

Las enseñanzas de *Don Juan Chur* entre los Tobas de Formosa (Argentina, 1937-1950)

César Ceriani Cernadas¹

Resumen

El trabajo presenta una exploración histórico-antropológica sobre el emprendimiento evangélico comandado por el inglés John Church entre grupos tobas (*qom*, de la zona oriental de Formosa), entre 1937 y 1951. El estudio indaga en las estrategias misionales de *Juan Chur*, enfocando sus conflictivas articulaciones culturales y políticas, como también en la construcción beatífica de su recuerdo por parte de la actual población indígena de la zona.

Introducción²

La denominación “toba” (*qom*) abarca a una serie de grupos del tronco lingüístico Guaycurú de la región chaqueña, en el noreste argentino (provincias de Chaco, Formosa, noreste de Salta y norte de Santa Fe). Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, generalmente bilaterales y de residencia uxorilocal (Brausntein, 1983). A partir de las campañas militares del Estado Argentino en la zona, entre 1884 y 1911, junto al paulatino avance de colonos criollos y europeos y la instalación de enclaves misionales y estatales, los tobas se vieron forzados a iniciar un proceso de sedentarización, desarrollo de la agricultura y del trabajo asalariado rural, sobre todo en los ingenios azucareros, algodones y aserraderos. Hacia comienzos de los años sesenta se registran importantes migraciones a ciudades como Resistencia, Formosa, Rosario, La Plata y Buenos Aires (acrecentada en esta última a partir de 2000), empleándose en fábricas o trabajos

¹ Doctor en Antropología, investigador del CONICET, sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: cesar.ceriani@gmail.com

² Deseo expresar un sincero agradecimiento a Félix Díaz por su ayuda como intérprete en varias de las entrevistas con ancianos aquí citadas. Extiendo este reconocimiento a Juan Church (hijo), por su generosidad al conversar largamente y facilitarme documentos de la época. Agradezco también a Miguel Velásquez y Rosa Díaz por sus luminosas conversaciones. Aparte del agradecimiento, honro la memoria de mis ancianos interlocutores que ya no están: Emiliano Asijak, José Medina y Luis Danaki.

temporales y nucleándose en barrios propios en las zonas periféricas. En este conflictivo proceso histórico, y las ambivalentes políticas de incorporación/ exclusión a la vida nacional, la apropiación indígena del protestantismo tuvo una incidencia clave en la reconfiguración cultural de estos pueblos (Millar, 1979; Wright, 1983).

El caso que aquí nos ocupa se inicia a fines de 1937, cuando un grupo de misioneros británicos arribó a las inmediaciones del poblado de Laguna Blanca, en el extremo noreste del por entonces Territorio Nacional de Formosa (Argentina). El propósito era fundar una misión evangélica entre los indígenas que habitaban en la zona circundante, en una época donde sus territorios ya habían sido cercenados por la violencia del ejército y de los colonos. Comandada por un pastor inglés de premonitorio nombre, John Church, la Misión Emmanuel jugará un papel importante en la constitución demográfica y cultural de la posterior Colonia Aborigen La Primavera, organizada legalmente en 1940. En el marco del cambio sociorreligioso *qom*, “*la época de Chur*” – como es recordada por la gente– preludivió la conformación del *Evangelio*, movimiento sincrético que combinó el shamanismo Guaycurú y el mensaje moral cristiano, redefinió las jefaturas y alianzas políticas y canalizó, no sin fricciones y contradicciones, las expectativas culturales de la gente (Reyburn, 1954; Wright 2002; Ceriani Cernadas y Citro, 2005). Unido a esto, y en lo relativo al contexto histórico nacional, la ubicación en zona fronteriza y el origen anglo de sus líderes tuvieron una incidencia negativa cuando las políticas nacionalistas del Estado emergieron con fuerza hacia fines de 1940 y forzaron el desalojo de la misión en 1951.

En este trabajo propongo una exploración etnográfica e histórica sobre el emprendimiento misional de *Juan Chur*, enfocando en sus conflictivas articulaciones culturales y políticas como así también en la construcción beatífica de su recuerdo por parte de la actual población indígena de la zona. La experiencia etnográfica en la zona, desde el año 2000 hasta el presente, junto con documentos históricos e investigaciones de otros colegas, constituirán los materiales principales a tener en cuenta. Por su parte, el estudio se organiza en tres tópicos fundamentales: 1) las estrategias de evangelización y las relaciones coyunturales de la Misión con el gobierno nacional; 2) la recepción y memoria indígena sobre la “*época de Chur*”; 3) los conflictos desencadenados entre

algunas familias tobas, el misionero Church y otras experiencias religiosas indígenas que comenzaron a difundirse hacia mediados de 1940.

2. Proyecto misionero e incorporación nacional

En los inicios de la década de 1930, John Church, amparado en la *Island South American Missionary Union*, recorrió el sureste de Brasil con el propósito de observar las condiciones posibles para establecer una misión entre los grupos indígenas. Luego – según me refirió su hijo Juan– volvió a Inglaterra para reunirse con el director de la Iglesia Emmanuel y lograr así apoyo financiero e institucional para su proyecto. En septiembre de 1931, la *Emmanuel Hollyness Church* lo nombra ministro habiendo cumplido los requisitos necesarios, según dicta el certificado, de “experiencia espiritual, conocimiento y habilidad para predicar”.³

Cinco años antes de su llegada a Laguna Blanca, Church y otros tres misioneros establecieron en la capital formoseña una escuela religiosa para niños indígenas y en 1934 otro proyecto misional de la misma denominación se puso en marcha entre los tobas del Chaco, en la localidad de Espinillo (Miller, 1979). El funcionamiento de la escuela tuvo un relativo éxito y una repercusión interesante en el ambiente social y político de la época. Símbolo de la civilización y modernidad por excelencia, el proyecto de alfabetizar a los indígenas e integrarlos a la vida occidental gozó de resonancia local y nacional, según ilustran algunas fuentes de la época. Así leemos en una popular y difundida revista de la época, *Caras y Caretas*, una nota intitulada “La obra de una misión evangélica”. Fotos de muchachas tobas a quienes “ya se han inculcado principios civilizadores” se ubican junto a otra de Church y un grupo de alumnos indígenas, “asiduos concurrentes a las clases del esforzado misionero” (*Caras y Caretas*, 1932: 12). Por su parte, el texto principal de la nota expone con bastante claridad las percepciones positivas sobre la escuela y su función, y revela asimismo las por entonces armoniosas relaciones con el gobierno del territorio, en manos de militares

