

FRONTERA DE LA IMAGINACIÓN RELIGIOSA. INDIOS Y MORMONES EN FORMOSA ORIENTAL (ARGENTINA)

FRONTIER OF RELIGIOUS IMAGINATION.
INDIANS AND MORMONS IN EASTERN FORMOSA (ARGENTINA)

César Ceriani Cernadas^(*)

RESUMEN

El trabajo explora el modo en que el mormonismo es incorporado creativamente a la imaginación cultural de indígenas y criollos en la zona este de la provincia de Formosa (Argentina), lindante al límite fronterizo con la república del Paraguay. A partir de las experiencias sociales de los actores involucrados, el estudio pone de relieve la articulación entre apropiación religiosa y construcción del Otro cultural analizando cómo las creencias mormonas sobre los aborígenes se reconstruyen de acuerdo a los contextos socioculturales y los procesos históricos locales. Luego de una exploración histórico-antropológica sobre la conformación social y religiosa de Formosa, nos adentramos en la experiencia de los *gom* (tobas) que se adhirieron al mormonismo, observando en las ambigüedades y dilemas de esta relación. Finalmente, a partir de la historia de vida de un criollo mormón observaremos las maneras en que su conversión a dicha fe incidió en una lectura novedosa y estigmatizante sobre los indígenas chaqueños y sus condiciones de vida.

PALABRAS CLAVE: Mormonismo. Indígenas. Imaginación cultural. Chaco Argentino.

ABSTRACT

This work explores the ways in which Mormonism is appropriated by the cultural imagination of both aboriginal peoples and criollos of the eastern area of the province of Formosa (Argentina) which is adjacent to the Republic of Paraguay-. By taking into account the social experiences of these actors, this study highlights the articulation between religious appropriation and construction of a cultural 'other'. In doing so, this work analyses how Mormon beliefs are rebuilt according to both sociocultural contexts and local historical processes. After an anthro-

^(*) Doctor en antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de grado en la carrera de Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) y de posgrado en el Programa de Antropología Social y Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Sede Argentina). E-mail: cesar.ceriani@gmail.com

pological and historical exploration of the social and religious constitution of Formosa, we will approach the gom (i.e., Toba indians) experience in their adherence to Mormonism. In this vein, we mainly focus on the ambiguities and dilemmas of the gom regarding Mormon faith. Finally, we analyze the representations that, produced by the conversion of a Mormon criollo and affected by religious and national narratives, produced a creative and stigmatizing vision about the Chaco indians and their life conditions.

KEYWORDS: *Mormonism. Aboriginal peoples. Cultural imagination. Argentinean Chaco.*

1. PRESENTACIÓN

Pocos movimientos religiosos modernos han tenido una relación simbólica y material tan profunda con la frontera como el mormonismo. Surgidos en el febril clima espiritual y sociopolítico de los Estados Unidos de 1830, fue a partir del proceso de colonización del Oeste donde esta novel religión fue construyendo, entre conflictos y alianzas diversas, su propia identidad como un “pueblo aparte” (SHIPS, 1985). Con la entrada del siglo XX, la oficialmente Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD) buscará, al tiempo de acomodarse a la sociedad nacional, expandir su obra misionera más allá del confín norteamericano o europeo (MAUSS, 1994). Sudamérica se ‘descubre’ así como territorio plausible a la evangelización mormona y Argentina como su puerta de entrada, hacia mediados de la década de 1920, seguida inmediatamente por Brasil y –a partir de los años 50- por los demás países de la región (CURBELO, 2000).

En este trabajo se explora el modo en que el mormonismo es incorporado creativamente a la imaginación cultural de indígenas y criollos de la zona este de la provincia de Formosa (Argentina)¹. Una religión de frontera y una provincia fronteriza serán puestas en conjunción, explorando especialmente en las representaciones y prácticas sobre los aborígenes americanos que allí se ponen en juego. Estos últimos constituirán, parafraseando a Gregory Bateson, “la pauta que conecta” al mormonismo con el mundo social formoseño. Asimismo, este estudio puede ubicarse en un contexto mayor ligado a la reconfiguración del campo religioso en la región del Chaco argentino. En efecto, la

¹ Entendida como un proceso de reestructuración de campos semánticos, expresados en símbolos, metáforas y narrativas, la imaginación cultural adquiere la forma de un “*ver cómo*” –retomando una expresión de Wittgenstein-, cuyas funciones miméticas (ideológicas) y proyectivas (utópicas) se sitúan dialécticamente (RICOEUR, 2001, p. 202; CERIANI CERNADAS, 2008a).

presencia mormona constituye un caso específico en una trama más compleja de cambio y movilidad religiosa donde, y en sintonía con lo que acontece en el mapa latinoamericano, numerosas agencias y actores compiten en un campo de relaciones heterogéneo e históricamente situado.

Dos ejes teóricos guían estas inquisiciones: la *apropiación religiosa* y la *construcción de la otredad cultural*. El primero nos remite al proceso imaginativo, denso y contradictorio, que supone la adopción de un nuevo sistema religioso; particularmente cuando es significativa la alteridad entre ambos contextos culturales, el de la religión que busca expandirse y el de la sociedad receptora, asimismo heterogénea. El segundo eje da cuenta de las representaciones sociales sobre los grupos indígenas y el modo en que el ideario mormón y las narrativas hegemónicas locales se entrelazan en visiones primitivistas y estigmatizantes sobre los mismos. En definitiva, y siguiendo la herencia durkhemiana, el estudio apunta a señalar los puentes entre la experiencia social y la imaginación simbólica.

El trabajo se organiza en tres partes. La primera refiere una aproximación histórico-antropológica sobre la provincia de Formosa, ubicada en el límite oriental de la Argentina y lindante con la república del Paraguay, indagando en su conformación social y religiosa. Luego, nos adentramos en la experiencia de los *gom* (tobas)² que se adhirieron al mormonismo, delineando los puntos claves de esta adscripción junto a los discursos y prácticas que la recorren. Finalmente, la tercera parte explora la vida sociorreligiosa de un criollo mormón formoseño, Julián Benítez³. Partiendo de algunos temas clave de su historia de vida observaremos cómo la incorporación de nuevos mensajes religiosos lo condujo a una construcción original y estigmatizante sobre los indígenas y sus formas de vida, donde la música folclórica y las narrativas sobre tesoros ocultos representan sus vehículos privilegiados de expresión.

