

EL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS EN LOS CRISTIANISMOS PERIFÉRICOS: MODERNIDADES Y REGULACIÓN DEL PODER ENTRE LOS *MOQOIT* DEL CHACO AUSTRAL

The discernment of spirits in peripheral christianities: modernities and power regulation among the Moqoit people of the southern Chaco

Agustina Altman¹

<https://orcid.org/0000-0001-5531-9957>

Universidad de Buenos Aires / CONICET-IICSAL, Argentina

agustina.altman@gmail.com

Recibido: 10 de octubre 2019

Aceptado: 10 de enero 2020

Resumen:

El discernimiento de espíritus ha sido a lo largo de la historia del cristianismo un mecanismo fundamental para el control del acceso al carisma. Su desarrollo ha estado profundamente ligado a los cambios en los modelos eclesiales dominantes en cada período y región. Con el objetivo de aportar nuevas miradas sobre este dispositivo, nos proponemos analizarlo en el contexto de los cristianismos periféricos. Específicamente abordamos cómo este dispositivo teológico toma carne en el caso específico del *evangelio moqoit*. Para ello nos centraremos en el análisis de la estructura social de las iglesias evangélicas *moqoit* y el rol en

¹ Doctora en Antropología, Becaria posdoctoral CONICET e investigadora en la Sección de Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA) en Buenos Aires, Argentina.

ellas de las interacciones cara a cara. Exploraremos cómo los miembros de estas iglesias resignifican este dispositivo articulándolo con las concepciones *moqoit* preexistentes sobre los vínculos con las potencias no-humanas; los testimonios sobre la gestión de la salud y enfermedad; la experiencia del *culto* como espacio privilegiado para la experimentación del *gozo* y el rol de la experiencia comunitaria. Además, discutiremos el papel desempeñado por los Obreros Fraternal Menonitas y los intentos de regulación de la experiencia de los *creyentes moqoit*. Finalmente, buscaremos mostrar cómo, en el discernimiento de espíritus, se evidencian los procesos de construcción de uno de los proyectos de modernidad característicos de los *moqoit*.

Palabras clave: discernimiento de espíritus, *moqoit*, menonitas, modernidades, Chaco.

ABSTRACT:

The discernment of spirits has been -throughout the history of Christianity- a fundamental mechanism for controlling access to charism. Its development has been deeply linked to changes in the dominant ecclesial models in each period and region. With the aim of bringing new perspectives on this device, we propose to analyze it in the context of peripheral christianisms. Specifically, we will address how this theological device takes shape in the context of the *evangelio moqoit*. For this we will focus on the analysis of the social structure of the *Moqoit* evangelical churches and the role that face-to-face interactions have. We will explore how the members of these churches seek to resignify this device articulating it with the preexisting *moqoit* conceptions about the links with non-human powers; testimonies on health and disease management; the experience of worship as a privileged space for experiencing joy and the role of community. In addition, we will discuss the role played by the Mennonite Fraternal Workers and the attempts to regulate the experience of the *Moqoit believers*. Finally, we will show how the discernment of spirits shows the social construction of one of the most relevant *moqoit* modernity projects.

KEYWORDS: discernment of spirits, *Moqoit*, Mennonite, modernities, Chaco.

INTRODUCCIÓN

Los espíritus de Dios se *conocen*. Por ejemplo, los parientes carnales se *conocen*. Este es mi tío, etcétera. Los espíritus de Dios igual, se *conocen*... como los parientes².

El discernimiento de espíritus ha sido a lo largo de la historia del cristianismo un dispositivo fundamental para el control del carisma. La ambigüedad del concepto sirvió de vehículo a diversas interpretaciones que buscaron regular uno de los principales capitales simbólicos en el contexto de las iglesias cristianas: el contacto con las fuentes sobrenaturales del conocimiento y la potencia.

A pesar de que a lo largo del tiempo y en diversas regiones diferentes concepciones sobre el control del acceso al carisma se han disputado la definición del “discernimiento de espíritus”, cada una de ellas ha pretendido presentar a este dispositivo de control como resultado de una tradición homogénea.

Analizar este dispositivo teológico en el contexto del *evangelio moqoit* -un “cristianismo de las periferias” atravesado por las relaciones de subordinación cuya expresión más evidente es el propio proceso de misionalización- nos permitirá dar cuenta de la manera específica en que los *moqoit* entienden que les es posible reapropiarse del “proyecto moderno”, construyendo alternativas propias para pensar cómo ser aborígenes en el mundo contemporáneo. Se trata de explotar los márgenes de maniobra existentes en el marco de una modernidad entendida como el actual escenario -por el momento ineludible- de las relaciones poscoloniales (Altman, 2017).

De este modo, para los *moqoit*, el *evangelio* -una resignificación aborígen del cristianismo pentecostal- es mucho más que una simple adscripción religiosa, es una real reapropiación de una forma específica de la modernidad que mediante una verdadera reflexión cosmológica y política busca torsionarla y hacerla habitable para este grupo aborígen.

² Fragmento de entrevista realizado a un *creyente moqoit* en 2013.

En esta dirección, la exploración del discernimiento de espíritus se vuelve central. Lo es en primera instancia porque *creyentes moqoit* y misioneros no aborígenes comparten la convicción de la centralidad para la vida humana de los vínculos con la potencia no-humana y por lo tanto para todos ellos es crucial la forma que adquiere la gestión del acceso a la comunicación con lo numinoso. Por otra parte, a lo largo de su extensa historia, el discernimiento de espíritus ha sido un dispositivo clave en la articulación de los debates cristianos referidos al poder legítimo en el seno de las iglesias. Pero, como los estudios sobre la historia de dicho dispositivo han demostrado, el mismo ha ido variando a lo largo del tiempo y el espacio, en relación a los diversos contextos socioculturales y a los modelos eclesiales dominantes en cada período y región.

En el cristianismo contemporáneo, son fundamentales las tensiones entre formas particulares del mismo surgidas en las periferias coloniales con dinámicas sociales vinculadas en gran medida a las características de esas sociedades y los modos de “construir iglesia” propios de la experiencia cristiana de los misioneros.

De este modo, en el *evangelio moqoit*, las luchas por definir los “buenos y malos espíritus” dan cuenta de una verdadera economía política de los bienes de salvación que nos permiten ver en acción las principales características que asume este particular proyecto de modernidad³.

Con el objeto de comprender la forma en que el discernimiento de espíritus ha sido socialmente construido en el cristianismo euro-norteamericano y el rol que ha desempeñado, realizaremos una breve síntesis de la historia social del mismo. Esto nos permitirá dar cuenta de ciertas disputas en el seno del cristianismo que son claves para comprender el rol de este dispositivo en el contexto del *evangelio moqoit*. Prestaremos particular atención a las ideas sobre el discernimiento entre los menonitas por su destacado en el proceso de misionalización de los *moqoit*.

³ Se trata de la forma más importante de reapropiación y reelaboración creativa de los proyectos de modernidad hegemónica por parte de los *moqoit*. Este aspecto fue explorado extensamente en mi tesis doctoral construyendo la categoría analítica de “camino de modernidad”, inspirada en las concepciones *moqoit* (Altman, 2017).

BREVE ESBOZO DEL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS EN EL CRISTIANISMO EURO-NORTEAMERICANO

Como señala Campagne (2014, pp. 19-22), la *discretio spirituum* ha basado su fundamento bíblico en una serie de versículos neotestamentarios: 2 Corintios 11:14; 1 Tesalonicenses 5:19-22; 1 Juan 4:1; 1 Corintios 12:10. El primer versículo hace referencia a la capacidad de Satanás de engañar y adoptar la apariencia de entidades benévolas y la necesidad de desenmascararlo. El segundo y el tercero mencionan la necesidad de examinar y poner a prueba los espíritus y falsos profetas para desenmascarar las artimañas del Enemigo. El cuarto versículo puede ser considerado como fundacional ya que aparece de manera literal el término discernimiento de espíritus. El mismo es mencionado por San Pablo dentro de un listado de dones extraordinarios que la divinidad otorga como una *gracia gratis data*.

Si bien las referencias al discernimiento de espíritus en el cristianismo, previo a la reforma protestante, son ambiguas y no emanan naturalmente del texto sagrado y los criterios prácticos que van apareciendo se contradicen entre sí, siguiendo a Campagne (2014, pp. 20-22) podemos distinguir tres grandes interpretaciones históricas acerca de la *discretio spirituum* en este período. Una de ellas consiste en considerar al discernimiento de espíritus como la capacidad de determinar si las experiencias sobrenaturales son de origen divino, diabólico o humano. La segunda línea de interpretación está vinculada a la capacidad de conocer los pensamientos ocultos de los hombres. La última línea de interpretación apunta a la posibilidad de determinar el origen de las mociones interiores con el fin de corroborar si son o no voluntad de Dios (Altman, 2015).

A lo largo de los siglos, la periódica aparición de movimientos carismáticos y místicos llevó a nuevas reflexiones sobre el discernimiento de espíritus en el seno del cristianismo. Un caso sumamente significativo fue el de la Reforma Protestante.