³ El original en inglés expresaba lo siguiente: “*This is to certify that John Churh has been ordenaied a Minister of the Emannuel Hollyness Church with authority to preach the Word and minister the Sacraments and perform all the duties associated with the ministerial office. The Executive Council is satisfied that his spiritual experience, knowledge and ability to preach, are such us to fit him to this high calling and pray that his ministry made prosper and blessing by God – Offical Minister: John Dringsdale, September 1931*”.

luego del golpe de Estado del general Uriburu en 1930 (el primero en la moderna historia Argentina). Leemos entonces:

Como se sabe en los alrededores de la capital de Formosa, hay varias tribus de indios tobas, algunas de las cuales viven en estado de semi-salvajismo. Tres misioneros ingleses, bajo la dirección del reverendo Juan Church, han fundado una escuela donde se enseñan las primeras nociones del idioma nacional a los pequeños indios. La tarea comprendida hasta ahora por los esforzados miembros de la misión evangélica es, desde todo punto de vista, civilizadora y benéfica. Faltos de apoyo oficial, los misioneros ingleses no desmayan, sin embargo, en su altruista empeño de incorporar a la civilización aquellos espíritus primitivos. Las fotos que publicamos fueron tomadas por un miembro de la misión y enviadas gentilmente a “Caras y Caretas” por el señor Gobernador del Territorio Cnel. Toledo (Caras y Caretas, 1932: 13).

El mismo gobernador coronel Félix Toledo visitó la escuela en noviembre de 1932, y según declaró en el libro de visitas, “la obra educativa y cristiana que realiza es digna de admiración”.⁴ Por otro lado, los tobas de la zona de Tuyuyú, Espinillo, Nainneck y Palma Sola, en el este de la provincia, también se enteraron de que un inglés “*ayuda mucho a todos los aborígenes,*” según me refirió una anciana en La Primavera. De allí partió a Formosa una comitiva de la gente de Trifón Sanabria (*Chihon*), con la esperanza de lograr resguardo ante la agresión de militares y la explotación de los criollos. Las noticias de que en el oeste del territorio, en la localidad de Sombrero Negro, los misioneros ingleses protegían a los indios, abonó también este deseo de encontrar al “*Dios Chur*” (Gordillo 1999; Torres Fernández, 2005). En la visión de Miguel, enfermero y firme predicador evangélico, estos fueron los hechos fundadores:

Como la historia de Juan Church, cuando llegó acá, era de la Iglesia Emmanuel, que ahora es la Iglesia Nazareno. Llegó de Sombrero Negro. Y había indígenas que supieron que el hombre este también curaba a los enfermos y oraba, y eso ya es un dios y ya empezó a correr la bola. Fijate no teníamos teléfono, no teníamos nada, igual se corría. Y se fueron caminando día y noche a buscar a Juan Church para allá y cuando llegaron no estaba Juan Church porque se había ido a Formosa y tuvieron que volver a Formosa.

⁴ Testimonios de visitas, pág. 1. Archivo Personal de Juan Church (h) (APJCH).

Por su parte, *Juancito Chur*, como se lo conoce al citado hijo menor (aunque ya tenga más de 50 años), también ubica en estos acontecimientos la génesis de la misión y futura colonia.

Ellos vinieron a caballo desde Formosa, porque una comisión de aborígenes de acá se fue a buscarles (...) Porque esa tierra que tienen ellos ahora, eso es una donación que le hizo a la Misión el gobernador Toledo (...) Ahí estaba el agua de la Laguna Blanca y lo eligieron por el asunto del agua. Entonces se instalaron ahí. El problema que él tenía era instalar una misión para ayudarlos a ellos por los problemas que tenían con los estancieros. Entonces los fue incorporando, ahí los fue trayendo y tuvo hasta 500 familias.

La llamada “Guerra del Chaco”, que enfrentó a Paraguay y Bolivia entre 1932 y 1935, había llegado a su fin y se aventuraban para los formoseños tiempos de relativa prosperidad económica. La causa fundamental fue el inicio del llamado “boom algodonero”, que tuvo su apogeo hasta mediados de 1960 (Prieto, 1990). Asimismo, y en lo referente a las políticas estatales para con los grupos indígenas, se buscó implementar desde las primeras décadas del siglo XX estrategias de *sedentarización*, asimilación e inclusión en el mercado y la sociedad nacional. Aunque este proyecto fue lento y contradictorio, se vio materializado en la fundación de distintos asentamientos, algunos comandados por misiones religiosas católicas y otros regidos directamente por la administración nacional. En relación a las primeras: Misión Laishí en la zona suroeste del territorio y Misión Tacaaglé en el oriente formoseño (cercano a Laguna Blanca). Respecto a los emprendimientos estatales en Formosa: la colonia Bartolomé de las Casas en la zona central de la provincia, paralela a la línea del ferrocarril hacia el extremo norte del país, y la colonia La Primavera, emergente a partir de la empresa misionera de *Chur*.

La Misión Emmanuel cumplió así un papel importante en la confluencia e interrelación de diversas bandas tobas de la región. Las noticias de que Church curaba y protegía a los indígenas, como comentaba Miguel en el citado testimonio, dio inicio a una progresiva radicación de varias familias de la zona. De esta manera, grupos como los de Trifón (*Chihon*) Sanabria llegaron desde un lugar cercano denominado *wopaq lma'*⁵ (“casa de cigüeñas”, paraje conocido por los criollos como Loma Tuyuyú), los del jefe *Morenito* desde *chaik onole* (San José y Palma Sola), los de *Shitaki* del vecino paraje de

Naineck y un cuarto grupo llegó desde *wiiñilae'* (Espinillo) bajo el mando del jefe *Tamayu'*. Estas y otras bandas conforman, según nota Wright (1997: 378), la base sociológica fundamental de la Colonia La Primavera, creada como reserva en 1940 y como colonia en 1951.

