en sendas localidades de la Provincia del Chaco, así como en reuniones locales donde se conmemoran diferentes momentos, como el cumpleaños de la Iglesia, los quince años de una joven, alguna "campana" efectuada por un pastor visitante, etcétera. Una de las dos reuniones anuales importantes es la Reunión Anual de la Iglesia Evangélica Unida, que se lleva a cabo los primeros días del mes de mayo en Roque Sáenz Peña, Provincia del Chaco, localidad

¹⁵ Este testimonio marca la vinculación entre el movimiento de Luciano, su prédica y el surgimiento de la IEU.

¹⁶ Se refiere al denominado "fichero de culto", que se conforma con el listado de los miembros de cada iglesia local y es la condición para inscribirse en el Registro de Cultos y obtener así el permiso legal para funcionar como iglesia.

donde se gestó la Iglesia; a ella concurren más de 1 000 personas, entre pastores y miembros con sus familias. Durante cuatro o cinco días se realizan cultos y se comparte la comida que se prepara con tal fin; los miembros dan sus testimonios y cada pastor presenta un informe de las actividades que la iglesia que representa ha desarrollado durante el año. La jornada se cierra con la Convención Anual, donde se hace una evaluación de lo sucedido en los últimos 12 meses, siguiendo un temario previamente acordado, que es discutido en asamblea. La otra reunión importante es la Reunión Anual de Jóvenes, que tiene la misma estructura organizativa, y que se celebra en marzo, en el barrio toba de Resistencia, y que cuenta con la presencia de unas 500 personas. Ambas reuniones son verdaderos encuentros del pueblo toba, ya que allí se congregan los parientes, se forman nuevas parejas, se intercambian noticias sobre las localidades y los que allí se quedaron, y se discuten cuestiones relacionadas no sólo con los aspectos religiosos sino con la dinámica de cada localidad. Los conjuntos musicales que intervienen en el culto, y que comenzaron reproduciendo los textos y ritmos musicales simples, impuestos por los pastores no tobas, en la actualidad presentan textos muy elaborados que incluso han adoptado las características estilísticas del folclore argentino e incorporado instrumentos locales, y que expresan visiones críticas y demandas específicas de los tobas. También se destacan cuerpos de baile que realizan una danza ritual en espacios abiertos, que no parece presentar una coreografía estructurada y a la que se suman los presentes danzando, orando y a veces entrando en trance.

Los temas que a continuación se exponen fueron registrados en julio de 2007, al calor del fogón, en una fría mañana de invierno en un paraje cercano a la localidad de Pampa del Indio. Juan Carlos Rivero había llegado allí desde el paraje Los Colorados, Provincia de Formosa, para participar en uno de los encuentros de la Iglesia Evangélica Unida local:

Naciste hijo de estas tierras,
 fuiste hermano del sol,
 hoy te tienen olvidado, has perdido hasta el honor.
 Creciste libre en tu chaco, hachero y pescador,
 tan libre como los pájaros también fuiste un gran cantor.

Indio toba, esta copla te nombra, ya sale de ese quebranto
 que no te quede el olvido, ya deja asomar tu canto.
 Indio toba, esta copla te nombra, y te pide despertá,
 gritando fuerte tu canto sediento de libertad.

Pasando monte y esteros de caña, y las picadas,
ya escapa hoy de tu rancho ese olor a carne asada.
Cuando se te ve pasar como pájaro sin ala
esa gran duda de ayer que ya no te queda nada.

Indio toba, esta copla te nombra, ya sale de ese quebranto,
que no te quede el olvido, ya deja asomar tu canto.
Indio toba, esta copla te nombra
y te pide despertá, cantando fuerte tu canto sediento de libertad.

(Estribillo en lengua toba, aplausos)
Tema inédito: Juan Carlos Rivero

A pesar del maltrato que nos han dado,
a pesar de los tiempos que hemos vivido,
a pesar de los tiempos sin alegría,
a pesar de la vida que nos quitaron,
no nos pesa decir que a pesar vivimos,
con más fuerza que nunca, a pesar luchamos.

Algún día verás que el cielo se abrirá,
algún día verás una paloma blanca muy alto volará.