La irrupción del movimiento de la Reforma en el siglo XVI va a introducir una serie de debates en torno a la definición del sujeto del discernimiento. Esto no sólo forma parte de la revisión general de la

vida cristiana que implicó la Reforma sino que es un punto central para concebir una nueva forma de vínculo entre los miembros de la iglesia y la potencia sagrada. En este contexto, y en el marco de la Reforma Radical, los anabaptistas van a adherir al lema de la *Sola scriptura* que entiende al texto sagrado como la máxima autoridad en cuestiones de la fe y la vida diaria.

Para los anabaptistas el vínculo entre Escritura y Espíritu es indisoluble ya que sostienen que Dios habla tanto mediante la palabra exterior como por la palabra espiritual y que ambas son necesarias⁴. La interpretación de ambos tipos de mensajes divinos es concebida como un proceso de carácter fuertemente comunitario por lo que será la congregación⁵ el lugar en el que se estudie la palabra de Dios (Harder, s.a., pp. 6-7; Roth, 1995, p. 3). En esto, los anabaptistas van a argumentar que siguen la Regla de Pablo (1 Corintio 14,29) que establece que todos los miembros deben contribuir al proceso de discernimiento (Swartley, 2008, p.: 6). Asimismo, van a postular que no es necesario tener educación para comprender la escritura ya que esto no es un ejercicio intelectual sino una actividad que involucra la puesta en juego de todo el ser del *creyente*. Será gracias a esta actitud global del fiel, que este logra el entendimiento. El prerrequisito para dicha tarea será la obediencia, es decir, la voluntad de “someterse a la cruz” (Poettcker, 1966, p. 65), la cual es entendida como la sumisión tanto a la voluntad divina como a la de los hermanos.

Durante el siglo XVI, las corrientes espiritualizantes ocupaban un lugar central en el campo religioso anabaptista. En el caso específico de los menonitas⁶, con el transcurso del tiempo, va a haber una suerte de

⁴ Las diferencias en el énfasis puesto en cada una de estas dimensiones dan cuenta de ciertas tensiones al interior del anabaptismo.

⁵ El rol central que los Anabaptistas van a otorgarle al proceso comunitario será una novedad en el debate sobre la hermenéutica por lo que diversos teólogos van a desarrollarlo con mayor detenimiento a lo largo del tiempo.

⁶ Los menonitas forman parte de los movimientos cristianos anabaptistas surgidos en el siglo XVI a raíz de la prédica de Ulrico Zuinglio, en lo que a veces se llama movimientos de reforma radical. Contemporáneos de la reforma protestante, comparten con ella algunas características, pero presentan ciertas particularidades: la relevancia del compromiso personal y voluntario en el seguimiento de Cristo; una concepción de la iglesia como fraternidad de fe; la necesidad de apartarse de “lo mundano”; y la radical separación entre Iglesia y

domesticación de estas experiencias religiosas que van a acompañar el proceso general de institucionalización de las congregaciones menonitas.

Las tensiones entre los polos del dualismo Escritura / Espíritu que se daban entre los menonitas en Europa van a trasladarse a Estados Unidos cuando estos se vean obligados a migrar allí como resultado de las persecuciones en Europa por parte de católicos y protestantes.

Entre las diversas organizaciones menonitas que fueron conformándose en Estados Unidos a lo largo del tiempo, una de las denominaciones más importantes de la Iglesia Menonita en el mundo y la que llevó adelante las misiones en América Latina y Argentina, fue la *Mennonite Church* (MC)⁷ (Altman, 2017a, 2017b).

Una de las experiencias religiosas que más va a impactar en la MC va a ser el revivalismo y el impulso evangelizador vinculado al “Gran Despertar” (1890-1914), y a los grupos protestantes caracterizados como “evangelical” (Hollinger, 1989). Los vínculos entre los menonitas y el evangelicalismo van a ser sumamente complejos. Por un lado, este movimiento religioso abrió a los menonitas las puertas para una renovación y la posibilidad de comunicar su fe en nuevos contextos. Uno de los textos más relevantes de dicho período va a ser el de John Howard Yoder⁸.

Este teólogo va a desarrollar una compleja teoría sobre el discernimiento de espíritus desde una perspectiva ética y moral. Para ello toma como punto de partida los textos de San Pablo sobre principados y

Estado, rechazando toda persecución religiosa. Estas características, especialmente el rechazo a los lazos entre Iglesia y Estado, les valieron la persecución tanto de católicos como de protestantes. Los menonitas, fundados por Menno Simmons, pertenecen a la rama del anabaptismo conocida como “pacifista trinitaria”. Esta se caracteriza por su rechazo a la violencia, predicando activamente la no participación de sus fieles en el servicio militar.

⁷ El establecimiento de las misiones menonitas en Argentina ha sido abordado en trabajos previos (Altman, 2018; Altman & López, 2011).

⁸ John Howard Yoder nació en 1927 en Ohio, Estados Unidos. Fue quizás el teólogo menonita más influyente así como también uno de los teólogos morales más destacados del siglo XX. El pensamiento de Yoder se encuentra condensado en seis libros y se considera su obra maestra: “Jesús y la realidad política”. Este libro publicado en más de doce idiomas influyó a muchos cristianos, no solo académicos. Falleció en 1997 (Nation 2011).

potestades (Efesios 6: 12)⁹ sólo desde una perspectiva sociopolítica, obviando la dimensión sobrenatural. Ello se debe a que desde la perspectiva de Yoder, Cristo está por encima de cualquier estructura o realidad sociopolítica por eso puede evaluarla, juzgarla, condenarla o redimirla. Por lo tanto, para poder evaluar cualquier tipo de poder, los creyentes deben tener a Cristo como modelo con el que comparar (Pitts, 2013).

Si bien Yoder reconoce que hay ciertos cristianos que poseen dones especiales como intérpretes de la congregación es necesario llevar adelante un discernimiento moral en comunidad¹⁰ (Yoder, 1982, p. 42). La Regla de Pablo¹¹ es uno de los fundamentos bíblicos centrales en el que Yoder sostiene su propuesta. Además, destaca que el discernimiento no posee reglas generales, sino que es contextual y abierto a cada nueva situación (Yoder, 1982, p. 50).

Este breve esbozo que realizamos sobre la historia social del discernimiento de espíritus nos permite observar la variedad de concepciones que se desarrollaron a lo largo del tiempo sobre este

⁹ En la terminología de San Pablo la expresión “principados y potestades” parece referirse a dos dimensiones en paralelo. Por un lado, principados y potestades como estructuras de poder político y religioso en el mundo humano (como reinos, naciones, jerarquías religiosas, etc.). Simultáneamente, utilizando el lenguaje característico de la angelología judaica de esa época, San Pablo parece asumir que tras cada autoridad terrenal hay un poder angélico. Cada uno de ellos ocupa distintas posiciones en la jerarquía celeste, y por encima de todas ellas esta Cristo.

¹⁰ Desde la perspectiva de Yoder, la comunidad es una iglesia cristiana que sigue las orientaciones evangélicas de los primeros tiempos del cristianismo y en este sentido se conforma como comunidad moral. Es en la comunidad donde reside la autoridad y la validez moral de las decisiones ya que los miembros se adhieren a ella libremente (Yoder 1982: 57).

¹¹ Dicha regla postula que todos los miembros del cuerpo tienen diversidad de dones y que todos tienen que el derecho de ejercerlos, pero que dicho ejercicio debe estar regulado por el respeto al ejercicio de los dones de los demás. Es por ello que todas las voces –incluso aquellas que tengan el don de la profecía– deben ser evaluadas e interpretadas colectivamente. Si alguna voz quiere tapar a las otras, o no se somete a la evaluación o interpretación comunitaria, es signo de que no se está llevando a cabo un correcto discernimiento, ya que el punto de partida debe ser la mutua escucha (Yoder, 1982, pp. 52-53).

dispositivo teológico. Las mismas dieron lugar a distintas maneras de entender el control del acceso al carisma.

En el siguiente apartado caracterizaremos a los *moqoit* y los principales hitos de la historia de sus vínculos con el estado colonial primero y el estado argentino después. Por otra parte, plantearemos de modo sintético la forma que en este grupo chaqueño ha ido asumiendo la gestión de los vínculos con las potencias no-humanas.

LOS *MOQOIT* UNA SÍNTESIS HISTÓRICA DE SUS VÍNCULOS CON LO POTENTE

Los *moqoit* habitan la zona sur de la región chaqueña, en la República Argentina¹². Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú junto con los *qom*, abipón, pilagá, caduveo y mbayá. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, generalmente bilaterales y uxori-locales (Brausntein, 1983). La autoridad de un líder residía en su grupo de parientes más cercanos y en las alianzas con otros grupos por matrimonio. Sin embargo, no bastaba con pertenecer a un linaje de prestigio ya que los líderes debían reunir otras cualidades como: habilidades oratorias, prestigio guerrero, generosidad y habilidad shamánica (López, 2009). Además, los liderazgos tendían a ser inestables y vinculados a aspectos específicos.

Así como los aborígenes chaqueños concebían tradicionalmente a las sociedades humanas como basadas en alianzas fluctuantes y múltiples entre familias extensas, pensaban a los seres potentes no-humanos como parte de sociedades estructuradas bajo el mismo principio. De hecho, las relaciones con lo numinoso eran una extensión de las lógicas de alianza entre grupos de parientes.