José Medina, activo y coloquial anciano *qom*, es un hombre respetado en la colonia por su “*conocimiento de la historia de nosotros*”, según la referencia de Félix Díaz, intérprete de nuestras charlas. Su familia era originaria de *chaik onole* y así refirió la historia del encuentro de *Chur* y su gente

Los aborígenes vivían anteriormente en San José. Había bastantes grupos de aborígenes por ahí y el cacique era *Morenito*. Entonces le pidieron la autorización a ese cacique de que conversara con Don Juan. Don Juan estuvo con la gente de San José, después vino trasladándose a este lugar; que había otro grupo que vivía por acá en *chigishilae*. Estuvo por un tiempo y Don Juan preguntó: “¿Donde puedo encontrar un lugar más amplio?” y le prestaron un caballo y vino a revisar el lugar.

Al igual que los misioneros anglicanos del Chaco occidental, que tanto asombraron al etnógrafo suizo Alfred Métraux en sus viajes en la década del '30, la Misión Emmanuel de Laguna Blanca buscó mantener relaciones conformes con los gobiernos militares de las décadas del '30 y '40, remarcando como objetivos principales la necesidad de infundir en los indígenas una identidad nacional y un sentimiento patriota.⁶ Así, a modo ilustrativo, cito la carta enviada a “Juan Churt” (sic) por el presidente de la comisión de Laguna Blanca con motivo de los festejos por el 125 aniversario de la Independencia,

En oportunidad de celebrarse el 125 aniversario de la Jura de la Independencia, en esta localidad cabe destacar como un número de muy grata impresión, por su significado altamente argentinista, la visita y concurrencia a los diversos actos desarrollados, de las tribus indígenas procedentes de esa Misión. En este sentido, me es sinceramente satisfactorio presentar al Pastor que los comisionó al efecto mi hondo reconocimiento. (Archivo Personal de Juan Church, hijo, APJCH).

Otro caso por demás interesante es el de Osvaldo Paulotti, un antropólogo físico del período que realizó un estudio somatológico entre los tobas de Laguna Blanca. Los

⁵ La notación fonológica del idioma toba sigue la adaptación de Wright (1997).

⁶ En su reporte de 1933, Métraux quedó perplejo ante la labor de estos religiosos, los cuales ofrecían, según su parecer, “la única nota simpática y humana” en el dramático panorama de los pueblos indígenas chaqueños, no existiendo “obras de más beneficio para la nación Argentina que la de estos incansables

resultados de la investigación fueron publicados en el número 1 de la revista *Runa* y celebrado con creces por el *alma mater* de esta ciencia durante aquél período y flamante director del Instituto de Antropología, José Imbelloni.⁷ Así lo declaraba en las “Cuatro Palabras” introductorias del volumen, dando una idea bien clara del “espíritu de la época” respecto a la situación aborígen nacional:

Con la monografía de los toba damos comienzo a nuestro cometido de estudiar a fondo, uno tras otro, los grupos residuales de la antigua raza pámpida, cuya incorporación a la vida nacional constituye un magnífico programa para la actividad gubernamental y una interesante perspectiva demográfica para la Nación Argentina (Imbelloni, 1948: 5).

Aunque en el referido artículo Paulotti agradece sin ambages los favores prestados por Church para los propósitos de la investigación⁸, fotografiando también al “Cacique General Trifón Sanabria” junto a su cercanos, una nota publicada en el periódico formoseño *La Voz Popular* narra con notable expresividad las “impresiones de estudio” de aquella exitosa campaña en las tierras de *Don Juan*⁹:

En la mañana del 23 de agosto llegamos a la Misión Evangélica Emmanuel de Laguna Blanca, cuyo Director Pastor Juan Church puso gentilmente a nuestra disposición los elementos de estudio necesarios. Fue así como nos vinculamos estrechamente a los indígenas. Fueron ellos nuestros amigos, con quienes, mientras cumplíamos nuestras tareas, departimos afablemente, obteniendo elementos de juicio sobre sus costumbres. Y precisamente sobre este particular llamó poderosamente nuestra atención el loable cambio que manifiestan en sus hábitos con respecto a otras tribus visitadas oportunamente (...) Esta experiencia, junto a otras recogidas en el territorio del Chaco, nos alecciona sobre la *capacidad de asimilación de nuestra cultura por parte del indígena y, sobre todo, debemos destacar que un medio pobre de toda clase de elementos, y donde se requiere una temprana voluntad para la realización del trabajo, habla muy alto sobre su disposición para el mismo*. No solo en el orden material se observa este

misioneros” (1933: 205).

⁷ Antecedida sólo por la revista *Relaciones*, de la Sociedad Argentina de Antropología, que vio la luz en 1940, *Runa* constituye la segunda publicación antropológica del país, que al igual que la anterior continúa vigente.

⁸ Que no eran otros que ofrecer dóciles aborígenes para que sean medidos y fotografiados copiosamente por el antropólogo y su equipo.

⁹ Fundado en 1933 por Silvio Argentino Godoy, este periódico constituyó una de las principales publicaciones periodísticas de la zona. Con corresponsales en distintos poblados de la provincia, se propuso reflejar con la mayor transparencia posible “los más complejos ámbitos de la dura realidad formoseña” (Alsina 1996: 83). El abuso de autoridad de los jueces de paz y la gendarmería de línea, los dramas pasionales, el abigeato, la inexistencia de caminos y la problemática indígena fueron algunos de los temas allí planteados.

notable cambio, sino también se ha manifestado en su vida mental... A nuestro juicio, *uno de los factores más íntimos que nos ayuda a explicar este cambio, es el arraigo en el espíritu de ellos la idea de una justicia superhumana, engendrada por el pensamiento cristiano (...)* Concluimos estas impresiones con una reflexión que ya en otras oportunidades manifestáramos: que *el indígena, lejos de ser un elemento de perturbación para el desarrollo de nuestra cultura, es, cuando se le sabe comprender y se le brindan elementos de nuestra civilización, una gente de labor y de progreso. La condición para esas normas de vida, consiste en llegar a ellos no como a parias o bárbaros, sino como a hermanos menores que necesitan de nuestra protección y que pueden muy bien llegar a ser nuestros iguales.* [cursiva agregada] (La Voz Popular, 11 de setiembre de 1942, pp. 24-25, APJCH).¹⁰

La *narrativa de la integración* del aborígen, bajo una política de *Gran Hermano* y una asimilación a la formas de vida occidental y cristiana, aparece como fundamental en la visión de los gobernantes de la época y de estos vetustos referentes de la antropología local. Esta narrativa se vio reflejada en las legislaciones del período en torno a problemática aborígen en lo relativo a las políticas de tierras, pensiones y jubilaciones nacionales, documentos de identidad, etcétera. (Carrasco y Briones, 1996; Lagos, 2000). Y esto se expresa claramente, como ya anticipamos, en la conformación legal en 1941 de La Primavera como “reserva aborígen”, devenida en “colonia” luego del desalojo de la Misión Emmanuel.

