



Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur

ISSN: 0326-9795

ISSN: 1853-7081

revistasociedadysreligion@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Altman, Agustina

La utopía de una familia misionera: cuerpos, misión y modernidad adventista entre los moqoit del Chaco

Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur, vol. 29, núm. 52, 2019, Julio-, pp. 40-66

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387260753003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

UNEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA UTOPIA MISIONERA DE UNA FAMILIA DE COLONOS: CUERPOS, MISIÓN Y MODERNIDAD ADVENTISTA ENTRE LOS *MOQOIT* DEL CHACO

The utopia of a missionary family: adventist bodies, mission and modernity among the Moqoit people of Chaco

AGUSTINA ALTMAN

CONICET-FLACSO, Argentina
a_altman@hotmail.com

Recibido: 5.09.18

Aceptado: 12.05.19

Resumen

En este trabajo nos proponemos abordar una serie de vínculos entre los adventistas y una familia extensa de aborígenes *moqoit* del suroeste de la provincia del Chaco durante la década de 1950.

Exploraremos cómo los adventistas, impulsados por su *ethos* específico, buscaron no sólo propagar sus dogmas entre los *moqoit*, sino todo su “estilo de vida”, entendido como expresión ineludible de la propia santidad. Además, nos proponemos abordar sus prácticas y representaciones de las expresiones extraordinarias del poder sagrado. Finalmente buscaremos dar cuenta de cómo las diferencias con las ideas previas de los *moqoit* constituyeron un escollo insalvable que impidió que este incipiente emprendimiento misionero prosperara.

Palabras clave: adventistas; *moqoit*; misión; modernidad; corporalidad.

Abstract

In this paper we aim to address a series of relationships between Adventists and an extended family of *Moqoit* people from the southwest of the Province of Chaco during the 1950s.

We will explore how Adventists, driven by their specific *ethos*, sought not only to propagate their dogmas among the *Moqoit*, but all their "lifestyle", understood as an inescapable expression of one's own sanctity. In addition, we propose to

SOCIEDAD Y RELIGIÓN N°52, VOL XXIX (2019), PP.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Los autores conservan sus derechos

address their practices and representations of the extraordinary expressions of sacred power. Last but not least, we will analyze how the differences with the previous ideas of the moqoit constituted an insurmountable task that prevented this incipient missionary enterprise from prospering.

Keywords: Adventists; *Moqoit*; mission; modernity; corporality.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos proponemos abordar una serie de vínculos entre familias de colonos¹ adventistas y *moqoit* del suroeste de la provincia del Chaco durante la década de 1950. La relevancia de esta peculiar relación reside en que dichos vínculos serán uno de los primeros contactos sistemáticos de los *moqoit* con el cristianismo protestante y además resultarán claves en la conformación de liderazgos que en la actualidad son fundamentales en las dinámicas del cristianismo *moqoit*.

Dicho contacto, como muchos otros que le siguieron, se dio en el contexto de los emprendimientos agrícolas que caracterizaron el proceso de ocupación efectiva del Chaco por parte del estado nacional. En este caso, el intercambio de carácter religioso se dio entre colonos migrantes europeos en posición de “patrones” y *moqoit* contratados como mano de obra estacional. Mediante este vínculo, una familia de colonos adventistas -los Graf- forjaron lazos personales con una específica familia extensa² *moqoit*: los Rodríguez³.

¹ Nombre generalmente dado en el castellano regional a los migrantes europeos que se establecían en esa región generalmente para iniciar explotaciones agrícolas.

² El término “familia extensa” ha sido usado para denominar a la unidad social básica de los grupos guaycurúes tal como son descriptos por las fuentes etnohistóricas y las etnografías tempranas (Braunstein, 1983). Es pertinente seguir usándolo para denominar las unidades sociales contemporáneas entre los *moqoit* debido a que satisfacen la definición de esta categoría teórica de la antropología del parentesco (Murdock, 1949). Este hecho es una de las evidencias de que las dinámicas sociopolíticas *moqoit* del presente -más allá de las transformaciones que han sufrido a partir de la incorporación del Chaco al estado nación- mantienen importantes continuidades con las del pasado.

³ En este trabajo hemos utilizado los nombres reales de nuestros interlocutores con su debido consentimiento.

Como veremos en los siguientes apartados, no se trata, a diferencia de otros casos de acción evangelizadora, de un emprendimiento misionero que arriba al Chaco con el sueño de establecer una “obra”. Por el contrario, son migrantes que han llegado a la Argentina -específicamente al suroeste del Chaco- impulsados por búsquedas laborales y personales. Es su *ethos* adventista el que los lleva a tratar de propagar su fe a aquellos entre quienes viven como modo de probar su propia santidad. Estas familias adventistas van a encontrar entre todos sus “prójimos” a determinados “otros” que a sus ojos resultan potencialmente evangelizables y especialmente necesitados de redención: los *moqoit*.

Dicha tarea será pensada por un lado como poco conflictiva, ya que los adventistas entendían que la iglesia católica estaba centrada en evangelizar obreros criollos y no prestaba atención a los aborígenes. Por otro lado, dado que los adventistas en Argentina son una iglesia conformada mayoritariamente por familias de inmigrantes, realizar proselitismo entre criollos era una cuestión muy compleja debido a la resistencia del catolicismo a la evangelización protestante (López, 2017). Es por ello que, a la hora de cumplir su deber como creyentes de transmitir el “mensaje” y el “estilo de vida” asociado, los adventistas optarán por dirigirse a esta familia *moqoit*.

El presente artículo se basa en trabajo de campo propio que comenzamos en el año 2009 entre aborígenes *moqoit* del suroeste de la provincia del Chaco. Nos hemos centrado especialmente en una comunidad conocida como “Las Tolderías”, a unos 22km de la ciudad de Charata (Chaco). Su elección se debe a su relevancia histórica y simbólica fundamental: es el asentamiento poblacional *moqoit* más antiguo dentro de la Provincia del Chaco. Hoy la comunidad está dividida en dos: Santa Rosa -de población mayoritariamente católica- y San Lorenzo, separada de la primera y conformada mayoritariamente por evangélicos. La creación de San Lorenzo está vinculada con la conversión de varios grupos de familias al *evangelio*⁴ y con la muerte del Cacique Catán en 1974,

⁴ *El evangelio* se originó a partir del encuentro entre grupos *qom*, *pilagá* y misioneros evangélicos y pentecostales que arribaron al Chaco bajo diferentes emprendimientos religiosos durante las décadas de 1930 y 1940, comenzando a cobrar importancia entre las comunidades *moqoit* en 1960. Esta creación cultural que surgió de la interacción entre elementos del cristianismo evangélico - especialmente pentecostal- y del shamanismo tradicional ha tenido un papel clave en las resignificaciones de la cosmovisión y las modificaciones de pautas morales de los *moqoit* (Altman, 2017; Ceriani Cernadas y Citro 2005; Miller 1979; Reyburn 1954; Wright 2008).

hasta entonces líder aglutinante de “Las Tolderías” (Altman, 2017; González, 2005; López, 2009).

La metodología implementada durante nuestro trabajo de campo tomó en cuenta las técnicas tradicionales de la etnografía, basadas en la observación participante de la vida social, la co-residencia y los intercambios comunicativos con nuestros interlocutores. Nuestro trabajo etnográfico también incorporó entrevistas a criollos y misioneros (nacionales y extranjeros), descendientes de migrantes europeos que misionaron entre los *moqoit* y miembros de diferentes grupos étnicos que asisten a las iglesias evangélicas de la zona. A lo largo de estos años también realizamos un exhaustivo trabajo de archivo. Se tomaron en consideración relatos de misioneros del período colonial, documentos, folletos, revistas, noticias periodísticas, fotografías, cartas y materiales producidos por misioneros de diversas denominaciones cristianas.