Desde esta perspectiva, para los *moqoit*, el mundo estaba gobernado por diversas entidades no-humanas que en el castellano regional suelen llamarse *poderosos*. Estos eran pensados como seres excesivos y peligrosos que podían tener múltiples “régimenes corporales” (Tola, 2009, p. 46) como consecuencia de su superabundancia de

¹² Actualmente el número de *moqoit* asciende a 18.000 personas en todo el país. 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 (2015).

potencia. Debido a que eran considerados como los responsables de la abundancia y la fecundidad, eran entidades imprescindibles con las que vincularse (López, 2009, p. 200). El modo de regular dichas interacciones era a través del establecimiento de *pactos*. Dado que era vital interactuar con estas entidades para obtener algún tipo de beneficio, conocimiento o poder, uno debía conocer con quién era que se estaba *pactando*, fundamentalmente en términos de entender sus intenciones. Debido a ello, el “discernimiento” de las intenciones de los seres potentes atravesaba todos los aspectos de la vida cotidiana.

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, p. 18). En ese mismo período se produjo una profundización del proceso de evangelización católica ya que los jesuitas lograron instalar una serie de misiones y continuaron sus labores hasta su expulsión en 1767. Tanto los misioneros como las autoridades civiles tendieron a reforzar los liderazgos preexistentes. Así, por ejemplo, la distribución de bienes no se hacía a cada individuo sino que se le daba bienes a los líderes para que estos los redistribuyeran entre su grupo de parientes. Esta práctica no solo confirmaba el sistema de liderazgos, sino que además favorecía a ciertos líderes por encima de otros. Otra de las prácticas que llevaron adelante los jesuitas fue la de realizar una superposición de las festividades del santoral católico sobre los calendarios rituales tradicionales (Citró 2006a: 145). La presencia jesuítica llevó a que los *moqoit* incorporaran al Dios cristiano, los Santos y las Vírgenes en el contexto de sus ideas previas sobre las relaciones con los seres potentes. Además, la influencia católica dio lugar a cierta tendencia a una polarización entre seres potentes buenos y seres potentes malos. Pero dicha práctica no debe pensarse como una simple reproducción de las clasificaciones cristianas, ya que en general tuvo un carácter contextual siendo los mismos entes potentes, según beneficiaran o no a la persona en cuestión, clasificados en una u otra categoría. Luego de la expulsión de los jesuitas en 1767 la presencia católica fue mucho menos sistemática y más vinculada al catolicismo popular de los laicos criollos con los que interactuaban cotidianamente y a las reelaboraciones propias (López, 2009).

Con la independencia de Argentina, se daría el inicio de un período turbulento que llevaría a fines del siglo XIX y principios del

siglo XX, con el avance de colonos hacia el territorio chaqueño desde Santa Fe, al retorno de muchos *moqoit* a zonas del sur de la actual provincia del Chaco (López 2009). El estado nacional argentino obligó a la sedentarización forzada de los *moqoit* y su incorporación al mercado laboral como trabajadores temporales en establecimientos agrícolas y obrajes, bajo condiciones de fuerte explotación. Ellas condujeron a una serie de movimientos milenaristas (San Javier en 1904, Napalpí en 1924; el Zapallar en 1933) durante las cuales los líderes *moqoit* apelaron a discursos que reivindicaban la recuperación de los pactos con seres potentes como parte de un cambio de era (Cordeu & Siffredi, 1971; Salamanca, 2010)¹³. Estos seres incluían entidades previas al cristianismo así como reinterpretaciones de Santos y Vírgenes cristianas. Estos discursos dan cuenta de una importante continuidad de las lógicas *moqoit* para el discernimiento de las intenciones de seres potentes y simultáneamente de su constante reelaboración para acomodarse a nuevas circunstancias.

A continuación, nos abocaremos a examinar el concepto de discernimiento de espíritus en el contexto de las iglesias evangélicas *moqoit*, incorporando también el rol desempeñado por los agentes misioneros en la configuración de este dispositivo.

¿DE DIOS O DEL DIABLO? CLASIFICANDO “ESPÍRITUS” ENTRE LOS *MOQOIT* *EVANGELIO*

Durante la primera mitad del siglo XX varias denominaciones evangélicas llegaron al Chaco argentino (Ceriani Cernadas, 2017). Su interacción con los aborígenes de la región entre 1930 y 1940 dio origen al *evangelio*. Los primeros contactos de los *moqoit* con el *evangelio* se dieron en las comunidades del Chaco, cobrando importancia durante los años '60, a través de los vínculos de algunos *moqoit* con diversas comunidades *qom* y su participación en *cultos* y otros eventos organizados por sus iglesias. Las visitas relámpago de misioneros *qom* a

¹³ Los anuncios sobre los “cambios de era”, que implicaban en muchos casos una “inversión” de los planos del mundo, nos permiten pensar a los movimientos milenaristas como una de las últimas grandes alternativas guaycurú a la modernidad en tanto proyectos que no aceptan los escenarios que la modernidad define, sino que, por el contrario, intentan disputarle a esta el control “estratégico” (de Certeau, 2000).

las comunidades *moqoit* reforzaron dichas experiencias e impulsaron un proceso de conversión que siguió las líneas de parentesco (Altman, 2017a).

Desde sus orígenes el *evangelio* configuró y configura dentro del ámbito de las iglesias un espacio de encuentro entre dos *habitus* (Bourdieu, 1972, pp. 175-179) preexistentes: un *habitus* protestante -especialmente Pentecostal- y un *habitus* guaycurú -modelado por un proceso de larga duración¹⁴- (Altman, 2016, 2017a). Este encuentro de *habitus* se refleja en la estructura social de las iglesias; en sus concepciones sobre los vínculos con las potencias no-humanas; la gestión de salud y enfermedad; y la experiencia del *culto*. En tanto que estas dimensiones estructuran al discernimiento entendido como un dispositivo de control del acceso al carisma, el encuentro de *habitus* será crucial para entender las formas que este toma entre los aborígenes evangélicos del Chaco.

En este contexto, para 1943 los menonitas establecieron en Pampa Aguará (Chaco) la misión *Nam Cum* entre los aborígenes *qom*. Dicho emprendimiento misionero giró, como la mayoría de las misiones del período, en torno a la idea de la necesidad de civilizar para evangelizar. En este sentido, el establecimiento de una escuela para indígenas, clínica, granja, proveeduría e iglesia tendrá como objetivo la redención moral de los indígenas mediante un conjunto de prácticas de disciplinamiento, pautas higiénicas e integración al mercado laboral (Shank, 1947; 1951, pp. 42-56). Para mediados de la década del '50, debido a conflictos locales y a un cambio de paradigmas misioneros a escala global, los menonitas decidieron disolver la misión *Nam Cum* y transformar su rol en la región. Por ello, se dejaron su papel como misioneros para pasar a actuar como “acompañantes” y “asesores” del desarrollo de las iglesias aborígenes que estaban surgiendo de forma autónoma. En esta nueva etapa pasaron a llamarse “Obreros Fraternal Menonitas”. Su trabajo se centró entonces en la capacitación de líderes, el asesoramiento legal y teológico y especialmente la traducción de la Biblia. Esta última tarea sería de enorme importancia para el cristianismo guaycurú y volvió enormemente relevante el trabajo

¹⁴ Este *habitus* guaycurú al que hacemos referencia no sólo estaba configurado por pautas previas a la llegada de los europeos sino también por la extensa experiencia de misionalización católica en la región.

menonita. Otro aspecto crucial de la acción menonita en este período fue el impulso a una serie de medidas destinadas a generar un marco unificado para la enorme cantidad de iglesias aborígenes independientes que surgían. Una de las más importantes fue la creación de la Iglesia Evangélica Unida, que reuniría muchas de esas iglesias y les conseguiría reconocimiento por parte del estado¹⁵. En el marco de estas nuevas tareas de asesoramiento, los menonitas comenzaron a visitar a otros grupos aborígenes chaqueños, incluidos los *moqoit*.

Como hemos discutido al inicio de este trabajo, el discernimiento de espíritus como dispositivo de regulación se encuentra profundamente imbricado con las concepciones de poder y las estructuras de autoridad. Veremos que en el contexto de las iglesias *moqoit* evangélicas, se da un encuentro de varias de ellas: en primera instancia las estructuras de autoridad y concepciones de poder propias de las iglesias misioneras; en segundo lugar, las características de la sociedad *moqoit* previa a la presencia evangélica y por último las de la sociedad nacional envolvente. La compleja situación que describimos es característica de las iglesias cristianas en contextos coloniales, es decir del conjunto de la experiencia misionera ligada a la expansión euro-norteamericana y a los estados nacionales surgidos a partir de dicha expansión. Esta variedad de concepciones da lugar a distintas maneras de entender el control y la regulación del acceso al carisma, lo cual es clave para la comprensión de la economía política de lo sagrado que estos grupos construyen para habilitar o no, la experiencia numinosa. La exploración del concepto de discernimiento de espíritus en el contexto de las iglesias evangélicas aborígenes es una vía privilegiada de acceso a estas dinámicas.