² La denominación “toba” abarca a una serie de grupos del tronco lingüístico Guaycurú de la región chaqueña, en las actuales provincias de Chaco, Formosa y Salta. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, generalmente bilaterales y uxori-locales (BRAUNSTEIN, 1983). Desde la avanzada del proceso colonial se han establecido en forma progresiva en comunidades sedentarias agrícolas y estacionalmente suelen trabajar en las cosechas y realizar labores temporales en las chacras vecinas. Hacia comienzos de los años sesenta muchos de ellos migraron a ciudades como Resistencia, Formosa, Rosario y Buenos Aires, empleándose en fábricas o en trabajos temporales y –en general– ubicándose en barrios o asentamientos propios (BRAUNSTEIN y MILLER, 1999).

³ He recurrido al uso de seudónimos para nombrar a los miembros de la Iglesia Mormona con el objeto de que las expresiones aquí vertidas no afecten su situación en la comunidad.

2. FORMOSA Y LA IMAGINACIÓN FRONTERIZA

Hacia 1870, el Chaco y la Patagonia representaban una extensa porción territorial de la Argentina apenas ocupada por los europeos o sus descendientes criollos, pero sí por numerosos grupos indígenas⁴. La irrupción del violento proceso colonizador y la delimitación fronteriza de dichas regiones conformaron uno de los pilares geopolíticos del naciente Estado-nación. Luego de la llamada “Conquista del Desierto” para el caso patagónico, la elite gobernante decide “pacificar” los territorios del Chaco y al mismo tiempo definir los límites internacionales con la vecina república del Paraguay, para ejecutar así estrategias de colonización y ampliación del mercado (IÑIGO CARRERA, 1988). Para el imaginario hegemónico el Chaco apareció configurado como un espacio ambiguo y liminal, una tierra “salvaje” y “desértica” pero a su vez proclive para el asentamiento humano, la extracción forestal y la producción agrícola-ganadera (TRINCHERO, 2000). Como advirtió con sutileza Pablo Wright (1998), esta producción simbólica decantó en una *narrativa del desierto*, paralela y autojustificante del violento proceso de ocupación territorial. Así, tanto en los relatos propios de la literatura, la crónica de viajes, los informes misioneros y el habla cotidiana, la tupida ecología del Chaco aparece subsumida por el lexema del “desierto”, en tanto espacio ontológicamente carente al cual se sitúa, como nexos semántico, la categoría colonial de “indio”, en tanto habitante del desierto y representante de épocas pretéritas de la humanidad. Asimismo, los discursos sobre los aborígenes chaqueños producidos por los agentes misioneros o estatales estuvieron surcados por imágenes ambivalentes, propias también de diferentes contextos históricos, donde se confrontaban el indio “salvaje y haragán” versus el “fuerte y trabajador”, siempre de acuerdo a la mirada utilitaria de estas empresas civilizatorias (GIORDANO, 2004).

En 1884 la Gobernación del Chaco se dividió en dos Territorios Nacionales, *Chaco* y *Formosa*, propiciando divergentes proyectos de colonización y desarrollo económico. En el caso de Chaco se enfatizó la producción agrícola y forestal mientras que en Formosa fue la actividad ganadera la que obtuvo mayor ímpetu. Esto determinó que variaran en ambas gobernaciones los re-

⁴ En la actualidad el Gran Chaco (NE de Argentina, SE de Bolivia, NO de Paraguay) presenta una población indígena estimada en 260.000 personas y configurada en seis familias lingüísticas: 1) Mataco-Mataguayo, 2) Guaycurú, 3) Maskoy y Kaskiha, 4) Zamuco, 5) Lule-Vilela y 6) Tupí Guaraní (BRAUNSTEIN y MILLER, 1999, p. 1).

gímenes de propiedad de la tierra, otorgando a la primera una distribución relativamente planificada y un impulso mayor al cooperativismo. Por su parte, en Formosa se produjo de manera paralela una concentración de tierras a manos de opulentos estancieros y de humildes colonos (la mayoría migrantes de Paraguay), hecho que decantaría en una polaridad latifundio-minifundio que se mantiene hasta el presente (PRIETO, 1990, p.23). La migración desde la vecina república del Paraguay comenzó a enfatizarse a partir de la década de 1930, dado el acontecimiento bélico entre este país y Bolivia conocido como la Guerra del Chaco (1932-1935). Sumado a esto, el posterior impulso argentino a la producción algodonera y la actividad forestal atrajo, en el medio de un clima político y económico enrarecido por la longeva dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989), a nuevos y numerosos migrantes que –sin cortar radicalmente los vínculos sociales y económicos con su lugar de origen– se asentaron en el territorio formoseño (PALAU, 1999).

En base a esta estructura demográfica, y tomando el caso del extremo este de Formosa, en pueblos como Espinillo, Loro-Cué, Siete Palmas, Gral. Belgrano y Laguna Blanca, entre otros, se asienta lo que los propios actores refieren como *cultura guaraní*. Sus expresiones fundamentales las encontramos en la música, el baile, las comidas, la herboristería, y en toda una serie de costumbres y comportamientos idiosincrásicas que atraviesan su vida social. En el plano de la creación musical, la polca, la guarania, la trova formoseña, el folclore salteño y la cumbia ocupan el sitial preferido en los gustos. Por su parte, el catolicismo popular presenta una vívida presencia, claramente identificable en la *Fiesta del San Juan*, con sus carbones ardientes y “suertes” de amor, en la *Semana Santa*, con sus procesiones de vestidos y capuchas blancas, y en la festividad de la *Virgen de Asunción*. Las tortas fritas o asadas, los potajes de verduras, pasta y carne, la sopa paraguaya, el *chipá*, el mate y el *tereré*⁵, junto a una pléyade de hierbas curativas e infusiones aromáticas conforman otros gustos preferidos. Aunque en todo contexto social la variedad de personalidades culturales es compleja, si hay un rasgo que distingue a los habitantes de la línea fronteriza Clorinda-Asunción es el carácter extrovertido, lisonjero y risueño de los varones, en bastante sintonía con el también extrovertido y decidido de las mujeres. Esto no implica, por supuesto, que los géneros no tengan sus marcas definidas, por ejemplo en lo relativo a las reuniones sociales exclusivamente

⁵ Bebida característica de la zona realizada a partir de una infusión de yerba mate con agua fría. Al igual que su versión caliente, ésta se bebe mediante una bombilla de metal o caña.

masculinas, sea para beber cerveza o *tereré*, tocar y/o escuchar música y jugar al fútbol o a los naipes.

