

Alteridades
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa
alte@xanum.uam.mx
ISSN (Versión impresa): 0188701-7
MÉXICO

2003
César Ceriani Cernadas
CONVIRTIENDO LAMANITAS: INDAGACIONES EN EL MORMONISMO TOBA
Alteridades, enero-junio, año/vol. 13, número 025
Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa
Distrito Federal, México
pp. 121-137

Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba*

CÉSAR CERIANI CERNADAS**

*Este trabajo busca ser una primera aproximación al estudio del mormonismo en comunidades indígenas de la Argentina. El objeto fundamental del mismo reside en desentrañar el tipo de relaciones que se establecen entre los santos de los últimos días (popularmente conocidos como mormones) y conversos de la etnia toba (qom) de la provincia de Formosa (Argentina). Los temas centrales a considerar giran en torno a la “cuestión indígena” en el marco de la cosmovisión y mitología mormona, la historia y estado actual de la misión en la colonia aborigen La Primavera, la organización eclesiástica y las prácticas religiosas y –especialmente– las representaciones nativas sobre el mormonismo y sobre su propia condición de “tobas mormones”. En relación con estos temas, también se ponen en evidencia otros aspectos medulares del trabajo, referentes a la ideología y hegemonía mormonas y a la forma en que la Escritura sagrada, en su carácter polisémico, abre dialécticamente un espacio a la imaginación crítica indígena. **Palabras clave:** cambio religioso, mormonismo, imaginación crítica, hegemonía, toba, Gran Chaco, Argentina.*

Introducción¹

Dentro de las investigaciones etnográficas en el Chaco argentino, el tópico relativo al cambio sociorreligioso operado en diversos pueblos indígenas, a partir del contacto con misiones evangélicas y el surgimiento de iglesias nativas, se ha constituido en una particular área temática. Desde distintas posiciones teóricas y metodológicas los estudios buscaron indagar, básicamente, sobre dos grandes interrogantes: ¿Cómo se expresa en el interior de una determinada comunidad indígena esta adopción de creencias y prácticas religiosas provenientes del cristianismo pentecostal?, ¿qué

condicionamientos y determinaciones estructurales de carácter económico, político y social inciden en la gestación de este cambio religioso? Las nuevas configuraciones cosmológicas y cosmovisionales suscitadas a partir de este encuentro, junto al análisis de las reestructuraciones de las alianzas políticas, llevaron a los investigadores a desentrañar los procesos de resignificación de creencias y prácticas religiosas. La incidencia de los complejos shamánicos, ampliamente desarrollados entre los toba (qom) y otros grupos guaycurúes del Chaco argentino, en las conformaciones rituales y ceremoniales de las iglesias nativas se manifestó como tema de considerable atención en el panorama de

* Artículo recibido el 04/11/02 y aceptado el 18/12/02.

** Becario Conicet, Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: cceriani@mail.retina.ar

¹ Este trabajo es parte de una investigación mayor, cuyo proyecto lleva por nombre: *Mormonismo en Argentina. Gnosis, tradición y reapropiación cultural*, y su realización es posible a partir de una Beca de Investigación otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). El material de campo fue obtenido a partir de campañas etnográficas efectuadas en la colonia La Primavera (noreste de Formosa) y zonas aledañas durante el 2000 y el 2001.

estos estudios. Como referentes de los mismos es factible señalar algunos trabajos, como los clásicos de Reyburn (1954), Loewen *et al.* (1965), Miller (1967, 1979), Cordeu y Siffredi (1971) y Cordeu (1984), y los más recientes de Wright (1988, 1989, 1994, 1997a), Ruiz Moras (1999 y 1999-2000) y Citro (s/f, 2000a, 2000b).

Abriendo el espectro geográfico y cultural, las investigaciones sobre “pentecostalismo indígena” constituyen de por sí, al margen de la heterogeneidad en los puntos de vista de los estudiosos, un fértil espacio al cual numerosos antropólogos se han abocado. El rápido crecimiento de esta corriente cristiana en contextos urbanos o rurales de Latinoamérica, África y Asia se encuentra ligado a su capacidad de reapropiación por parte de diversos grupos socioculturales.² Tal vez dos elementos centrales del pentecostalismo, uno ligado a su corpus doctrinal y experiencial y otro a su dinámica expansiva, permiten explicar el porqué de este crecimiento y la elasticidad de su reapropiación cultural: 1) la teología del Espíritu Santo, junto a su énfasis en los poderes divinos, la curación y la experiencia extática y emocional, ha sabido articularse con los complejos cosmológicos y rituales de las sociedades nativas, dando origen a numerosas iglesias sincréticas; 2) los procesos de fisión o atomización de las iglesias, a causa del carácter eminentemente congregacional de las mismas, donde la autonomía de cada congregación da pie a una consiguiente fragmentación y constitución de nuevas iglesias.

El presente trabajo se inscribe oblicuamente en el área temática reseñada, en el sentido de compartir esa pregunta fundamental acerca de cómo es comprendido y experimentado por los qom el contacto con misiones religiosas extranjeras, pero con la diferencia de que esta relación ya no se va a dar con iglesias evangélicas pentecostales, sino con una organización religiosa diametralmente distinta: la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD), popularmente conocidos como mormones. En cuanto al panorama de los estudios sobre el mormonismo, en la Argentina carecemos aún de investigaciones antropológicas. En el campo sociológico, sólo se registra el estudio comparativo de Amegeiras (1991), efectuado en el conurbano bonaerense, sobre los métodos proselitistas de los testigos de Jehová y los mormones. En el ámbito latinoamericano, y también en relación con comunidades indígenas, es posible destacar dos investigaciones,

ambas llevadas a cabo por antropólogos norteamericanos: 1) los estudios de Knowlton (1989, 1994) sobre el mormonismo en comunidades aymaras de Bolivia, cuyos ejes temáticos versan sobre el cambio social, la política mormona y las representaciones de los misioneros norteamericanos ante el “shock” de la alteridad cultural; 2) las exploraciones de Murphy (1996, 1997) sobre cómo los mayas guatemaltecos de Antigua reinterpretan el código mormón de salud (conocido como Palabras de Sabiduría) según sus propias concepciones sobre la medicina fría y caliente.

Anclado en una organización burocrática centralizada y en una estricta jerarquía religiosa, el mormonismo presenta un cuerpo doctrinal, ritual y canónico particular, claramente diferenciado del cristianismo tradicional (católico o protestante). Pese a esta distancia, ciertos elementos del discurso mormón suelen entrelazarse con el caso pentecostal, en modo señalando el énfasis en los aspectos éticos y morales, haciendo mutuo hincapié en el abandono de los “vicios del mundo” y en la importancia del trabajo y la conducta honrada, y una visión sobre la cultura e historia indígenas encuadradas en una ideología colonialista-evolucionista de tendencias modernizantes y secularistas.

Fruto de una investigación en curso sobre el mormonismo en Argentina, este trabajo busca ser una primera aproximación al “mormonismo toba” (si es que podemos hablar en esos términos), tomando como caso específico lo acontecido en la colonia aborígen La Primavera (Formosa, Argentina). Junto al material historiográfico relativo a los orígenes y evolución del mormonismo en los Estados Unidos y Latinoamérica, aquí se da prioridad a las propias fuentes etnográficas. Una tercera fuente de datos se constituye a partir de la literatura de la Iglesia, sobre todo sus libros canónicos, folletos de divulgación e historias apologéticas acerca del mormonismo en el mundo y en la Argentina. Los temas sustanciales a desarrollar giran en torno a la “cuestión indígena” en el marco de la cosmovisión y mitología mormona, la historia y estado actual de la misión en dicha colonia, la organización eclesiástica y las prácticas religiosas y –especialmente– las representaciones nativas sobre el mormonismo y sobre su propia condición de “tobas mormones”.

Este trabajo intenta ser también un esbozo de antropología histórica –siguiendo los presupuestos de los Comaroff y Comaroff (1991: 27)–, considerando a la cultura como un mosaico fluido, contradictorio, y

² Sumidos en esta temática, es posible nombrar a investigadores como Garma (1987), Fortuny (1994), Hernández Castillo (1994), y Scotchmer (1991), que elaboraron variados estudios sobre el impacto del pentecostalismo en diferentes comunidades indígenas mexicanas y centroamericanas. Dentro del continente africano, cabe citar los estudios de Jean Comaroff (1985) y John y Jean Comaroff (1991) sobre las iglesias sionistas entre los tshidi sudafricanos.

parcialmente impregnado de narrativas, imágenes y prácticas inscritas en la temporalidad y encaminado a desentrañar la “historicidad endógena de los mundos locales, en orden de entender mejor su lugar dentro de los procesos históricos mundiales de los que forman parte”. Qom y mormones representan los asimétricos *mundos locales* que aquí se ponen en juego, a partir de los cuales buscaré poner en evidencia contenidos relativos a la ideología y hegemonía mormonas, la colonización de los cuerpos, los espacios y el imaginario histórico-cultural toba, y, asimismo, dar cuenta de cómo emergen en las narrativas toba las conexiones entre mito e historia (Hill, 1988), y cómo la escritura sagrada (en este caso El Libro de Mormón) abre dialécticamente un espacio a la imaginación crítica indígena.

Mormones y aborígenes: reseña de una larga historia

Todo comenzó hacia mediados de 1827, cuando el joven Joseph Smith, en el noroeste de Nueva York, afirmó haber encontrado bajo tierra, y en la cima de un cerro, una antigua caja en cuyo interior yacían unas planchas doradas que componían un libro, junto a ciertos instrumentos mágicos necesarios para la traducción de las mismas. Según el propio Smith –y la historia oficial mormona– el encuentro no fue azaroso ni tuvo relación alguna con las “actividades subterráneas” a las cuales el propio Joseph y parte de su familia se dedicaban, sino que estuvo signado por las previas instrucciones del ángel Moroni.³ Este “espíritu glorificado” de un antiguo profeta “hebreo-americano” comunica a Smith la misión divina de “restaurar el Evangelio Eterno y la verdadera Iglesia de Cristo”, para lo cual es necesario traducir las planchas doradas, que

componen algo así como los anales del “Evangelio en América”. En 1830 Joseph Smith termina la “obra de traducción” y el Libro de Mormón [LM] comienza a difundirse. Meses después, Smith, ya devenido profeta, organiza la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, cuyos libros canónicos son la Biblia (“hasta donde fue traducida correctamente”, según afirma el propio profeta en los Artículos de Fe) y el LM, a los que se sumarán los compendios de revelaciones de Smith (Doctrinas y Convenios) y otras “traducciones inspiradas” de textos arcanos (Libro de Moisés y Libro de Abraham, que integran La Perla del Gran Precio).