Como señalamos, el móvil que guiaba la empresa de *Chur* era, inequívocamente, la necesidad de cristianizar y civilizar a los aborígenes, enseñándoles el evangelio, el castellano, la escritura, la agricultura y el trabajo manual. Así, en tanto estrategia performativa de acomodación social (Snow, 1979), los misioneros ingleses fueron cuidadosos en tender puentes simbólicos con un conjunto de valores sociales altamente estimados por las clases dirigentes de la época: la escolaridad, la inoculación del sentimiento patrio y el proyecto civilizador. La difusión de los valores patrióticos era de especial interés dado el carácter fronterizo de la región respecto a la República del Paraguay. En palabras de Gastón Gordillo, respecto al caso similar de la Misión Anglicana entre los toba de Sombrero Negro,

Mientras los misioneros protegieron a los tobas del abuso de los militares ellos también tuvieron que legitimar sus acciones *vis-á-vis* el Estado por

medio de una demostración del éxito de su proyecto civilizador y su compromiso con los símbolos de la Nación Argentina (Gordillo, 1994: 4).

Estamos en condiciones ahora de explorar las memorias de los *qom* de La Primavera sobre *Don Juan Chur* y su misión, observando el modo en que metaforizan una experiencia histórica concreta y una manera de recordarla-imaginarla que no deja de ser contradictoria y sujeta a redefiniciones creativas por parte de los protagonistas.

3. El “*Dios Chur*” y la experiencia toba

A la larga todo es memoria, todo es fábula, casi podría decir que todo es mitología...
J. L. Borges

En la memoria de los tobas contemporáneos la figura de Church sigue estando muy presente y positivamente valorada. Los ancianos recuerdan cómo *Don Juan* les enseñó a escribir, trabajar la tierra y conocer el Evangelio, para así abandonar los “*vicios*” y las “*malas costumbres*” que las representaciones coloniales siempre les imputó como inherentes: ignorancia, vagancia, alcoholismo, paganismo e idolatría¹¹. Como me comentó Emiliano Asijak, uno de sus fieles “*discípulos*”:

La intención de don Juan es cambiar la costumbre de los aborígenes. Él quería que el aborígene sea participe del trabajo de cada persona. Entonces don Juan quería sacar esas malas costumbres de danzar, cantar, tocar flauta y otros instrumentos que los aborígenes usaban... A través del Evangelio yo pude conocer la vida que tengo. Don Juan también nos enseñó a orar, me da la oración: “Padre nuestro que estas en los cielos santificado venga tu reino. Se ha hecho tu voluntad como en el cielo así también en la tierra”. El me dio esta oración para que yo sepa que no soy esa costumbre, sino que yo soy evangelio, apartado.

Una vez establecido el edificio religioso en las cercanías de la Laguna Blanca, Church se dedicó a enseñar la escritura y la Palabra, al tiempo que su mujer enfermera asistía numerosos casos de tuberculosis y desnutrición, ayudando también a las parteras tradicionales. Varias personas me refirieron que “*Chur tuvo sus discípulos indígenas*”, bien cercanos al predicador y que en general involucraban a las familias más importantes de la zona que presentaban trayectorias de liderazgo. Todos incluyen aquí a

¹¹ En relación a estas últimas estigmatizaciones se destacan el shamanismo, los bailes ceremoniales para la búsqueda de pareja (conocido entre los *qom* como *nmi* y entre los criollos como “baile de sapo”) y los

Julio Shitaki, Trifón Sanabria, Ernesto Sanagachi, Francisco Jara, José Mendoza, Juan Pachi, Moisés Palimón, Luis Dainaki y Lorenzo Díaz. Este último, junto a los dos primeros, constituyeron los mediadores fundamentales entre *Chur* y los *qom*, dada sus influencias entre la gente y sus competencias lingüísticas como traductores (Wright, 1997: 373).

Poco antes de su muerte, acaecida a mediados del 2003, tuve la oportunidad de conversar con Luis Dainaki. En ese momento, *Luisito*, como era conocido en la colonia y siendo un diminutivo acorde a sus dimensiones corporales, era uno de los hombres más viejos del asentamiento y yacía enfermo. Junto al citado Moisés Palimón, fue uno de los pocos que se mantuvieron fieles a la congregación de Church, aún cuando la misión fue desalojada y se nacionalizó como Iglesia del Nazareno. Cuando le comenté que quería charlar sobre *Juan Chur* y la época de la misión, *Luisito* no tuvo inconvenientes, pese a estar postrado en la cama y prácticamente sordo. Así fue como narró la llegada del misionero y las creencias mesiánicas que gravitaban en los indígenas, remarcando la misión civilizadora del pastor como también sus deseos póstumos.

Cuando llegó el señor Juan Chur los aborígenes creían que Jesucristo podía venir directamente al pueblo para poder comunicar el mensaje a los indígenas. Entonces los indígenas estaban esperanzados en ese hijo de Dios que iba a venir a la tierra. Después de mucho tiempo comprendieron que Dios y su siervo no iba a venir directamente a la tierra, sino que iba a enviar a personas que les enseñaran cómo vestir, cómo trabajar, cómo ellos tenían que vivir para obtener de sus vidas cosas correctas. Le enseñaron cómo vestir, cómo trabajar y cómo mantener su alma de acuerdo a las indicaciones de Dios... Sé que cuando terminamos nuestras vidas volvemos a la tierra y nuestro espíritu se va donde está Dios. Entonces, esas son las cosas que enseñó don Juan Chur. Yo soy el anciano que hasta ahora y estoy esperanzado de que algún día mi cuerpo sea llevado a la presencia de Dios y estoy esperando esa hora que mi corazón termina de latir y termina de sufrir aquí en la tierra y poder volver un cambio nuevo. Viviré allá con las cosas que Dios prometió para mí. Estoy esperanzado de reencontrarme con mi amigo que era Juan y poder verme de nuevo.