A pesar del maltrato que nos han dado,
a pesar de los tiempos que hemos vivido,
a pesar de los tiempos sin alegría,
a pesar de la vida que nos quitaron,
no nos pesa decir que a pesar vivimos,
con más fuerza que nunca, a pesar luchamos.

Algún día verás que el cielo se abrirá,
algún día verás una paloma blanca muy alto volará.

Algún día verás que el cielo se abrirá,
algún día verás una paloma blanca muy alto volará, muy alto volará, muy alto volará...

(aplausos)
Tema inédito: Juan Carlos Rivero

El papel de la IEU en el contexto de la nación, en cuanto institución reconocida, legitimada y valorada, tiene también su correlato en la dinámica cotidiana del pueblo toba. En cada uno de los nucleamientos tobas, ya sea en el interior del Chaco o en las ciudades a las que han migrado, el culto se realiza al menos tres veces por semana. Allí se juntan, oran y a veces incluso caen en trance. La llegada al culto se hace pausadamente, y hay un tiempo de espera en el que nadie parece tener prisa. El culto es así una expresión religiosa que refuerza la comunidad étnica al fortalecer los lazos que contribuyen a la identificación colectiva. Según Miguel Bartolomé (1997), quien ha analizado el ritual en el marco de los pueblos indígenas de México, lo que se expresa en él no son deseos o esperanzas individuales, sino voluntades colectivas de transformación de las condiciones sociales existentes, poniendo en acto el estado contemporáneo del proceso de producción y reproducción simbólica. El ritual, como irrupción de lo sagrado, se torna significativo para la definición y actualización de la identidad étnica; compartir una "costumbre" ritual identifica a los protagonistas, y la comunidad ritual es más una comunidad de conducta que teológica. La participación conjunta en la ceremonia genera identificaciones más allá de los contenidos que la religión otorgue a esa identidad. Así, la religión está presente en la vida cotidiana, enfatizando la experiencia de una realidad compartida, pero también de un pasado compartido, que se actualiza en el presente y se proyecta hacia el futuro. En el caso del pueblo toba que estamos estudiando, quienes no concurren asiduamente al culto semanal de la IEU están presentes en las conmemoraciones de la misma, y participan de manera activa en los preparativos del culto, que incluyen no sólo ordenar y arreglar el salón, sino elaborar la comida con que se agasajará a los invitados especiales y a los visitantes. La historia se hace presente en la vida, reforzando la conciencia de una trayectoria compartida, y la memoria histórica se expresa y actualiza por medio de las conductas rituales, pues compartir el espacio permite sentirse juntos en el tiempo.

En el culto también nos curamos –dicen–, y esto es porque las connotaciones terapéuticas del ritual, y el hecho de que el conflicto social se postule como metonimia de la enfermedad, hacen de la enfermedad un fenómeno reversible. De acuerdo con Fernando Giobellina Brumana (1997), estudioso de los cultos afrobrasileños, la eficacia del ritual está en el ritual mismo y no tanto en los elementos que se utilizan en él; si enfermar un cuerpo es hacer llegar a él un desorden social, curarlo es extraerle este desorden y devolverlo a la sociedad, ya estableciendo algún tipo de estabilidad, ya aceptando la inestabilidad como un destino inevitable. Es en la dialéctica cuerpo/símbolo que se expresa la relación inescindible entre materia (cuerpo) e idea (símbolo). La capacidad operativa del ritual radica en su

capacidad expresiva: la idea actuando sobre la materia, el símbolo actuando sobre el cuerpo: el chamán no se ha convertido en un gran chamán porque cura a sus enfermos, sino que cura a sus enfermos porque se ha convertido en un gran chamán. Nuestras observaciones/objetivaciones participantes –en términos de Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1975)– en los cultos nos han permitido reconocer la fuerza de lo colectivo comunitario, expresada en los rezos, en los cantos y en los bailes, comprometiéndose los cuerpos a tal punto que algunos caen en trance. El culto es relatado por los tobas como una experiencia reparadora: “Luego del culto nos sentimos mejor... es que en el culto nos curamos... es muy lindo ir al culto” (La Plata, 1991).