“LA IGLESIA LO SIENTE”

Para abordar las características particulares que el discernimiento de espíritus toma en el *evangelio moqoit* creemos que

¹⁵ El proceso de disolución de la misión Nam Cum ha sido abordado en trabajos previos (Altman, 2017b).

una situación experimentada durante nuestro trabajo de campo¹⁶ puede resultar un buen punto de partida.

En el transcurso de una visita a una familia de *creyentes*, una mujer nos relató que hacía un tiempo había llegado un matrimonio desconocido a la comunidad con la intención de dar su testimonio, como *evangelistas*¹⁷, en un *culto*. Ella nos dijo:

Había un hombre de Santa Fe una vez acá, un hombre venía con la señora. Un matrimonio, vino acá había preguntado del evangelio, es decir que era evangelista. Vinieron esa noche y nos presentó el evangelista de [la provincia de] Santa Fe yo le dije [a mi marido]: “de Santa Fe hay algo en él que no es, no era evangelista”. Al no aceptar mi marido dice: “no, no”. ¿Por qué será? Bueno lo dejaba hacer porque tampoco le vamos a decir: “no, no lo traigas”, porque nosotros no sabemos. El que puede decir solamente, el único, es el Espíritu de Dios. Va a descubrir algo y así fue. Esa noche usted sabe, un hermano sin conocer lo tomó el Espíritu de Dios y empezó a hablar y le dijo que no era de Dios [el matrimonio] que “cómo venís engañando” le dijo y nada..., “estas en pecado”, todo eso le dijo. Y así pasó con ese matrimonio, muchos se enojaron porque no lo hizo pasar [al matrimonio a predicar su testimonio durante el culto] y bueno. Pero gracias porque Dios le reveló también a ellos. Aquellos que se enojaron contra mi marido después se dieron cuenta que no eran [de Dios los miembros del matrimonio].

En este relato, en el cual se pone de manifiesto la participación de los distintos miembros de una congregación en la evaluación de las

¹⁶ La comunidad mocoví en la que realizamos nuestro trabajo etnográfico se encuentra a unos 22km de la ciudad de Charata (Chaco).

¹⁷ Este término es utilizado en el castellano regional por los *moqoit* para hacer referencia a predicadores y líderes evangélicos, muchos de los cuales circulan entre las distintas congregaciones en el contexto de una diversidad de actividades misioneras que pueden incluir desde la realización de campañas de evangelización a la intervención en un culto mediante el formato de testimonio personal.

intenciones de un matrimonio visitante, podemos entrever el carácter fuertemente performático del discernimiento entre los *moqoit*. Es durante las interacciones cara a cara entre los distintos participantes que se va a ir definiendo y negociando el rumbo de la acción en cada intervención. Este caso nos ilustra que durante el *culto*, entendido como una *performance*¹⁸, se va generando un cierto consenso respecto a si el matrimonio en cuestión es o no de Dios. En este sentido, podemos ver cómo en un primer momento será la mujer que nos relató el testimonio y su marido los que duden del matrimonio pero queda abierta la posibilidad de que participen durante el *culto*. Es a partir de esa interacción que la comunidad de fieles va a comenzar a negociar un consenso, expresado como un sentimiento de la comunidad que permite discernir. En la conformación de dicho consenso también intervienen nuevas “revelaciones divinas” que van teniendo otros miembros del grupo luego de la interacción inicial.

Algo similar observa García (2005, p. 226) en su análisis sobre los *cultos* wichí. Este autor señala que la sucesión de acontecimientos durante el *culto* como así también la emotividad asociada a ellos va a estar abierta a la eventualidad y será negociada en cada caso concreto. Consideramos que lo que el autor denomina política de “agenda abierta” (García, 2005, p. 227) nos es útil para pensar el modo en que acontece el discernimiento de espíritus durante los *cultos* evangélicos *moqoit*. En este sentido, la práctica del discernimiento de espíritus no es realizada únicamente por un miembro de la congregación o el pastor de la misma sino mediante la interacción cara a cara del conjunto de los *creyentes* durante el *culto*, aunque claramente dicha interacción es la de personas situadas en una específica red de vínculos de poder y autoridad¹⁹.

¹⁸ Usamos el término *performance* –en línea con los usos de Víctor Turner (1982, 1992 [1983]) y Thomas Csordas (1993)- para referirnos a acciones en las que la puesta en escena del cuerpo juega un rol fundamental.

¹⁹ El alto grado de autonomía de las congregaciones *moqoit*, lleva a que el discernimiento sea una cuestión que acontece esencialmente en el transcurso de las interacciones personales entre los miembros de cada congregación. Interacciones que se caracterizan por una estructura relativamente horizontal propia de una construcción fluctuante y contextual del liderazgo, pero que justamente por ello están atravesadas por las luchas y tensiones ligadas a esa construcción del poder. Por eso mismo, el discernimiento se encuentra ligado a

A lo largo del relato, la mujer hace hincapié en las sensaciones que tanto ella como su marido tuvieron desde el momento en que conocieron al matrimonio y que su extrañeza frente a los visitantes se había visto reforzada por la revelación del Espíritu que había tenido otro miembro del *culto*. Las interacciones cara a cara entre el conjunto de *creyentes* en un primer momento producen ciertos enojos frente a la actitud de no dejarlos predicar pero luego se construye un consenso de que efectivamente los visitantes “no eran de Dios”. Resulta interesante destacar que cuando esta *performance* da lugar a determinadas decisiones, los propios involucrados reinterpretan situaciones previas como manifestaciones divinas que -anticipando la decisión tomada- funcionan como argumentos que la refuerzan. Un ejemplo de esto es la forma en que un sueño del marido de la relatora del testimonio ya citado es releído como una “revelación divina” que anticipa el carácter negativo del matrimonio visitante:

Yo me acuerdo la vez... Dios lo reveló. Mi esposo, que estaba de festejo acá en la iglesia ese tiempo, dijo dos días antes: “vendrán un matrimonio pero no son de Dios y tengan mucho cuidado”. Le dijo eso como un sueño vamos a decir y bueno, a los tres días llegó el sábado. Apareció [el matrimonio] y cuando él [mi marido] los vio se impactó. “Esos son” dice que dijo. Sintió algo, sintió algo que no, esos son. Y esa noche llegó al culto. ¡Ay hablaban en lengua una cosa como para decir que usados por Dios y no era de Dios! Y él no le dio la oportunidad y se enojaron.

Esta revelación onírica²⁰ que el marido de la relatora tiene es reinterpretada como el origen de la sensación que lo llevó a pronunciarse en el *culto*. En este sentido, podemos observar el lugar clave que ocupan los estados emocionales en el proceso de discernimiento, el cual no se trata solamente de distinguir entre ideas o razones sino también del poder dar cuenta de experiencias anímicas ancladas en el cuerpo.

performance rituales e interacciones cotidianas.

²⁰ El mundo onírico es sumamente importante en la conformación de la vida cotidiana de los guaycurú (Wright 2008).

Gracias a la obtención de conocimiento en el sueño es que su marido puede discernir. Una vez puesto en juego durante el *culto* y luego de haber construido performáticamente el consenso, se vuelve sobre el sueño y este adquiere el carácter de *seña* (López, 2013, pp. 124-125).

Ahora bien, para poder comprender cabalmente la forma que adquiere el discernimiento de espíritus en el caso relatado es necesario inscribir esta dinámica en la trama subyacente de relaciones políticas y construcción de liderazgo.

El análisis de los detalles de este ejemplo de discernimiento, así como el contexto del relato sugiere que el matrimonio en cuestión es una pareja no aborígen que proviene de un lugar lejano, Santa Fe, y que no están insertos en las redes de parentesco que otorgan identidad al interior del “nosotros” en las comunidades *moqoit*. Su carácter de *evangelistas* y criollos los vuelve portadores de recursos potenciales - tanto materiales como simbólicos- y en el mundo del *evangelio* esto es leído como el resultado de *pactos* con entidades no-humanas. *Procurar* los recursos que pueden proveer aquellos que vienen de visita es una vía clave en la construcción de prestigio si el vínculo es valorizado positivamente por el grupo de parientes mientras que inhibir esa relación puede desembocar en tensiones en los procesos de construcción de liderazgo. Ser capaz de generar un consenso respecto a la decisión a tomar es en sí mismo una muestra de una de las habilidades valoradas en un líder. Además, en este caso nuestros interlocutores pudieron manifestar públicamente haber recibido una revelación del Espíritu Santo, lo cual contribuye a aumentar su prestigio dentro de la congregación.