Luisito recordó también su bautismo en la laguna a manos del misionero, y le pidió a su hijo Simón que le pasara un morral colgado sobre la cama. De allí sacó una vieja Biblia y dos papeles guardados en su interior. Eran los certificados de bautismo y filiación a la

nombrada congregación, objetos que el anciano había cuidado escrupulosamente durante más de medio siglo. Con la firma del propio Church, el certificado declaraba: *“Por el presente se hace constar que Luisito Dainaki, nacido en Nainack el día 22/9/17 fue bautizado por mi en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en Nainack el día diecisiete de junio de 1945”*.

La legitimidad de la palabra escrita –y los *certificados* y *reglamentos* como epítome de la misma– se ubicaban también como otras de las enseñanzas clave del misionero. Al igual que en otras sociedades orales la incidencia de los sistemas de escritura entre los *qom* ha sido notable (Goody 1996). La palabra escrita adquiere así un valor importantísimo, donde la Biblia y los “papeles”, ligados al ethos burocrático del Estado nacional, aparecen como símbolos dominantes (Wright, 2003; Gordillo, 2006).

La otra instrucción continuamente evocada por los indígenas era el trabajo agrícola, donde según el sistema implementado por Church *“cada uno tenía su parcela, su chacra y algunos animales”*. Pero estas cuestiones también entraron en tensión con las prácticas aborígenes, tanto en lo relativo a la propiedad y los vínculos de reciprocidad parental, como al hecho de seguir manteniendo las prácticas de caza y recolección. Esto implicaba que estacionalmente varias chacras se vieran abandonadas. En relación a este último tema, José Medina explicó con claridad:

Don Juan empezó a instruir a la gente. Les decía que la laguna era una de las posibilidades de poder mantenerse en cuanto a la alimentación y le introducía a la gente la posibilidad de trabajar, cultivar la tierra, plantar batata, mandioca, poroto. Todo lo que sea chacra. Pero al indígena le gustaba más la marisca que el trabajo. Entonces esto le complicaba a este hombre la forma de inculcarle al indígena el trabajo. Entonces ese era uno de los desafíos más grandes de Don Juan.

La falta de congruencia con las normas de reciprocidad social toba y las propias nociones de propiedad se vieron enfrentadas asimismo a la perspectiva de Church, sostenida en una ideología moderna que articulaba la propiedad individual y el trabajo cooperativo¹². Así explicó su hijo Juancito este punto de vista, que abrió el espacio a

¹² En relación a este asunto, William Reyburn (1954: 16) comentaba sagazmente en su trabajo pionero: *“To an observer with ideas of narrowly defined property rights and individualism, Toba sharing appears as a trait possibly inherited from Chaco vultures. It is not uncommon for an entire patch of squash or sweet potatoes to be eaten up by ‘visitors’ in one evening”*.

importantes fricciones entre las modalidades indígenas y la reforma propuesta por *Don Juan*, bien anclada en la ética del protestantismo ascético intramundano,

Cuando plantaban mandioca les tenía que durar como seis meses por lo menos, pero el hábito de ellos es que le llegan los parientes de Bartolomé o Taacaglé y se le quedan hasta que coman todo, recién ahí se van a mover de vuelta. Entonces eso fue lo que papá procuró, procuró inculcarles que está bien ser generoso pero hay que cuidar primero a la familia. Todas esas enseñanzas vinieron partiendo de la Biblia. Mi padre acopiaba el algodón para ellos y después lo vendía. Les pagaba lo que correspondía y no hacía ninguna ganancia para él. Todos trabajaban, lo único que les costaba un poco hacerles entender que tenían que trabajar tipo cooperativa. Nunca les entró. Por eso cuando venían y le pedían a papá un peso, les decía bueno andá a carpir esa parte. Se iba con su bastón y se paraba al lado y cuando terminaba le daba el peso. Nunca le regaló nada, nunca.

4. Crisis socio-religiosa y drama político

Los puntos de vistas dispares entre Church y algunas familias *gom* alcanzaron mayor repercusión luego del viaje realizado por el jefe Trifón Sanabria a Buenos Aires en 1940, hecho que determinó la transformación de las tierras lindantes a la misión en “reserva aborigen”. Los testimonios recopilados por Wright (1997: 378) sugieren que Trifón viajó para solicitar legalmente las tierras junto a las herramientas necesarias para su trabajo. Sostienen asimismo que el jefe fue presionado a bautizarse en el catolicismo, en su carácter de rito de paso a la nacionalidad. El informe oficial, redactado el 24 de Diciembre de 1940, estipula unas 5.000 hectáreas “*para ser libremente ocupadas por los miembros de la tribu del Cacique Trifón Sanabria*” (Wright, 1997: 381).

Como era de suponer, tanto el bautismo católico como las nuevas atribuciones de Sanabria irritaron al Reverendo Church. En la visión de Rosa Díaz, anciana de 75 años nuera del “discípulo” Ernesto Sanagachi, se ubica una interesante lectura del *affair* Sanabria-Church; conflicto que preludivió los disgustos entre el misionero y la gente.

La causa de la pelea que hubo con el cacique y Juan Chur fue por la libertad, por la autoridad del cacique cuando vino de Buenos Aires. El cacique entendió mal la libertad que le dieron por el poder político, entonces vino a la colonia y le dio la libertad a su gente de que hagan lo que quiera. Entonces Don Juan se sintió herido por esta cosa que luchó mucho para enseñarle a la gente que tiene que hacer esto y no hacer caso a lo que el cacique quería. Porque había malas costumbres que tenía nuestra gente. Entonces Don Juan quería cambiar a la gente a través del Evangelio.

Entonces es ahí donde fracasó este trabajo que él tenía. Y hubo conflicto de que él no estaba de acuerdo con las decisiones del cacique. Entonces él era el mentor de todo este fracaso que hubo de Don Juan. Por esta cosa que vino de Buenos Aires y con la autoridad de cacique y con ese poder mayor de decirle a su gente que haga lo que quiera y no lo que quería Don Juan.