Sólo entendiendo la dinámica religiosa como parte significativa de la dinámica social es que se logrará superar las antinomias que a veces se plantean entre lo civil y lo religioso, oponiendo las organizaciones civiles que agrupan a los tobas y la Iglesia, como si ambas fueran antagónicas, cuando en realidad están conformadas por el mismo conjunto de personas, unidas entre sí por reconocerse en un origen común y compartir ciertas formas comunitarias de existencia (Tamagno, 2001).

En nuestro último viaje al Chaco, en julio de 2007, alojados en el edificio de una escuela de un pequeño paraje cercano a Pampa del Indio, pudimos observar cómo en un mismo espacio se desarrollaban dos reuniones de tendencias políticas diferentes y una reunión de la IEU, reafirmando de algún modo el planteamiento de Cohen (1985), quien destaca que la organización religiosa contribuye a la organización política, proporcionando un esquema para el desarrollo de la organización política informal, al movilizar las emociones más fuertes asociadas a los problemas básicos de la existencia humana; proveyendo además encuentros frecuentes y regulares en congregaciones donde, en el curso de las actividades rituales, tienen lugar un sinnúmero de interacciones informales y formulaciones de problemas generales que se comunican, discuten e informan.

La IEU es el pueblo toba en movimiento, es el pueblo toba dando respuestas a las presiones hegemónicas; la IEU como movimiento social y construcción de territorialidades, demarcando los espacios física y simbólicamente. En 2006, en una de mis visitas a los asentamientos tobas de la periferia de la ciudad de Rosario, en la Provincia de Santa Fe, compartí un culto de la Iglesia Cuadrangular, acompañando a la anfitriona, que pertenece a la IEU pero comparte los cultos, pues su esposo es de la Cuadrangular. Algunos de los testimonios tuvieron por objetivo aclarar tensiones en torno al reciente proceso electoral de autoridades de la IEU. El testimonio de uno de los pastores destacó la significación de la presencia de los tobas en la ciudad de Rosario, capital de la Provincia de Santa Fe; con un discurso

enfático resaltó que Rosario es la segunda ciudad en importancia de Argentina y que allí están los tobas nada menos que predicando el evangelio; la prédica alternaba con solicitudes a los presentes para que acompañaran sus palabras, instando a un diálogo que fue creciendo en emotividad:

Pastor: ¿Dónde estamos? ¡Amén!
 Asistentes: ¡Amén!
 P: En Rosario. ¡Amén!
 A: ¡Amén!
 P: ¿Qué es Rosario? ¡Amén!
 A: ¡Amén!
 P: La segunda ciudad de la Argentina. ¡Amén!
 A: ¡Amén!
 P: ¿Quiénes están en Rosario? ¡Amén!
 A: ¡Amén!
 P: Los tobas. ¡Amén!
 P: ¿Dónde están los tobas? ¡Amén!
 A: ¡Amén!
 P: En Rosario. ¡Amén!
 A: ¡Amén!
 P: ¿Qué hacen los tobas en Rosario? ¡Amén!
 A: ¡Amén!
 P: Predican el evangelio. ¡Amén!
 A: ¡Amén!
 P: Y aquí está nuestra fuerza. ¡Amén!
 A: ¡Amén!
 P: En el evangelio. ¡Amén!
 A: ¡Amén!

Otros testimonios dieron cuenta de los avances en la construcción del templo que, a pesar de su precariedad, se distingue –por estar construido de material– del resto de las viviendas, que en su mayoría son de material de desecho. Se explicó con detalle cada uno de los momentos en que se levantaron paredes y se colocaron luces, aludiendo también a las horas dedicadas por todos a la tarea. La estructura edilicia lograda expresa lo comunitario en el espacio; se transforma en emblema de lo comunitario, de poder, de presencias activas, de potencialidad. La territorialización no sólo es material sino simbólica (Barabas, 2003). Al tiempo que construyen los espacios sagrados, los pueblos indígenas manifiestan

y reafirman el sentido comunitario de su existencia, logrando objetivar sus anhelos. Allí están y de eso han sido capaces. Encuentran en ello una forma de legitimar los modos en que reproducen su existencia, se movilizan y desarrollan sus proyectos a pesar de las condiciones desfavorables que devienen de la desigualdad social, el prejuicio e incluso el racismo; entendido éste en términos de Eduardo Menéndez (1971), como el modo de relación social que caracteriza y legitima la explotación propia del modo capitalista de producción.