Al igual que el panorama regional, el campo religioso formoseño estuvo históricamente hegemonizado por la Iglesia Católica. En la zona este, la antigua Misión de Indios San Francisco Solano de Tacaaglé constituyó un espacio fuerte de visibilidad hasta la década del 1930, en donde su influencia decayó progresivamente hasta su clausura en 1944. Fue también a partir de estos años que la presencia católica comenzó a ver limitado su control irrestricto, tanto en las poblaciones criollas como –de manera más marcada aún– en los grupos aborígenes. Cuestiones de política interna y pérdida de control eclesiástico ante el avance del estatismo peronista (1946-1955) constituyeron factores importantes, aunque también se agregaron otros como la competencia de nuevas agencias religiosas. Concretamente, la llegada de misiones del genéricamente denominado “protestantismo” o “evangelismo”. Esto terminó de rediseñar el campo religioso de la región, donde si bien la presencia católica continúa siendo importante, una variedad de grupos han logrado consolidar su lugar; como las Asambleas de Dios, la Congregación Cristiana, la Iglesia Anglicana, la Iglesia Evangélica Unida (de origen y dirección indígena), la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, la Iglesia del Nazareno y –entre muchas otras– la Iglesia de Dios Pentecostal. Deben agregarse también, la presencia de tres denominaciones de procedencia estadounidense, al margen del contexto evangélico y con una dimensión sociológica e identitaria propia: la Iglesia Adventista de Séptimo Día, los Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, más conocida como Iglesia Mormona.

De esta manera, en Formosa el campo religioso estuvo sujeto a las mismas refiguraciones estructurales que el resto del continente. Congregaciones evangélicas, Mormones y Testigos de Jehová conforman parte del mosaico denominacional, unido a la acción de varias instituciones y grupos católicos de acción social. Asimismo, como ya adelantamos, debe remarcarse la vigencia de un catolicismo con fuertes raíces culturales, fortalecido por vínculos de parentesco y expresado públicamente en las festividades patronales y en prácticas de marcada vitalidad como el culto a los santos y el curanderismo.

En el límite oriental de la provincia, la relación entre criollos y tobas es cotidiana y fluida en diversas instancias de la vida social, como la escuela, el trabajo en las cosechas (u otras labores temporarias), los asuntos de política partidaria y –en menor medida– las celebraciones patrias. No obstante,

una importante frontera cultural aún perdura, donde la lengua y los códigos comunicativos, el espacio social y las redes de parentesco permanecen con escasa conexión. Organizada como “Reserva Aborígen” en 1940 y luego como “Colonia” en 1951, La Primavera está conformada por diversas familias de los denominados *takshik* (del este). La historia del asentamiento está fuertemente ligada al proceso de cambio sociorreligioso indígena, dado que surgió como una confluencia de diversas bandas que habitaban la zona y se aglutinaron bajo el auspicio de la Misión Emmanuel en 1937. Dirigida por el inglés John Church, evocado entre la gente como *Juan Chur*, la misión se asentó en las cercanías de la Laguna Blanca, donde funcionó hasta 1951, cuando las políticas nacionalistas del gobierno peronista decretaron su desmantelamiento (CERIANI CERNADAS, 2008c). No obstante, “*la época de Chur*” preparó el camino para la posterior y masiva inclusión de la gente en el movimiento del *evangelio* –según la denominación indígena–, el cual combinó creativamente, no sin contradicciones y dilemas intra e interétnicos, el shamanismo toba, el mensaje moral cristiano y el emocionalismo pentecostal (c.f. MILLER, 1979; CITRO, 2000, 2003; WRIGHT, 1989, 2002, 2008; CERIANI CERNADAS; CITRO, 2005)⁶. Agrupado fundamentalmente en la Iglesia Evangélica Unida (IEU), aunque también esparcido en numerosas congregaciones autónomas, la categoría nativa de *evangelio* engloba la adscripción evangélica mas allá de la pertinencia a una iglesia específica. No obstante, hacia fines de 1980 llegó una nueva agencia misionera que al principio fue pensada como *evangelio*, pero luego las diferencias se hicieron notables y las disputas hicieron su aparición. Me refiero a los mormones, una de las últimas misiones en tratar convertir a los indígenas chaqueños.

3. BAUTIZANDO *LAMANITAS* EN EL “DESIERTO VERDE”

Los mormones afirman tener un mensaje especial para los pueblos indígenas del continente americano, el cual se encuentra contenido en su libro madre: *El Libro de Mormón*. Publicado en 1830 en el noreste norteamericano por Joseph Smith (1805-1844), el libro sostiene ser una traducción de antiguos registros que el naciente profeta encontró bajo tierra en la cima de un

⁶ Conformando así una experiencia religiosa de fuerte carácter estético y extático, con largas sesiones de cantos, danzas, curación y glosolalia, y donde el idioma nativo adquiere un protagonismo fundamental en la difusión y apropiación del mensaje cristiano.

cerro cercano a su casa. Estos anales, cuyos fieles ubican entre el 2000 a.C y el 400 d.C., contienen fundamentalmente las historias de una tribu israelita que emigró a América 600 años a.C. y se separó en dos naciones que pelearon encarnizadamente durante siglos⁷. Por un lado estaban los *nefitas*, pueblo justo y santo, devoto seguidor de la Ley de Moisés y expectantes de la venida mesiánica. Por otro lado estaban los *lamanitas*, gente idolatra y pecaminosa, maldiciada por Dios debido a sus “iniquidades” y condenada a morar en el desierto y alimentarse de animales salvajes. Pese a que el propio Jesucristo resucitó en América y vivió un tiempo con los leales *nefitas* y los conversos *lamanitas* —en uno de los pasajes clave del Libro para los creyentes—, la historia concluye con el genocidio del primero por parte de los segundos, que continuaron esparciéndose por el continente y con el tiempo devinieron en los pueblos indígenas que encontraron los europeos hacia fines del siglo XV⁸. Dado que, pese a lo errado de su condición, los *lamanitas* constituyen “el resto de la Casa de Israel”, los mormones se proponen redimirlos incorporándolos a su fe y estilo de vida.