En el primer estudio antropológico sobre el cambio sociorreligioso toba, Reyburn (1954) destacaba el hecho de que los aborígenes experimentaron el culto pentecostal en las ciudades y pueblos *doqshi*¹³ de la zona, regresando luego a sus tierras a predicarlo entre la gente. Fue entonces ese movimiento de retorno a los asentamientos el que generó un proceso de apropiación cultural del simbolismo pentecostal, donde el uso del propio idioma y el liderazgo nativo tuvieron una importancia decisiva. El impacto de esta prédica entre los *qom*, muchos de ellos *pi'ioGonaq* (shamanes) y jefes de reconocida influencia, fue notable¹⁴. Sin embargo, esta repercusión se dio de modo heterogéneo y polivalente. En el panorama formoseño una de las confluencias más interesantes encontró lugar durante mediados de los años '40 en el movimiento de la *Corona del Dios Luciano*, en alusión a su fundador y profeta Luciano Córdoba (*Toxonqui'n*), pilagá oriundo de Pozo Molina (Dpto. Patiño, Formosa central). Habiendo experimentado la prédica del misionero evangélico norteamericano John Lagar en Zapallar (actualmente Gral. San Martín, Chaco), Luciano estableció su propio culto religioso, luego de tener poderosas visiones y escuchar Biblias parlantes que en la soledad del monte formoseño le reclamaban una reforma moral entre los indígenas (abandono del alcohol, disciplina espiritual), al tiempo de ofrecer un canal directo de comunicación con espíritus de poder y sanación. *Corona* era el nombre por el cual se conocieron los espacios cúltricos del movimiento de Luciano, conformados por elevaciones circulares de tierra (*napiágálate*) cercado en parte con maderas de palma. Allí subían los seguidores para sanarse y recibir poderes por intermedio de diversas entidades; poderes que eran distribuidos por el *capitán* o dirigente del culto (Vuoto 1986, Vuoto y Wright 1991, Idoyaga Molina 1992).

¹³ El término *doqshi* constituye la marca de plural mediante la cual los *qom* designan a los blancos, sean criollos o de ascendencia europea.

¹⁴ Remarquemos que en los esquemas tradicionales de la organización social toba la legitimidad política y religiosa se encontraban indisolublemente ligadas. Estas jefaturas poseían un carácter guerrero y transaccional que se fue reconfigurando a través del tiempo a partir de las nuevas relaciones que se establecían con los *doqshi* (Cordeu, 1984).

La inclusión de este movimiento en La Primavera y su rápida difusión entre la gente vino a desvirtuar el proyecto civilizador de la Misión Emmanuel; ya resquebrajado por el citado conflicto con Sanabria y su gente. En palabras de *Juancito Church*: “*Porque la Corona tenía que ver con los malos hábitos de los indígenas, como el baile del sapo y esas cosas*”. Así pues, a los ojos de don *Juan Chur* y varios criollos de la zona, el culto de Luciano nada tenía que ver con las enseñanzas y moral cristiana, sino más bien parecía una clara supervivencia de las paganas y denostadas costumbres “*antiguas*”. No obstante, y más allá del encono del pastor inglés, las *Coronas* se difundieron rápidamente en la colonia, y años después se vieron reconfiguradas en las iglesias evangélicas nativas.

Pese a las señaladas estrategias de acomodación social que la Misión había instaurado para con las autoridades políticas provinciales y nacionales, la ascendencia de Juan Domingo Perón en 1946 implicó una redefinición de la relación. El declarado énfasis nacionalista y anti-imperialista del régimen, unido a alianzas coyunturales con la Iglesia Católica (durante el primer periodo presidencial), dieron pie a un conflicto con diversos grupos religiosos minoritarios que comenzaban a asentarse en el campo nacional, especialmente con los genéricamente llamados “*protestantes*”. En efecto, durante estos años las variadas denominaciones herederas de la Reforma vieron limitado su rango de acción en el país debido, en primer término, a la creación en 1948 del Fichero de Cultos, obligatorio para todas las instituciones no católicas. Asimismo, la censura de los mensajes radiofónicos en 1949, la negación de visas para misioneros ingleses y norteamericanos, el proyecto de reforma constitucional con la nueva Ley de Ministerios (cuyo artículo 21 restringía toda práctica religiosa no católica al interior de sus propios templos) y la ley de fronteras que prohibía la acción religiosa de misiones extranjeras no católicas en el área de los Territorios Nacionales, sumaron descontentos en el campo protestante local (Canclini, 1970; Caimari, 1995; Bianchi, 2001).

Las autoridades exigieron entonces el desalojo de los dos proyectos de la Misión Emmanuel, primero el de Espinillo, Chaco, en 1949 y dos años después el de Church en Laguna Blanca. En el caso de Espinillo, algunas familias se trasladaron a la localidad de Aguará para luego formar, al decir de Miller, “la columna vertebral de la misión menonita Nam Cum” (1979: 84). Otras familias, como el caso de Moisés Palimón y su

mujer Sarita, fueron trasladados a la misión de *Don Juan*, convirtiéndose este en el primer enfermero entrenado por el matrimonio inglés. El desalojo de Church y su grupo, formalizado en 1951, implicó la imposibilidad del pastor inglés en mantener la misión en territorios ahora pertenecientes a una “Colonia Aborígen”, cuya jurisdicción dependía de la recién organizada Dirección de Protección del Aborígen. Esto no significó que la acción de Church desapareciera por completo, pues el misionero tenía tierras colindantes (hoy pertenecientes a su hijo) y decidió afincarse en el pueblo de Laguna Blanca. Respecto a la obra religiosa, se vio forzada a una compulsiva nacionalización, transfiriendo su actividad a la Iglesia del Nazareno, congregación evangélica que actúa en más de sesenta países y en América Latina se organiza en veinticinco distritos (Prieto, 1990).

Las paradojas de la historia nacional implicarán que uno de los primeros difusores nativos del pentecostalismo, el jefe y *pi'ioGonaq* Pedro Martínez, oriundo de Pampa del Indio (Provincia de Chaco), sea también uno de nexos históricos con el peronismo. El jefe viaja a Buenos Aires en 1946, al poco tiempo que Perón asume la presidencia, con el objeto –según refiere Millar– de “obtener el derecho de asentar familias tobas en el área de Pampa del Indio” (1979: 139). Allí conoce la Iglesia del Dios Pentecostal y se vincula con su líder Marcos Mazzuco, quien ya tenía intenciones de evangelizar a los indígenas chaqueños. Según refiere Patricia Vuoto, cuenta la gente que también se entrevistó con el propio Perón y que el general no solo le otorgó los documentos que acreditaban la propiedad de las tierras solicitadas sino también un uniforme militar, “con gorra, sable y botas”, que Martínez lució con orgullo por todo el Chaco, autoproclamándose cacique general y representante de Juan Perón entre los indios (Vuoto, 1986). Debe reconocerse que la filiación entre el *evangelio* y el peronismo ha mantenido desde aquellos tiempos fundacionales un fuerte vínculo identitario.