La historia básica del LM es ciertamente sencilla: 600 años antes de Cristo una tribu israelita liderada por el profeta Lehi emigra de Jerusalén hacia rumbo desconocido, aunque guiados por una brújula mágica (la *liahona*). Así llegan, posteriormente, a la “tierra prometida”, que resultó ser el (sub)continente (norte)americano. Pero al poco tiempo de establecerse los celos y las luchas fratricidas separan a esta tribu en dos grandes grupos: los nefitas, pueblo generalmente leal y obediente a Dios, y los lamanitas, pueblo casi siempre “idólatra” y “pecaminoso”. Este último no sólo se reveló contra las leyes divinas, hecho que lo llevó a una “degeneración” progresiva, sino que termina aniquilando al pueblo fiel de los nefitas. Los lamanitas, entonces, “fueron dejados para habitar el continente americano” (Chadwick y Albrecht, 1994: 288), constituyendo así, según la visión mormona, los “antecesores de los indios americanos”.⁴ Otro de los puntos esenciales de estos registros tiene que ver con la aparición del Cristo resucitado en América, la predicación del mensaje de salvación a estos “antiguos americanos” y las promesas del retorno e instauración del Reino milenarista.

Por medio de un folleto de divulgación de la *UJSUD*, realizado primordialmente para comunicar el evangelio

³ Durante los últimos años un número importante y calificado de estudiosos sobre los orígenes del mormonismo han puesto de manifiesto la “cara oculta” del movimiento y del pensamiento religioso del profeta Smith durante sus años formativos (Quinn, 1998; Brooke, 1996; Owens, 1994 y Bloom, 1996, entre otros). Tanto Joseph Smith como su padre y hermanos estuvieron ligados durante la década de 1820 a la búsqueda de tesoros escondidos, actividad en donde el futuro profeta logró cierta reputación gracias a la ayuda de “piedras-visionarias” y otros artefactos mágicos (dagas, talismanes, conjuros, etcétera). Lejos de haberse disipado con el tiempo, las influencias del folclore mágico popular y la especulación esotérica fueron constantes de la imaginación religiosa de Smith y sus más cercanos seguidores, permeando muchas de sus principales doctrinas y rituales, varias de las cuales perviven, solapada y “aggiornadamente”, en el imaginario mormón (Ceriani Cernadas, 2000).

⁴ La idea de que los indios americanos tenían una ascendencia israelita no fue inventada *ex nihilo* por Smith, pues como afirma Brooke (1996: 163) ya “presentaba una larga historia en la tradición milenarista protestante”. Ejemplos de esta tradición los encontramos en el milenarista inglés Joseph Mede, que por 1634 afirmó que los indios fueron dirigidos en su viaje al Nuevo Mundo por el diablo, quien los adoptó como su pueblo elegido; y en Thomas Thorowgood, que por 1650 escribió que los nativos americanos correspondían a las tribus perdidas, inspirando al misionero John Eliot en su obra evangelizadora entre los *natick*. Pero el caso más cercano al mormonismo es el de Ethan Smith –sin parentesco alguno con Joseph–, un ministro congregacional de Poultney, Vermont occidental, que hacia 1823 publica *View of the Hebrews, or the Tribes of Israel in America* (Brooke, 1996: 141-142, 163). La cercanía con el pueblo en donde vivía Oliver Cowdery, futuro ayudante de Smith en la “traducción” del Libro de Mormón, y su conocimiento en el arte de la impresión, sugieren que él mismo podría haber sido el impresor de dicha “visión sobre los hebreos” (Brooke, 1996: 361).

mormón entre los pueblos indígenas, podemos conocer un poco más sobre esta mitología sobre la América indígena, para ir comprendiendo la mirada mormona y sus propósitos sobre las culturas aborígenes:

Vuestros antepasados fueron muy felices después que Jesucristo los visitó; y fue tan grande su influencia entre ellos, que vivieron en paz y amor por más de 200 años. Entonces comenzaron a olvidarse del Señor, y nuevamente la gente se dividió en dos bandos, los nefitas y los lamanitas. Vosotros sois descendientes de estos lamanitas [...] Sentimos una responsabilidad especial hacia vosotros, el pueblo lamanita, cuyos antepasados nos legaron el Libro de Mormón. El señor ha dado a su Iglesia restaurada la responsabilidad de devolveros vuestro libro y enseñaros su mensaje.⁵

Desde los orígenes de la Iglesia, los misioneros mormones han dedicado una especial atención a los pueblos nativos de Norteamérica. Tanto el profeta fundador como su sucesor Brigham Young, el auténtico organizador de la IJSUD, que en 1847 encabezó el éxodo al oeste fundando la “Nueva Sión” o Salt Lake City, buscaron mantener relaciones pacíficas y difundir el evangelio mormón entre los grupos indígenas. Apenas seis meses después de la organización de la Iglesia (abril de 1830), emisarios mormones fueron enviados a predicar entre los indios delaware, recientemente relocalizados en el límite occidental del estado de Misuri (Wallace, 1956: 11). Según narran las crónicas, la llegada despertó mucho interés entre los delaware, que de hecho ya tenían una larga historia de contactos con misiones cristianas, y hasta una casa les fue ofrecida a los misioneros.⁶ Pero el agente local de asuntos indios “ordenó a los santos de los últimos días irse del territorio” (Wallace, 1956).

Hacia 1860, en el momento álgido de la expansión fronteriza del gobierno estadounidense, el explorador

inglés Richard Burton viaja a la “ciudad de los santos” y se entrevista personalmente con el profeta Young, donde, entre otros asuntos, tocan el “delicado” tema de la cuestión indígena. La respuesta de Brigham Young y las apreciaciones de Sir Burton son de por sí interesantes, no sólo por su contingencia histórica, sino también por el hecho de marcar algunos aspectos importantes de la visión mormona sobre los aborígenes:

Hablando de esto se vino a tocar una materia delicada, la de las guerras indias: según el profeta, había mucha exageración respecto de esto [...] Y añadió que haría más con algunas libras de harina y algunos metros de tela que todos los soldados de Campo Floyd con sus sables y pólvoras. Esta opinión fue calurosamente confirmada por todos los que allí estaban. Gracias al origen israelita que les atribuye el mormonismo... los indios son mucho mejor tratados por los Santos del Último Día que por todos los hombres del oeste. Los mormones los alimentan, los visten, los albergan y los atraen a su causa por su buen proceder (Burton, 1986: 73-74).

Aunque esta relación no estuvo exenta de fricciones, las crónicas de viajeros y exploradores y las apreciaciones de los historiadores (mormones o “gentiles”) nos ofrecen un panorama bastante estable y pacífico entre las tribus indígenas y los santos de los últimos días durante los años de la colonización de Utah.⁷ Probablemente uno de los casos más sugestivos en la historia de las relaciones entre mormones e indios sea el relativo al movimiento profético y evangelista de la Ghost-Dance, de notable influencia en el centro y sudoeste de los Estados Unidos durante 1870 y 1890.⁸ Lo llamativo del caso fue la simbiosis cosmológica y utópica que se conformó entre los seguidores de la Ghost-Dance (en los pueblos paviotso, delaware, washo, modoc y klamath, entre otros) y los mormones de la Nueva Sión (Salt Lake City). Como afirma Lanternari

⁵ *¿Quiénes sois vosotros?*, p. 7 (IJSUD, Salt Lake City).

⁶ Parley Pratt, uno de aquellos misioneros y de los grandes hombres en la historia mormona, cuenta en su autobiografía que el anciano cacique William Anderson, luego de escuchar el discurso mormón, les comentó: “Estamos en invierno y somos nuevos en este lugar. La nieve es profunda, nuestros caballos y ganado se mueren, nuestras viviendas son pobres. En la primavera tendremos mucho que hacer: construir casas y cercar tierras para las granjas; pero haremos una casa de consejo y nos reuniremos en ella, y ustedes nos leerán y nos enseñarán más sobre ese Libro de nuestros padres y sobre la voluntad del Gran Espíritu” (cit. en IJSUD, 1993: 97). En relación con esto último, y como nos remarca Lanternari (1971: 190), un “complejo religioso característico del profetismo [indígena] norteamericano viene dado por la religión del Gran Espíritu, en la que se inserta la religión cristiana del Dios Creador único”.

⁷ Una impresión similar a la de Burton la presenta el viajero y minero francés Louis Simonin unos años después (1868), al llegar a Salt Lake City: “Los mormones, desde su llegada, hicieron una alianza con los indígenas y han vivido siempre en buena armonía con ellos... No pretendo decir que éstos respondieron con entusiasmo a las predicaciones de los mormones, pero los han dejado predicar sin molestarles y generalmente no han dirigido ningún ataque contra la colonia naciente” (Simonin, 1993: 220).

⁸ “Comenzando con la visión de Wowoka, entre 1887 y 1888, esta nueva religión extática –también una mezcla de creencias cristianas e indígenas–, con algunas interesantes afinidades con las enseñanzas mormonas, pero con énfasis en un apocalíptico fin del mundo donde los blancos serán destruidos y los espíritus de los muertos regresarán” (Wallace, 1956: 12).

(1971: 166), siguiendo la clásica obra de Mooney (1896), “el contacto entre mormones y Ghost-Dance es un hecho significativo”.