Entre los aborígenes del Chaco argentino, el mormonismo tuvo su entrada hacia fines de 1980, aunque frustrados intentos se realizaron en los primeros años de la iglesia en el país. Antes de regresar a su tierra, el *élder* Melvin Ballard —primer misionero que llegó a Buenos Aires en 1925— había señalado con entonación profética que “vendrá el día el que los lamanitas de esta tierra tendrán su oportunidad” (citado en CURBELO 2000, p. 50). Para los tobas de Formosa, una campaña proselitista inaugurada en 1988 por la entonces *Misión Argentina Este* pareció haber cumplido el anhelo⁹. El centro de expansión estuvo localizado en la Colonia Bartolomé de las Casas y a partir de allí irradió hacia el este de la provincia. El que llevó a cabo la acción inicial fue Gregorio García, un antiguo líder del *evangelio*, pionero y fundador formoseño de la Iglesia Evangélica Unida. Luego de ser un respetado dirigente por más de 30 años, las competencias entre facciones y la visible potencia material del mormonismo, llevaron a que García

⁷ Aunque de manera mucho menos significativa, el Libro también refiere un compendio hecho por el profeta Moroni sobre las pretéritas desventuras de los *jareditas*, una tribu post-babel que emigró a América dos mil años antes de Jesucristo y sucumbió por sus inmoralidades y desobediencias—

⁸ En otros trabajos presenté una hermenéutica antropológica de *El Libro de Mormón* y su imaginario sobre los indígenas. Allí propuse comprender dicha literatura sagrada como una *narrativa colonial de frontera*, donde mitologías protestantes de la época acerca de los aborígenes fueron reinterpretadas según las expectativas y ansiedades de los primeros mormones, en un marco histórico donde la colonización de nuevas tierras constituyó el hecho social fundante (Ceriani Cernadas 2006, 2008a).

⁹ Cada *Misión* de la IJSUD se compone de diversos *Distritos*, los cuales —de acuerdo a un orden geográfico— están constituidos por distintas *Ramas*, célula congregacional básica de la institución.

decidiera bautizarse en la iglesia y comandar el proyecto misional entre su gente. Redes parentales y sociales mediante, en dos años un grupo importante de familias se bautizaron en la IJSUD, la mayoría pertenecientes a congregaciones del *evangelio*. Hacia 1990 se crearon diversas *Ramas* aborígenes en la provincia, en Bartolomé de las Casas, La Primavera, Colonia Ensache, Colonia Alberdi y el Barrio *Nam Qom*, en Formosa, y en los barrios tobas de las ciudades de Resistencia, Gral. San Martín y en los asentamientos de Las Palmas y La Leonesa, en la provincia de Chaco. También los *santos* cruzaron el Pilcomayo para extender la misión entre los *nivaclé* del Chaco paraguayo.

Un antiguo compañero de ruta de García en sus años de predicador itinerante del *evangelio*, Amadeo Sosa, va a ser el encargado de liderar el primer grupo de tobas mormones en la zona este de la provincia, concretamente en la Colonia La Primavera hacia mediados de 1989. Importante dirigente de la zona, Sosa fue uno de los pioneros del barrio toba de Clorinda (ciudad limítrofe con Asunción del Paraguay), donde ayudó a organizar la primera IEU a comienzos de la década 1970. Unos 15 años después, Amadeo decide volver con su mujer a su asentamiento originario. En esos tiempos lo visita García, junto a un contingente de líderes y misioneros mormones, y le proponen dirigir la *Rama Primavera*. Sosa acepta, se bautiza con toda su familia, y ofrece su terreno como lugar para la construcción de la capilla. Dos hechos importantes ocurren al año de establecida la congregación, eventos que signarán un fuerte conflicto sociorreligioso entre la misma y sus competidores *evangelio*. En primer lugar, la sustitución de Amadeo Sosa como *Presidente de Rama* por Fermín Casas, en aquel entonces un joven de poco más de 30 años, sin experiencia de liderazgo en el *evangelio*, pero con una fértil capacidad de aprendizaje y una intensa dedicación. En segundo lugar, la enfermedad de Amadeo y su muerte en 1991. Ambos acontecimientos llevaron a que, entre rumores, mitos y acusaciones, los *evangelio* intentaran –en palabras de Fermín– “*arrancar la Rama y tirarla afuera de la colonia*” (CERIANI CERNADAS 2005, 2008b).

En la experiencia de los *gom* de La Primavera, la afiliación al mormonismo tuvo una influencia heterogénea que se vio articulada a algunos aspectos de la vida cultural. Las nociones sobre el poder y la salud, los sueños como reservorio de signos y la preocupación por la obtención de recursos materiales, constituyen elementos centrales en esta apropiación creativa de la religión mormona. Pero también son importantes, y en modo similar a sus ‘hermanos’ criollos del resto de Formosa, las concepciones nativas de que el mormonismo “*enseña a la gente*”.

Es decir, provee herramientas conceptuales y prácticas eficaces como formas de conocimiento y superación. Los fieles de La Primavera dan cuenta a su vez de un discurso y una visión particular sobre la comunidad religiosa a la cual adhieren. Y lo hacen a través de una tensión entre la aceptación de la ideología mormona y la crítica a ciertas actitudes y comportamientos de los miembros criollos. Esta tensión también se manifiesta, según las palabras de Fermín Casas, entre un deseo simultáneo de que “*se nos reconozca como aborígenes*” y de que “*salgamos de la ignorancia y conozcamos la civilización*”. Desde el punto de vista crítico de algunos miembros indígenas, y cómo observaremos con detenimiento en el próximo apartado, los ‘hermanos’ criollos reproducen el mismo tipo de actitud y relación social de sus pares no mormones, donde el indio es considerado naturalmente vago, resentido e incapaz de adquirir responsabilidades.