A modo de conclusión

La Iglesia Evangélica Unida es una Iglesia indígena debido no sólo a que los líderes que la presiden son indígenas, sino por el grado de autonomía alcanzado en su dinámica. En este sentido, y más allá de la forma organizativa impuesta por los pastores pentecostales que contribuyeron a su gestación y a las presiones a las que pueda estar sometida en el contexto del campo religioso, el contenido es indígena. No es una Iglesia pentecostal como cualquier otra; el pentecostalismo da la forma y la dinámica sociocultural del pueblo toba decide el contenido.

Lo observado y analizado permite afirmar que no se ha cumplido el vaticinio de quienes plantearon que la adopción del pentecostalismo por el pueblo toba implicaba una tendencia constante a la individualización, la secularización y la dispersión de los lazos comunitarios, sobre todo en el medio urbano, a medida que el universo tradicional era remplazado por el pentecostal. Por otro lado, se reconoce que así como todas las respuestas que los tobas fueron dando a las imposiciones del blanco son políticas, en cuanto estrategias de resistencia y sobrevivencia, la adopción del pentecostalismo y la gestación de la Iglesia Evangélica Unida también lo son. La IEU aparece en la trayectoria del pueblo toba como una forma más de resistencia, que se suma a las resistencias armadas de los primeros años del siglo pasado y a las resistencias milenaristas que les sucedieron, todas ellas violentamente reprimidas por la gendarmería y el ejército.

La IEU no es de ninguna manera una expresión de “pérdida de identidad” ni un indicador de posible conversión religiosa, sino un espacio de reproducción y legitimación de la identidad étnica. Un lugar que brindó resguardo luego de las persecuciones y derrotas que signaron la existencia de los pueblos indígenas en nuestro país y que fue, y continúa siendo, un espacio terapéutico, de socialización y de aprendizaje.¹⁷ El culto evangélico realizado por la gente toba incluso en los

¹⁷ En más de uno de los artículos del texto compilado por García y Paladino (2007), al tratar la cuestión indígena y la educación se hace referencia a la necesidad de reconocer todos aquellos procesos

nucleamientos urbanos no es un culto evangélico cualquiera; tampoco la IEU es una Iglesia evangélica más; esta manifestación religiosa se puede definir como una expresión de la continuidad y la presencia del pueblo toba, a pesar de las transformaciones, y como una manifestación de identidad étnica, pese a la forma pentecostal de la misma.

La IEU expresa una forma de perdurar, que no es más que una forma de resistir, si se piensa no sólo en los modos mediante los cuales las poblaciones indígenas fueron diezmadas y sometidas, sino en las maneras en que se les niega, cuando no se admite su existencia, cuando se escatima a quienes pertenecen a ellas el valor de sujetos sociales, cuando no se reconoce la historia de sus luchas, cuando se juzgan ligeramente las formas organizativas que han logrado instituir, cuando se decreta que han perdido su identidad; cuando en general se les descalifica, suponiendo que la situación en que se encuentran se debe a que no han sabido integrarse, desconociendo el hecho de que siempre han formado parte de esta sociedad desde la resistencia cotidiana. La IEU aparece así, en cuanto expresión de la dinámica sociocultural del pueblo toba, como una forma de acceder al poder o de materializar algún poder, dando testimonio y construyendo, en el sentido de Foucault (1983), discursos de legitimación.

Bibliografía

Bachelard, Gastón

2000 *La formación del espíritu científico, Siglo XXI España*, Madrid [1ª ed. en español, 1948].

Barabas, Alicia

1971 “Movimientos sociorreligiosos y seculares étnicos entre los tobas de Pampa del Indio”, tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires.

1999 *Traspassando fronteras. Los migrantes indígenas de México en Estados Unidos*, Centro INAH Oaxaca, México.

2000 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Abya Yala, Quito, 2ª ed. corregida y aumentada [1ª ed. Enlace/Grijalbo, México, 1987].

Barabas, Alicia (org.)