LOS ADVENTISTAS

Durante el siglo XIX se manifestó en diversas partes del mundo un reavivamiento religioso y un impulso evangelizador vinculado al “Gran Despertar” de 1890-1914, llamado también “evangelical” (Hollinger, 1989). En Estados Unidos, la influencia de este movimiento, junto con las importantes transformaciones sociales, políticas y económicas que el país atravesaba, no sólo introdujeron una profunda renovación en las iglesias existentes, sino que también llevaron al surgimiento de nuevas expresiones religiosas. Entre los diversos grupos que emergieron durante este período se encuentra el adventismo, que va a gestarse como un movimiento milenarista⁵. William Miller sería el fundador del adventismo y el precursor de la Iglesia Adventista del Séptimo Día⁶ (Ceriani Cernadas, 1998: 55; Flores, 2008). Si bien Miller buscaba comunicar la inminente venida de Cristo, el fin del orden social existente y la instauración de un nuevo Milenio, no será considerado un profeta que recibe la gracia divina por parte de Dios, sino que, desde la historia adventista, va a ser pensado como un hermeneuta bíblico abocado a interpretar las profecías escatológicas de las Sagradas Escrituras. La única profetisa adventista, Ellen G. White, participó de este movimiento desde sus comienzos pero sus visiones no

⁵ También surgieron grupos como los mormones y los Testigos de Jehová entre otros.

⁶ En 1860 se adopta el nombre Iglesia Adventista del Séptimo Día (Ceriani Cernadas, 1998: 86).

establecieron nuevas interpretaciones bíblicas sino que reafirmaron y expandieron aquellas existentes (Ceriani Cernadas, 1998: 56-57).

La atmósfera de reavivamiento religioso posibilitó que los adventistas llevaran adelante acciones proselitistas mediante la difusión oral y escrita de su mensaje⁷. Uno de los tópicos centrales que motorizaba las interpretaciones proféticas de Miller era establecer la fecha exacta del retorno del Mesías y la consiguiente instauración de un nuevo Milenio. A partir del estudio de la cronología bíblica, Miller concluye que Jesucristo volvería a la Tierra hacia 1844. Cuando llegó la fecha esperada y el retorno no aconteció, muchos miembros adventistas abandonaron el grupo y otros se separaron en diversas corrientes. Si bien este episodio, conocido como el “Gran Chasco” (Ceriani Cernadas, 1998: 67), produjo una fuerte crisis dentro del adventismo, también posibilitó una reinterpretación profética y teológica y la necesidad de constituirse como una iglesia cristiana autónoma. De este modo, el mensaje adventista adquirió una nueva dimensión: se continuó enfatizando la inminencia del fin del mundo y la obligatoriedad de “guardar” el sábado como día de descanso, pero se comenzó a destacar la importancia de otras cuestiones como la salud, la alimentación y la educación. Aquí Ellen White, en su carácter de profetisa, ocupará un rol destacado como aglutinadora dentro del adventismo. Mediante una serie de revelaciones recibidas a fines del siglo XIX, comenzará una reorganización eclesiástica y una reforma vinculada a la salud que implicó un cambio en los hábitos alimenticios y una transformación en las terapias sanitarias (Ceriani Cernadas, 1998: 86). Estos nuevos códigos, como comer poca carne, muchos vegetales, frutas, hacer ejercicio físico y la prohibición del consumo de tabaco y alcohol, dejarán de ser sugerencias y pasarán a constituirse en un deber. El cuidado corporal estará, desde entonces, íntimamente ligado a la noción de persona de los adventistas, que a diferencia de otras denominaciones cristianas no creen en la independencia del cuerpo y el alma, así como tampoco en la separación de esta última al momento de la muerte de un individuo. Por lo tanto, cumplir con las normas del cuidado personal no tendrá que ver simplemente con cuestiones higiénicas, sino que adquirirá el valor del cumplimiento de un deber moral. Es por ello que la utopía del “cuerpo perfecto” (Ceriani Cernadas, 1998: 218) será un tópico central para el *ethos*

⁷ El adventismo participó de *camp meetings* -servicios religiosos de varios días al aire libre en los que los participantes se instalaban en tiendas de campaña-, utilizó predicadores itinerantes y promotores de materiales de lectura bíblicos (colportores). Ello posibilitó que su mensaje evangelizador encontrara un lugar en la sociedad norteamericana.

adventista y un punto nodal de su propia identidad religiosa. Tanto el cuidado corporal como la obediencia a las normas, la observancia del sábado y el trabajo arduo van a articularse de manera inseparable en la cosmovisión y el *habitus* (Bourdieu, 2007 ; Bourdieu y Wacquant, 1995) de este grupo.

El rol de Ellen White no solo será central a la hora de definir el “estilo de vida adventista” sino que además ocupará un lugar destacado en el proceso expansivo de esta denominación cristiana. Será ella la encargada de hacer un fuerte llamado a los líderes del movimiento para iniciar la prédica de la fe adventista fuera de Estados Unidos. De este modo, la iglesia adventista va a enviar los primeros misioneros a Europa y posteriormente a América Latina (Flores, 2008).

John Andrews fue el primer misionero adventista enviado oficialmente desde Estados Unidos a Europa en 1874. La expansión europea del adventismo fue relativamente sencilla, especialmente en aquellos países como Inglaterra y Alemania, donde las ramas protestantes del cristianismo eran importantes (Ceriani Cernadas, 1998; Flores, 2008).

En el caso de Argentina, el adventismo se difundirá esencialmente entre colonos de origen ruso-alemán del Volga, suizo-alemán y germano-ruso. El contacto con el adventismo se llevó adelante a través de diversas publicaciones y cartas; por intermedio de pastores y colportores y por el accionar proselitista de laicos (Ceriani Cernadas, 1998; Flores, 2008). Algunos de dichos contactos fueron asistemáticos y se originaron en adventistas europeos, otros –más sistemáticos– tuvieron origen en Estados Unidos.

ADVENTISTAS EN LAS PAMPAS

Será entre las corrientes migratorias germano-rusa, ruso-alemana del Volga y suizo-alemana que llegaron al país hacia fines del siglo XIX y principios del XX que la Iglesia Adventista del Séptimo Día se desarrollará en Argentina (Ceriani Cernadas, 1998 ; Flores, 2008).

El arribo de estos grupos de migrantes al país se vio favorecido por el proyecto del estado argentino impulsado por la Generación del '80, basado esencialmente en la idea de construir un estado de corte liberal inspirado en los proyectos de modernidad de las potencias centro y noreuropeas, anglosajonas y germánicas. En este período Argentina favoreció el arribo de inmigrantes de dichas

características con la “esperanza” de que los mismos una vez instalados en el país transmitieran a la población local sus *habitus* culturales (Altman, 2017).

Como parte de la apertura del estado liberal y gracias a políticas que propiciaban una mayor tolerancia religiosa, llegaron al país -portando sus propios proyectos de modernidad- los adventistas junto con otras iglesias protestantes (Amestoy, 2012 ; Ceriani Cernadas y Citro, 2005 ; Coria 2004 ; Gómez, 2011 ; Gordillo, 2004 ; Seiguer, 2002, 2011 ; Wright, 2002 ; Wynarczyk, 2009). La presencia de inmigrantes de países protestantes constituyó un elemento crucial de la idea de nación de la generación del ‘80, ya que dicha adscripción religiosa era vista como parte integral de los proyectos de modernidad que consideraban “exitosos” y como una forma de cristianismo más racional y acorde con los tiempos modernos (Wynarczyk, 2009: 56). El estado argentino no solo autorizó la realización de los cultos particulares de las comunidades de migrantes que habían arribado al país, sino que además permitió a las iglesias protestantes tener visibilidad pública. Si bien limitada por las imprescindibles negociaciones con los intereses de la Iglesia Católica, esa visibilidad les permitió el establecimiento de misiones protestantes, especialmente entre los aborígenes chaqueños (López, 2017).

Con la promesa de obtener tierras para el cultivo y tener una cierta perspectiva de “progreso”, los inmigrantes adventistas se asentaron mayoritariamente en las provincias de Entre Ríos y Santa Fe⁸. Para dar cuenta de la forma en que llegaron al suroeste de la provincia del Chaco vamos a trazar parte de la trayectoria de una de las familias más importantes de la zona: los Graf. Su recorrido, característico de las historias de vida de los primeros adventistas chaqueños⁹, nos fue relatado por Teresa Graf:

Mis bisabuelos cuando vinieron eran suizos-alemanes. Vinieron como en el 1800. En esa época la gente que venía a la Argentina entraba y tomaba tierra, trabajaba y después iba pagando lo que tomó. Mi abuelo, Enrique Graf, nació acá, en Santa Fe. Hablaba inglés, alemán, hablaba con los suizos. Y mi abuelita, Ermelinda Montesino, chilena.