Las distancias entre los códigos culturales y la incapacidad de un diálogo horizontal han derivado en constantes fricciones entre los mormones *lamanitas* y sus “*hermanos dogsh*” (blanco o criollo). Como ejemplo es posible nombrar la profunda brecha que separa la experiencia religiosa del *evangelio*, centrada en la dimensión corporal, festiva y extática, y la pregonada por los mormones, acorde con un modelo de control corporal y énfasis logocéntrico propio de la tradición puritana. Para los líderes “blancos”, por su parte, “*el tema de los lamanitas es muy problemático*”, según el comentario compartido de miembros de la zona. Uno de los temas más referidos es que “*siempre se quejan porque están muy mal acostumbrados a que todo se les dé, mientras que la iglesia hace hincapié en el trabajo y la autosuficiencia*”. De este modo, los miembros criollos de la región suelen desconfiar de sus “*hermanos lamanitas*”, argumentando que “*no saben cuidar las cosas de la iglesia*”, que “*no cumplen la moralidad*”, o que “*solo quieren provechos materiales*”. Pero asimismo existen casos donde estas miradas excluyentes y despectivas se integran en un cuadro imaginativo mayor, fermentado tanto por creencias mormonas sobre los antiguos *lamanitas* como por otras del folclore mágico y musical local. Este es el caso de Julián Benítez que exploraremos a continuación.

4. FOLCLORE MUSICAL Y TESOROS ESCONDIDOS

Julián Benítez constituye un ejemplo interesante de la impronta guaraníca del criollo formoseño. Su padre emigró del Paraguay una vez finalizada la Guerra del Chaco y se instaló en Costa Alegre, un asentamiento vecino al pue-

blo de Laguna Blanca¹⁰. Luego de estudiar agronomía en Santiago del Estero y probar suerte con una banda musical en Buenos Aires hacia fines de 1960, Julián acepta un cargo docente en un colegio secundario con orientación técnica en agricultura, recientemente inaugurado en su pueblo natal. Allí se dedicará a la enseñanza durante 4 décadas, hasta su reciente jubilación.

Debemos situar la experiencia religiosa de Benítez en el proceso del cambio sociorreligioso chaqueño, pues él mismo recorrió ese camino, al igual que algunos de sus cercanos familiares. Perteneciente a la cultura católica guaraní, en donde -según sus propios términos- la música, el encuentro con familiares y amigos, las fiestas, comidas opulentas, bebidas alcohólicas y cigarrillos aparecían como sus principales referentes. En lo relativo al orden religioso, afirma Julián, “*solo nos enseñaron a rezar y creíamos en los santos, la Virgen y en todas esas cosas*”. Si bien en Laguna Blanca ya existía una capilla mormona y misioneros recorriendo el pueblo la incorporación vino a raíz de la conversión de su única hija de 35 años. Ella se había ido a estudiar periodismo a Santiago del Estero, lugar donde conoció el mensaje, y en sucesivas visitas enseñó a los padres aspectos doctrinales de la religión. Como me señalaba Julián: “*profundizó con nosotros el mormonismo y aprendimos*”. Al poco tiempo, fines de 1999, Benítez y su mujer se bautizaron en la capilla de Laguna Blanca y pasaron a formar parte de la pequeña congregación¹¹.

Tocar y componer música folclórica constituye una de las pasiones conexas de Don Benítez y parte inseparable de su vida social. La conversión al mormonismo implicó también, entre otras cosas, un reajuste en ciertas relaciones y comportamientos relativos al “*folclore guaraní*”, como le gusta llamarlo. Las noches de música y el “*estar con los amigos, que no lo reciben a uno con un vaso de leche, sino que le recibe con una copa*”, junto a las guitarreadas de los domingos con todos los familiares son algunas de las cosas que Benítez más

¹⁰ Fundada por inmigrantes paraguayos en la década de 1910, conocida por ese entonces como Colonia Alfonso, Laguna Blanca es un pueblo de unos seis mil habitantes aproximadamente, la mayoría de ellos dedicados a la pequeña actividad agropecuaria y comercial. Está ubicado a 50 km de Clorinda y a 10 km de la Colonia La Primavera.

¹¹ Organizada en 1991, la *Rama Laguna Blanca* aun mantiene una tímida presencia dentro del *Distrito Clorinda* y –más aún– en el campo religioso local. Su historia es distinta al referido caso de la vecina colonia La Primavera, donde la misión logró numerosos adeptos entre 1990 y 1995, entrando luego en un lento ocaso. En Laguna Blanca el crecimiento siempre fue esporádico, alcanzando apenas los requisitos formales para constituir una rama. En la práctica, las reuniones dominicales no suelen agrupar más de 15 personas, mujeres y niños especialmente, siendo escasa la actividad eclesial y la visibilidad social en el pueblo.

añora. No obstante, este cambio no ha implicado un corte radical: “*puedo ir; pero ya no como antes que me ponía a cantar y tomaba un traguito con los muchachos y me quedaba horas y horas*”. La música sigue siendo parte central de su vida y como tal se halla inmersa también en el proceso de reinterpretación del mundo paralelo a la adopción de un nuevo marco de valores, creencias y prácticas socioreligiosas. Es así como el protagonista encuentra en la creación musical un canal adecuado para expresar sus creencias, especialmente en lo relativo a la antigua historia americana y al lugar que las culturas aborígenes ocupan en el mapa de la humanidad. En sus propias palabras:

Antes no sabía que Jesucristo estuvo en la América. Puedo saber de donde vienen los aborígenes, antes me hacían creer cualquier cosa, uno cree cualquier cosa, unos me decían que el indio viene de los monos, otros que no, nadie supo decirme nada. Hoy puedo saber el origen de los aborígenes y puedo conversar con cualquier persona en forma respetuosa.

Como señalamos anteriormente, en el sentido común de los criollos locales, tamizado por las narrativas coloniales, el indígena es representado como un ser naturalmente ocioso, ignorante y proclive a toda manipulación, siendo también la percepción general de los mormones de la zona. La reinención *lamanita* de Benítez da cuenta de una versión propia del *Libro de Mormón*, adaptación que se enmarca creativamente en el contexto social e ideológico de la frontera formoseña.