Fue entonces la expansión decisiva de este tipo de experiencia religiosa, de fuerte carácter emocional y estético, con largas sesiones de cantos, danzas, sesiones de curación y –a veces– fenómenos de glosolalia, lo que limitó drásticamente el proyecto sociorreligioso de *Juan Chur*. Apoyados por la acción de misioneros menonitas, que ya residían en el Chaco desde 1949, hacia fines de los años '50 se conforma legalmente la Iglesia Evangélica Unida, cuyo fin expreso era mancomunar en una sola institución las

numerosas iglesias indígenas surgidas en las décadas previas. De la mano de predicadores indígenas, donde descollaron Aurelio López en el Chaco y Guillermo Flores en Formosa, “*la Unida*” –como se la conoce entre la gente– comenzó a reemplazar a las *Coronas* de Luciano y a otras expresiones sincréticas que habían surgido en la zona (Ceriani Cernadas y Citro, 2005). Asimismo, el ideal de autonomía étnico-espiritual de esta institución puso en tensión las relaciones con otras agencias religiosas, como por ejemplo la Iglesia del Nazareno y la Iglesia Gracia y Gloria.

5. Consideraciones finales

El móvil que guió las acciones de la Misión Emmanuel entre los tobas formoseños se enmarcó en el modelo clásico de evangelización-como-civilización, a partir de la enseñanza del castellano, la escritura, la agricultura y la organización económica individualista. Para lograr este cometido los misioneros ingleses fueron cuidadosos en tender puentes con un conjunto de valores sociales altamente estimados por las clases dirigentes de la época como la escolaridad y el sentimiento patrio. En este sentido, los objetivos de la Misión entraban en concordancia con el propósito de las autoridades nacionales, siendo la primera funcional a la segunda. Sin embargo, esta funcionalidad no dejó de estar atravesada por fuertes tensiones, que como ya advertimos llevaron finalmente a la supresión de la citada misión, por decreto presidencial de Perón. La raíz de estas fricciones era el hecho de que dichos emprendimientos ‘civilizadores’ estaban a manos de ingleses, protestantes y en zona de frontera, y la atmósfera nacionalista del momento junto a la conformación progresiva de un Estado benefactor y omnipresente ponían en fuerte tensión dichas relaciones.

La entrada del *Evangelio* en la zona hacia mediados de 1950 volvió a poner en tensión la presencia todavía monopólica de *Chur* y su proyecto civilizador. Aunque por entonces la misión había sido desalojada de la colonia, varias de las hectáreas lindantes quedaron en posesión de *Don Juan* y de la Iglesia del Nazareno, siendo numerosos los indígenas que allí trabajaban en faenas agrícolas y ganaderas. Antecedida por las *Coronas* de Luciano, la llegada de la Unida produjo un inusitado reavivamiento religioso en la comunidad, abonando así el espacio para la difusión de un proyecto de

autonomía socio-religiosa inédito hasta el momento. Notemos ahora el parecer de *Juancito Church*, reflexionando sobre aquellos temas y poniendo en evidencia el *conflicto ideológico* –según su parecer– entre *Don Juan* y el nuevo movimiento.

Yo creo que el problema que ellos tienen es la dirigencia. Porque si se les dirige bien, van bien. Porque ellos por sí solos no va. ¿Sabés cuando vino todo el problema? Cuando entró la Iglesia Unida, era otra misión. Y ellos dijeron que no querían ser administradores de estancias, venían con esa ideología. Ellos tenían que ir a predicar nomás y que el aborígen por sí solo se desenvuelva. Y eso chocó contra papá. Porque papá decía: repartido el bienestar, el aborígen más la religión, va bien la cosa. El decía con el sudor de tu frente comerás tu pan. Y eso quería inculcarles y los otros decían que al aborígen hay que dejarlo en su hábitat, que hagan lo que saben hacer... Esos fueron de los menonitas. ¡¡¡Pero alguien tenía que enseñarles a trabajar!!! Como hablamos una vez con Don Lucas, “alguien tenía que enseñarnos cómo manejar una cuchara, ¿porqué teníamos que seguir comiendo con las conchas?” Él les enseñó eso, él les vistió.

La mirada de *Juancito* es interesante por varios motivos. En primer lugar, su percepción sobre la imposibilidad de autogestión de los aborígenes, en un plano político, religioso y cultural; percepción común al criollo formoseño con la diferencia de una biografía particular más cercana al mundo indígena. En segundo lugar, su recelo con los misioneros menonitas ante su proyecto de *revitalizar* y *relativizar* las formas de sociabilidad y espiritualidad toba (Buckwalter, 1998). Según el punto de vista del hijo del predicador, con probabilidad no muy distinto que el de su padre y otros pastores *doqshi*, dejar que los tobas “elaboren su propia forma de cristianismo” equivalía a regresar a las menoscabadas costumbres. En tercer lugar, el contraste de esta percepción con la de los propios fieles del *Evangelio*, especialmente los adultos que recuerdan con claridad la época de *Don Juan Chur*. Para ellos es una línea de continuidad la que une a *Church* y el *Evangelio*, línea menos ambigua que las *Coronas* de Luciano, movimiento ‘anómalo’ o ‘liminal’ a la luz de la hermenéutica actual sobre su historia socio-religiosa¹⁵. *Church* enseñó a trabajar la tierra, a leer, escribir y obtener documentos, tópicos que también enarbolaron los predicadores del *Evangelio*.

¹⁵ En los últimos años los Obreros Fraternalistas menonitas han buscado reubicar a Luciano como parte del *evangelio*. Así leemos en la publicación oficial del grupo que “[en 1943] dos de los grandes líderes espirituales de ese tiempo, Luciano Córdoba de Pozo Molina, Formosa, y Pedro Martínez de Pampa del Indio, Chaco, se encontraron en la Colonia Bartolomé de las Casas. Allí hicieron un Pacto de Paz entre las naciones pilagá y toba. Antes, no se querían entre ellos, se peleaban, y hasta se mataban unos a los otros. Pero como ya conocían el evangelio hicieron un Pacto de Paz” (*Qad’ aqtaxanaxanec*, 2000: 3).