⁸ Como ya han señalado otros autores (Ceriani, 1998: 89) la expansión del adventismo en nuestro país estuvo muy ligada a una comunidad étnica específica (rusos-alemanes del Volga, suizos-alemanes, germano-rusos) y a una región de nuestro territorio específica: las provincias de Entre Ríos y Santa Fe.

⁹ En las memorias familiares de los Graf y en los archivos que pudimos consultar no logramos encontrar información que permita determinar si los primeros Graf en convertirse al adventismo lo hicieron en Suiza o en Sudamérica.

Teresa también nos comentó que sus abuelos se conocieron en Puiggari (Entre Ríos)¹⁰ cuando estudiaban la carrera de enfermería en el Sanatorio Adventista del Plata¹¹. Recién casados se establecieron en San Cristóbal (provincia de Santa Fe) y allí tuvieron tres de sus seis hijos. Hacia 1924, la familia Graf parte a Chaco y ese mismo año se asienta definitivamente en la localidad de Charata, al suroeste del entonces Territorio Nacional del Chaco (Graf, 2013: 8). Una vez establecidos, la residencia de los Graf se convirtió en uno de los puntos neurálgicos del pueblo. En su casa funcionó el primer sanatorio y también fue el lugar donde se realizaron los cultos adventistas hasta que se construyó la primera iglesia aproximadamente en el año 1930¹². A la congregación se adscribieron fieles de otras comunidades migrantes como ucranianos, polacos y alemanes. Según los testimonios que pudimos recopilar durante nuestro trabajo de campo, Enrique Graf es recordado por sus descendientes y vecinos como un ejemplo del “típico pionero”: una mezcla de innovador tecnológico -fue el primer fotógrafo del pueblo y el inventor de una máquina ampliadora (una suerte de “dispensador de modernidad”)-, obrero capacitado, emprendedor e impulsor de la iglesia. De hecho las referencias apelan a los tropos propios de lo que se ha llamado “discurso pionero” (Gorosito Kramer, 1992), su empeño misionero es parte de esa semblanza. Así por ejemplo, una de sus hijas nos contó:

Mi papá tenía muchas Biblias siempre. Mi papá a todos los quería evangelizar, siempre. A todos les contaba y siempre trataron con esa gente muy pobre [...]. Por eso digo la lucha de ellos, por eso siempre les predicaba a todos porque se puede cambiar de vida aunque uno sea pobre, se puede cambiar de vida conociendo a Cristo.

¹⁰ Puiggari es un barrio del municipio de Libertador San Martín, departamento Diamante, Provincia de Entre Ríos, espacio privilegiado para el asentamiento de las obras adventistas. Por ejemplo, en 1898 se construyó el Colegio Camarero, luego Adventista del Plata y en 1901 el Sanatorio Adventista del Plata (Ceriani Cernadas, 1998: 92).

¹¹ Ambos fueron invitados por pastores adventistas que recorrían distintas localidades buscando jóvenes adventistas que quisieran ir a estudiar a Puiggari.

¹² En 1982 se construyó un nuevo edificio para la Iglesia Adventista de Charata. Hoy en día se congregan unas setenta personas que además de asistir al culto y llevar adelante una escuela dominical, realizan acciones solidarias en Charata y gestionan una emisora que forma parte de la Red Nuevo Tiempo de Radios (101.5Mhz) cuya programación abarca diferentes áreas como salud, educación, entretenimiento, información en el marco de los valores adventistas

Cuando indagamos respecto a las razones del viaje a Chaco, otro de los miembros de la familia Graf nos contó que: “vinieron a Charata por la propaganda del algodón que decía que las plantas llegaban al metro y pico. Valía mucho el algodón, le pagaban bien. Vinieron al Chaco porque decían que era como oro, como ahora la soja”.

En ese momento, los colonos solían contratar mano de obra aborigen para las tareas más arduas como el desraizamiento, el destronque y la cosecha manual del algodón. En este contexto los Graf, como otras familias de migrantes europeos, adoptaron este sistema y de este modo entraron en contacto con los *moqoit*.

LOS MOQOIT

Los *moqoit* habitan la zona sur de la región chaqueña (especialmente en el suroeste de la provincia del Chaco y el centro norte de la provincia de Santa Fe), en la República Argentina¹³. Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los *qom*, *abipón*, *pilagá*, *caduveo* y *mbayá*¹⁴.

Las familias extensas que formaban la base de su organización social se agrupaban en bandas de parientes cuyos nexos genealógicos no eran siempre trazables y se desplazaban en forma regular y cíclica sobre un territorio que consideraban propio (Braunstein, Salceda *et al.*, 2002)¹⁵. Con la llegada del tiempo de maduración de los frutos del monte, es decir, en tiempos de abundancia, las bandas que estaban dispersas en épocas de escasez se reunían (Citro, 2006 ; López, 2009). Estos momentos de encuentro, no sólo eran una ocasión donde se celebraba la renovación de la naturaleza sino también la de los lazos sociales (Mauss, 1979 [1905]).

¹³ Actualmente también se encuentran familias *moqoit* e incluso algunas comunidades en la zona sur del Gran Buenos Aires.

¹⁴ Actualmente el número de mocoví asciende a 18.000 personas en todo el país (INDEC 2015). Debido a las complejidades asociadas a la autoadscripción a grupos minoritarios frecuentemente estigmatizados en contextos dominados por la burocracia estatal, como lo son los censos nacionales, creemos que la población *moqoit* está subrepresentada en los datos del INDEC.

¹⁵ Las primeras fuentes escritas sobre los *moqoit* los localizan entre 1650 y 1750 en las planicies entre el alto río Bermejo y el río Salado.

Durante este “tiempo fuerte” se realizaban actividades festivas y rituales, disputas por el liderazgo, conformación de alianzas e intercambios económicos (Citro, 2006). Las alianzas políticas entre bandas daban lugar a colectivos mayores, que Braunstein denomina “tribus”, y que representaban la extensión máxima de las relaciones de parentesco (Braunstein, 1983: 17). Estas “tribus” estaban lideradas por “caciques” que pertenecían a linajes de prestigio¹⁶. Como señala López (2009: 153), la autoridad de un líder residía en su grupo de parientes más cercanos y en las alianzas con otros por matrimonio. Sin embargo, no bastaba con pertenecer a un linaje de prestigio ya que los líderes debían reunir otras cualidades como habilidades oratorias, shamánicas y guerreras.

Durante la colonia este grupo se vio obligado a desplazarse hacia el sur y al este: Santa Fe y Corrientes, zonas originariamente no *moqoit* (Susnik, 1972). En ese mismo período se produjo una profundización del proceso de evangelización católica, ya que los jesuitas lograron instalar una serie de misiones y continuaron sus labores hasta su expulsión en 1767 (López, 2009, 2015). Los jesuitas fueron reemplazados por la acción de mercedarios y franciscanos, mucho más irregular que la de los jesuitas. No obstante, se desarrolló un catolicismo *moqoit*, en el que el culto a los santos y vírgenes cobró particular importancia¹⁷.

Como señala López (2009), a fines del siglo XIX y principios del siglo XX el avance de colonos hacia el territorio chaqueño desde Santa Fe provocó el retorno de muchos *moqoit* a zonas del sur de la actual provincia del Chaco. Con el transcurso del tiempo y de manera progresiva, los *moqoit* fueron empujados a establecerse en comunidades sedentarias y, estacionalmente, comenzaron a trabajar en las cosechas y realizar labores temporales en establecimientos agrícolas y obrajes (Gordillo, 2004 ; Trincherro, 2000).

La acelerada ocupación del Chaco y la llegada de nuevos actores a la región, como fuerzas militares, misioneros, inmigrantes europeos y criollos de otras provincias, generaron cambios abruptos en el modo de vida aborígen. Las malas condiciones de trabajo, la fuerte explotación y la dislocación de las familias extensas generadas en este contexto fueron profundizando la tensión. Estos cambios implicaron una presión cada vez mayor sobre los grupos aborígenes lo que provocó, hacia principios del siglo XX, una serie de movimientos

¹⁶ Braunstein (1983: 18) señala que el liderazgo en el nivel de la “tribu” funcionaba especialmente en casos de guerra.