...el comportamiento de los mormones para con los indios, especialmente en lo que se refiere a la Ghost-Dance, debía seguir siendo benévolo durante mucho tiempo. Varios mormones se adhirieron a la Ghost-Dance... Finalmente, cuando en el año 1892, la Ghost-Dance del profeta Wowoka se encontraba en su apogeo, los mormones de Salt Lake City publicarían un manifiesto anónimo, en el cual se consideraba cumplía la profecía del profeta Joseph Smith. Éste en realidad había predicho, en el año 1843, que cuando hubiesen transcurrido ochenta y cinco años desde su nacimiento, el Mesías descendería a la tierra y se presentaría en carne mortal. Esto habría debido ocurrir exactamente en el año 1890. Los mormones reconocían por consiguiente en el profeta Wowoka la encarnación del profeta (Lanternari, 1971: 166).

Interesante fusión de cosmovisiones, pero que necesita ser relativizada en su contexto histórico, pues para 1892 el mormonismo ya era un pueblo y un estado vigoroso, integrado con plenos derechos a los Estados Unidos de Norteamérica luego de sortear el último escollo en 1890, cuando el presidente y profeta Wilford Woodruff comunica el famoso “Manifiesto” mediante el cual la UJSUD abjura de la práctica poligámica. Unido a esto, la ausencia de los acontecimientos relativos a la Ghost-Dance en las historias oficiales del mormonismo nos inducen a considerar que aquellos mormones que reconocieron “en el profeta Wowoka la reencarnación del Mesías” no fueron mas que un grupo pequeño, y tal vez heterodoxo, dentro del conjunto mormón, cuya jerarquía y tronco principal orientaban sus esfuerzos por integrarse cada vez más, y no sin cierta ambigüedad, al “mundo” del cual ansiaban huir en sus comienzos (Mauss, 1994).

Luego de la Segunda Guerra Mundial la UJSUD volvió a mancomunar sus energías en aras de evangelizar a los pueblos originarios de América. Retomando lo expresado en los párrafos previos, es posible afirmar que el propósito central de los mormones para con los nativos americanos no se limita meramente a la ense-

ñanza de la doctrina, sino que, al igual que gran parte de las misiones cristianas, busca fundarse como una empresa “civilizadora”, que efectúe cambios sustanciales en las creencias, hábitos y formas de vida de estos pueblos.

El inicio de la acción misional en la Argentina data de 1925, con el arribo de los “elderes”⁹ Ballard, Wells y Pratt, respondiendo el pedido de dos familias mormonas de origen alemán radicadas en nuestro país desde 1923. Aunque en sus primeros años la labor misional estuvo circunscrita a la comunidad alemana, a principios de la década de los treinta comienza a expandirse hacia otros grupos, como el caso de migrantes italianos o españoles o bien criollos argentinos (Curbelo, 2000). Desde estos años formativos de la UJSUD en Argentina, el deseo de evangelizar y “civilizar” a los pueblos indígenas estuvo presente en el pensamiento y acción de los líderes mormones. En su despedida de nuestro país, hacia julio de 1926, el elder Ballard da cuenta explícitamente de este deseo, argumentando que “la obra es ahora muy pequeña aquí, pero vendrá el día en que los lamanitas de esta tierra tendrán su oportunidad” (en Curbelo, 2000: 39).

Hacia marzo de 1927 el entonces presidente de la Misión Sudamericana (establecida en Buenos Aires), Reinhold Stoff, decide enviar unos misioneros a la provincia de Jujuy. Pero, al mes de trabajo, las enfermedades y la supremacía católica en dicha área minaron su labor y, con desasosiego y frustración, los elderes Merrel, Christian y Sharp regresaron a Buenos Aires.¹⁰ No conforme con esta situación, el mismo presidente Stoff, acompañado por otro misionero, emprende una incursión hacia la región del Chaco argentino. Pero la obra evangelizadora en estos lugares fue tan difícil como en el caso jujeño, razón por la cual –según expresa un apologetico historiador argentino de la UJSUD– “ocho días después regresaron a Buenos Aires con la conclusión de que las condiciones no eran favorables para iniciar la prédica en esos lugares” (Curbelo, 2000: 58-59).

El crecimiento de la obra misionera en la Argentina comienza a madurar hacia mediados de la década de los setenta, intensificándose especialmente a partir de 1983. Así, de los 30,000 miembros que había en 1976,

⁹ La jerarquía sacerdotal mormona se divide en dos cuerpos: el menor de Aarón y el mayor de Melquisedec, la categoría de *elder* se ubica en el segundo de ellos. Pese a que muchos miembros integran dicha categoría, sólo a los misioneros y a las autoridades generales se los nombra explícitamente antecediendo *siempre* su estatus jerárquico de “elder”. Al resto de los miembros que componen este sacerdocio simplemente se los llama “hermanos”.

¹⁰ “Al principio la gente fue amistosa y entusiasta con nuestro mensaje. Pero pronto no mostraron más interés. Los sacerdotes de otra religión les han dicho que irán al infierno si hablan con nosotros. No podemos alojarnos, obtener alimentos, ni siquiera podemos mantener una conversación con una persona” (Curbelo, 2000: 49). Así relataba el elder Christian en su autobiografía la fallida experiencia misional en el noroeste argentino, en donde se hizo evidente el peso de la hegemonía católica.

en la actualidad rondan aproximadamente los 300,000, organizados en 67 estacas¹¹ y 10 misiones ubicadas en diferentes provincias del país (Buenos Aires, Salta, Mendoza, Neuquén, Santa Fe, Córdoba y Chaco). En el conurbano bonaerense, camino al Aeropuerto Internacional de Ezeiza, se localiza a su vez el único templo mormón de la Argentina, consagrado en 1986 por Thomas S. Monson, segundo consejero de la Primera Presidencia.¹² A medida que las conversiones van *in crescendo*, las misiones se desagregan y reorganizan el espacio geográfico a cuyo fin evangélico se abocan. De este modo ocurrió en el noreste argentino, que comprende las provincias de Corrientes, Misiones, Chaco y Formosa. Hasta 1990, era la Misión Argentina Este la encargada de predicar en dicho territorio, inaugurando de hecho hacia 1989 la acción proselitista entre los tobas formoseños. Debido a buena acción misionera en las provincias nordestinas, en 1990 se reconfigura el espacio misional, desagregándose la Misión Argentina Este en Misión Rosario y Misión Resistencia, siendo ahora esta última la encargada de predicar el evangelio entre las comunidades indígenas del área.

La misión mormona en la colonia aborigen La Primavera

Historia religiosa de la colonia y arribo de la IJSUD

Hacia 1931, el misionero británico John Church (conocido entre los toba como “Juan Chur”), ligado a la Iglesia Emmanuel, inició su labor proselitista entre los tobas orientales de Formosa (Wright, 1997a). El tradicional énfasis que los tobas otorgan a los poderes curativos y al don de la palabra oral, sin duda motivó la curiosidad de muchos de ellos por conocer el mensaje del “dios Chur”. El encuentro entre “Juan Chur” y el cacique Chihon Sanabria, y especialmente la acción de este último, fueron decisivos para la fundación de La Primavera, en su carácter de asentamiento estable

de los tobas del extremo oriental de Formosa. Movilizando a su gente, Chihon Sanabria logra juntar una “platita” y costearse un viaje a Buenos Aires para poder solicitar legalmente las tierras, junto a las herramientas necesarias para su trabajo (Wright, 1997a: 378-380). El informe oficial, redactado el 24 de diciembre de 1940, estipula unas 5,000 ha “para ser libremente ocupadas por los miembros de la tribu del Cacique Trifón Sanabria” (en Wright, 1997a: 381). Así queda fundado legalmente el asentamiento toba de La Primavera, que diez años después cambiará su estatus oficial, dejando de ser una reserva para convertirse en una colonia, transfiriendo a su vez su jurisdicción a la Dirección de Protección del Aborigen.

Como puede advertirse, desde su propia génesis, la colonia aborigen La Primavera estuvo ligada a la acción de misioneros protestantes y, si bien el esfuerzo proselitista de Church no prosperó, sentó las bases para la recepción indígena del mensaje evangélico, en particular aquél de tipo pentecostal, con su paradigmático acento en los poderes y dones del Espíritu Santo y en las experiencias corporales en donde este poder se manifiesta (a través de las danzas, los fenómenos de curación y los trances extáticos, fundamentalmente), y el tipo de relación personal que se establece con la divinidad. Hacia fines de la década de los cincuenta, impulsados por la intervención de misioneros menonitas en la provincia del Chaco, surge la Iglesia Evangélica Unida (IEU). La misma representó –como sugiere Wright (1988: 74)– “un intento de legitimar la expresión de aspectos de la propia cultura a través de un lenguaje y una entidad reconocida y aceptada por la sociedad no indígena que discrimina sin miramientos los códigos comunicativos autóctonos”. En todos los asentamientos tobas, tanto en el Chaco como en Formosa, la IEU representa hoy día la congregación religiosa mayoritaria del evangelio (con cuatro edificios en La Primavera), seguida por la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular y la Iglesia del Nazareno (que a su vez tienen, cada una, dos edificios en dicha comunidad formoseña).¹³

¹¹ Término nativo que designa los núcleos centrales de organización de la IJSUD, conformados a su vez por *barrios* y *capillas*.

¹² Los templos mormones son considerados edificios absolutamente sagrados, cuya construcción demanda tiempo y esfuerzo y, de modo especial, considerables sumas de dinero. Dentro de la compleja y no sistematizada cosmología mormona, la figura del *templo* encarna algo así como el costado esotérico del mormonismo, tanto por la raigambre hermética de sus doctrinas teológicas, y de los ritos específicos exclusivamente realizables en dicho espacio, como por el hecho de que no todos los miembros de la Iglesia, sino sólo aquellos especialmente calificados, y que reciben la categoría de miembros dignos, pueden ingresar a la “Casa del Señor” (Ceriani Cernadas, 2000).

¹³ El *Evangelio* es el nombre que los propios qom utilizan para dar cuenta de su adscripción religiosa, más allá de su pertenencia específica a alguna de las iglesias nombradas. Lo interesante a remarcar de este término es que constituye una *categoría práctica* y no una *categoría teórica* (como sí es el caso de “pentecostalismo” o “neoshamanismo toba”). En lugar entonces de presuponer que este tipo de manifestación religiosa debe cuadrar dentro de una clasificación teórica (pentecostalismo, shamanismo, etcétera), se otorga prioridad al sentido que los propios sujetos construyen en torno a su experiencia religiosa (Wright, 1997a).