2003 *Diálogos con el territorio*, ts. I a IV, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México.

educativos que transcurren en el contexto del devenir cotidiano de los pueblos, a fin de no reducir lo educativo al plano de las aulas.

Barth, Fredrik

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.

Bartolomé, Leopoldo

1972 "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933", en *Suplemento Antropológico*, vol. VII, núms. 1 y 2, Asunción, pp. 107-120.

Bartolomé, Miguel

1987 "Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina", en *Suplemento Antropológico*, vol. XXII, núm. 2, Asunción, pp. 7-43.

1997 *Gente de costumbre y gente de razón*, Siglo XXI Editores, México.

Beaucage, Pierre (comp.)

2004 *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXIV, núm. 2, número temático *Les nouveaux enfants de Dieu. Conversions récentes en Amérique Latine*.

Biagini, Hugo

1986 *Filosofía latinoamericana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba), Buenos Aires.

Bianchi, Susana

2004 *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*, Sudamericana, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre

1982 *A economia das trocas simbólicas*, Perspectiva, São Paulo.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron

1975 *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI España, Madrid.

Brandão Lopes, Juarez

1979 "Desarrollo capitalista y estructura agraria en Brasil", en María Beatriz de Albuquerque y Mauricio Días David, *El sector agrario en América Latina. Estructura económica y cambio social*, Universidad de Estocolmo, Estocolmo, pp. 125-137.

Cantón Delgado, Manuela

2001 *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel, Barcelona.

Carini, Catón

2006 "Estrategias del poder sagrado: la construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino", en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 8, núm. 8, Porto Alegre, pp. 155-182.

Carozzi, María Julia

2000 *Nueva era y terapias alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*, Editora de la Universidad Católica Argentina (EDUCA), Buenos Aires.

Castells, Manuel

1979 *La cuestión urbana*, Siglo XXI España, Madrid.

- Cleary, Edward L.
 2004 "Evangelicals and competition in Guatemala", en Edward L. Cleary y Hannah Stewart-Gambino (eds.), *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*, disponible en <<http://www.dominicans.org/ecleary/conflict/conflict09.htm>>.
- Cohen, Anthony
 1985 *The Symbolic Constructions of Community*, Tavistock, Nueva York.
- Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi
 1971 *De la algarroba al algodón, movimientos mesiánicos de los Guaycurú*, Juárez Editora (col. Antropología Cultural, Bernardo C. Feijoo, dir.), Buenos Aires.
- Derrida, Jacques
 2000 "Fe e Saber. As duas fontes de 'religião' nos limites da simple razão", en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (dirs.), *A religião*, Editora Estação Liberdade, São Paulo, pp. 11-89.
- Derrida, Jacques y Gianni Vattimo (dirs.)
 2000 *A religião*, Editora Estação Liberdade, São Paulo.
- Erikson, Erik
 1968 "Identity, Psychosocial", en David S. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Science*, Macmillan, Nueva York, pp. 61-65.
- Foucault, Michel
 1983 *El discurso del poder*, presentación y compilación de Oscar Terán, Folios Ediciones, Buenos Aires.
- García, Stella Maris y Mariana Paladino
 2007 *Educación escolar indígena. Investigaciones antropológicas en Brasil y Argentina*, Antropofagia, Buenos Aires.
- Giobellina Brumana, Fernando
 1997 *La metáfora rota*, Universidad de Cádiz, Servicio de publicaciones, Cádiz.
- Giobellina Brumana, Fernando (coord.)
 1995 *Escenarios de los sagrados*, número temático de *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, núm. 10, octubre, Madrid.
- Hannerz, Ulf
 1980 *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*, Columbia University, Nueva York.
- Idoyaga Molina, Anatilde
 1994 "Una esperanza milenarista entre los pilagá", en Alicia Barabas (comp.), *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*, Abya Yala, Quito.
- Kurtz, Eric
 1998a *La historia de las Iglesias del Barrio Nam Qom Formosa Lote 68*, Equipo Menonita de Obreros Fraternalistas, Resistencia, Provincia del Chaco.