Ellos no viven así porque son aborígenes. Si ellos vivieron en la gloria!!! Jesucristo vino a la América y estuvo con los nativos, digamos, que después se pasaron a llamar aborígenes. Esos 200 años después de la Venida de Jesucristo. Esa gente que eran los abuelos de ellos vivían en la mayor gloria. Eran deleitables, eran bellos, tenían las joyas que querían, se ponían de sombrero un casco de oro. Tenían joyas preciosas y los vestidos que ellos querían, y comían bien y estaban bien. Eran gloriosos, era la época dorada de América. Pero después qué vino: el cambio. No faltó el Satanás que vino a cambiar las cosas a hacer pelear unos a otros. Y estaba Nefi que era el gran representante de Dios. Lo persiguen, se pelea y se pelean los nefitas y los lamanitas que eran todos hijos de Lehi. Se pelearon, se mataron, y se exterminó ese grupo hermoso que eran los nefitas. Y quedaron estos, de donde vienen los lamanitas. Lo que quiere decir que es tan importante hacerle conocer a los aborígenes su raíz, su origen y porque viven así. Los aborígenes viven así, porque aquellos, sus antepasados, fueron inciuos. Fueron gloriosos y fueron creyentes y estuvieron abrazados a Jesucristo. Fueron buenos, fueron dignos. Pero cuando se desviaron de ese camino de la dignidad y del seguimiento de Jesucristo fueron maldecidos, y por una maldición que viven hasta con un aspecto mendicante y triste. Lo que no quiere decir que no puedan retornar otra vez. De poder cambiar esas cosas. Y claro que van a cambiar.

Toda una política de la representación del Otro se sintetiza en este testimonio. Un memorable pueblo indígena-cristiano, lleno de riquezas y bellos cuerpos, se convirtió en una gente pobre, dependiente e indigna. El tema de la maldición y su marca se trasluce aquí menos en un motivo racial¹², que no deja de estar presente, que en la actitud moral de auto-humillación que los aborígenes heredan atávicamente y que los condena a una dependencia económica y política. Esta representación da cuenta de un marco interpretativo construido con retazos de mitología mormona y de la propia experiencia social de Benítez, donde la proximidad geográfica e histórica con los grupos indígenas es decisiva. La mito-praxis fronteriza del *Libro de Mormón* en torno al aborigen americano, en tanto descendiente maldito del linaje sagrado, es recreada por este criollo formoseño. Junto a esto, una historia social y política sustentada en la inferiorización del indígena y una historia familiar no exenta de conflictos al respecto completan el marco sociológico. En relación a este último tema se sitúa un hecho importante en la vida de Julián: la confrontación violenta, a mediados de 1980, entre su padre y uno de los jefes tobas de La Primavera. El motivo fue el límite de tierras, pues según me comentaron en el lugar, y siendo una acusación constante por parte de los indígenas, “Benítez estaba en tierras que eran de la colonia aborigen”. Fue así que su padre fue baleado en un enfrentamiento, hecho que progresivamente le debilitó la salud hasta que falleció en su Asunción natal.

Ya señalamos que la música folclórica es una de las pasiones de Julián y también un canal adecuado para la promoción de su fe. Como me declaró mientras conversábamos en su casa: “*hoy puedo escribir temas que Jesucristo estuvo aquí, como testimonio por ejemplo*”. Un ejemplo de esto es una canción compuesta especialmente “*para la causa de los aborígenes*”. El tema aborda, según su autor, dos propósitos: “*meter de alguna forma la doctrina de Jesucristo*” y “*hablar un poco del origen de los aborígenes*”. Pasemos a los versos de la misma,

¹²“Por cuanto ellos [los lamanitas] no quieren escuchar tus palabras, serán separados de la presencia del Señor. Y he aquí, fueron separados de su presencia. Y él había hecho caer la maldición sobre ellos, sí, una penosa maldición, a causa de su iniquidad. Porque he aquí habían endurecido sus corazones contra él [...] por tanto ya que eran blancos y sumamente bellos y deleitables, el Señor Dios hizo que los cubriese una piel de color oscuro, para que no atrajeran a los de mi pueblo. Y así dice el Señor Dios: Haré que sean repugnantes a tu pueblo, a no ser que se arrepientan de sus iniquidades...” (Libro de Mormón, 2 Nefi: 9-17; 20-25).

*Mis abuelos vinieron de lejos,
de allá de muy lejos, allende del mar
Dos mil seiscientos años han pasado,
Esa es la historia, esa es la Verdad
Esta tierra divina poblaron,
Felices vivieron con gran bendición,
Descendientes tuvieron por miles,
Y uno de ellos soy yo.*

*Soy el triste aborigen que un día,
recorría montes y praderas,
como dueño de la gran natura que Dios nos legó,*

*Soy aquel que feliz despertaba,
dando gracias al sol que irradiaba,
y al Supremo por su bendición*

*Mi Señor se acabó la alegría,
Tal vez fue porque yo te olvidé,
Pero tengo la fe que algún día,
Recupere el reino de amor*

*Soy el Inca, el Maya, el Azteca,
Guaraní, el Mataco-Wichí, Pilagá,
Indio toba, indio toba, indio toba...*

Las historias ocultas y la riqueza de los antiguos *lamanitas* nos conectan con el último punto que me gustaría analizar sobre la visión fronteriza de Benítez. Un original cruce de creencias aparece aquí. Por un lado, las historias sobre tesoros escondidos bajo tierra, muy populares en la región chaqueña (como también en otras del país). Por otro, la “*gran bendición*” en riquezas de oro y piedras preciosas que tuvieron, en tanto *lamanitas*, los predecesores de los actuales tobas según la adaptación de Benítez de las creencias mormonas. Agregamos también una histórica afinidad electiva con el mundo social de Joseph Smith y su propia reputación en la búsqueda mágica de tesoros escondidos por antiguas civilizaciones americanas. La amalgama de creencias puritanas sobre la condición pecaminosa de los indígenas (metáforas vivas de la no obediencia a la ley divina), junto a otras esotéricas sobre fabulosas riquezas resguardadas por espíritus protectores, tuvieron una fuerte influencia en los períodos formativos de la cosmología mormona (c.f. BROOKE, 1996; QUINN, 1998; CERIANI CERNADAS, 2001).