Este constituye, someramente, el panorama religioso al cual se “enfrentan” los misioneros mormones en las comunidades Toba y Pilagá de Chaco y Formosa. A diferencia de lo que ocurre en amplios sectores de la sociedad blanca o criolla nacional, donde la cultura católica es sin duda hegemónica, los mormones tienen que lidiar con nativos que en su mayoría pertenecen o han pertenecido al evangelio, y esto representa un hecho interesante a tomar en consideración. Recuperando lo expresado al comienzo, el énfasis en los asuntos éticos y morales (como el trabajo, la honradez, la obediencia), el abandono irreductible de los “vicios” (la bebida, el tabaco y el juego, sobre todo) –considerados por toda la cosmovisión de raigambre puritana como problemas morales– son puntos de encuentro esenciales entre la prédica mormona y la evangélica. No obstante, también encontramos una considerable distancia en otros aspectos, relativos en esencia a cuestiones doctrinales y teológicas.

La dinámica proselitista mormona comienza con el envío de misioneros (una, dos o más parejas según el área en cuestión) a una cierta región, para tantear así la posibilidad de predicar el evangelio y convertir nuevos miembros. En el caso de encontrar una buena

atmósfera y respuesta positiva por parte de la gente, con la decisión de varias personas de bautizarse, los misioneros fundan una *rama* (núcleo mínimo de organización sociorreligiosa y geográfica). Una vez que se han establecido algunas ramas en zonas aledañas se instauro un distrito (en zonas rurales o pequeñas ciudades), o un barrio (en zonas urbanas con cierta densidad demográfica). Una diferencia importante entre estos dos últimos núcleos organizacionales es que los distritos dependen de las misiones y éstas de la Presidencia de Área (núcleo mayor que, en nuestro caso, involucra a la Argentina, Uruguay y Paraguay), mientras que los barrios se agregan a las estacas y éstas directamente a la Presidencia de Área.

A principios de 1989 los primeros misioneros mormones arriban a La Primavera, así como a otros pueblos cercanos, con el propósito de difundir el evangelio entre los lamanitas. Si bien los misioneros no residen en la propia colonia, sino en un pueblo criollo cercano (Laguna Blanca), día a día visitan en bicicleta varias casas y hablan con numerosos qom (varones y padres de familia fundamentalmente). El hecho mismo de que unos jóvenes blancos (con su distintiva vestimenta de camisa blanca, corbata y pantalón oscuro) los visiten en forma regular debe sin duda haber causado cierto asombro o curiosidad entre la gente, “curiosidad” no escindida de la apremiante situación material en la cual se encuentran sumidos, entendiendo el arribo de los misioneros como una posible solución o ayuda a algunos de sus problemas. Los elderes mormones no conocían el qom l’aqtaqa (la lengua toba), hecho que determinó un primer acercamiento con nativos bilingües, para luego poder acceder a aquellos que hablaran “sólo el idioma”.

Tiempo después de visitar diversas familias, y de recibir cierta acogida en algunas de ellas, un neófito qom, de aproximadamente 60 años, ofrece su terreno (hacia principios de 1990) como lugar para realizar las futuras “reuniones”, en donde de forma más sistemática los misioneros dictarán sus enseñanzas y las conversiones irán *in crescendo*. Dicho espacio se convertirá en el sitio de la capilla mormona de La Primavera, inaugurada a fines de 1990. Su ubicación espacial dentro de la colonia es sin duda interesante, con una carga de significaciones digna de tener en cuenta. La capilla se encuentra localizada en uno de los caminos principales de la colonia, a 50 metros de la Escuela N 291 y a escasos 300 metros de la ruta nacional 86. Podríamos decir que la capilla se ubica prácticamente en los límites (en los márgenes estructurales, diría Turner) de la colonia, en una de las partes de mayor cercanía en relación con la carretera y con los pueblos criollos vecinos (Nainneck, en primer término, y Laguna Blanca, en



segundo). Ya otros etnógrafos han puesto de manifiesto una correlación entre el grado de “nativismo” de los cultos evangélicos y su proximidad/lejanía con los pueblos criollos, revelando cómo en las iglesias más cercanas a los pueblos blancos se manifiesta un mayor control corporal, tanto en su emocionalismo como en su expresividad, al tiempo que se desalienta el fervor de curaciones y danzas extáticas y se enfatiza la “racionalidad” de la palabra por medio de las prédicas y oraciones (Citro, 2000a).

El espacio religioso y sus prácticas

La arquitectura mormona presenta un doble juego entre la homogeneidad de las capillas y la heterogeneidad de los templos. Sin entrar en detalles, y ateniéndonos al caso de las capillas, más allá del lugar donde éstas se edifiquen, presentan un evidente isomorfismo estructural, aunque varíen sus dimensiones. Techo a dos aguas, por lo común de color verde oliva, ladrillos o revoque a la vista, una puerta frontal y ventanas sólo en las paredes laterales, paradigmático cartel de piedra o mármol con el nombre de la iglesia, lugar principal para las reuniones dominicales, baños, oficina del obispado, bautisterio (pequeña pileta rectangular), aulas para las clases del sacerdocio (hombres), la Sociedad de Socorro (mujeres) y la primaria (niños), así como también para la escuela dominical y el curso 30 (para neófitos y futuros miembros). A su vez, la parte trasera de la capilla debe tener un espacio recreativo para los jóvenes, para que así puedan santificar el cuerpo por medio del deporte y el ejercicio. En casi todas las capillas que he visto, en diferentes provincias y zonas del país, atrás del edificio se instala una pequeña cancha de basquetbol con uno o dos aros y las pertinentes demarcaciones. Toda una declaración de norteamericanidad (¿un símbolo “neocolonial”?), que rápidamente fue reapropiada por varios feligreses argentinos, y tal vez esto pueda extenderse al contexto latinoamericano y europeo, y convertida en una “canchita” de fútbol. Tanto el terreno donde se instala la capilla, como el espacio de recreación, se encuentran cercados con rejas de metal (generalmente de color verde o crema) de aproximadamente dos metros de alto. Esta uniformidad arquitectónica, y por supuesto organizativa, de las capillas mormonas evoca uno de los ideales esenciales del mormonismo, tal cual me fue expresado por un miembro: “la misma Iglesia en todas partes”. Un deseo de identidad universal permea profundamente el imaginario mormón, en donde la sobria arquitectura de las capillas junto al habito y atavío de los misioneros, con las inalterables vestimentas, los cor-

tos y prolijos cabellos, las generosas sonrisas y los buenos modales, buscan manifestarse como “la cara visible de la Iglesia” –según la expresión de un importante líder mormón de Buenos Aires.

Como observaremos, el edificio de La Primavera carece de casi todos los espacios descritos, manteniendo sin embargo su espíritu mormón, representando algo así como una capilla mormona llevada a su mínima expresión.

Dicho lugar constituye un pequeño edificio cuyas proporciones rondarán entre los cinco metros de ancho por nueve de largo, y unos tres metros de altura. A diferencia de los edificios de las iglesias evangélicas, que suelen construirse con ladrillos y cemento, la capilla mormona está construida en madera, presentando una pequeña puerta en el frente, una en la parte trasera, y tres ventanas en los respectivos costados, todo sobre un techo a dos aguas de chapa y madera, cuyo color blanquecino se homologa al de la madera de las paredes. A la derecha de la puerta de entrada se ubica el inconfundible cartel identificador de la LUSUD, cuya tipografía tiene un carácter universal, en donde se resalta por su tamaño mayor la palabra Jesucristo. El interior de la misma incluye un espacio grande donde se realizan las reuniones, con un pequeño púlpito al frente y unas seis o siete filas de bancos. Un pequeño ventilador en la parte trasera, un pizarrón, una mesa (para efectuar el rito dominical de la Santa Cena) y un reloj en el frente, representan los únicos objetos ahí dispuestos. El otro ambiente, un pequeño cuarto de dos por dos metros, es la oficina del presidente de la rama donde, aparte de un escritorio, un calendario y algunas imágenes religiosas (fotos del templo de Buenos Aires y algunas típicas representaciones de la historia mítica mormona), se ubica un armario en el cual se guardan los himnarios y diversas publicaciones de la Iglesia.

No obstante ciertas diferencias con el formato estándar de las capillas mormonas, a partir de la ausencia de espacios específicos para las reuniones del sacerdocio, de la Sociedad de Socorro y la primaria, es factible afirmar que esta pequeña iglesia se encuadra netamente en la perspectiva del protestantismo norteamericano de lo que debe ser un espacio religioso (austeridad, ausencia de imágenes, control temporal, etcétera), dejando de lado, al menos hasta el momento, toda referencia a una apropiación simbólica toba del espacio mormón.

Surge así una factible comparación con las capillas del evangelio existentes en la colonia, vislumbrando algunas diferencias y semejanzas primordiales. En teoría, ambas tendencias religiosas convergen en la organización “racional” del espacio y tiempo religioso, con sus porteros, relojes, horarios, filas de bancos y

púlpitos, pero en un sentido práctico manifiestan destacables diferencias. Las iglesias del evangelio suelen reacondicionar el espacio religioso con coloridas guirnalda de papel y los tiempos estimados para los cultos suelen extenderse considerablemente, dependiendo más de la contingencia del éxtasis y la emoción (en los cantos, las alabanzas, la prédica y las sesiones de curación) que del horario prefijado. Nada de esto ocurre en las reuniones mormonas, donde el ideal “teórico” concuerda con la práctica, y los horarios convenidos se “respetan” y –como ya expresé– nada hay en el espacio religioso que nos evoque alguna apropiación qom.