¹⁷ La importancia del catolicismo en el contexto *moqoit* ha sido trabajado profundamente por López (2009).

milenario que culminaron con feroces represiones (Bartolomé, 1972 ; Cordeu y Siffredi, 1971).

LOS CUERPOS DE LA GRACIA

El vínculo entre los adventistas y *moqoit* siguió derrotos que en primera instancia respondían a las formas características de la relación entre “pioneros europeos” y comunidades aborígenes locales. En este sentido, los colonos se autoperceben como agentes civilizadores y protagonistas en la construcción de los procesos históricos de la región. Al verse a sí mismos como sujetos portadores de coraje y voluntad, pensarán a los aborígenes como indolentes, vagos, faltos de normas de higiene, una suerte de niños que necesitan tutela para lograr el desarrollo y encauzarse en el “correcto” orden del mundo (Gordillo, 2004 ; Trinchero, 2000 ; Wright, 2003: 143). En el caso de los adventistas, estas concepciones cobrarán la forma de una actitud filantrópica, y en ese sentido verán a estos grupos como poblaciones “empobrecidas”, necesitadas de una tarea evangelizadora. Tarea que, por otra parte, constituirá un potencial espacio para el desarrollo de la vocación cristiana de los propios adventistas. Esto puede verse claramente reflejado en los comentarios de un miembro de la familia Graf:

Eran gente muy necesitada, también abandonada. Ahí tiene que haber alguien que los ayude a aprender muchas cosas [...]. Una vez fuimos y era de noche y yo le digo a las chicas: “sabe que yo tengo Gamexane [insecticida que se usa contra la vinchuca], vayan a casa y de día quemen un poco”. Había... yo nunca había visto tantas vinchucas, ¡tantas! Pero tenían como criarse porque en vez de embarrarse el techo tenía paja. Entonces yo les decía: “yo les voy a dar, ustedes quemen y van a ver como van a morir”. Pero ellos... eran muy así. Yo no puedo explicarle así como... abandonados. Tenían un ranchito, sí un ranchito y yo creo que ni pozo tenían. Buscaban agua de los residuos. [...] Yo digo necesitan quien los guíe, que les diga: “vamos a hacer así, así”.

El testimonio de otro miembro de la iglesia adventista de Charata, que se refiere a la situación de los *moqoit* de Las Tolderías, reafirma esta mirada de los colonos adventistas sobre los aborígenes:

No tenían esa voluntad. No sé, un poco porque se nace y otro porque no tienen quien los dirija. Porque yo me acuerdo que el cacique Catán cuando venía era sagrada la palabra del cacique. Él los mandaba, él iba a Buenos Aires. Porque mi suegra le hacía los trajes. Él iba con [el presidente Juan Domingo] Perón y les conseguía las cosas pero tenía que estar atrás porque, si no, vendían todo lo que les conseguía, las herramientas. Él les manejaba todo, la plata.

El rol desempeñado por los líderes de prestigio, como Cacique Catán, era central a la hora de facilitar los vínculos entre los colonos y los aborígenes. Eran los encargados de actuar como “enganche” de mano de obra indígena y como interlocutores ante el estado (Gordillo, 2004; Trincherro, 2000). Es interesante destacar que dicho sistema también fue un punto de articulación entre los *moqoit* y el catolicismo, ya que muchos de sus patrones criollos eran católicos, por lo que este sistema productivo ayudó a reforzar la presencia católica entre los aborígenes de la zona (López, 2009). Los adventistas también van a utilizar el sistema de “enganche”, que de hecho será el punto inicial de trato y contacto con algunos líderes *moqoit* de la zona y sus redes de parientes. Una diferencia a señalar entre la presencia católica y la adventista, más allá de la similitud de los mecanismos del contacto inicial, es la diversa posición de ambas adscripciones religiosas en el contexto del campo religioso local. Los adventistas tenían en este sentido una posición estructuralmente marginal, no solo porque numéricamente eran un pequeño grupo de familias, sino además porque no ocupaban una posición dominante en el sistema productivo y el campo religioso de la zona. La experiencia misionera adventista se centró así en el vínculo con una única familia extensa *moqoit*, los peones de sus campos: los Rodríguez. Esto puede verse ilustrado en el relato que nos hizo un miembro de esta familia llamada Ofelia:

Antonio [su primo] vino, consiguió trabajo cerca de Charata. Tiene un campo parecido a este Arturo [el dueño del campo] y ese hombre venía al culto de Ermete [Graf], adventista y ahí creo que conoció porque Antonio y el tío Dionisio eran chamameceros, guitarreros, había baile. Y después Antonio hizo amistades con esa gente, porque el patrón venía y ahí le hablaron.

La hermana de Ofelia también recordaba que su tío Dionisio Rodríguez:

Trabajaba con un hombre que iba a esa iglesia sabatista como era que se llamaba... Arturo se llamaba. Lo conoció a Arturo y ahí dice que le dijo: “mira Dionisio si vos querés estar bien entregate al evangelio”, le habló ahí. Y bueno el tío no conociendo nada, vio que antes los indios le tenían muy mucho miedo al evangelio que decían esto y aquello. Bueno el tío esa noche se había ido a la iglesia. Él le invitó. Él fue, el tío ahí. Él vino del campo y quedó en Charata en la casa del patrón y ahí le invitó al culto esa noche a Charata y se fue y el tío le gustó. Le hablaron y esa noche se entregó al evangelio. Y bueno fue un cambio de la vida, se alivió de todo el mal que sentía, estuvo más bien. Bueno así fue, al otro día, o el domingo vino acá al campo y ahí avisó, le dijo a la abuela, al abuelo a los padres de él y les dijo: “yo me entregué al evangelio. Anoche me oraron, fui a un culto y me gustó mucho”. Bueno así fue la comunicación de ellos y al siguiente sábado, Arturo se va al tío otra vez y ahí le habló. Los Graf le hablaron a él que si pueden venir a hacer culto acá, a la casa. Y así fue, ellos comenzaron a venir un día sábado. Porque él por medio de él se empezó, el tío quien le invitó a ellos. Ahí empezamos a hacer culto todos los sábados a la

mañana. Bah todo el día. Ellos venían a la mañana y en la mañana hacían culto, a la tarde, a la media tarde hacían culto y terminaban todo y se iban para Charata de vuelta. Los sábados. Todos los sábados venían cuando el tío se entregó.

En la misma dirección, Amalia Rodríguez nos comentó que: “Dionisio conoció a Don Érmete que lo llevó a la casa de él y después Dionisio avisó a nosotros que no trabajen que iba a llevar a la casa de él [a los adventistas]. Todos fuimos, todos son parientes”.

Una vez establecido el contacto entre la familia Rodríguez y los Graf, estos últimos comenzaron a ir a Las Tolderías a realizar el *culto* los días sábados. Si bien no contamos con las fechas precisas de estas visitas, estimamos que las mismas se realizaron entre 1955 y 1960. Eufemia Rodríguez nos comentó que los Graf iban “con toda la familia, todo. Hija, hermanos, toda la familia. Y sabían venir con un camión lleno. Lleno ese camión, eran los miembros de la iglesia, las familias”.

Según los diversos testimonios que pudimos recopilar entre los Graf, los días sábado iban en dos camionetas Estanciera, junto a varios miembros de la congregación, a la casa de la familia Rodríguez. Era allí, en el patio de la casa, donde se realizaba el culto adventista. El mismo consistía en un sermón a cargo de Enrique Graf o de algún pastor que llegaba de visita a Charata y era llevado a Las Tolderías “para conocer”. Los temas sobre los que se predicaba estaban relacionados con los cultos y la Escuela Sabática que se realizaban en la Iglesia Adventista de Charata. Nos lo explicó Teresa Graf cuando nos dijo que en Las Tolderías: “se hacía una predicación porque no tenían para estudiar la lección todos los días y todo. Entonces se llevaba la conclusión. Ellos [los *moqoit*] no predicaban, solo escuchaban. Gente muy respetuosa”. Otro miembro de la familia Graf nos comentaba que durante el sermón se enseñaban los diez mandamientos y la importancia de “guardar el sábado”. Además, durante el culto había música y las mujeres -tanto adventistas como *moqoit*- cantaban acompañadas de un acordeón a piano y un armonio que traían los miembros de la iglesia. Una vez concluida la ceremonia religiosa, se realizaba un almuerzo con comida que llevaban los adventistas y se les dejaba mercadería como semillas o una vaquilla con una cría.

