

César Ceriani Cernadas *

Vampiros en el Chaco. Rumor, Mito y Drama entre los Toba Orientales

Resumen: El trabajo explora un conjunto de rumores y acusaciones que tuvieron fuerte repercusión en una comunidad indígena toba (*qom*) del este de Formosa (Argentina) a raíz de la instalación de un nuevo grupo religioso, los *mormones*. Explorando en la génesis y el proceso social del conflicto, la investigación se detiene en la representación cultural del Otro a partir de la circulación de historias sobre los propósitos subyacentes que animaban a esta iglesia a misionar en dicho paraje. Es allí donde las metáforas neocoloniales hicieron su aparición, sostenidas en una imaginería mito-práctica poblada de monstruos bebedores de sangre y de *gringos* con agujas succionadoras.

Abstract: This study explores a number of accusations and representations that had strong repercussion in an indigenous Toba (*qom*) community in eastern Formosa (Argentina), due to the settlement of a new religious group, the *mormons*. In an attempt to understand the social origins and development of the conflict, the study pays particular attention to the cultural representations of the Other considering the circulation of rumours as to the underlying intentions this church had in its mission in this area. It is here that neocolonial metaphors appear, sustained in an mitho-praxis imagery populated by blood-drinking monsters and syringe-wielding *gringos*.

* Doctor en Antropología Social, Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

1. Presentación

A mediados del año 2000 realicé mi primera campaña etnográfica entre los tobas (*qom*)¹ de Colonia La Primavera, en el margen oriental de la provincia de Formosa (Argentina), territorio fronterizo con la República del Paraguay. El propósito era estudiar el proceso de cambio sociorreligioso indígena y, particularmente, el caso de la Iglesia Mormona.² Esta institución religiosa tenía una década de historia en la comunidad aborígen y resultaba evidente que su situación era delicada, dada su menguante feligresía y sus endémicos conflictos. Fue allí donde Miguel, el jefe de familia donde me alojaba y respetado predicador evangélico, me preguntó si conocía “la historia de la *Reina Moronia*” y si pensaba que era cierta o no. Azorado, le contesté que no sabía nada y entonces me narró, acreditando fuentes socialmente respetables, la historia de un monstruoso personaje femenino que vivía en los templos mormones norteamericanos y cuya finalidad era alimentarse de la sangre de mujeres vírgenes, motivo por el cual trabajan los misioneros y, *ergo*, recorrían la comunidad.

A partir de esta historia comencé a indagar sobre un conjunto mayor de rumores y acusaciones sobre los mormones (o *santos*) y sus presuntos intereses ocultos. Los mismos tuvieron una importante repercusión en los primeros años de la década del '90, la época de mayor crecimiento de la congregación, e insertos en una trama sociológica de recelos parentales y contra-alianzas políticas motivaron un conflicto con los autodenominados *evangelio*. Constituye este último un movimiento sociorreligioso clave en la experiencia social de los tobas contemporáneos. Iniciado en la década de 1940, luego del contacto de los *qom* con misioneros protestantes norteamericanos, el mismo combinó creativamente –no sin contradicciones y ambigüedades– el shamanismo tradicional, el mensaje moral cristiano y el emocionalismo pentecostal.³

-
- 1 La denominación “toba” abarca a una serie de grupos del tronco lingüístico Guaycurú de la región chaqueña, en el nordeste argentino (provincias de Chaco, Formosa y Salta). Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas nómades exógamas, generalmente bilaterales y uxori-locales (Braunstein 1983). Desde la avanzada del proceso colonial se han establecido en forma progresiva en comunidades sedentarias agrícolas y estacionalmente suelen trabajar en las cosechas y realizar labores temporales en las chacras vecinas. Hacia comienzos de los años sesenta muchos de ellos migraron a ciudades como Resistencia, Formosa, Rosario y Buenos Aires, empleándose en fábricas o en trabajos temporales y –en general– ubicándose en barrios o asentamientos propios.
 - 2 Realizada entre el año 2000 y 2004, la investigación trató sobre las representaciones y prácticas mormonas sobre los indígenas americanos, indagando de modo especial el caso de los tobas orientales de Formosa. Los resultados de la misma se materializaron en mi disertación doctoral (Ceriani Cernadas 2005a).
 - 3 Conformo asimismo una experiencia religiosa de contenidos extáticos (cantos, danzas, sesiones de curación, glosolalia, etc.), donde el idioma nativo adquiere un protagonismo fundamental en la difusión y apropiación del discurso cristiano. Su importancia en la vida cultural de los tobas, dada la redefinición de las jefaturas políticas y los esquemas cosmológicos y éticos, ha sido indagada por

En este trabajo propongo elaborar una interpretación sobre este drama religioso entre tobas mormones y evangélicos, poniendo en evidencia su génesis y las representaciones simbólicas que suscitó⁴. Para lograr ese cometido partiré de una indagación teórica sobre el rumor, el chisme y la mito-praxis y su articulación con el concepto de drama social sostenido por Victor Turner (1957; 1974). Luego, trazaré un breve panorama sobre el campo religioso regional y el papel que ocupan los grupos aquí involucrados. Seguidamente me adentraré en la exploración etnográfica sobre las poéticas y políticas del rumor entre los *qom* de La Primavera, profundizando sus dimensiones sociológicas e imaginativas.