Según las creencias populares de la zona, las guerras del Paraguay (1868-1870) y el Chaco no solo dejaron muerte, sino también cuantiosos tesoros en-

terrados, que pertenecían a estancieros que ante el temor del saqueo optaron por enterrar sus riquezas¹³. En otras versiones recogidas, los tesoros provienen de los españoles de la época de la conquista y solo los gauchos con poderes mágicos pueden encontrarlos, aunque las maldiciones que acarrear sean temibles (TOLA, 2001). En los relatos que he registrado sobre este motivo, es a través de diversas técnicas, signos y ayudas sobrenaturales como estas ocultas fortunas pueden ser encontradas. En lo que refiere a los signos, las luces brillantes y verticales “*tipo una columna*”, conocida entre la gente como *ereñeje* (llama de luz o luz brillante) son un elemento central. Los lugareños aseguran que es preciso “*conocer bien de donde salen las luces y empezar a cavar ahí*”. Por su parte, las técnicas de trabajo reclaman la realización de una actividad generalmente nocturna, para visualizar con nitidez el señalado signo, y en pequeños grupos. Este último asunto es de esencial importancia a los ojos de los protagonistas: se prefieren contingentes chicos y de confianza, porque según la creencia la codicia y el recelo alejan al tesoro de la gente. En palabras de uno de estos aventureros: “*si hay rencor no se encuentra nada, por eso hay que buscar con familiares o gente que uno conozca bien*”. Como otras narrativas folclóricas, cierta fábula moral no exenta de ambigüedad parece sostener el relato, donde el destinatario del tesoro -el “justo rico”- debe ser aquel que busca la fortuna material pero sin avidez y egoísmo; elementos negativos de los cuales “*el espíritu del tesoro*” tiende a escapar.

En el este Formoseño, zona húmeda de pastizales altos, palmeras, pobreza y subdesarrollo social, las historias sobre tesoros escondidos aparecen como imágenes invertidas de aquella precaria subsistencia. Al igual que tantos vecinos de la zona, Julián Benítez también se embarcó en esta búsqueda, no sin repensar a su modo la teoría y metodología de tal subterránea actividad. La recreación por parte de Benítez viene dada, otra vez, en relación a su adscripción religiosa. De esta manera, en su versión los tesoros ocultos no provienen de los antiguos españoles o de familias poderosas de la región sino, como también creía Joseph Smith en las fronteras de Vermont en 1820, de los mismos indígenas. En efecto, los tesoros son vestigios de su “*época dorada*”, cuando eran “*bellos y deleitables*” y “*vivían en la gloria*” llenos de bendiciones materiales y espirituales. Las resplandecientes ilustraciones que acompañan las modernas ediciones del *Libro de Mormón* y que también suelen aparecer en la

¹³ Los reportes al respecto son comunes y numerosos. Distintos etnógrafos que trabajan en la región han escuchado sobre los mismos, siendo algunos hasta incentivados en su búsqueda (Pablo Wright, Silvia Citro y Florencia Tola, comunicación personal).

revista oficial de la IJSUD, *Liabona*, muestran grupos de *nefitas* y *lamanitas* redimidos portando magníficos vestidos con adornos de oro y piedras preciosas. Evidentemente dichas imágenes, articuladas a las narrativas folclóricas de la región, deben haber repercutido con fuerza en este criollo, hecho que lo llevó a preparar una búsqueda similar. Según me confió su frustrado socio *gom*, el por entonces líder de la Rama Primavera, Benítez le pidió que se hiciera un tiempo para visitarlo en su casa pues quería conversar “*de algo muy importante*”. Allí le explicó que podía conseguir una máquina detectora de metales para poder encontrar los “*tesoros escondidos que fueron enterrados por sus antepasados*”. La clave era que él, en tanto *lamanita* redimido, estuviera presente porque sólo así podrían encontrarse las riquezas subterráneas. “*Ustedes, como lamanitas, van a recibir sus bendiciones*”, le afirmó Julián. Finalmente, la empresa no prosperó, dado los temores (ciertamente sensatos) del líder indígena que el asunto le iba a traer problemas con los miembros de la iglesia y demás paisanos de la Colonia.

5. CONSIDERACIONES FINALES

La ‘cuestión indígena’ constituyó uno de los principales tropos discursivos del mormonismo en sus años emergentes, nutrido por la imaginación utópica sobre la frontera Oeste y fuertes expectativas de autonomía social. El territorio de Formosa, por su parte, se constituyó históricamente –al decir de Wright- “como un límite doble: por un lado, una frontera interna de la civilización; por el otro un límite internacional entre la Argentina y Paraguay” (2008, p. 78). En el primer caso, toda una nueva mitología sobre la historia americana será puesta en escena a partir de los relatos del *Libro de Mormón* y de las revelaciones del profeta Joseph Smith publicadas como *Doctrinas y Convenios*. Como sostuve en otros trabajos, en tanto categoría emergente de la situación neocolonial, *lamanita* reemplaza la noción de indio y le confiere un excedente de significación al ubicarlo en una narrativa sagrada, marcada por la desobediencia inicial, la maldición y la redención futura a manos de los *santos* contemporáneos (CERIANI CERNADAS 2006, 2008a). En el segundo caso, nos encontramos con una narrativa ideológica nacional y provincial que ha pensado a Formosa como un territorio desértico, vacío y primitivo, puesto en equivalencia con los pueblos indígenas que lo habitan.

En este cruce de fronteras e imaginarios coloniales, los mormones trataron de difundir su mensaje entre indígenas y criollos de la zona. Las “*Misiones*

Lamanitas”, como fueron denominadas por los propios adeptos, tuvieron un auspiciante inicio en los primeros años de 1990, pero con el correr de la década los intereses fueron decreciendo recíprocamente sin constituir en la actualidad un tema importante en la agenda nacional de la IJSUD. Las razones que motivaron este hecho debemos buscarlas en la fallida *relación* construida entre ambos grupos. Desde el punto de vista indígena, los mormones *doqshi* no cumplieron con las propias expectativas de lograr “*un cambio real*” y superar por ese medio las condiciones de marginalidad, pobreza y explotación. Los mormones criollos, por su parte, realizan una acusación similar: fueron los indígenas los que no cumplieron “*los convenios*” realizados, buscando un provecho exclusivamente material y descuidando tanto los bienes patrimoniales de la iglesia como sus normas y fundamentos. Desde una lectura antropológica podemos ubicar tres elementos que incidieron en esta fallida experiencia del mormonismo entre los toba del Chaco argentino: 1) la rigidez puritana y logocéntrica de sus prácticas religiosas, ubicadas performativamente en el polo opuesto del *evangelio*; 2) la mirada prejuiciosa y estigmatizante de los “hermanos” criollos de la región, combinada con la narrativa ideológica del *Libro de Mormón* y la mito-praxis *lamanita*; 3) el desinterés de los *santos* en tender puentes con las pautas y códigos culturales indígenas (lenguaje, formas de sociabilidad, creencias y valores morales, historia oral, etc.).