Las descripciones de los adventistas sobre las visitas a la casa de la familia Rodríguez dan cuenta de los modos en que mediante sus prácticas no sólo buscaban transmitir el mensaje cristiano sino también el “estilo de vida adventista” (Ceriani Cernadas, 1998: 219-238). Así por ejemplo, las referencias a la “falta o mala” alimentación de los *moqoit* será un tema recurrente en los relatos y un tópico sobre el que los adventistas van a tratar de introducir

modificaciones. Esto podemos observarlo en el relato de un miembro de la familia Graf que nos contó que:

Nosotros siempre le llevábamos comida hecha también, nosotros fuimos a caminar así con todos ellos. Fuimos a ver el campo que era de ellos y por ahí encontramos, miro así estaban las cosas de los caballos... los vasos [sanguíneos] y todos con sangre arriba de un quebracho caído así. Había sido que ellos carnearon un caballo y lo comieron. Esa fue la primera vez que fuimos. Nosotros decíamos: “pobre gente que tiene que comer eso” o “ellos no tienen idea de criar una chiva”, una cosa así. No hay de tener idea o no tienen ganas... no sé cómo podría decir. Y a mí me dio no se qué porque tiene un olor raro la sangre del caballo... sí feo. Pobre caballo. Llevábamos siempre comida porque sabíamos bien como ellos...

Mientras nos relataba este episodio, observábamos como se escandalizaba al recordar la escena. El énfasis en el olor a la sangre del caballo¹⁸ así como también la aversión y la pena que le generaba la muerte del animal, aunque fuera para el consumo, la impulsó a tratar de modificar las pautas alimenticias de los *moqoit* ya que ello tendría una correlación directa en su ética y su moral.

El intento por parte de los adventistas de modificar los hábitos de los *moqoit* no sólo se refiere a la alimentación, sino también a las pautas de salud y cuidado personal. Para ello, los adventistas van a llevar en algunas de sus visitas médicos provenientes del Sanatorio de Loma Linda (instituto adventista ubicado en la localidad de Presidente Roque Sáenz Peña) con el objetivo de revisar, curar y medicar a los *moqoit*. Por ejemplo, Estela Graf nos contó que durante algunas visitas: “iban los doctores allá a curarlos, a ver las necesidades que tenían allá de salud. Iba el doctor y un pastor. El doctor Báez, él iba a revisarlos, seguramente a predicarles y me acuerdo que les llevó muchos remedios”. Asimismo, buscan adecuar las formas del habitar *moqoit* a lo que entendían que debía ser un

¹⁸ Con la llegada de los españoles, los *moqoit* tuvieron acceso al ganado vacuno y caballar. Pese a ello las fuentes jesuíticas no mencionan al describir su dieta el consumo por parte de los *moqoit* de carne de caballo, práctica que sí atribuyen a otros grupos, especialmente de Pampa y Patagonia (Dobrizhoffer, 1968 [1783] vol. 1: 32, vol. 2: 10; Paucke 2010 [1749-1767]: 119, 291). En el período de incorporación del Chaco al estado argentino, con la sedentarización forzada y la inclusión como mano de obra agrícola de los *moqoit*, los patrones criollos proporcionaban a los caciques ganado para realizar las fiestas que eran parte de la construcción de su prestigio como líderes. En ese contexto, el consumo de carne de caballo por parte de los *moqoit* contrastaba con las prácticas alimenticias de los criollos y, por lo tanto, se fue convirtiendo en una marca identitaria (Citro, 2000a, 2000b; Giménez Benítez y López, 2007; López 2009: 284).

“hogar” civilizado y cristiano (Comaroff y Comaroff, 1997: 277), inculcando hábitos y modos de hacer. Como mencionan los Comaroff (1997: 277), siguiendo los dichos de un misionero que trabajó en África: “si sus hogares pueden ser revolucionados, también sus corazones” (Chirgwin, 1932: 28).

Para lograr estas transformaciones en las pautas de vida *moqoit*, los adventistas van a hacerse cargo de la capacitación de uno de los miembros de la familia Rodríguez, Antonio, como enfermero¹⁹. Según nos dijo Estela Graf fue su hermano Érmete el que: “se lo trajo acá para que aprenda acá las cosas principales para las curaciones, para inyecciones. Entonces lo trajo acá y aprendió en el hospital y a él lo pusieron allá [en Las Tolderías]. Por la municipalidad o no sé cómo fue lo pusieron como el enfermero allá”²⁰. Respecto a la capacitación de Antonio su hijo recordaba que:

Lo fueron a buscar. Él no quería ir: “¿Qué voy a hacer? ¿Quién me va a dar de comer?”. Pensaba en los hijos: “¿Quién le va a dar de comer a mi familia si voy?”. “Vamos” le dijo Don Ermete, “nosotros le vamos a ayudar a usted. Lo venimos a buscar y traemos mercadería para sus hijos”. Y así fue. Un mes y quince días y después le dieron un sueldo para que siga estudiando y estudió, de todo. Y él hace todo.

Más allá de la intención de los adventistas de reformar las corporalidades *moqoit* - en tanto encarnación de un *habitus*-, a su vez éstas los interpelarán en términos paradójales. Por un lado, para los adventistas, los cuerpos *moqoit* son pensados como paganos, imperfectos, faltos de cuidado por abandono e indolencia. Son cuerpos necesitados de una redención mediante la reforma urgente de sus costumbres. Sin embargo, esos mismos cuerpos muestran signos de vitalidad a pesar de la falta extrema de cuidados. Estas marcas de vitalidad son las que van a dar cuenta de una especie de gracia natural que sugiere cierta conexión con lo

¹⁹ Como podemos observar el contacto entre las familias adventistas y los *moqoit* no va a estar circunscripto al contexto laboral y a las campañas de evangelización realizadas en la casa de los Rodríguez. El sanatorio será otro espacio de interacción entre ambos al igual que el estudio fotográfico de los Graf ya que allí se tomaban las fotografías para los documentos de identidad. Un miembro de la familia Graf nos comentó que había retratado a varios *moqoit* y que había hecho una exposición fotográfica.

²⁰ En 1973 se fundó el centro de salud de Las Tolderías bajo el nombre de Antonio Rodríguez. Hoy en día sus hijos siguen vinculados al sistema de salud y trabajan como agentes sanitarios, enfermeros o conductores de la ambulancia del Hospital Enrique B. de Llamas en Charata.

divino. Los comentarios de un miembro de la iglesia adventista ilustran claramente este desafío conceptual:

Él [Dionisio Rodríguez] tenía unas facciones más finas, era más delgado y bien puesto. Siempre estaba bien puesto. Así en su ropa, no lujo pero bien limpio, bien puesto. Yo me acuerdo de la última vez que yo lo vi. Yo lo que me acuerdo... es que eran así por eso yo digo cómo ellos... tan fortachos así, ese cuerpo tan saludable cómo si... ellos ¿qué comían? Y sin embargo hasta ahora están. Dios los tiene que tener en cuenta porque... claro ¿de dónde van a sacar? o son así, no sé...

Ahora bien, el énfasis que van a hacer los adventistas en la corporalidad *moqoit* nos permite reflexionar en torno no solo a la gran relevancia que tiene los cuerpos para este grupo cristiano sino también a cómo los mismos son pensados como una encarnación de la subjetividad y así funcionan como una señal del estado de gracia del sujeto.