2. El rumor como mitopoiesis y vehículo de dramas sociales

El chisme y el rumor expresan el modo en que se configuran y representan determinadas relaciones sociales, en donde el hablar sobre el otro ausente (sea un individuo o un grupo) aparece como fundamental. El chismear (*gossip*) crea lazos de intimidad social entre aquellos que lo hacen y junto al escándalo (*scandal*) definen valores, en tanto prácticas aprendidas y experimentadas (Gluckman 1963; 1968). Como sugiere este autor, los de afuera del grupo no pueden unirse en el chisme y una manera importante de acrecentar relaciones y posiciones dentro de él es aprendiendo sus escándalos (Gluckman 1963: 308).

Pero para diferenciar este acto más allá de la comunicación cotidiana, o el mero hecho de contar historias, hay que situarlo en otro contexto y convención, donde se habla *valorativamente* acerca de los comportamientos de personas (o grupos) que no están presentes. Es aquí también donde se evidencia la relación entre rumor y control social, pues precisamente para comprenderlos hay que entender los valores, creencias, normas y conflictos del grupo (Gluckman 1968; Abrahams 1970; Lienhardt 1975).

Si bien rumor y chisme suelen utilizarse como sinónimos se puede establecer una distinción en tanto los primeros, más que los segundos, se mueven entre ideas acerca de *lo personal y lo político, lo local y lo nacional* (White 2000). Como observaremos en las próximas páginas los rumores sobre los mormones en La Primavera se ajustan a esta particularidad. Unido a esto, es factible enlazar una vinculación entre *el rumor y la mitopoiesis*. En efecto, el proceso de contar historias sobre ciertas personas y sus comportamientos puede constituirse como el primer paso en la conformación de nuevos mitos. Junto a esto, el vínculo entre rumor y leyenda también ha sido evidenciado por los estudiosos del folklore (Mullen 1994). Asimismo, es sabido que las cosmoló-

diversos etnógrafos (Miller 1967; 1979; Cordeu 1984; Wright 2002; Citro 2003; Ceriani Cernadas/Citro 2005).

4 En un trabajo anterior presenté una primera descripción sobre este conflicto y sus expresiones simbólicas, incluyendo las imágenes de la *Reina Moronia*, pero sin posicionar el campo sociológico del rumor y el drama social como su locus teórico analítico (Ceriani Cernadas 2005b).

gías y los relatos míticos ofrecen un marco de sentido para *comprender* los acontecimientos históricos y *actuar* sobre ellos (Leach [1954]; Cordeu 1969; Gow 2001). Los rumores, de este modo, pueden vincularse al concepto de *mito-praxis* señalado por Marshall Sahlins (1988: 47- 79), entendido como dispositivo intelectual y práctico que organiza la historia y sus acontecimientos como metáfora de realidades míticas. La idea esbozada por este autor de que “los chismes de la gente suelen repetir acontecimientos fantásticos tan fabulosos como los del mito” constituyendo “una especie de mito de la vida cotidiana” (Sahlins 1988: 63) nos servirá como guía en estas disquisiciones. Si bien no todos los rumores adquieren una conformación mito-práctica, las historias que los *evangelio* circularon en La Primavera sobre la *Reina Moronia* y el *profeta guerrillero* de los mormones ofrecen elementos interesantes para pensar esta articulación.

El caso que se estudiará a continuación puede ayudar a iluminar la sociogénesis y dinámica del rumor en un contexto de competencia religiosa y de construcción de la otredad cultural. Es aquí donde es factible articular la noción de *drama social* propuesta por Turner y definida como unidades de un proceso disarmónico que emerge en situaciones conflictivas (Turner 1974: 37). Este concepto permite interpretar conflictos sociales motivados por relaciones interpersonales de status y por posiciones diferenciales de grupos y sub-grupos en el marco de una estructura asimétrica. Es en dichos procesos donde los problemas de lealtades y obligaciones se instalan con fuerza y en su devenir los acontecimientos suelen adquirir una cualidad trágica. Turner afirma que es posible distinguir un patrón dinámico del drama social compuesto por 4 fases de duración ambigua y parcialmente yuxtapuestas: 1) *ruptura* de las relaciones sociales regulares y normativas; 2) *crisis*, donde la ruptura se extiende en una escalada cuyos rasgos liminales son característicos; 3) *acción compensatoria*, en aras de limitar la expansión de la crisis y reajustar, por mecanismos formales o no, el orden social, 4) *reintegración*, donde el conflicto social puede llegar a un acuerdo, un *impasse*, o bien un cisma irreparable entre las partes en pugna. En los hechos que serán explorados en este trabajo se observará cómo fueron desencadenándose las distintas fases de acuerdo a sus características y especificidades.