Ahora bien, en lo que atañe específicamente a las prácticas religiosas, no es posible ubicar algún punto de encuentro entre las mormonas y las del evangelio. La denominación de las mismas difiere radicalmente y esto repercutió también en la experiencia toba, como luego observaremos a partir de un testimonio, puesto que a los encuentros religiosos mormones se los llama “reunión” y no “culto”, como indistintamente ocurre en las iglesias nativas. Pero no es sino hasta que uno participa activamente en estas reuniones o cultos cuando puede vislumbrar la gran brecha que separa a dichas prácticas, manifestándose a su vez como índice del grado de pertinencia de la religiosidad nativa en esos contextos religiosos. Ya otros investigadores han esquematizado y analizado con detenimiento la secuencia del culto evangélico (canto, plegaria, predicación, danza, curación) así como también en los “performances” ceremoniales expresados en las danzas, los cantos y los ritos de curación (Miller, 1979; Wright, 1988, 1989; García, 1998; Ruiz Moras, 1999; Citro, 2000b). Conforme a los propósitos de este trabajo me limitaré a esbozar una breve descripción del desarrollo de las reuniones mormonas, remarcando asimismo, aunque sin entrar en detalles, su contraste con el caso del evangelio. Dicho conocimiento se funda a partir de mi propia experiencia etnográfica en ambas prácticas religiosas, sumando en el caso evangélico las descripciones e interpretaciones de los ya citados autores.

Aunque el horario de inicio de las reuniones dominicales debería ser a las diez de la mañana, la condición “marginal” de la capilla implicó que este horario se ex-

tendiera en un primer momento hasta las 11:00, y luego se pasara a las 15:00 horas, para que aquellos que viven más alejados (es decir, en el “interior” de la colonia) puedan llegar “a tiempo”, y asimismo para que los misioneros –que residen a 10 km de la colonia– puedan ayudar en la organización de las mismas. El desarrollo de la reunión reproduce en pequeña escala, del mismo modo que la conformación espacial de la capilla, la dinámica y organización de las reuniones mormonas en contextos urbanos.¹⁴ De las diversas actividades que se realizan los domingos en toda capilla, hasta fines de 2000, sólo la Reunión Sacramental se efectuaba en la Primavera, pero a partir del 2001 se está buscando, de allí la ayuda de los misioneros, instaurar las otras prácticas fundamentales (reunión del sacerdocio y Sociedad de Socorro, especialmente). Es posible sintetizar la estructura de las reuniones sacramentales en la rama Primavera según el siguiente esquema: 1) oración y palabras inaugurales del presidente de rama; 2) canto; 3) testimonio y/o predicación de algún miembro; 4) canto; 5) bendición e ingesta de la Santa Cena (agua y pan); 6) canto; 7) anuncios y palabras finales del presidente de rama.

Los temas centrales de las prédicas en las que he participado suelen girar sobre cuestiones morales y éticas, como la buena conducta, la honradez, el cumplimiento del “código de salud”, así como también la importancia y el sentido de la obediencia (a los preceptos divinos, a las doctrinas y creencias de la Iglesia, a los “llamamientos de los líderes”), constituyendo este último uno de los tópicos esenciales del discurso mormón.¹⁵ Sobre estas cuestiones suelen versar también los testimonios personales, expresados tanto en castellano como “en el idioma”, pero siempre articulado a las propias experiencias de los miembros. Aunque en términos genéricos los relatos personales que los mormones realizan no registran muchas diferencias con el caso evangélico o protestante, tal vez sea posible ubicar una. Considero que en un sentido primordial todo “testimonio” se presenta como una *práctica confirmatoria*, siendo su carácter más ceremonial que ritual –siguiendo la distinción propuesta por Turner (1980)–.¹⁶ A partir de los testimonios se revalida el

¹⁴ Particularmente las reuniones dominicales en capillas de barrios de la ciudad de Buenos Aires, como Montserrat y Flores, a las cuales he concurrido durante el año 2000.

¹⁵ Si bien el sentido de la obediencia a la comunidad de fe es un tema de importancia fundamental en toda prédica cristiana, considero que en el caso mormón asistimos a una “plusvalía de obediencia” en su discurso religioso. Un sustrato sociológico fundamenta esta “plusvalía”, y tiene que ver con el carácter eminentemente *laico* y jerárquico del mormonismo. En la *USUD* la participación laica significa que los miembros no sólo deben cultivar ciertas creencias y valores, imponer una moral religiosa que defina y discipline sus vidas y participar en las reuniones dominicales, sino también constituir el personal activo (y no remunerado, salvo las altas jerarquías) de la estructura eclesiástica de las estacas, barrios o ramas (Shepherd y Shepherd, 1996: 161-162).

¹⁶ “Considero que el término ‘rito’ resulta mucho más adecuado cuando se aplica a formas de la conducta religiosa que se hallan asociadas a transiciones sociales, mientras que el término ‘ceremonia’ tiene un sentido más ajustado a aquellas

estatus (como estado, situación o posición) sociorreligioso del creyente. Pero esta confirmación puede explicitarse en el discurso del fiel en dos formas esenciales, para nada antagónicas: 1) como un interjuego experiencial entre el pasado ominoso y el presente purificado, paradigma del testimonio pentecostal y modelo prevaleciente en las iglesias tobas del evangelio, 2) como una reafirmación axiológica y doctrinal de los cánones religiosos de la comunidad, caso más representativo del testimonio mormón. Los dos buscan confirmar un estado presente: su condición de creyentes y miembros de una comunidad religiosa, pero así como la primera modalidad enfatiza más la *experiencia personal* y/o grupal y su encuadre en la doctrina y teología del grupo, el segundo camino invierte la balanza, y su énfasis confirmatorio recae más en la *doctrina y teología del grupo* y en su expresión en la vida del creyente. Los testimonios mormones suelen recalcar la exclusividad y particularidad de su tradición religiosa. Un énfasis “sectario”, podríamos decir, donde frases como “sé que la Iglesia es verdadera”, “sé que el Libro de Mormón es el libro perfecto revelado al profeta José Smith”, “la Iglesia es lo primero”, “es la única Iglesia verdadera”, suelen oírse con suma frecuencia.

La ascesis radical del canto mormón, apenas acompañado por un piano –carente de por sí en el caso en cuestión– y guiado siempre por el himnario, unido a la total ausencia de danzas en las reuniones, amén de un riguroso control corporal que no deja espacio al éxtasis o a los fenómenos de trance, representan otros de los puntos cardinales que distinguen las prácticas religiosas mormonas y las evangélicas qom.

Pese a estas importantes diferencias entre las reuniones mormonas y los cultos del evangelio, encontramos dos hechos que sí traslucen el modo en que esta última forma de religiosidad, ya permeada por la tradición shamánica, influye en las prácticas religiosas de los tobas mormones. En primer lugar, la distribución espacial de los fieles durante las reuniones dominicales sigue un patrón pentecostal y no mormón, es decir, asistimos a una diferenciación por género, de amplio espectro en buena parte del heterogéneo protestantismo norteamericano (bautistas, discípulos de Cristo, etcétera), en donde las mujeres se ubican a la izquierda y los hombres a la derecha. Esta diferenciación espacial por género, sin duda inscrita en el simbolismo de la lateralidad, está absolutamente ausente en las prácticas mormonas (salvo en los ritos del templo), al igual que en otros grupos de origen estadounidense ligados al

campo más heterodoxo del protestantismo, como los adventistas del séptimo día y los testigos de Jehová. Sin embargo esto no ocurre en la rama La Primavera donde, según la expresión de un fiel, “por costumbre las mujeres se sientan de ese lado y nosotros de éste”. En segundo lugar, las prescripciones ligadas a los periodos de menstruación continúan asimismo cierta reinterpretación pentecostal conforme las cuales las mujeres se abstienen de participar en los cultos, bajo la representación simbólica, ya presente en el shamanismo, del carácter impuro y contaminante de la sangre menstrual. Siguiendo entonces este patrón, las mujeres toba también se abstienen de participar en las reuniones sacramentales mormonas en los periodos de menstruación.

Asimismo, debe destacarse un hecho central: los cultos evangélicos constituyen espacios de socialización, en donde, entre otras cosas, suelen celebrarse acontecimientos importantes de la vida de la persona y el grupo (como nacimientos, casamientos, cumpleaños, aniversarios de casados o de la Iglesia, etcétera). He indagado sobre este asunto y su incidencia o no en las reuniones mormonas, pues en los momentos en que realicé mis investigaciones de campo nada parecía indicar que estos acontecimientos tuvieran presencia y, al preguntar al actual y al ex presidente de rama, de unos 60 y 45 años respectivamente, afloraron visiones encontradas. Los dos afirmaron que no se festejaban ni aniversarios de la Iglesia ni aniversarios de casados o nacimientos, pero sólo uno me comentó que sí festejaban cumpleaños (“con tortas y todo, si es que tenemos ¿no?”). Más allá de esto, el hecho esencial es que el “mormonismo toba” carece enfáticamente de la dimensión lúdica, emotiva y sociabilizadora propia de los evangélicos.

Llegado este punto de la argumentación nos vemos tentados a preguntarnos en qué medida el mormonismo podría encontrar un “acorde” entre los toba, teniendo en cuenta fundamentalmente la brecha que separa el énfasis experiencial de la religiosidad toba (shamánica o evangelio) y el riguroso control corporal, junto a la importancia de la esfera “intelectual”, de la experiencia religiosa mormona. Pero antes de esbozar una respuesta, juzgo más oportuno adentrarnos en las vivencias y experiencias de los propios qom, y también de algunos mormones blancos, a fin de poder entender ciertas causas que llevaron a algunos tobas de La primavera a ser, simultáneamente, miembros y críticos de la IJSUD.

conductas religiosas asociadas a estados sociales, y en las que las instituciones político-legales tienen una mayor importancia. El ritual es transformatorio, la ceremonia confirmatoria” (Turner, 1980: 105).