Por otra parte, el objetivo de reconfigurar los *habitus moqoit* y transformarlos en una nueva clase de sujetos, portadores de cuerpos cristianos será un motor utópico para los adventistas: este proceso también representa la posibilidad de la propia realización cristiana de los misioneros. Un hito particularmente relevante que visibiliza esta tarea y los legitima como verdaderos “discípulos evangelistas” es lograr el bautismo de “conversos” *moqoit*. El bautismo es uno de los momentos de mayor trascendencia para la vida de este grupo cristiano; solo se permite el acceso de aquellos que manifiestan una aceptación consciente y voluntaria de la fe adventista (Ceriani Cernadas, 1998: 178)²¹. En este caso específico Estela Graf nos ejemplificó la percepción que los adventistas tenían de la fe de sus discípulos *moqoit*: “ellos ya estaban... uno ve si uno ya está convencido o no, si no, no se puede y ellos parecía que ya estaban todos convencidos. Ellos tienen que haber estado bastante compenetrados de lo que se les decía, de lo que era la verdad”. Para mediados de la década de 1950 varios de estos *moqoit* fueron bautizados. Su bautismo no fue una ceremonia organizada especialmente para ellos, sino que se dio en el marco de un bautismo general. Dado que en Charata no había pastores adventistas, muchos miembros de la iglesia, incluso algunos de larga trayectoria en ella y pertenecientes a las familias fundadoras, para ese entonces aún no estaban bautizados. Aprovechando la presencia circunstancial de un pastor adventista se realizó el bautismo de todas estas personas en la pileta bautismal que uno de los miembros de la familia Graf había construido en su campo. Según lo que nos dijeron varios miembros de la iglesia adventista, este acontecimiento concluyó con música y comida.

²¹ Es por ello que los adventistas se oponen al bautismo de niños.

Figura 1. Bautismo de la familia Rodríguez.



En el fondo de izq. a der.: Antonio Rodríguez, Amalia Rodríguez junto a su hijo, Dionisio Rodríguez, Fidelma Salteño. Debajo de izq. a der.: Tiburcio Rodríguez, pastor adventista, Emilia Nolasco. Foto gentileza de la familia Graf.

Figura 2. Bautismo de los miembros de la iglesia adventista. Charata.



Foto gentileza de la familia Graf.

LA "MARISCA"²² DE PODER

Desde el punto de vista de los *moqoit* involucrados, el bautismo fue leído en continuidad con sus prácticas preexistentes. Esto podemos verlo expresado en el relato de Amalia Rodríguez, que inscribe la aceptación por parte de sus familiares del bautismo adventista en el contexto de la búsqueda de algún *pacto*²³

²² Mariscar es un término empleado entre los aborígenes guaycurú para referirse a las actividades de caza, pesca, meleo y recolección.

²³ La forma más característica del *pacto* es el vínculo que los shamanes (*pi'xonaq* – hombres- y *pi'xonaxa* -mujeres-), poseedores de una cuota importante de poder, fundaban con los poderosos para obtener de ellos ciertos beneficios y una mayor cantidad de potencia.

con seres no-humanos que les permitiese sobreponerse a serios problemas de salud:

La madre de Dionisio era enferma del pie, no podía caminar y ahí se fueron ellos. Don Érmete [Graf] le ponía oración, remedios, bendición, así. Después ahí se levantó, caminó. En la palabra de Dios él hace todo, la bendición y al mismo tiempo le predicar a ella y ahí se entregaron ellos.

En la misma dirección apunta el testimonio de Ofelia Rodríguez:

Mi hermana, ellos estaban mal y fue Antonio el que les habló del Señor porque recorrían médicos, curanderos y no les pasaba nada. Vinieron ahí no se a donde a traerla a Charata no se por qué mi hermano cayó ahí y dice que dijo: “si vos querés la palabra de Dios vas a ser sano” y aceptó. Y ahí pudo dormir bien esa noche. Dice que veía caras feas, todo atormentado y fue Antonio el que lo logró. Y un nuevo día para ella y ahí empezó.

Los *moqoit* han pensado en general los estados de enfermedad como el resultado de la acción de un agente intencional humano o no-humano que busca *dañar*²⁴. Por eso mismo, la salud no es entendida como un estado natural y dado sino que requiere del vínculo con potencias que permitan hacer frente a los intentos de otros poderes que buscan perjudicar a la persona en cuestión (Citro, 2009; Loewen, Buckwalter *et al.*, 1965 [trad. 1997]; Wright, 1990). Esto podemos verlo reflejado en los dos testimonios que comentamos, donde la efectividad del nuevo *pacto* fue un componente central en la decisión de la familia Rodríguez de aceptar el bautismo adventista. Otra buena ilustración de lo que decimos puede verse en las siguientes afirmaciones realizadas por otro miembro de la familia Rodríguez:

Sí, dejó el curanderismo, se convirtió y murió cristiana porque fue más el poder de Dios. Ella sabía que el poder de Dios es mucho más bueno que el poder del diablo. Se había sanado, tenía ulcera. Dios le sanó de la ulcera y ahí se convirtió. Encima vio

²⁴ *Daño* es una categoría *emic* que hace referencia a una acción intencional cuyo objetivo es atacar (frecuentemente mediante un padecimiento físico o anímico) mediante diversas técnicas que pueden incluir el empleo de seres no-humanos, la manipulación de objetos personales, fluidos corporales, etc. Nuestro análisis de esta categoría como así también la de “pacto” –que desarrollamos en la nota anterior– se refiere específicamente a lo que hemos relevado entre los *moqoit*. Entendemos que el mismo puede extenderse al menos a otros grupos de la familia lingüística guaycurú como los *gom* (Tola, 2004; Wright, 1990). Por otra parte, el uso de términos similares en castellano regional ha sido relevado por otros autores que han realizado trabajo etnográfico en el noroeste argentino (Idoyaga Molina y Sacristán Romero, 2008).

que mi hermano era ciego, Dios le devolvió la vista. Mi papá que también era curandero y borracho, Dios le sacó todos sus vicios. Muchos milagros ella vio y al ver esos milagros renunció a las cosas del diablo y murió en el evangelio, murió en el evangelio.

Aunque la lectura de lo que venimos comentando hasta aquí podría llevarnos a elaborar un análisis que siga los abordajes usuales de los procesos de misionalización -en los que la agencia está ubicada solo en los misioneros que llegan a un lugar con el fin de propagar mensaje cristiano a quienes lo desconocen- la trayectoria de la familia Rodríguez y en especial la de Dionisio nos permiten construir una mirada alternativa. Apoyándonos en los testimonios de sus familiares, así como también en otras fuentes, podemos observar que no es la iniciativa evangelizadora de los adventistas el único factor que los pone en contacto con los *moqoit* de la zona de Charata, sino que hay una búsqueda activa de fuentes alternativas de poder por parte de Dionisio, Antonio y muchos otros *moqoit*. Así, por ejemplo, en los relatos mencionados vemos que es el propio Dionisio el que a partir de los contactos con los adventistas en el contexto de la cosecha decide llevarlos a donde viven sus parientes. De este modo, lo que podemos ver en el caso de Dionisio Rodríguez -cuya trayectoria podemos reconstruir con bastante precisión- es que él no es un sujeto pasivo de la acción misionera de los Graf, sino que es un verdadero buscador de fuentes de poder y que su adhesión al adventismo forma parte de esa búsqueda. Otro ejemplo, en la misma dirección, es el caso de Antonio Rodríguez quien, también evangelizado por los adventistas, continúa su búsqueda de poder por un camino diferente al de la participación en la iglesia. Su recorrido va a estar centrado en su rol como enfermero, el cual también se constituye como un espacio donde establecer *pactos* con entidades poderosas.

El “peregrinaje” de Dionisio no es algo que responde a un interés vinculado a características específicas de su personalidad, sino que es un proceder típico entre los líderes guaycurú. Se trata de una suerte de “marisca de poder”²⁵. En este sentido, vemos que Dionisio, al encontrar poder con los adventistas, no interrumpe su búsqueda, sino que, por el contrario, continúa su recorrido entre diversas fuentes de potencia, lo que lo lleva, en paralelo a su experiencia

²⁵ Algo similar exploró Ruiz Moras (2015) entre los toba *taksek* del Chaco Central. Este autor desarrolló la noción de “nomadismo religiosos” para indagar en los criterios de adhesión religiosa, las pautas nativas de clasificación de la sociedad y el individuo y las estrategias político-religiosas de reproducción social.

adventista, a encontrarse con los *gom* que participaban en ese momento del surgimiento del movimiento del *evangelio* (Altman, 2017).