3. Competencia y dinámica religiosa en el Chaco argentino

Al igual que el panorama nacional y regional el campo religioso chaqueño estuvo históricamente hegemonizado por la Iglesia Católica. En la zona este de Formosa la antigua Misión de Indios San Francisco Solano de Tacaaglé, fundada en 1901, constituyó un espacio fuerte de visibilidad hasta la década del 1930, en donde su influencia decayó progresivamente hasta su clausura en 1944. Fue también a partir de estos años que la presencia católica comenzó a perder su control irrestricto, tanto en las poblaciones criollas como, de modo especial, entre los grupos aborígenes. Cuestiones de política interna y pérdida de control eclesiástico ante el avance del estatismo peronista (1946-

1955) constituyeron factores importantes, aunque también se agregaron otros como la competencia cada vez mayor de nuevas agencias religiosas. Concretamente, la llegada de misiones del genéricamente denominado “protestantismo” o “evangelismo”. Esto terminó de rediseñar el campo religioso de la región, donde si bien la presencia católica continúa siendo importante, una variedad de grupos han logrado consolidar su lugar; como las Asambleas de Dios, la Iglesia Bautista, la Congregación Cristiana, la Iglesia Anglicana,⁵ y en las colonias aborígenes, la Iglesia Evangélica Unida, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, la Iglesia del Nazareno y –entre muchas otras– la Iglesia de Dios Pentecostal. Debe agregarse también la presencia de otras tres denominaciones norteamericanas, al margen del contexto evangélico y con una dimensión sociológica e identitaria propia: la Iglesia Adventista del Séptimo Día, los Testigos de Jehová y la Iglesia Mormona. No obstante, solo la última de ellas tuvo una acción misional específicamente dirigida a las comunidades indígenas.

De esta manera, en Formosa el campo religioso estuvo sujeto a las mismas refiguraciones estructurales que el resto de América Latina (Bastian 1997). Congregaciones evangélicas, mormones y testigos de Jehová conforman parte del mosaico denominacional, unido a la acción de diversas instituciones y grupos católicos. Asimismo, debe remarcarse la vigencia en esta zona de un catolicismo popular con fuertes raíces culturales, fortalecido por vínculos de parentesco y expresado públicamente en las fiestas patronales, en la fuerte creencia en los santos y la Virgen y en prácticas de extensa vitalidad como el curanderismo.

En el límite oriental de la provincia, la relación entre criollos y tobas (*gom*) es cotidiana y fluida en varios aspectos de la vida social, como en la escuela, el trabajo en las cosechas (u otras labores temporarias), los asuntos de política partidaria y -en menor medida- algunas celebraciones patrias. No obstante, como argumenta Pablo Wright, “a subtle boundary stills remains” (1997: 261), límite cultural donde el lenguaje y los códigos comunicativos, el espacio social y las redes de parentesco permanecen con escasa conexión.

Organizada como “Reserva” en 1940 y como “Colonia” en 1951, La Primavera está conformada por diversas familias de los denominados tobas *takshik* (del este). La historia del asentamiento está ligada al señalado proceso de cambio sociorreligioso indígena, dado que surgió como una confluencia de diversas bandas que habitaban la zona y se aglutinaron en 1937 bajo el auspicio de la Misión Emmanuel. Comandada por el inglés John Church, evocado entre la gente como *Juan Chur*, la misión se asentó en las cercanías de la Laguna Blanca, donde funcionó hasta 1950, siendo expulsada por el gobierno peronista (Wright 1997: 313- 315; Citro 2003: 169- 179); Ceriani Cer-

5 Esta denominación tuvo una presencia decisiva entre los tobas y *wichis* del oeste de la provincia a partir de la segunda década del siglo XX, con la formación de las misiones La Paz, El Toba y El Algarrobal (Gordillo 1999; Torres Fernández 2005).

nadas 2007). “La época de Chur” preludeó así a la conformación del *evangelio*. Recordemos que este es el nombre que los propios creyentes utilizan para dar cuenta de su adscripción religiosa, más allá de su pertenencia específica a las diversas iglesias presentes en las comunidades. Si bien los orígenes del movimiento se asientan en la década de 1940, no fue sino hasta fines de la próxima década cuando el mismo obtendrá una forma definida y el estatuto legal correspondiente para realizar culto en sus propios edificios, dando nacimiento así a la primera iglesia autónoma indígena de la Argentina, la Iglesia Evangélica Unida (IEU). Si bien luego aparecieron otras denominaciones, “la Unida” (como se conoce entre la gente) es la de mayor difusión entre los toba e incluso se fue extendiendo progresivamente a otras poblaciones aborígenes de la zona chaqueña, como los *pilaga*, *wichi* y *mocovi*, y también entre los criollos.