Los testimonios que hemos abordado nos permiten observar cómo el discernimiento de espíritus, por un lado, se construye mediante *performances* cara a cara durante el *culto* donde las emociones y sensaciones son sumamente relevantes. Por otro lado, señalamos que dicho dispositivo adquiere características que están vinculadas a la propia estructura de organización y a los procesos de construcción de liderazgo donde el parentesco ocupa un lugar privilegiado. Estos elementos pueden verse claramente ilustrados con otro testimonio que nos fue relatado durante una entrevista a uno de los hermanos de un pastor que había fallecido recientemente. Cuando le consultamos cómo hacía para conocer a los distintos espíritus, nos

comentó que él no sabía nada pero que era Dios el que conocía y que “enviaba profecía”. Gracias a estas era que él “sentía, lloraba y recibía un nuevo aliento”. Finalmente, nos explicó el discernimiento con una comparación por demás significativa: “los espíritus de Dios se conocen. Por ejemplo, los parientes carnales se conocen. Este es mi tío, etcétera. Los espíritus de Dios igual, se conocen como los parientes”. La descripción respecto al modo en que el narrador discierne no solo hace referencia a la ayuda del Espíritu Santo mediante las emociones, sino que describe el modo de relacionarse con el “mundo espiritual” basándose en las relaciones de parentesco entre los humanos. De este modo, lo que dicho relato nos sugiere es que el discernimiento de espíritus no solo juega un rol en la construcción de las relaciones sociales entre los parientes que conforman una congregación, sino que a su vez este modo de relación entre humanos se extiende a los vínculos entre humanos y no-humanos. En este sentido, no solo los miembros de una misma congregación son clasificados como parientes más o menos cercanos, sino que los vínculos con las fuentes de poder también están configurados siguiendo las lógicas de parentesco.

HUMANOS Y NO-HUMANOS: PACTOS DE PODER

Un campo privilegiado en el que podemos ver cómo los *moqoit* despliegan sus concepciones sobre del discernimiento de espíritu es en la gestión de la salud y la enfermedad. Para los *moqoit*, las enfermedades son conceptualizadas como una pérdida de potencia cuyas causas en última instancia derivan de la acción de seres no-humanos, que los *creyentes* evangélicos identificarán como Dios o demonios (Wright, 1990). Estos seres pueden actuar directamente, ofendidos por alguna conducta humana, o pueden entrar en acción convocados por algún enemigo humano del afectado. La salud, tal como ocurría en el contexto shamánico²¹, no es pensada como algo dado sino que se trata de una condición que requiere del correcto vínculo social con el entorno humano y no-humano. Por lo tanto, para reestablecerla es necesario que se puedan restaurar las correctas

²¹ Los testimonios de *moqoit* evangélicos sobre los estados de salud y enfermedad muestran claramente que los discursos shamánicos son aún en este contexto importantes modelos de referencia. Ambos aluden a una noción de persona conceptualizada como un devenir, poroso y múltiple. Algo similar ocurre con la relación entre los hombres y su vínculo con lo poderoso.

relaciones con lo numinoso, y para ello es imprescindible reconocer al agente que causó dicho *daño*. Ello puede lograrse a través del discernimiento de espíritus, tal como aparece en este relato con el retorno al *evangelio* por parte de una mujer:

[...] ella siguió en el evangelio, después quiso dejar por cosas que pasan vio y quiso dejar a Dios y se enfermó muy mal, casi murió y en ese estado, en agonía, de muerte ya ahí le habló el Señor. Le dijo: “yo te devolveré la vida pero si vos me haces caso”, así le dijo esa voz, el mismo Espíritu Santo, el Espíritu de Dios le habló a ella. Dijo que: “sí, te voy a obedecer ahora”, “aunque tenés que pasar los momentos de desprecio, de calumnia, de todo, vos tenés que soportar porque yo te voy a devolver la vida” y le dijo que sí. Y se salvó.

Es debido a esto que se vuelve de vital importancia discernir qué entidades están involucradas en los distintos acontecimientos de la vida cotidiana del *creyente*. El *pacto* con el Espíritu Santo es la fuente de poder no-humano a la que recurrirán los *moqoit* evangélicos para llevar adelante dicha tarea. En principio, y a diferencia de lo que ocurre en el contexto shamánico²², el *pacto* con el Espíritu Santo implica renunciar a tener *pactos* con otras entidades. Sin embargo, como ya hemos visto, ésta es una cuestión continuamente debatida por los *moqoit* evangélicos, situación que se refleja en el interés permanente que manifiestan por los *pactos* que *moqoit* no evangélicos establecen con otras entidades poderosas y los beneficios que obtienen de los mismos.

El testimonio de otra *creyente*, nos servirá para ilustrar el rol que juegan en la experiencia del discernimiento las emociones y sensaciones:

Se conoce, se sabe por eso dice Dios. Dios te dirá a tu Espíritu Santo usted va a saber lo que es de Dios o lo que no es de Dios porque ese que está adentro tuyo hace el pacto

²² Un shamán puede pactar con diversos *poderosos* no-humanos, y de hecho en general buscará acumular la mayor cantidad de *pactos* posibles ya que incrementan su poder.

que no es de Dios porque hay cosas que solo son iguales, las obras que hace. [...] A veces yo digo ¿cómo podemos saber? Porque si nosotros estamos bien delante de Dios, sentimos por dentro que no es de Dios y que me venga a hablar pero adentro tuyo no hace, no hace contacto. Hay algo que vos no lo sentís que no es, que hay algo.

A partir de este testimonio podemos observar cómo para esta mujer, si la persona es un *creyente* “correcto” -es decir alguien que en términos comunitarios está “bien con Dios”- ante el contacto con un espíritu de Dios este debería experimentar una emoción del tipo del gozo, ser “tocado” o “movido”. Si eso no ocurriese, ese espíritu no sería de Dios. Según su relato, se desprende la idea de que las emociones del cuerpo estarían modeladas comunitariamente y ese sería el correcto “barómetro” del discernimiento.

De modo similar a lo que ocurre en el contexto shamánico²³, algunos *creyentes* evangélicos logran establecer con el Espíritu Santo un “mejor acuerdo” que los habilita para realizar el discernimiento de espíritus de forma especialmente eficiente, aunque no exclusiva²⁴. Durante nuestro trabajo de campo una *creyente moqoit* nos relató un ejemplo de este tipo de situaciones. Su hijo se encontraba enfermo y ella consultó sobre la razón de dicha enfermedad a otra *creyente* que posee el don de discernir las entidades no-humanas involucradas:

G.: - [...] Yo me voy para la casa de la hermana, un día viernes fue, me fui un viernes. Esa noche oré y yo le dije a ella que le avise el problema de él y que tenía problema en la columna y bueno oró, ¡¿Usted sabe cómo habló?! ¡Ay! parece como si fuese que estaba mi hijo ahí delante le hablaba y le dijo que no era columna, que es un daño que le hicieron, una maldición y que es muerte [...] Esa noche dijo que le iba a sanar, que le iba a sanar pero algo... Fue

²³ Donde todas las personas poseen en algún tipo de vínculo con entidades poderosas no-humanas, siendo la diferencia con el shamán de grado.

²⁴ De hecho, se encuentran sometidas a los mecanismos de control social característicos de los grupos aborígenes chaqueños que buscan evitar la acumulación excesiva de poder o liderazgo: el rumor, las acusaciones de brujería o de tener pactos con los demonios.

tan hermosa esa noche, ese culto que hasta yo sentí y estoy segura. Tomé esa palabra y le dije a mi hijo: “Dios te va a sanar, te va a sanar”. Y era una maldición usted sabe.

En el contexto de estas prácticas y concepciones de los *creyentes moqoit* buscaremos ahora abordar los intentos de los Obreros Fraternalistas Menonitas por intervenir para regular los vínculos de los mismos con los “espíritus”. La relación de los misioneros no aborígenes ante estos modos de los *creyentes* guaycurú de concebir los vínculos con los poderes no-humanos fue compleja a lo largo de la historia de las misiones. Los menonitas tendieron a reproducir –muchas veces de manera no intencional– sus presupuestos a cerca de las relaciones con lo sagrado. Así, por ejemplo, buscaron transmitir a los aborígenes su convicción del origen “natural” de la mayor parte de las enfermedades; por lo cual la gestión de la salud y la enfermedad quedarían mayoritariamente fuera del ámbito de incumbencia del discernimiento de espíritus (Altman, 2015, 2017a).

La acción misionera menonita inauguró con sus propios supuestos implícitos la idea de un espacio de “lo natural” opuesto a un espacio de “lo sobrenatural” que en las categorías y en las experiencias *moqoit* no tenían equivalentes. Esto puede observarse tanto en el discurso de los menonitas como en sus prácticas. En ambos aparece de manera implícita la concepción de la existencia de dos esferas bien delimitadas. Por un lado, la naturaleza, moralmente neutra y en la que no es necesario apelar a presencias misteriosas ni fuerzas divinas para explicar su funcionamiento. Y por otro lado, una esfera de lo sagrado claramente separada de la anterior y con la cual es necesario relacionarse a través de especialistas y métodos específicos (Miller, 1970, pp. 14-15). Esta distinción implicó un elemento novedoso para las concepciones *moqoit*, que en general asumían que los no-humanos pueden estar presente hasta en las actividades más cotidianas. Pese a ello, la influencia de estas concepciones menonitas se conjugó de diversas maneras con la creciente influencia del pentecostalismo en el *evangelio moqoit*, el cual tendía a reforzar las ideas *moqoit* preexistentes vinculadas a la intervención cotidiana de las entidades no-humanas.