Ideología, imaginación crítica y disidencia en la rama La Primavera

Durante mis investigaciones de campo, la misión mormona de La Primavera se encontraba en una situación bastante crítica, que según pude indagar no era sino un fenómeno progresivo que databa de hacía unos cuantos años. La participación de los miembros en las reuniones dominicales era singularmente escasa y de los “programas de la Iglesia” apenas se estaba implementando el seminario religioso para chicos, con una exigua asistencia de cuatro o cinco niñas, siendo inexistentes, por ejemplo, las actividades recreativas o deportivas y las reuniones sociales o familiares, tan arraigadas en el “estilo de vida” mormón. “Lo que está escrito en los libros de esta Iglesia es que acá hay doscientos cuarenta miembros, pero participan veinte o veinticinco”, me había comentado uno de los miembros días antes de asistir a la primera reunión, y ciertamente ajustada resultó su estimación, pues ese fue el promedio de participantes en las diversas reuniones en que estuve. Según la propia gente y, como seguidamente se observará, a partir de algunos testimonios, la causa

esencial de esta exigua concurrencia recaía en una falta de interés “real” de los líderes mormones, en concreto del distrito y la misión, por sus “hermanos lamanitas” de La Primavera. “No hay una conversión total de los líderes, sólo una conversión a medias. Es por esta razón que nuestra rama no funciona”, fueron las inequívocas palabras de uno de los ex líderes de la rama.

Sin embargo, pese a este estado de tensión y cuestionamiento, los qom también pueden dar cuenta de su propia experiencia como lamanitas, como individuos y como pueblo que han conocido su “origen, misión y destino gracias al Evangelio Restaurado”. El propósito de esta sección, entonces, será poner de manifiesto estas visiones encontradas que los qom mormones tienen sobre la religión que han adoptado y sobre su propia condición de conversos, cuyos rasgos fundamentales podemos decir que oscilan entre la crítica política-religiosa sobre la labor de Iglesia (o, mejor dicho, ciertos sectores de ella) y la incorporación ideológica del discurso mormón; relación dialéctica que abre también un espacio a la imaginación crítica e histórica.

Como fue expresado, la mirada mormona sobre los aborígenes reproduce en otros términos la visión occidental de corte colonialista-evolucionista y, en este punto, no hay mayor diferencia a la mirada de las otras tradiciones cristianas misioneras (católicos, evangélicos, menonitas, anglicanos). En realidad, ya su propia mitología expresada en el Libro de Mormón (1830) recrea en lenguaje religioso no sólo el discurso colonialista y protoevolucionista de la época, sino también el racista. Faltarán unos veinticinco años para que Joseph de Gobineau inventara su tipología racial (1853-1855) y el nuevo oxímoron del “racismo científico” llegara a su punto álgido (Rigby, 1997: 55). Mientras tanto, y en lo concerniente a los Estados Unidos durante las primeras décadas del siglo XIX, la religión todavía se mantiene arriba de la ciencia en la racionalización del orden social, que implica asimismo control y dominación social. Interpretado en clave histórico-ideológica el Libro de Mormón recrea una nueva mitología etnocéntrica y racista acerca de los aborígenes norteamericanos, en relación con el origen e historia precolonial y también con sus particularidades fenotípicas y culturales.

Por cuanto ellos [los lamanitas] no quieren escuchar tus palabras, serán separados de la presencia del Señor. Y he aquí, fueron separados de su presencia. Y él había hecho caer la maldición sobre ellos, si, una penosa maldición, a causa de su iniquidad. Porque he aquí que habían endurecido sus corazones contra él [...] por tanto ya que eran blancos y sumamente bellos y deleitables, el Señor Dios hizo que los cubriese una piel de color obscuro, para que

no atrajeran a los de mi pueblo. Y así dice el Señor Dios: Haré que sean repugnantes a tu pueblo, a no ser que se arrepientan de sus iniquidades [...] Y a causa de la maldición que vino sobre ellos, se convirtieron en un pueblo ocioso, lleno de maldad y astucia, y cazaban animales salvajes en el desierto (2 Nefi: 20-24).

La perspectiva mormona, netamente moderna y secularizante, se presenta así como la del padre civilizador que enseña a los hijos “salvajes” el camino del progreso cultural y económico, concomitante con el progreso religioso. Conversando con el ex presidente de la misión argentina este (ahora misión Rosario), un bonaerense de unos 50 años y de tradición familiar mormona, me expresó claramente esta mirada, no sin aludir también a una *ilusión arcaica* –como diría Lévi-Strauss (1969)– acerca de los toba y su “conciencia infantil”.

Los cambios que experimentaron los tobas al convertirse al mormonismo fueron impresionantes. Uno podía ver cómo empezaban a limpiarse más y limpiar y ordenar la casa, y vestirse con más prolijidad. Eran cambios en el estilo de vida, eran cambios porque estaban conociendo el Evangelio de salvación... Los tobas que conocí eran gigantes espirituales... y esto es porque tienen la inocencia de los niños y como dijo el Señor los niños son puros.¹⁷

La domesticación o colonización corporal y espacial, tan presente en toda empresa misionera, hace aquí su aparición. Parafraseando a Comaroff y Comaroff (1991: 42), es posible argüir que más allá de sus significados locales, cuerpos, vestimentas, espacios domésticos y “estilo de vida” se constituyeron como signos de fuerte diferencia y, como tales, terrenos vitales de colonización. Pero el punto ahora es vislumbrar en qué medida algunos qom de La Primavera dan cuenta de esta ideología mormona, entendiendo siempre a la ideología como un dispositivo de mediación simbólica que opera dialécticamente sobre tres niveles: integración, legitimación y distorsión, y cuya función principal consiste en “poner en escena la forma del orden que regula la acción social” (Ricoeur, 1994: 178).

En los relatos acerca del conocimiento y conversión al mormonismo, los qom con los cuales dialogué narraron diversas percepciones sobre su propia vida, la historia cultural y las relaciones interétnicas, otorgan-

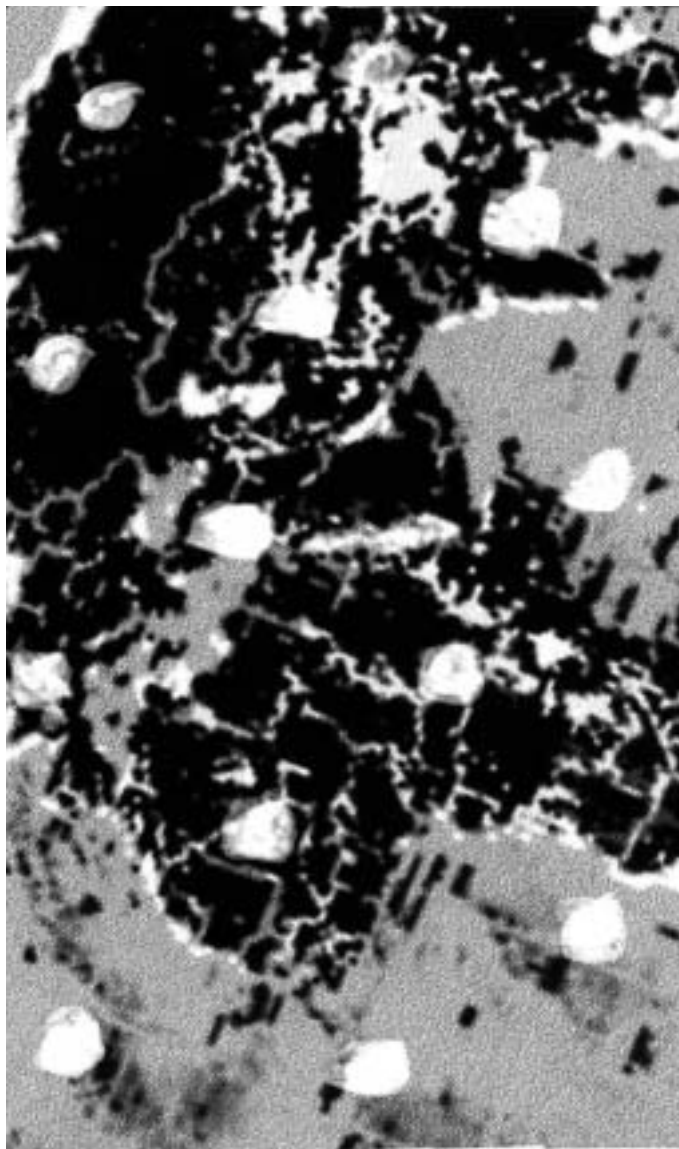
do asimismo variados motivos asociados con su nueva adscripción como lamanitas.

En este sentido, no es azaroso, entonces, que uno de los temas centrales que surgieron en las conversaciones haya girado en torno a la importancia del “conocimiento”. La adopción del mormonismo es percibida como un camino para la educación (secular y religiosa), como un conocimiento dirigido hacia la obtención de las herramientas necesarias, tanto materiales como intelectuales, para superar el estado actual de cosas en el que se encuentran sumidos, anclado fundamentalmente en la pobreza socioeconómica y la exclusión social. En el siguiente testimonio, manifestado por un miembro de unos 40 años, surge con nitidez esta temática, al tiempo que emergen otras percepciones referentes a su propia historia de vida, personalidad y subjetividad, como también a la relación con el evangelio en la colonia y el asombro ante una nueva denominación (mormona en este caso) de una de las principales prácticas religiosas.

...y anduve de aquí para allá y luego un día vinieron los misioneros a la colonia, y fue la primera vez que me enseñaron de Dios. Me sentí muy bien, porque venían unas personas que traían algo diferente, algo que yo nunca había conocido. Porque yo tenía temor de salir y preguntar a la gente, yo siempre pensaba en la Iglesia Evangélica Nazareno y me preparaba los domingos pero no tenía esa motivación de poder ir, como si fuera que necesitaba alguien que me levantara para caminar. Y llegó el tiempo en que vinieron los elderes e impartieron las primeras clases que hay acerca de la Restauración del Evangelio y escuché las charlas y me quedé muy contento... y vinieron después un día domingo para invitarme a una reunión, y la palabra reunión para mí era algo muy raro, porque acá las reuniones dominicales se las denomina cultos. Entonces pensaba que era una reunión así como charlas políticas, y tenía el deseo de saber de qué temas se van a tratar, qué problemas se van a resolver. Y al fin nos reunimos el domingo a las dos de la tarde, éramos cuatro personas...”.