Los ancianos *qom* que vivieron “*la época de Don Juan*” lo recuerdan como un hombre que siempre se preocupó por ayudar a los aborígenes a “*salir de la situación en que estamos*”. Algunos remarcan que en aquel tiempo las cosas estaban mejor, pues cada uno tenía su parcela, su chacra y hasta algunos animales. Pero fundamentalmente en la memoria contemporánea sobre John Church éste representa la inauguración de una época, la del *Evangelio*, y es principalmente en este punto donde las miradas parecen encontrarse. En efecto, como señalé en otro trabajo, en el recuerdo de *Chur* los conflictos entre diferentes lealtades de parentesco, religiosas y políticas quedan suspendidos dado que esta memoria social presenta una grilla narrativa característica de la imaginación histórica del *Evangelio* (Ceriani Cernadas, 2007). Allí, los tiempos anteriores al mismo son caracterizados por una carencia, sufrimiento y caos moral, siendo clausurados como dignos de ser evocados o de ir a la búsqueda de su recuerdo (Wright, 2003a). Por el contrario, los tiempos del predicador inglés adquieren en esta construcción una cualidad especial al inaugurar un tiempo nuevo, propio de la ‘vida civilizada’ y la religión evangélica y donde la escritura, el trabajo agrícola y el *ethos* burocrático se sitúan como símbolos dominantes.

Bibliografía

- ALSINA, José (1996): *Diarios y Periódicos Formoseños. Un ensayo historiográfico, 1875-1996*, Formosa, Universidad Nacional de Formosa.
- BIANCHI, Susana (2001): *Catolicismo y Peronismo. Religión y Política en la Argentina 1943-1955*, Buenos Aires, Trama Editorial/ Prometeo.
- BUCKWALTER, ALBERT Y LITWILLER, Lois (1998): “Por qué no establecimos una iglesia menonita en la Argentina”, en: *Missions Now*. Mennonite Press.
- BRAUNSTEIN, José (1983): *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CAIMARI, Lila (1995): *Perón y la Iglesia Católica*. Buenos Aires, Ariel.
- CANCLINI, Santiago (1970): *Los Evangélicos en el Tiempo de Perón. Memorias de un Pastor Bautista sobre la Libertad Religiosa en la Argentina*, Buenos Aires, Mundo Hispano.
- CARAS Y CARETAS (1932): “La obra de una misión evangélica”, en: revista *Caras y Caretas*, nº 1818, agosto 1932, Buenos Aires, pp. 12-13.
- CARRASCO, Morita y BRIONES, Claudia (1996): *La tierra que nos quitaron*, Buenos Aires, Iwgia.

- CERIANI CERNADAS, César (2007): “El tiempo primordial. Memorias tobas del pastor Chur”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, Iquique, 18: 71-86.
- y CITRO, Silvia (2005): “El movimiento del *Evangelio* entre los Tobas de Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica”, en: Guerrero Jiménez, Bernardo (comp.): *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*, Iquique, ediciones Campvs, pp.111-170.
- CITRO, Silvia (2003): “Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik”, tesis doctoral en Filosofía y Letras, Área Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CORDEU, Edgardo (1984): “Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba Pilagá”, en: *Suplemento Antropológico XIX* (1): 187-235.
- IDOYAGA MOLINA, Anátilda (1992): “Mito y mesianismo entre los pilagá (Chaco Central)”, en: *Mitológicas*, 7: 7-15.
- IMBELLONI, José (1948): “Cuatro Palabras”, en: *Runa. Archivo para las Ciencias de Hombre I*, Instituto de Antropología, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 5-7.
- GOODY, Jack (1996): *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*, Barcelona, Gedisa.
- GORDILLO, Gastón (1999): “A kind of Sanctuary. Conversion, ambiguity, and contention at Misión El Toba”, trabajo presentado en la *Conferencia Internacional Indigenous peoples of the Chaco, Christian Missions, and the Nation-state*, University of St. Andrews, Escocia.
- (2006): *En el Gran Chaco. Antropología e Historias*, Buenos Aires. Prometeo.
- LAGOS, Marcelo (2000): *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional, Gran Chaco 1970-1920*, Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- MÉTRAUX, Alfred (1933): “La obra de las misiones inglesas en el Chaco”, en: *Journal de la Société des Américanistes*, 25 (1): 205-209.
- MILLER, Elmer (1979): *Los Tobas Argentinos. Armonía y Disonancia en una Sociedad*, México, Siglo XXI.
- TORRES FERNÁNDEZ, Patricia (2005): “Proyectos, Discursos y Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco. Occidental durante la primera mitad del Siglo XX”, tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- OBREROS FRATERNALES MENONITAS (2000), revista *Qad'aqtaxanaxanec*, año 44, n° 3, p. 3.
- PRIETO, Antonio (1990): *Para Comprender a Formosa. Una Aproximación a la Historia Provincial*. s/e.
- REYBURN, William (1954): *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*, Elkhart, Indiana, *Mennonite Board of Missions & Charities*,
- Snow, David (1979). A Dramaturgial Analysis of Movement Accommodation: Building Idiosyncrasy Credits as a Movement Mobilization Strategy. *Symbolic Interaction* 2 (2): 23-43.
- VUOTO, Patricia (1986): “Los movimientos de Pedro Martínez y Luciano: dos cultos de transición entre los toba takshek”, *Scripta Ethnologica* 10: 19-46.
- y WRIGHT, Pablo (1991): “Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco argentino”, en: *Religiones Latinoamericanas*, 2: 149-180.

WRIGHT, Pablo (1983): “Presencia protestante entre aborígenes del Chaco argentino”, en: *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 7:73-84.

----- (2002): “L’ “Evangelio: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”, en: *Social Compass* 49 (1): 43-66.

----- (2003a): “Ser *Católico* y Ser *Evangelio*”, en: *Tiempo, historia y existencia en la religión Toba*, revista Antropológicas nº 13 (2): 61-81.

----- (2003b): “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino”, en: *Horizontes Antropológicos* 9(19): 137-152.