Los primeros encuentros entre Dionisio Rodríguez y líderes *gom* ocurrieron en la localidad de Presidente Roque Sáenz Peña (Chaco) -epicentro del *evangelio* y sede central de la Iglesia Evangélica Unida (IEU)-. Allí Dionisio estableció contacto con figuras clave para el *evangelio* entre los *gom* y en especial en el surgimiento de la IEU (Altman, 2017; Sánchez, 2005).

Con el transcurso del tiempo, estos líderes *gom* van a trasladarse a la casa de Dionisio Rodríguez en Las Tolderías²⁶. Allí se llevarán a cabo los cultos mientras, en paralelo continuaban las visitas de los adventistas. Esto podemos verlo ilustrado en el testimonio de Estela Graf que nos dijo:

Yo después de mucho sentí que había un tal Dionisio que era sobrino y ese muchacho se hizo como de otra congregación en otra... vamos a decir tribu, ¿no? Diría no se qué. Él se hizo pastor y les predicaba también ahí y no sé eso en qué quedó. No los vi más a ellos. ¡Dionisio cómo hablaba de bien! A él sí lo sentí predicar una vez. Tal vez él al no estar bien, digo bien porque la verdad es que tenemos que hacer lo que dice la Biblia entonces si él tal vez también... no sabe que tiene que guardar el sábado. Pasa que bueno, él fue para el lado de los que guardan el domingo. Pero yo me admiraba, no tenía colegio, nada, pero ¡cómo hablaba!

El relato de Estela nos permite observar que los Graf fueron testigos de los inicios de la actividad de Dionisio como predicador del *evangelio*. Además, según Estela, advirtieron el cambio de denominación de la familia Rodríguez que hasta ese entonces había sido el núcleo de la participación *moquit* en la pastoral adventista. El testimonio también nos permite apreciar que los adventistas cayeron en la cuenta de la presencia en Las Tolderías de *creyentes* pertenecientes a otro grupo aborigen. Algo similar podemos observar en el testimonio de otro miembro de la familia Graf que nos comentó: “No sé si se hicieron pentecostales o qué, no me acuerdo, pero me parece que sí”.

El cambio de afiliación de los *moquit* también nos fue relatado por Ofelia Rodríguez. Ella nos dijo:

O.: -Él [Dionisio] aprendió con los Graf y después de un tiempo dijo que él se cambiaba de congregación y ahí fue a Sáenz Peña. Como él recorría sabía ir y vinieron los hermanos toba y vinieron ahí con montones, con guitarra. ¡Como cantaban! Con esas ganas ¿no? Y ganó mucho para el Señor. Ganaron muchas almas.

²⁶ Hemos explorado la relevancia de la acción misionera *gom* entre los *moquit* del suroeste del Chaco en trabajos previos (Altman, 2017).

A.: - ¿Y cómo habrá sido que quiso cambiar con los tobas?

O.: -Y bueno el tema de los sabatistas... ellos no creen en la sanidad. Ese es otro tema también, no creen en hablar en lenguas. Pero eso está en la Biblia. Hablar en lenguas y bueno había algo que ellos no creían y bueno eso fue lo que también... No creían que la gente con la oración se sane, eso está en la Biblia. Si uno tiene necesidad, cualquier cosa, tiene que unirse, hablar con él que más tiempo estuvo en la iglesia, más años. Y si enferma con aceite y la oración, el enfermo después se va a sanar y bueno así hacían los hermanos que venían de Sáenz Peña.

Para Ofelia la razón por la cual los *moqoit* se apartaron de los adventistas está vinculada con que no favorecían las manifestaciones extraordinarias de dones espirituales como hablar en lenguas y la capacidad de sanar por la oración. Especialmente esta última se volvería crucial al ser una de las razones centrales por las que los *moqoit* aceptaron el bautismo adventista. En ese sentido el valor que los creyentes *gom* daban a estas manifestaciones del Espíritu los volverá mucho más atractivos para los *moqoit* que percibirán en ellos una puerta más directa para establecer un vínculo con las potencias numinosas.

PALABRAS FINALES

A lo largo de este trabajo exploramos una serie de vínculos entre familias adventistas descendientes de inmigrantes europeos y un conjunto acotado de parientes *moqoit* de la comunidad de Las Tolderías.

Para estos *moqoit*, la experiencia con los adventistas se constituyó en un nuevo espacio de relaciones sociales donde construir autoridad hacia el interior de su propio grupo y en relación al mundo criollo. Dicho vínculo aportaba una vía de acceso a la legitimidad simbólica, a recursos económicos y a bienes por distribuir, disponibles para las nuevas generaciones que tenían expectativas de acceso al liderazgo. Asimismo, posibilitó el encuentro con el poder del Espíritu Santo y la posibilidad de establecer un *pacto* con este *poderoso* no-humano, profundamente relacionado al mundo blanco.

Hemos visto cómo los adventistas, impulsados por su *ethos* específico, buscaron no sólo propagar sus dogmas, sino todo su “estilo de vida”, entendido como expresión ineludible de la propia santidad. Su *habitus* adventista, modelado por el rol central que tiene el cuidado ascético del cuerpo y el control de las emociones, los impulsó a “amansar” y “civilizar” los cuerpos de los *moqoit*. Los *moqoit* fueron percibidos por ellos no solo como corporalmente sucios, promiscuos y enfermos, sino como cívica y moralmente errados. Será por ello que los Graf

intentarán encausar a los *moqoit* en el “correcto” orden del mundo mediante la prédica del mensaje adventista, las pautas de alimentación y el trabajo. En este sentido, contratarlos como peones para sus emprendimientos agrícolas adquirió una dimensión misionera. La familia Graf pudo emprender toda una serie de acciones evangelizadoras que les permitieron experimentarse como verdaderos miembros de la Iglesia Adventista. Los Graf no solo trataron de transmitir una serie de verdades acerca a de la divinidad sino también un conjunto de formas de ser y hacer en el día a día. Los miembros de esta familia adventista ven las huellas de su esfuerzo en el aspecto de los *moqoit* contemporáneos, como nos lo dijera uno de ellos: “[...] después yo los vi bien a ellos, así... de otra manera. No tan pobres como eran [...]”. Esta interpretación se fundamenta en la observación de marcadores corporales, no en la evaluación de discursos o decisiones morales. La impresión sensible que le provocan los *moqoit* al cruzárselos en el pueblo de Charata lleva a este adventista a extraer conclusiones respecto a su modo de vida, ancladas en las expresiones físicas de lo que ve como las marcas de un nuevo *habitus* más sano, más pulcro, más ciudadano, menos pobre. Es decir, más adventista.

Sin embargo, el vínculo entre adventistas y *moqoit* no perduró en el tiempo. Para mediados de los años '60, la utopía misionera de la familia Graf entre los *moqoit* llegó a su fin. Los miembros de esta familia se abocaron a las actividades comerciales y la atención de la salud en el sanatorio en Charata, abandonando la acción misionera entre los *moqoit*. El proyecto misionero impulsado por la familia Graf quedaría trunco, ya que no sólo no lograrían constituir una iglesia adventista entre los *moqoit* sino que además, estos comenzarían a congregarse en el contexto de las resignificaciones aborígenes del cristianismo pentecostal agrupadas bajo el nombre genérico: *el evangelio*. El modo específico de gestión de lo sagrado propuesto por los adventistas -sin espacio para las experiencias extáticas y las ligadas a la *sanidad*-, y el poco espacio concedido a la autonomía *moqoit* -su rol pasivo durante los cultos, la imposibilidad de predicar- se constituyó en un escollo insalvable. A ello debemos sumarle que *el evangelio*, que muy poco después comenzaron a proponer creyentes *gom*, se constituyó en un espacio más atractivo de negociación cosmológica entre el cristianismo protestante y el universo shamánico, en el que el éxtasis y la sanidad ocupaban un rol central. Además, en *el evangelio* los *moqoit* podían ejercer roles de conducción y liderazgo, como la prédica y el testimonio. Algo similar ocurrió al nivel del *habitus* y las experiencias de la vida cotidiana. A pesar de que algunos elementos del *habitus* adventista, que ya hemos mencionado al citar el testimonio de un miembro de la familia Graf, podrían verse hoy presentes en la vida de los *moqoit evangelio*, en términos generales hubo una distancia imposible de salvar

entre los modos de experimentar la vida de ambos grupos. Para los *moqoit* los modos de control de la corporalidad y las emociones de los adventistas no resultaron compatibles con los propios. Si bien es cierto que los *moqoit* despliegan en general un gran control sobre sus emociones, su cuerpo y su gestualidad, las experiencias de lo “numinoso” –como la cercanía de seres potentes, la borrachera o la danza– dan lugar a una liberación de estas dimensiones. Por otra parte, el rol de lo sagrado en relación con la salud es crucial y si bien los *moqoit* recurren a la biomedicina, no adhieren a ella como teoría última sobre la salud y la enfermedad. Como hemos podido ver a lo largo del trabajo, el *habitus* adventista no admitió estas experiencias e incluso buscó extremar el control corporal precisamente en el ámbito del culto.