La mitología específica del LM ha operado también como dispositivo ideológico, presentando una visión alternativa sobre el origen y destino de los pueblos indígenas, en su carácter de herederos directos (aunque

¹⁷ “El problema de las relaciones entre pensamiento primitivo y pensamiento infantil, en efecto, no es nuevo. Fue planteado en términos más o menos inmutables por muchos autores, por otra parte tan heterogéneos como psicoanalistas, y ciertos psicólogos como Blondel y Piaget. En verdad, resulta tentador ver en las sociedades primitivas una imagen aproximada de una infancia más o menos metafórica de la humanidad, cuyas etapas principales se reproducirían también, por su parte y sobre el plano individual en el desarrollo del niño...” (Lévi-Strauss, 1969: 129).



“maldecidos”) de las tribus de Israel; cuando instituyó en cierta forma una nueva categoría colonial, suplantando al “indio” por el “lamanita”.¹⁸ Ciertos qom, como se verificará en los siguientes testimonios, han readaptado esta mitología e ideología a su propia adscripción como “aborígenes”, al tiempo que dejan entrever una naturalización de las definiciones y símbolos de la hegemonía mormona. Conversando con el presidente de rama, me comentó su visión particular del asunto, expresando adicionalmente uno de los motivos centrales de su conversión:

Bueno también hay otra cosa que yo también estoy muy agradecido con este libro [el L. de Mormón] y es que él [José Smith] descubrió nuestros nombres... Realmente eso es lo que siempre nosotros nos preguntamos ¿por qué nosotros?, o sea mismo nosotros desviamos ese poder que Dios nos dio, por ejemplo acá en colonia aborígen Primavera... y hay aborígenes también que están integrados a la sociedad, o sea que está adentro de los nefitas, no. Porque los mormones creen que hay dos razas nomás: los nefitas y los lamanitas... Como yo te conté que soy un ignorante, no sabe leer, no sabe escribir, nada sabe, y en el medio ellos me enseñan, eso es lo que me interesa a mí, y yo tengo muchísimos nietos y quiero que ellos también conozcan para que podemos conocer una palabra que se dice: civilización, ¿cómo?, ¿cómo puedo ser una persona civilizada? Y eso para mí es muy bueno.

Los conflictos y luchas interétnicas constituyen uno de los tópicos centrales del LM, presentándose así, al igual que la arquetípica Biblia, como una cantera de metáforas en donde la “historicidad-mitológica mormona” se incorpora a la temporalidad actual y contingente de los qom de La Primavera. Como en “los tiempos de Nefi”, “las dos razas” continúan en conflicto, pero si en la remota “antigüedad” (en la época de los relatos del LM) los lamanitas llegaron a dominar y fueron los artífices del genocidio nefita, en los tiempos precedentes y actuales la relación de fuerzas se invirtió radicalmente y los lamanitas pasaron a ser los dominados. A partir del testimonio de Edmundo Alcura, como en otros subsiguientes, podemos vislumbrar cómo, y al igual que la Biblia, las metáforas polisémicas del LM “ofrecen un refugio para la imaginación crítica” (Comaroff, 1985: 2).

Ellos [los lamanitas] tenían conocimiento de Jesucristo y de Dios, pero ellos no tenían registro de la historia, los que lo tenían eran los nefitas. Y esta historia ahora está teniendo efecto. Hasta que lo convencieron a los lamanitas y encontraron el camino. Ahora por ejemplo no estoy ignorando nada de lo que pasa acá con la gente blanca con nosotros, nos marcan como aborígenes y en esa forma hasta ahora no veo la forma de integrar a la raza. Nuestra gente está separada, si estamos integrados, por ejemplo, al asunto de política. El gobierno podría dar una mano para que podamos integrarnos más. Y éstas son las cosas que aparecen en el Libro y ahora siguen ocurriendo. Todavía nos están marcando. Nosotros, nuestra cultura, nues-

¹⁸ “Los antiguos habitantes del continente forman una sola categoría social (humana tal vez), por encima de sus especificidades y diferencias concretas. Son los “indios”, cuya característica esencial es no ser europeos. No ser europeo significa no ser cristiano ni civilizado, es decir no poseer la verdad y, en consecuencia, no disponer de la capacidad para guiarse y realizarse por sí mismos” (Bonfil Batalla, 1992: 164). No hay diferencia alguna si cambiamos “indio” por “lamanita”, es sólo otro nombre que connota lo mismo.

tra costumbre, andábamos por todas partes, éramos libres y ahora por ejemplo se quedaron los aborígenes, pero qué pasa: nosotros como que estamos viviendo cerquita del pueblo, pero nos tienen marcado igual. Estas cosas ya no tendrían que existir. Si realmente reconocen que somos ignorantes, como muchos dicen, tendrían que ayudarnos. El gobierno tendría que dar a los jóvenes para que pudieran capacitarse y estudiar. Nos dicen que somos hombres como cualquier otro, somos hermanos como cualquier otro, pero no estamos integrados.

Una dialéctica entre aceptación y rechazo del discurso blanco hegemónico permea esta visión, expuesta por un miembro de unos 55 años, en donde varias percepciones antagónicas se ponen de manifiesto. Por un lado, la palabra escrita como símbolo dominante de la cultura blanca, donde el LM y las leyes se figuran aquí como sus principales representantes, y el “conocimiento” y la “civilización” como sus consecuencias más importantes. Por otro lado, una mirada positiva hacia la propia historia cultural, en donde el pasado nómada se interpreta como metáfora de independencia cultural, y con una visión crítica relativa a la exclusión y marginación socioeconómica en la que se encuentran estructuralmente inmersos. Esta tensión entre la adopción de ciertos valores y bienes de la sociedad blanca y un deseo (consciente o no) de autonomía cultural se aprecia asimismo como otro de los ejes centrales que surgen en esta exploración de la conciencia y experiencia de los qom mormones de La Primavera.¹⁹

Este deseo de independencia cultural, y su relación opuesta y complementaria a los valores y símbolos de la sociedad dominante, también se manifiesta en un anhelo de autonomía religiosa, algo, como podrá suponerse, evidentemente quimérico en el estado actual de cosas, pero que no por eso deja traslucir una mirada prospectiva y utópica –en el sentido positivo de “exploración de lo posible”– sobre el “mormonismo toba”. En las siguientes palabras de un ex líder estas cuestiones aparecen con suma claridad, al tiempo que su fina hermeneútica incorpora uno de los temas más relevantes en el sistema psicosociológico toba: la enfermedad (Wright, 1988, 1989), entendida no sólo como una pérdida de la salud del individuo sino además, y en este caso fundamentalmente, como rasgo inherente a cierto desorden social.

Pero el grave problema que nosotros tenemos es que vivimos en un círculo que no podemos salir afuera, porque la

parte más difícil de salir es la parte enferma y eso nos está complicando el avance nuestro. Yo siempre tengo la esperanza de que algún día el aborigen pueda estar integrado [...] La Iglesia debe seguir manteniendo la rama y después en el futuro que sea un distrito, pero que sea un distrito que esté organizado por los lamanitas, por nosotros, por los propios lamanitas, para que así puedan instruir, prepararse para que así no exista ningún problema.

Conclusión

En una búsqueda por integrar la etnografía y la historia estas indagaciones en el mormonismo toba encierran, como toda primera aproximación, algunos aciertos y numerosas carencias. El carácter pionero de este trabajo, sin que esto constituya ningún mérito per se, me ha llevado a otorgar importancia a aspectos históricos de especial relevancia, como las relaciones entre mormones y aborígenes, para explicar cómo la empresa misionera de la LJSUD en comunidades indígenas está inserta en la propia mitología mormona. Imbuido del “espíritu de su época”, el Libro de Mormón (1830) reproduce los prejuicios que el Occidente “civilizado” erigió sobre los pueblos nativos de América, dejando el espacio abierto para la obra evangelizadora y colonizadora entre éstas comunidades. Ahora bien, y como se trató de demostrar en el caso toba, esta visión etnocéntrica y prejuiciosa sobre las culturas indígenas no es mera cuestión del pasado mormón, sino que sigue permeando claramente, aunque más matizada, la mirada sobre los aborígenes. Es posible afirmar entonces que este esbozo histórico sobre la relación mormones-aborígenes, y sobre la LJSUD en la Argentina, se propuso preparar el terreno para adentrarnos, valga la ironía, en las movedizas arenas del mormonismo toba.

En la descripción e interpretación etnográfica de las prácticas religiosas mormonas, y cómo éstas se explicitan en la rama La Primavera, se prestó atención a la estructura propia de las reuniones dominicales, describiendo las distintas actividades que la misma presenta, así como la arquitectura de las capillas y la simbología que ésta conlleva en el imaginario mormón. Pero, más allá de esto, el énfasis principal estuvo encaminado a vislumbrar cómo estos lugares, en el sentido de “espacios practicados” plenos de significación (de Certeau, 1984), nos hablan de la experiencia toba en un nuevo contexto sociorreligioso. Y fue precisamente en este contexto donde urgió la necesidad de trazar un

¹⁹ Este desgarramiento emerge igualmente, pero con su propia particularidad, en los adscritos al evangelio, según fue mostrado por Cordeu (1984), Wright (1997a) y Citro (2000a).

incipiente análisis comparativo entre la religiosidad sincrética toba, el evangelio, en su carácter indiscutido de religión mayoritaria y hegemónica entre los qom, y la experiencia religiosa mormona. La honda distancia que separa ambas experiencias es sin duda evidente, y no es aventurado afirmar que uno de los puntos esenciales de esta diferencia viene dado por el indiscutido hincapié que la religiosidad mormona establece en el *valor de la palabra* (como instrumento de conocimiento, como enseñanza y afirmación doctrinal, como práctica cultural, etcétera) y en la rigurosidad del *control corporal*, a despecho de las *experiencias corpóreo-existenciales*, tan arraigadas en la religiosidad toba autóctona y en las reelaboraciones del evangelio. Pero la “realidad social” nunca es un todo coherente, es fragmentaria, fluida y contradictoria (Comaroff y Comaroff, 1991), y no considero al sincretismo religioso, en este caso el evangelio, como un encuentro armónico entre lo propio y lo ajeno, sino como un espacio dialéctico de tensiones y contradicciones (fundamentalmente entre prácticas sociorreligiosas y narrativas hegemónicas).