Debido a la importancia central para las ideas *moqoit* y para el cristianismo menonita de discernir quién es quién en el mundo de los seres *poderosos* no-humanos, normar el ejercicio de esta práctica será una cuestión de suma importancia para los menonitas. Pero estos intentos normativos deben además ser pensados en línea con la preocupación general de los Obreros Fraternalistas Menonitas por la búsqueda de la unidad del creciente *evangelio* aborigen (Altman, 2017a; Altman & López 2011a). Para lograrla, desplegaron una serie de dispositivos destinados a legitimar ciertas posturas ante el mundo no-humano y la gestión de las relaciones con el mismo. Las mismas fueron puestas por escrito, distribuidas, enseñadas y respaldadas con el propio prestigio como misioneros blancos, con el objetivo de homogeneizar criterios y lograr cierto control sobre la forma en que era interpretado el mensaje cristiano. Esta búsqueda de la unidad mediante el intento de regular los modos particulares en que los *creyentes* aborígenes construyen su experiencia del Espíritu Santo, es presentada como un anhelo de las propias comunidades que de este modo manifiestan la realidad de su fe cristiana.

RECETAS PARA REGULAR EL CARISMA

Dada la centralidad para los *moqoit* de la escritura como portadora de la legitimidad del mundo blanco, cobrará particular relevancia la producción escrita de los Obreros Fraternalistas Menonitas acerca del discernimiento de espíritus. Por esta razón, se vuelve importante detenerse en el análisis de esta producción. Aproximarnos a la misma mediante una hermenéutica antropológica nos permite comprender en mayor profundidad el alcance y el impacto de estos textos en las configuraciones simbólicas y sociales del *evangelio* así como también, dar cuenta de su carácter performativo. Es decir, el modo en que al enunciar determinadas formas de pensar el vínculo con lo sagrado se busca darles existencia mediante el propio hecho de enunciarlas. De este modo, el abordaje antropológico del discernimiento de espíritus busca ver más allá del debate doctrinal o teológico y dar cuenta de la disputa que tras él busca determinar cuál es la palabra legítima sobre el “quién es quién” en el mundo de lo poderoso y cómo se administra y se gestiona el contacto con lo no-humano.

Un ejemplo de esto, es el “Manual para ministros en las Iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco de la Argentina” (Equipo Menonita, 2006, 2009; Unida, 2005 [1962]). Dicho material apela a una doble fuente de autoridad. Por un lado, se apoya en una legitimidad proveniente del mundo criollo que está basada en la palabra escrita y en el prestigio de los misioneros. Por el otro lado se presenta como una colaboración entre pastores, obreros aborígenes y el Equipo Menonita. Este manual es también un texto de carácter performativo, que intenta construir consensos para el conjunto de las iglesias aborígenes. A diferencia del texto de Loewen, Buckwalter y Kratz que tenía por objeto unificar las ideas de los menonitas, está pensado para unificar las prácticas de las comunidades aborígenes.

En su introducción, el manual explícitamente declara que:

[...] no pretende establecer normas nuevas ni dictar prácticas obligatorias para las iglesias indígenas evangélicas. Tampoco pretende presentar la práctica de las iglesias no-indígenas como el modelo más deseable. Sino el propósito es de respetar la formas y prácticas ya establecidas como costumbres por las iglesias indígenas (Equipo Menonita, 2006, p. 2).

Sin embargo, al analizar el contenido de dicho material observamos que las opiniones, consejos o modelos de ceremonias desarrollados en el mismo utilizan el modo verbal imperativo. De este modo, si bien el manual pretende presentarse como flexible, cristaliza una selección de principios generales con el fin de lograr una uniformidad legitimada por la escritura, tecnología de gran prestigio para los aborígenes chaqueños (Wright, 2003). Tomando estas cuestiones en consideración, creemos que el manual no surge como fruto espontáneo de la dinámica de las congregaciones locales, sino que es una inquietud vinculada a los menonitas y su búsqueda de construir una unidad evangélica aborígen²⁵.

²⁵ Nos interesa destacar que, así como existen mecanismos sociales entre los aborígenes chaqueños para evitar que los líderes acumulen demasiado poder, la acción de los menonitas apunta en la dirección opuesta. De hecho, no es casualidad que la mayor parte de las iglesias misioneras se dedique activamente a la formación de líderes. De este modo, al diseñar mecanismos para potenciar

El “Manual para ministros en las Iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco de la Argentina” aborda distintos temas. Uno de los capítulos, que nos resultó sumamente revelador, es el de “La Iglesia Indígena”. En esa sección hay una minuciosa descripción sobre los ministerios que “organizan” la vida de la iglesia. Si bien se la presenta como una descripción de lo que ocurre “en la mayoría de las iglesias indígenas” (Equipo Menonita, 2006, p. 6), este texto tiene un carácter fuertemente normativo. Es decir que bajo la apariencia de una descripción busca plantear lo que debería ser tenido como la organización normal y esperable de una iglesia indígena. La descripción de estos ministerios se introduce sugiriendo que los dones del Espíritu Santo son los que permiten a las personas llevar adelante estas tareas. En el caso del pastor si bien se indica que el pastorado es un llamado de Dios y un don de su espíritu se enfatiza que el mismo “no es más santo que otros creyentes” (Equipo Menonita, 2006, p.: 6). Si bien se espera de él una vida coherente con su función no es una especial santidad de su conducta la que lo habilita para el puesto ni tampoco se trata de que posea particulares conexiones con las potencias no-humanas. Aquí vemos que está implícito un modelo de liderazgo de carácter más burocrático y menos carismático que el habitual entre los *moqoit*. En este sentido, no serán las experiencias extáticas asociadas al contacto con lo no-humano las fuentes de su liderazgo.

Entre las funciones destacadas del pastor se encuentra la de ser el agente final del discernimiento en la comunidad:

Los pastores deben tener discernimiento. No deben prohibir el movimiento verdadero del Espíritu de Dios, pero no conviene permitir actividad de los poderes malos (Equipo Menonita, 2006, p. 101).

Si bien se les solicita a los responsables de los diferentes ministerios -como predicadores, evangelistas, dirigentes del *movimiento de alabanza*- que discernan el origen de los poderes por los cuales actúan, se insiste en que es el pastor quien en última instancia

líderes, por ejemplo, al asignarle a los pastores el don de discernimiento, los menonitas intentan contrarrestar los mecanismos centrífugos que en las sociedades aborígenes chaqueñas son el contrapeso de los procesos de formación de alianzas.

debe evaluar si los poderes no-humanos involucrados son o no de Dios. Un claro ejemplo de ello podemos verlo en el tratamiento que hace el manual del conflicto ente los “jefes de alabanza” y los pastores. Si bien se reconoce que en muchas congregaciones los pastores “no permiten la libre acción de los “jefes de alabanza” (Equipo Menonita, 2006, p. 13), se insiste en que estos deben someterse a la autoridad de los pastores: “Como todos los ministerios de la iglesia, también los dirigentes de la alabanza deben someterse a los pastores locales” (Equipo Menonita, 2006, p. 13).

Si leemos el manual con mayor detalle vemos que este texto no sólo expresa una inquietud por parte de los menonitas por construcciones alternativas de poder que pudieran desafiar las estructuras jerárquicas –discusión de fondo en toda la historia del discernimiento de espíritus en el cristianismo- sino que también hay una preocupación por las experiencias extáticas como un potencial espacio en el que los cuerpos *creyentes* se descontrolen y posibiliten actitudes impropias, excesivas, tumultuosas, violentas o confusas, que sería una vuelta a una vida previa a la conversión al cristianismo. Así, por ejemplo, podemos destacar expresiones que hacen referencia a la importancia del orden y los “usos apropiados” de distintas formas de alabanza como la danza. Además, se hace referencia a pasajes bíblicos como los consejos para el culto del Apóstol Pablo en el que se destaca la centralidad de que haya “orden en vez de confusión” (Equipo Menonita, 2006, p. 101) y la importancia de “hacer todo de manera correcta y ordenada (1 Corintios 14: 39 y 40)” (Equipo Menonita, 2006, p. 102).

Creemos que el énfasis en el orden y el control se deben a que el manual no sólo busca regular el acceso al carisma como fuente de autoridad, sino que también, apunta a la construcción y regulación de un *habitus* cristiano “correcto”. En este sentido, entendemos que el discernimiento de espíritus también debe ser pensado como una “tecnología del yo” (Foucault, 1990) que busca regular los cuerpos *creyentes*. Estos cuerpos son pensados desde los *habitus* de los propios menonitas, cuyo *ethos* no sólo está configurado por su condición de anabaptistas sino también de ciudadanos norteamericanos. Esto puede verse claramente reflejado en un apartado del manual titulado “La disciplina” (Equipo Menonita, 2006, p. 66) donde se señala que la

misma es un tema “sumamente delicado” y que ésta consiste en un entrenamiento en el que hay que:

[...] acostumbrar al creyente a seguir a Jesús como su discípulo [...]. Como el atleta disciplina su cuerpo para el deporte, el creyente va acostumbrando sus propios deseos a seguir en el camino de Jesús. Como los padres y madres enseñan a sus hijos e hijas para la vida útil, el pastor enseña a sus miembros la manera en la que deben andar.

En este fragmento, vemos el intento por regular los cuerpos de los *creyentes* no solo en la vida cotidiana sino también en el espacio del *culto*, tarea que recae en la figura del pastor. Algo similar observamos cuando se hace referencia a la “preparación de los jóvenes” (Equipo Menonita, 2006, pp.: 64-65) en la que se destaca que para que haya una “juventud sana” se deben controlar los abusos del alcohol, de las drogas y del sexo. Dicha tarea nuevamente recae en la figura del pastor y en este caso también en los ancianos.