Los dos últimos puntos nos conectan con la experiencia cultural de Julián Benítez. A partir de una particular incorporación del mormonismo y sus “historias sagradas de la antigua América” este criollo formoseño ofrece un ejemplo interesante para explorar en la construcción local del *lamanita*. La conversión a dicha fe redefinió en parte sus representaciones simbólicas sobre los aborígenes americanos, otorgando así una explicación justificatoria sobre las condiciones de marginación y explotación económica. Aquí también, podemos observar, las referidas narrativas maestras encontraron una original articulación: la nacional-provincial con la representación del indio como inherentemente sumiso y aprovechador y la mormona anglo-norteamericana apoyada en la invención mito-práctica de su Biblia Americana. Asimismo, la reinención *lamanita* de Julián se expresó en diversos campos de su vida social, como la composición musical y las creencias sobre tesoros ocultos que yacían bajo las tierras indígenas.

Como manifestó Edward Evans-Pritchard en célebres líneas: “espero que todos los que tengan oportunidad someterán mi descripción a comprobación y que no la dispensarán cuando la encuentren inexacta” (1976, p. 27). De

esta manera podremos seguir avanzando en las complejidades del fenómeno religioso en la sociedad contemporánea.

REFERÊNCIAS

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

BRAUNSTEIN, José; MILLER, Elmer. Etnohistorical introduction. En: MILLER, Elmer (Ed.) *Peoples of the Gran Chaco*. Westport: Bergin & Garvey, 1999.

BROOKE, John. *The Refiner's Fire: The Making of Mormon Cosmology, 1644 – 1844*. New York: Cambridge University Press, 1996.

CERIANI CERNADAS, César. Las raíces herméticas de la cosmología mormona. *Nu-men*, UFJE, v. 4 n. 2, 2001.

_____. Convirtiendo *Lamanitas*. Indagaciones en el mormonismo toba. *Alteridades*, UAM-Iztapalapa, n. 25, 2003.

_____. Conflicto sociorreligioso y representaciones simbólicas entre Tobas mormones y evangélicos. *Avá*, Universidad Nacional de Misiones, v. 7, 2005.

_____. Narrativas de frontera y mito praxis-colonial en el imaginario mormón. *Etnografías Contemporáneas*, UNSAM, vol. 2, 2006.

_____. *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y Fronteras en la Imaginación Mormona*, Buenos Aires: Biblos, 2008a.

_____. Vampiros en el Chaco. Rumor, mito y drama entre los toba orientales. *Indiana*, Instituto Ibero-Americano de Berlín, vol. 25, 2008b.

_____. Las Enseñanzas de Don Juan Chur entre los Tobas de Formosa (Argentina), 1937-1950, *II Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder (II SIRCP / III Jornadas del GERE)*, Auditorio Espacio Cultural San Agustín, Buenos Aires, 2008c.

CERIANI CERNADAS, César y Silvia CITRO. El movimiento del *Evangelio* entre los Tobas del Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En: GUERRERO, Bernardo (comp.): *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campvs, 2005.

CITRO, Silvia. La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política. *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Arturo Prat, vol. 10, 2000.

_____. Entre ser evangelio y ser aborigen: hegemonía y resistencia entre los tobas. *Mundo de Antes*. Revista del Instituto de Arqueología y Museo de la Universidad Nacional de Tucumán, v. 3, 2003.

CURBELO, Néstor. *Historia de los Mormones en Argentina*. Buenos Aires: Gráfica Integral, 2000.

GIODANO, Mariana. *Discurso e Imagen sobre el Indígena Chaqueño*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2004.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*. Madrid: Anagrama, 1976.

IÑIGO CARRERA, Nicolás. *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940*, CICSO-CEAL, Buenos Aires, 1988.

MAUSS, Armand. *The Angel and the Behive: The Mormon Struggle with Assimilation*. Urbana: University of Illinois Press, 1994

MILLER, Elmer. *Armonía y Disonancia en una Sociedad*. Los Tobas Argentinos. Mexico: Siglo XXI, 1979.

PALAU, Tomás. Migraciones limítrofes entre Paraguay y la Argentina, el caso de la provincia de Formosa. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* n. 40-41, CEMLA, Buenos Aires, 1999.

PRIETO, Antonio. *Para Comprender a Formosa. Una Aproximación a la Historia Provincial*, Ministerio de Cultura y Educación del Gobierno de la Provincia de Formosa, 1990.

QUINN, Michael. *Early Mormonism and The Magic World View*. Salt Lake City: Signature Books, 1998.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

SHIPPS, Jan. *Mormonism: The story of a New Religious Tradition*. Urbana: University of Illinois Press, 1985.

TOLA, Florencia. Relaciones de poder y apropiación del “Otro” en relatos sobre iniciaciones shamánicas en el Chaco argentino, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 87, 2001.

TRINCHERO, Héctor. *Los dominios del Demonio*. Civilización y Barbarie en las Fronteras de la Nación. El Chaco Central. Buenos Aires: Eudeba, 2000.

WRIGHT, Pablo. Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea, *Cristianismo y Sociedad*, México, v. 95, 1988.

_____. El desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado. En: TERUEL, Ana; JEREZ, Omar (Ed.). *Pasado y presente de un mundo postergado*. Trece estudios de Antropología, Arqueología e Historia del Chaco y Pedemonte Andino. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 1998.

_____. L' "Evangélio": pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin. *Social Compass*, Lovaina, v. 49 n. 1, 2002.

_____. *Ser-en-el-Sueño*. Crónicas de historia y vida Toba. Buenos Aires: Biblos. 2008.

Recebido em 19/03/2009

Aprovado em 09/06/2009