Si bien el mormonismo ha tenido un inicial arraigo entre los toba de La Primavera, y en la actualidad se encuentra en un progresivo retroceso, sería erróneo juzgar al “mormonismo toba” como una religiosidad sincrética. Está implícito en el *ethos* mormón el ser la “misma Iglesia en todas partes”, y el sólo hecho de que surjan creencias, prácticas o experiencias numinosas ajenas al canon mormónico oficial –fenómeno muy recurrente en la historia de esta religión– conllevaría directamente a la separación o expulsión del seno de la IJSUD. Mas sin embargo, y más allá de la uniformidad de las capillas y la estandarización rutinaria de las reuniones dominicales, los toba mormones dan cuenta de un discurso y una visión particular sobre la comunidad religiosa a la cual se adhieren, y es aquí donde la palabra vuelve a tomar primacía, pero a través de una original dialéctica entre la *aceptación* (de la ideología mormona) y la *crítica* (a ciertas actitudes y comportamientos de los mormones “blancos”). Esta tensión también se manifiesta, según las palabras de un fiel, entre un deseo de que “se nos reconozca como aborígenes” y de que “salgamos de la ignorancia y conozcamos la civilización”. La aceptación e incorporación de la ideología mormona, que reproduce de manera transparente un discurso colonialista-evolucionista, sigue, al margen de ciertas particularidades, el mismo camino que la narrativa evangélica y la del Estado-nación, y su impacto en la conciencia qom es similar: una colonización de la conciencia histórica y cultural, en donde el carácter de aborígen es sinónimo de “ignorancia”, “pobreza” y “suciedad”, entre otros calificativos (Wright, 1997a, 1997b). De igual modo, las relaciones

clientelares y paternalistas, que históricamente la sociedad hegemónica mantiene y reproduce con las comunidades indígenas, aparece con toda nitidez en la relación tobas-IJSUD. Pero es aquí también donde emerge dialécticamente una perspectiva crítica de los conversos mormones de La Primavera hacia la IJSUD, y donde el Libro de Mormón ofrece un repertorio de metáforas polisémicas que abren un espacio a la imaginación crítica toba.

Sin la pretensión de ofrecer una respuesta zanjada al tema del mormonismo toba, sino más bien realizar una primera exploración, este trabajo deja al descubierto varios interrogantes dignos de investigar en relación con el futuro de la IJSUD en La Primavera y en otras comunidades qom donde hay presencia mormona, como Bartolomé de las Casas (Formosa), como también nuevas áreas a indagar en cuanto a las relaciones sociales y representaciones simbólicas, históricas y contemporáneas, entre los toba mormones y del evangelio de La Primavera y entre los “laminitas” de dicha comunidad y sus “hermanos” mormones criollos de las comunidades aledañas.

Bibliografía

- AMEGEIRAS, ALDO
1991 “Estrategias proselitistas, prácticas de reclutamiento y vida cotidiana en organizaciones religiosas del Conurbano Bonarense”, en *Sociedad y Religión*, núm. 8, pp. 24-40.
- BLOOM, HAROLD
1996 *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la Nación Poscristiana*, Fondo de Cultura Económica, México [1992].
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO
1992 *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Fondo Editorial del CEHASS, México.
- BROOKE, JOHN L.
1996 *The Refiner’s Fire: The Making of Mormon Cosmology, 1644-1844*, Cambridge University Press, Nueva York.
- BURTON, RICHARD
1986 *Viaje a la Ciudad de los Santos (El país de los mormones)*, Laertes, Barcelona [1862].
- CERIANI CERNADAS, CÉSAR
s/f “Las raíces herméticas de la cosmología mormona”, en *Numen. Revista de Estudios y Pesquisa da Religiao*, Universidade Juiz da Fora, en prensa.
- CERTEAU, MICHEL, DE
1984 *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.
- CITRO, SILVIA
s/f “Entre ser evangelio y ser aborígen: hegemonía y resistencia entre los tobas”, en *Mundo de Antes*, Revista del Instituto de Arqueología y Museo de la Universidad Nacional de Tucumán, en prensa.
- 2000a “La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política”, en *Revista*

- de *Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat*, núm. 10, pp. 39-56, Iquique, Chile.
- 2000b "El cuerpo de las creencias", en *Suplemento Antropológico*, Revista del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, vol. 35, núm. 2, Asunción, Paraguay.
- COMAROFF, JEAN
1985 *Body of Power Spirit of Resistance*, The University of Chicago Press, Chicago.
- COMAROFF, JOHN, Y JEAN COMAROFF
1991 *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Oxford.
- CORDEU, EDGARDO
1984 "Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba Pilaga", en *Suplemento Antropológico*, vol. XIX, núm. 1, pp. 187-235.
- CORDEU, EDGARDO, Y ALEJANDRA SIFFREDI
1971 *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Juárez Editor, Buenos Aires.
- CORNWALL, MARY, TIM HEATON Y LAWRENCE YOUNG, EDS.
1994 *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*, University of Illinois Press, Urbana.
- CURBELO, NÉSTOR
2000 *Historia de los mormones en Argentina*, Gráfica Integral, Buenos Aires.
- CHADWICK, BRUCE, Y STAN ALBRECHT
1994 "Mormons and Indians: Beliefs, Policies, Programs and Practices", en Mary Cornwall *et al.*, *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 287-309.
- FORTUNY LORET DE MOLA, PATRICIA
1994 "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán", en *Nueva Antropología*, núm. 45, pp. 49-63.
- GARCÍA, MIGUEL
1998 "Conversión religiosa y cambio musical", en *Latin America Music Review*, vol. 19, núm. 2, pp. 203-217.
- GARMA, CARLOS
1987 *El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA
1994 "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, núm. 45, pp. 83-105.
- HILL, JONATHAN, ED.
1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, University of Illinois Press, Urbana.
- IJSUD
1992 *El Libro de Mormón*, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, Utah.
1993 *La Historia de la Iglesia en la Dispensación del cumplimiento de los tiempos*, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Salt Lake City, Utah.
- KNOWLTON, DAVID
1989 "The Creation of Sacred Mormon Myth: Missionary, Native and General Authority Accounts of a Bolivian Conversion", en *Sunstone*, vol. 13, núm. 1, pp. 14-23.
1994 "'Gringo Jeringo' Anglo Mormon Missionary Culture in Bolivia", en Mary Cornwall *et al.*, *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 218-236.
- LANTERNARI, VITTORIO
1971 *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona [1966].
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1969 *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires [1949].
- LOEWEN, J., A. PUCKWALTER Y J. KRATZ
1965 "Shamans, Power and Illness in Toba Church Life", en *Practical Anthropology*, núm. 12, pp. 250-280, Tarrytown, Nueva York.
- MAUSS, ARMAND
1994 "Refuge and Retrenchment: The Mormon Quest for Identity", en Mary Cornwall *et al.*, *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 24-63.
- MILLER, ELMER
1967 *Pentecostalism among the Argentine Toba*, disertación doctoral, University of Pittsburgh.
1979 *Armonía y disonancia en una sociedad. Los tobas argentinos*, Siglo XXI editores, México.
- MOONEY, JAMES
1896 *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, 14th Annual Report, Bureau of American Ethnology, 2a. parte.
- MURPHY, THOMAS
1996 "Re-inventing Mormonism: Guatemala as harbingers of the future?", en *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, vol. 29, núm. 1, pp. 177-192.
1997 "Guatemalan Hot/Cold Medicine and Mormon Words of Wisdom: Intercultural Negotiation of Meaning", en *Journal for the Scientific Study of Religion*, núm. 36, pp. 297-308.
- OWENS, LANCE S.
1994 "Joseph Smith and Kabbalah: The Occult Connection", en *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*, vol. XVII, núm. 3, pp. 117-194.
- QUINN, D. MICHAEL
1998 *Early Mormonism and the Magic World View*, Signature Books, Salt Lake City [1987].
- REYBURN, WILLIAM
1954 *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*, Mennonite Board of Missions & Charities, Elkhart, Indiana.
- RICOEUR, PAUL
1994 *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona.
- RIGBY, PETER
1996 *African Images*, Berg, Oxford.
- RUIZ MORAS, EZEQUIEL
1999 "Communitas, crisis y configuraciones de la identidad entre los Toba-Takse del Chaco central", en Carlos E. Berbeglia, *Propuestas para una antropología argentina*, t. V, pp. 309-320, Biblos, Buenos Aires.
1999-2000 "Viajando por los rostros de Dios: acerca del nomadismo religioso de los Toba-Takse del Chaco central", en *Boletín de Humanidades*, año 2, pp. 39-45, Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires Nueva época.
- SCOTTMER, DAVID
1991 *Symbols Of Salvation: Interpreting Highland Maya Protestantism In Context*, disertación doctoral, State University of New York.
- SHEPHERD, GORDON, Y GARY SHEPHERD
1996 "Sustaining a Lay Religion in Modern Society: The Mormon Missionary Experience", en Mary Cornwall *et al.*, *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 161-181.

- SIMONIN, LOUIS
1993 *Viaje a los Estados Unidos*, B & T Publicaciones, Madrid [1868].
- TURNER, VICTOR
1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI editores, Madrid.
- WALLACE, ANTHONY
1956 "New Religious Among The Delaware Indians, 1600-1900", en *Southern Journal of Anthropology*, vol. XII, núm. 1.
- WRIGHT, PABLO G.
1988 "Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea", en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 95, pp. 71-87, México.
- 1989 "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba", en *Estudios sobre Culturas Contemporáneas*, vol. 3, núm. 7, pp. 209-236, Colima.
- 1994 "Perspectivas teóricas en la antropología de los movimientos sociorreligiosos del Chaco Argentino", en A. Barabas, comp., *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*, pp. 7-43, Abya-Yala, Quito.
- 1997a "*Being-in-the-dream*" *Postcolonial Explorations in Toba Ontology*, disertación doctoral, Department of Anthropology, Temple University.
- 1997b *Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el chaco argentino*, V Congreso Argentino de Antropología Social, 29 de julio-1° de agosto, Universidad Nacional de La Plata.