Una de las experiencias que más va a preocupar a los menonitas en su intento por regular los regímenes corporales asociados al *habitus* evangélico aborígen es el *gozo*. Dado que esta es una categoría polisémica que ha permitido articular experiencias extáticas que incluyen algunos aspectos del universo tradicional shamánico, en el manual se sugiere a los creyentes que deben “saber de dónde viene su poder” (Equipo Menonita, 2006, p. 12)²⁶. En esta misma dirección en el manual se sugiere mesura en las experiencias del Espíritu, lo cual no es muy característico de las experiencias extáticas de los aborígenes chaqueños. Entre estos es justamente en el contexto del contacto con las potencias no-humanas que se considera lícito y esperable el exceso en el comportamiento humano.

²⁶ La preocupación por el origen del *gozo* ha sido un tópico debatido por los menonitas históricamente. Un ejemplo de ello aparece en el artículo de Loewen, Buckwalter y Kratz (1965 [trad. 1997], pp. 27-28). Allí los autores realizan una clasificación moral del *gozo* basada en la naturaleza de la entidad que genera en la persona dicha experiencia, más allá de los beneficios que esta obtenga de la misma. En este sentido, los autores distinguen entre el “gozo negativo” como aquello que debe “salir del cuerpo” antes de convertirse al *evangelio* y el “gozo positivo” como aquello que debe ingresar al cuerpo.

Hacia el final del manual encontramos un apartado titulado “Notas culturales” (Equipo Menonita, 2006, p. 101) en el cual se aplica el concepto de discernimiento a una evaluación global de los distintos elementos de la cultura aborígen a fin de establecer cuáles deben ser mantenidos y cuáles rechazados. En palabras del manual: “¿Hay que dejar de creer como antes para creer en Jesucristo? La respuesta es: hay que seleccionar” (Equipo Menonita, 2006, p. 103). Un ejemplo de ello es la cuestión relativa a las prohibiciones asociadas a la menstruación de la mujer. El manual destaca que estas reglas pueden ser comparadas con aquellas de la cultura de los judíos que se encuentran presentes en el libro del Levítico y que según las enseñanzas de Jesús solo las reglas “buenas para la vida” deben obedecerse y aquellas que “oprimen a la gente” deben dejar de ser observadas (Equipo Menonita, 2006, pp. 107-108). El manual, fiel a la tradición menonita y en línea con los postulados explicitados por Yoder, sostiene que dado que Jesús está por encima de todo poder, él es la última referencia para cualquier decisión ética. El manual ilustra esto mediante el caso específico de las iglesias aborígenes. Este texto señala que algunas de dichas iglesias impiden la participación en el *culto* de las mujeres durante su período menstrual y que si bien ello se debe a “creencias que están profundamente arraigadas en la cultura indígena antigua” (Equipo Menonita, 2006, p. 108), “algunas hermanas sienten estas prohibiciones como una injusticia” (Equipo Menonita, 2006, p. 108). Es esta percepción de las mujeres de la regla como opresiva lo que debe motivar un proceso de discernimiento en las iglesias en la que se da esta reacción, proceso que podría llegar a conducir a la eliminación de esta prohibición en nombre del poder superior de Cristo.

PALABRAS FINALES: IMAGINARIOS SOCIALES Y MODERNIDADES

En este artículo hemos intentado contribuir al estudio de un dispositivo crucial para la comprensión del cristianismo desde un punto de vista sociotropológico: el discernimiento de espíritus. Se trata de un dispositivo de regulación clave para la dinámica de las iglesias cristianas. Los estudios previos han mostrado su compleja historia y sus diversas variantes en el cristianismo del Viejo Mundo, ya desde los orígenes del mismo. Nuestra perspectiva, busca contribuir a esta indagación mostrando las formas particulares que adopta este dispositivo teológico en el contexto de un cristianismo de las periferias.

Analizando este caso, creemos que puede echarse luz a la forma en que este dispositivo normativo se modificó en el contexto de la expansión global del cristianismo y de la empresa misionera. Por otra parte, ha sido muy estudiado el rol central del cristianismo en el proceso de construcción e implantación de los diversos proyectos modernos surgidos de los centros euro-norteamericanos. En ese sentido, analizar la forma en que el discernimiento de espíritus ha sido reapropiado creativamente en el contexto de las comunidades *moqoit* implica una reflexión sobre los modos en que estos proyectos modernos hegemónicos han sido reconfigurados en estos contextos -dando lugar a verdaderos proyectos modernos alternativos- que dentro del margen de maniobra que la imposición global del orden capitalista impone, permiten el ejercicio de espacios de creatividad cultural y resistencia táctica por parte de las sociedades locales en las periferias del orden mundial.

En nuestro análisis hemos prestado particular atención a la estructura social de estas iglesias; analizamos las concepciones presentes en las mismas sobre los vínculos con las potencias no-humanas; la gestión de salud y enfermedad; y la experiencia del *culto*. En este sentido hemos dado cuenta de la compleja interacción entre modos *moqoit* previos a la acción misionera no aborigen y concepciones derivadas del intento menonita por dotar al cristianismo guaycurú de un cierto tipo de unidad.

En el contexto del *evangelio moqoit*, hemos visto que priman las lógicas de parentesco y el carácter comunitario y centrado en el *culto* local del ejercicio del discernimiento. Más allá de los intentos menonitas de asignar al pastor el carácter de especialista, será la pequeña congregación local el verdadero agente del discernimiento. Si bien el criterio dominante parece ser el de la experiencia subjetiva, donde las emociones y en especial el *gozo* es fundamental, esta no es la de un individuo aislado, pensado como un agente independiente, sino que se trata de una experiencia que si bien reside en el individuo se modela fuertemente en la experiencia colectiva de negociación, durante las interacciones cara a cara.

En este sentido, a diferencia de lo que sucede en sociedades jerarquizadas con una estructura de poder centralizada, en las sociedades aborígenes chaqueñas no vamos a encontrar la figura de

grandes profetas que transmiten mensajes a una nación o personas que ocupen cargos eclesiásticos que busquen detentar el monopolio de ciertos dones. Esto no sólo se verá limitado por el carácter congregacional de las iglesias, el cual va a acotar los posibles intentos de acumulación de liderazgo, prestigio o poder sino también a través de otros mecanismos de control como el rumor, el chisme o las acusaciones de brujería.

La tendencia centrífuga de las iglesias *moqoit* estará en tensión con los intentos menonitas de regular y unificar la experiencia cristiana aborígen. Dicha experiencia es vista por los misioneros de una forma ambigua. En una dirección se reconoce en ella una tendencia al exceso y a la presencia de elemento “paganos” o incluso potencialmente diabólicos. En otro sentido, el entusiasmo y la entrega de los *creyentes* aborígenes los sitúan para los menonitas en el campo de una esperanza de “reavivamiento” de su propia experiencia de fe y de la del cristianismo universal. Por otra parte, la experiencia religiosa *moqoit* incluye una compleja búsqueda de establecer los *pactos* más ventajosos posibles con entidades suprahumanas. En dicho contexto el Dios cristiano se presenta como una alternativa especialmente potente y ello lleva a permanentes disputas y negociaciones con los criterios de discernimiento y exclusividad que los menonitas proponen.

Como hemos visto, el abordaje del discernimiento de espíritus entre los *moqoit* requiere prestar particular atención al rol de las emociones y el *gozo*. Estos funcionan como una suerte de “barómetro” de las relaciones con los no-humanos y de la determinación de sus intenciones. De este modo, pareciera ser que si las emociones “brotan” y hay *gozo* entonces hay un *poderoso* involucrado y, por lo tanto, es necesario conocer cuáles son las intenciones de ese no-humano, si estas son compatibles con las del *creyente moqoit* y qué potenciales beneficios se pueden obtener del vínculo con el mismo. Tal como se presentó a lo largo de este trabajo, este carácter subjetivo, sensorial y corpóreo del proceso discernir si la experiencia de una persona es o no “de Dios” no es un acto individual, sino que está atravesado por la congregación en tanto conjunto de los miembros del *culto*. Es la congregación, mediante mecanismos de regulación como el rumor y las performances cara a cara durante el *culto*, la que llega a acuerdos provisionales que establecen de forma contextual y dinámica si dicho

creyente “está en Dios”. Ese “estar en Dios” tiene por tanto una dimensión sociopolítica, ya que supone básicamente el ser reconocido como un *creyente* por los miembros de la congregación. Si el *creyente* es así reconocido su “barómetro” interno será tenido en cuenta por la propia congregación para discernir sus experiencias de lo numinoso y las de otros. Sin embargo, si no es reconocido, será objeto de sospecha.

En el caso del discernimiento “formal”, de origen euro-norteamericano, portado por los menonitas, se tratará de un procedimiento más centrado en el discurso, en el dogma y que no tomará como elemento de juicio las emociones. Desde esta perspectiva, el hecho de que puedan existir “dulzuras” o dones espirituales o materiales no es prueba de que la potencia que las origina sea de procedencia divina. Ello se debe, a que el demonio puede engañar mediante el envío de dones o falsas “dulzuras” por lo que la procedencia de dichas experiencias debe ser puesta a prueba por su comparación con la ortodoxia. Además, se considera que la principal razón para que la divinidad se manifieste es la de “revelarse” a los hombres y que dichas revelaciones deben ser sobre asuntos “serios”. Debido a la separación natural-sobrenatural propia de esta concepción la vida corriente no necesita de la intervención divina para resolver cuestiones cotidianas. En este contexto, si alguien es elegido por Dios para tener una revelación importante, debe tener una vida intachable.