En este caso, podemos ver que las diferencias de poder y recursos y un contexto de relaciones coloniales no aseguran el éxito de una acción misionera en términos de pertenencia institucional y en el orden de la construcción de nuevos modos de vida, de nuevos *habitus*. En esta dirección, a lo largo del trabajo buscamos poner en evidencia cómo los *habitus* –entendidos como una subjetividad encarnada que son condición de posibilidad del discurso y la praxis– se transforman en un escollo para el cambio sociorreligioso cuando se presentan disonancias importantes. A pesar de ello, consideramos que la experiencia de los *moqoit* con los adventistas fue significativa ya que gracias a la misma construyeron redes de vínculos, adquirieron cierto vocabulario y prestigio y acumularon un capital simbólico que resultarían cruciales al momento de establecer y negociar nuevas alianzas con los *gom*, en el contexto del *evangelio*.

BIBLIOGRAFÍA

- Altman, A. (2017). *El camino del evangelio. Cristianismos y modernidades entre los mocoví del Chaco Austral*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- Amestoy, N. R. (2012). Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870-1930. *Franciscanum*, LIV (157), 51-81.
- Bartolomé, L. J. (1972). Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. *Suplemento Antropológico, Revista del Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción*, 7 (1-2), 106-121.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

- Braunstein, J. (1983). *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Braunstein, J., Salceda, S. A., Calandra, H. A., Méndez, M. G. y Ferrarini, S. O. (2002). Historia de los chaqueños-Buscando en la “papelera de reciclaje” de la antropología sudamericana. *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, 10 (1), pp. 63-93.
- Ceriani Cernadas, C. (1998). *Utopía y milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día*. (Tesis inédita de licenciatura). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- Ceriani Cernadas, C. y Citro, S. (2005). El movimiento del evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. Guerrero Jiménez. (Comp.), *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (111-170). Iquique, Chile: Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante.
- Citro, S. (2006a). La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocovíes de Santa Fe. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Citro, S. (2006b). Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial. *Indiana*, (23), 139-170.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires. Biblos.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1997). *Of Revelation and Revolution, Volume 2: The Dialectics Of Modernity On A South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cordeu, E. J. y Siffredi, A. (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Coria, H. R. (2004). *La presencia anabautista en las pampas argentinas. Los menonitas de Pebujó (1919-1940)*. Buenos Aires: Editorial Dunken.
- Chirgwin, A. M. (1932). *An African Pilgrimage*. London: Student Christian Movement Press.
- Dobrizhoffer, M. (1968 [1783]). *Historia de los Abipones. Vol. 1, 2 y 3*. Resistencia: Instituto de Historia, Universidad Nacional del Nordeste.
- Flores, F. C. (2008). Los Adventistas del Séptimo Día en la Argentina y su “proyecto de colonización”. Aportes desde un análisis histórico. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, XX (30-31), 91-106.
- Gómez, M. (2011). ¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres tobas (qom) y Misioneros Anglicanos en el Chaco Centro occidental (Argentina). *Cadernos Pagu*, (36), 187-222.

- González, S. A. (2005). Etnicidad y discriminación en la provincia del Chaco. La comunidad mocoví de las tolderías en el período 1980-2002. (tesis inédita de licenciatura). Universidad Nacional de Formosa, Formosa.
- Gordillo, G. (2004). *Landscapes of Devils. Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. London: Duke University Press.
- Gorosito Kramer, A. M. (1992) Identidad étnica y manipulación. En C. Hidalgo y L. Tamango (Comp.) *Etnicidad e Identidad VER* (143-153). Buenos Aires: CEAL
- Graf, T. (2013). *Resistiré*. Charata: La Viarasa ed.
- Hollinger, D. P. (1989) Evangelicalism, *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. Recuperado de <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/E938ME.html>.
- Idoyaga Molina, A. y Sacristán Romero, F. (2008). En torno al uso de ensalmos terapéuticos en el noroeste argentino y sus fundamentos mítico-religiosos. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 3 (2), 285-217.
- INDEC (2015) Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Nordeste Argentino. Recuperado de http://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/poblacion/pueblos_originarios_NEA.pdf.
- Loewen, J., Buckwalter, A. S. y Kratz, J. (1965 [trad. 1997]). Chamanismo, enfermedad y poder en la vida de la Iglesia Toba. *Practical Anthropology*, nov.-dic., 250-280.
- López, A. M. y Giménez Benítez, S. (2007). Alimentos, Naturaleza e identidad en comunidades mocovíes del Chaco. *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, 5, 153-166.
- López, A. (2009). La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco. (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- López, A. (2017) “Cerrando filas”: La mirada menonita sobre los vínculos entre las misiones protestantes en el Chaco durante el auge de la “nación católica” (1943-1949). En C. Ceriani Cernadas (Comp.), *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX* (41-70). Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- López, A. (2015) Gods, demons and deceivers: Jesuits facing Chaco skies. *Stars and Stones: Voyages in Archaeoastronomy and Cultural Astronomy, Proceedings of the SEAC 2011 Conference* (296-301). Oxford: Archaeopress, British Archaeological Reports (BAR), International Series 2720.
- Mauss, M. (1979) *Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales. Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Miller, E. S. (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI Editores.
- Murdock, G. (1949). *Social structure*, Nueva York: Macmillan.

- Paucke, F. (2010 [1749-1767]). *Hacia allá y para acá (memorias)*. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe.
- Reyburn, W. D. (1954). *The toba indians of the argentine chaco. An Interpretive Report*. Elkhart: Mennonite Board of Missions & Charities.
- Ruiz Moras, E. (2015) Acción simbólica y religiosidad entre los toba taksek del Chaco central. *Antropología. Replanteos y Continuidades* (279-316: Universidad de Lomas de Zamora
- Sánchez, O. (2005). Cronología de la formación y crecimiento de la Iglesia Evangélica Unida en el norte de la Argentina. Pcia. Roque Sáenz Peña.
- Seiguer, P. (2002). La Iglesia Anglicana en la Argentina: religión e identidad nacional. *Anuario IEHS*, 201-216.
- Seiguer, P. (2011). El protestantismo histórico en la Argentina, 1870-1930: perspectivas historiográficas. *Diversidad Intercultural. Revista de los Investigadores y Docentes de la Maestría y el Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural de la UNTREF*, 1 (100-111).
- Susnik, B. (1972). *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*. Resistencia: Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del NordEste.
- Tola, F. (2004). 'Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps'. Corps et multiplicités chez les Toba (Qom) du Chaco Argentin. (Anthropologie Sociale et Ethnologie). Tesis de doctorado. L'École des Hautes Études en Sciences Sociales et Université de Buenos Aires.
- Trincherro, H. (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la nación*. Buenos Aires: Eudeba.
- Wright, P. G. (1990). Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba. *Cristianismo y Sociedad*, (105), 15-37.
- Wright, P. G. (2002). L' 'Evangélio': pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin. *Social Compass*, 49 (1), 43-66.
- Wright, P. G. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre*, 9 (19), 137-152.
- Wright, P. G. (2008). Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba. Buenos Aires: Biblos.
- Wynarczyk, H. (2009). Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001. San Martín: UNSAM EDITA.