- 1998b *Historia de las Iglesias Indígenas de la Colonia Bartolomé de Las Casas*, Equipo Menonita de Obreros Fraternalistas, Resistencia, Provincia del Chaco.
- 1998c *La historia de las Iglesias indígenas de la zona de Las Palmas*, Equipo Menonita de Obreros Fraternalistas, Resistencia, Provincia del Chaco.
- Menéndez, Eduardo
- 1971 "Racismo, colonialismo y violencia científica", en *Transformaciones*, núm. 47, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, pp. 169-196.
- Miller, Elmer
- 1979 *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, Siglo XXI Editores, México.
- 1982 "Pentecostal contributions to the proletarianization of the Argentine Toba", en Jean Barstow (comp.), *Culture and Ideology: Anthropological Perspective*, University of Minnesota Press (Latin American Series), Minneapolis, pp. 58-72.
- Oliveira, Luciano
- 1997 "Os excluídos 'existem'? Notas sobre a elaboração de um novo conceito", en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, año 12, núm. 33, febrero, pp. 49-61.
- Oro, Ari Pedro
- 1992 "Neo-pentecostalismo", en *Cadernos de Antropologia*, núm. 9, Universidade Federal de Rio Grande do Sul Brasil, Porto Alegre, pp. 7-44.
- Oro, Ari Pedro y Carlos Alberto Steil
- 1999 *Globalização y religião*, Vozes, São Paulo.
- Pacheco de Oliveira, João
- 1999a *Ensaio em antropologia histórica*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- 1999b *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural do Nordeste Indígena*, Contra Tapa, Rio de Janeiro.
- Quijano, Aníbal
- 1987 "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en Fernando Calderón (comp.), *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Buenos Aires, pp. 17-24.
- Rodrigues Brandão, Carlos
- 1980 *Os deuses do povo*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Tamagno, Liliana
- 1988 "La construcción social de la identidad étnica", en *Cuadernos de Antropología*, núm. 2, Universidad de Luján/Eudeba, pp. 48-60.
- 1991 "La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad", en *América Indígena*, vol. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México, pp. 123-152.

- 1995 "Bilingüismo e identidad entre los toba de la Provincia de Buenos Aires", en Miguel Bartolomé (coord.), *Ya no hay lugar para cazadores recolectores. Procesos de extinción y transfiguración étnica en América Latina*, Abya Yala, Quito, pp. 173-190.
- 2001 "Nam Qom Hueta 'a na doqshi lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía, Ediciones Al Margen, Buenos Aires.
- 2003 "Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la Pcia. de Buenos Aires Argentina", en *Revista CAMPOS*, edición especial, Universidad Federal de Paraná, Brasil, pp. 165-182.
- 2004 "Religiosité Indigène et identité ethnique. Le pentecôtisme chez le peuple toba", en *Recherche Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIV, núm. 2, pp. 49-61.
- 2007 "Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecôtisme chez les tobas urbains en Argentine", en *Anthropologica*, núm. 49, pp. 125-135.
- Teruel, Ana
- 1999 "La frontera occidental del Chaco en el siglo XIX. Misiones, economía y sociedad", tesis doctoral, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires.
- Turner, Victor
- 1974 *O processo ritual, estrutura e antiestrutura*, Vozes, Petrópolis.
- Ubertalli, Jorge
- 1987 *Guaycuru. Tierra rebelde*, Tacna, Buenos Aires.
- Vuoto, Patricia
- 1986 "Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano. Dos cultos de transición entre los toba-tashek", en *Scripta Ethnologica*, vol. 10, pp. 15-46.
- Vuoto, Patricia y Pablo Wright
- 1991 "Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los toba y pilagá del Chaco Argentino", en Alicia Barabas (coord.), *El mesianismo contemporáneo en América Latina. Religiones latinoamericanas*, núm. 2, pp. 149-180.
- Wright, Pablo
- 1988 "Tradición y aculturación en una organización sociorreligiosa toba contemporánea", en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 95, Buenos Aires.
- Wright, Pablo y Cristina Messineo
- 2003 "La producción cultural del imaginario esotérico. Una visita desde Buenos Aires", ponencia presentada en las III Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, Buenos Aires, 5 y 6 de noviembre.
- Wynarczyk, Hilario
- 1993 "Religión evangélica, secularización y desarrollo entre los tobas", en *Revista de Todos*, núm. 21, Buenos Aires.