Entre los *moqoit*, por el contrario, lo potente es imprescindible para la vida diaria. Por lo tanto, todos deben tener algún tipo de contacto con lo numinoso. En el contexto específico del *evangelio moqoit*, la idea de “estar en Dios” no parece exigirle al *creyente* que sea intachable según un código moral abstracto. Por otra parte, los *moqoit*, como sociedad poco jerarquizada, tienen concepciones diferentes sobre la ortodoxia ya que no hay una sola mirada, que pueda imponerse a todos, sobre cómo es el cosmos. Esta es ya una característica propia de las miradas shamánicas sobre el mundo donde, por ejemplo, no existe “un” mapa del cosmos, sino distintas perspectivas sobre el mismo, contextuales y dinámicas. En este sentido, las diferentes concepciones de *moqoit* y menonitas sobre el rol de los especialistas en el cosmos y lo potente, así como sobre el alcance de su autoridad, hacen que la noción de ortodoxia no juegue el mismo papel en el discernimiento de espíritus para cada uno de ellos.

A lo largo de los testimonios recogidos, hemos observado que las experiencias de los *creyentes moqoit* con potencias no-humanas vinculadas a mensajes de transformación cósmica tienen un rol bastante más reducido de lo que se percibe en otros momentos de su historia. Creemos que esto puede estar vinculado justamente al hecho de que el *evangelio moqoit* es un proyecto de modernidad. Es decir, una alternativa localmente construida que se da en el contexto de la imposición de un escenario general definido por la modernidad hegemónica. En este sentido, para los *creyentes moqoit*, hay una expectativa de transformación futura pero también la convicción de que por el momento el orden general del mundo y de las relaciones presentes entre ellos y los criollos no puede ser subvertido. Por eso, hoy los mensajes de los *poderosos*, y en especial del Espíritu Santo no implican la promesa de una gran transformación cosmológica sino que se centran en proporcionar pequeñas ventajas tácticas en un contexto que por el momento parece inevitable.

De este modo, como lo hemos visto a lo largo del capítulo, las preguntas típicas del discernimiento de espíritus tal como es practicado en los *cultos evangélicos moqoit* serán: ¿Quién es este *poderoso* que se me presenta? ¿Qué me ofrece? ¿Qué me pide a cambio? ¿Con quién me conviene *pactar*? Si *pacto* con este ¿Puedo *pactar* también con otro *poderoso*?

BIBLIOGRAFÍA

- Altman, A. (2015). El discernimiento de espíritus en las periferias cristianas: pactos, daños y gozo entre aborígenes evangélicos del Chaco Argentino. *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 20, 11-35.
- Altman, A. (2016). 'Entrar y salir': moralidad y evangelio entre los mocoví del Chaco argentino. *Etnografías Contemporáneas, Revista del Centro de Estudios en Antropología del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín*, 2(2), 164-188. <http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/etnocontemp/issue/view/24>

- Altman, A. (2017a). *El camino del evangelio. Cristianismos y modernidades entre los mocoví del Chaco Austral* [Universidad de Buenos Aires]. Buenos Aires.
- Altman, A. (2017b). La disolución de Nam Cum en perspectiva: contextos globales de la misión menonita en el Chaco argentino. In C. Ceriani Cernadas (Ed.), *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX* (pp. 117-143). Asociación Civil Rumbo Sur. <https://www.rumbosur.org/ethnographica/evangelios/>
- Altman, A. (2018). Echar raíces: El impacto del 'giro antropológico' de las misiones menonitas en el caso argentino (1940-1960). *Revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En ligne], Questions du temps présent. École des hautes études en sciences sociales (EHESS)*. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.4000/nuevomundo.74262>
- Altman, A., & López, A. M. (2011a). Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación. *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur. CEIL PIETTE / CONICET*, XXI(34), 123-148.
- Altman, A., & López, A. M. (2011b). "No hay necesidad de que nos coloquemos uno cerca del otro": Territorio e identidad religiosa durante el establecimiento de los menonitas en la Argentina. *Actas de las Segundas Jornadas de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea y países del Cono Sur (RELIGAR-SUR)*, Museo Roca, Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Droz.
- Braunstein, J. A. (1983). *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco* (2). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas.
- Campagne, F. A. (2014). *Poder y religión en el mundo moderno: la cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*. Biblos.

- Ceriani Cernadas, C. (Ed.). (2017). *Los evangelios chaqueños : misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Rumbo Sur / Ethnographica.
- 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
- Cordeu, E. J., & Siffredi, A. (1971). *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*. Juarez Editor.
- Csordas, T. (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156.
- de Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Equipo Menonita. (2006). *Manual para ministros en las Iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco de la Argentina* (Edición provisoria para la conversación en los Círculos Bíblicos de capacitación pastoral ed.). Equipo Menonita.
- Equipo Menonita. (2009). *Manual para ministros en las Iglesias evangélicas indígenas del Gran Chaco de la Argentina. 2º Edición Bilingüe Toba-Qom/Castellano* (Edición provisoria para la conversación en los Círculos Bíblicos de capacitación pastoral ed.). Equipo Menonita.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Ediciones Paidós Ibérica.
- García, M. A. (2005). *Paisajes sonoros de un mundo coherente. Prácticas musicales y religión en la sociedad wichí*. Instituto Nacional de Musicología.
- Harder, H. (s.a.). *The Holy Spirit and Ecumenism: Promptings from an Anabaptist-Mennonite Perspective*. Retrieved 3 de Noviembre from <http://www.mennonitechurch.ca/files/talkabouts/hharderessay.pdf>

- Hollinger, D. P. (1989). Evangelicalism. *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. Retrieved 24 May 2011, from <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/E938ME.html>
- INDEC. (2015). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Nordeste Argentino*. http://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/poblacion/pueblos_originarios_NEA.pdf
- Loewen, J., Buckwalter, A. S., & 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. (2009). *La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco* Universidad de Buenos Aires]. Buenos Aires.
- López, A. M. (2013). Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías *moqoit* del poder. In F. Tola, C. Medrano, & L. Cardín (Eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad* (pp. 103-131). Asociación Civil Rumbo Sur.
- Miller, E. S. (1970). The Christian Missionary, Agent of Secularization. *Anthropological Quarterly*, 43(1), 14-22.
- Nation, M. T. (2011). Yoder, John Howard (1927-1997). *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. Retrieved 10 de Noviembre de 2015, from [http://gameo.org/index.php?title=Yoder,_John_Howard_\(1927-1997\)&oldid=130443](http://gameo.org/index.php?title=Yoder,_John_Howard_(1927-1997)&oldid=130443)
- Pitts, J. (2013). *Principalities and Powers: revising John Howard Yoder's Sociological Theology*. Pickwick Publications.
- Poettcker, H. (1966). Menno Simons' Encounter with the Bible. *Mennonite Quarterly Review*, XL, 115.
- Roth, J. (1995). 1. Comunidad como conversación: Un nuevo modelo de hermenéutica anabaptista
- [Traducción:] (D. Byler, Trans.). In C. F. Bowman & S. L. Longenecker (Eds.), *Anabaptist Currents: History in Conversation with the Present* (pp. 11). www.menonitas.org

- Salamanca, C. (2010). Revisitando Napalpí: Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia. *Runa*, XXXI(1), 67-87.
- Shank, J. W. (1947). Our Chaco Indian Church. *The Gospel Herald*(40), 502-503.
- Shank, J. W. (1951). *We enter the Chaco Indian Work*. Mennonite Board of Missions and Charities.
- Susnik, B. (1982). *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay* (p. 138). Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales.
- Swartley, W. (2008). 2. El empleo anabaptista de la Escritura: Aplicaciones y perspectivas contemporáneas (D. Byler, Trans.). In C. F. Bowman & S. L. Longenecker (Eds.), *Anabaptist Currents: History in Conversation with the Present*. www.menonitas.org
- Tola, F. C. (2009). *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. 'Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps' Indiens toba du Gran Chaco sud-américain*. L'Harmattan.
- Turner, V. (1982). *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. Paj Publications.
- Turner, V. (1992 [1983]). *The Anthropology of Performance*. Paj Publications.
- Unida, I. E. (2005 [1962]). *Manual de la Iglesia Evangélica Unida. Fichero de cultos N° 819* (Reedición por fotocopia para el Festejo de los 50 años del comienzo del movimiento de la Iglesia Evangélica Unida, 100 ejemplares ed.). Equipo de Obreros Fraternales Menonitas?
- Wright, P. G. (1990). Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba. *Cristianismo y Sociedad*(105), 15-37.
- 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* (1ª ed.). Biblos.
- Yoder, J. H. (1982, 16 de Septiembre de 2015). The Hermeneutics of Peoplehood: A Protestant Perspective on Practical Moral Reasoning. *The Journal of Religious Ethics*, 10(1), 40-67. <http://www.jstor.org/stable/40014945>