Por su parte, la Iglesia Mormona ha dedicado desde sus primeros tiempos una especial atención en lograr la conversión de los pueblos nativos del continente.⁶ La propia mitología de los *santos*, sostenida en su escritura madre *El Libro de Mormón*, afirma que los actuales aborígenes son descendientes de los *lamanitas*, antigua tribu israelita que habitó el continente americano y que debido a sus “inicias” prácticas se rebeló contra Dios.⁷ Los fieles sienten entonces la misión especial de redimir a estos descarriados hijos de Israel. De modo similar a otras misiones cristianas (y concretamente las que operaron en el Chaco argentino), el propósito esencial de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (IJSUD) para con los pueblos indígenas no se limita meramente a la enseñanza de la doctrina, sino que busca fundarse como una empresa civilizadora, que efectúe cambios sustanciales en las creencias, hábitos y formas de vida de estos pueblos, considerados como carenciados cultural y moralmente.

6 Forjados al calor religioso y sociopolítico de los Estados Unidos de 1830, su desafiante teología junto a prácticas como la poligamia y el carácter teocrático-mesiánico de su profeta fundador, Joseph Smith, hicieron de los mormones (o *santos*) un grupo refractario a los valores culturales y morales de su tiempo. Abocados a un proyecto de autonomía social, sostenido en fuertes lazos de parentesco, mensajes de renovación espiritual e intentos de organización socio-política, la historia de este grupo fue una de éxodos territoriales, disidencias fatales y lealtades imperturbables (Shipps 1985). Ya lejos de ese panorama, y con aproximadamente diez millones de miembros esparcidos en buena parte del orbe, la oficialmente Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (IJSUD) posee una rígida estructura organizativa y una dimensión cultural fuertemente territorializada en el Estado de Utah, región colonizada por los *santos* a partir de 1847 y cuya capital –*Salt Lake City*– devino en su *Nueva Sión* (Olsen 1980; Mauss 1994; Embry 1996).

7 Entre revelaciones espirituales y deseos de colonización, Smith se propuso restaurar la “verdadera Iglesia de Cristo” y develar los secretos perdidos sobre la historia del continente americano y la naturaleza humana. Estos misterios, afirmó el profeta, yacían en un antiguo libro, el *Libro de Mormón*, escondido en la cima de un cerro cercano a su casa natal. Descubierta y traducida por el mismo Joseph –según afirman con seguridad los creyentes– esta historia de las tribus israelitas que colonizaron la antigua América es parte del canon mormónico, junto al compendio de revelaciones del profeta (publicado como *Doctrinas y Convenios*) y la Biblia (Ceriani Cernadas 2005a; 2005b).

En un contexto más amplio, la acción misional del mormonismo en Argentina data de 1925, con el arribo de tres misioneros respondiendo el pedido de dos familias alemanas radicadas en el país desde 1923. Aunque en sus primeros años la labor estuvo circunscripta a la comunidad germana, a principios de la década del treinta comenzó a expandirse incluyendo a migrantes italianos, españoles y criollos argentinos (Curbelo 2000). Desde estos tiempos formativos, el deseo de evangelizar y civilizar a los pueblos indígenas estuvo presente en el pensamiento de los líderes, pero las acciones llevadas a cabo fueron infructuosas (Curbelo 2000: 57-59). El crecimiento de la obra en el país recién comenzará a madurar hacia mediados de la década del setenta, intensificándose especialmente a partir de 1983. Fue precisamente durante estos años donde aparecerán los primeros contactos con los aborígenes del chaco argentino. Sin embargo, recién a fines de dicha década la IJSUD hará su desembarco oficial entre los *qom* de Formosa.

La estrategia partió de la por entonces Misión Argentina Este, que abarcaba la región noreste y litoral del país. Contactados con mormones criollos del centro de la provincia, en la zona de Ibarreta y Comandante Fontana, se buscó, en primer término, lograr la conversión de algún líder religioso del *evangelio*. Efectivamente, es posible argumentar que este procedimiento fue una estrategia eficaz que permitió allanar el camino para la afiliación de varios contingentes indígenas. La captación de Guillermo Flores, de la Colonia Bartolomé de las Casas, fue decisiva en esta etapa, dado su prestigio en la zona como pionero de la Iglesia Evangélica Unida y sus extensas redes de parentesco y afinidad que permitieron canalizar la demanda de miembros que la recién llegada iglesia requería. En escasos dos años, varias familias tobas se bautizaron en la IJSUD, y como no podría ser de otro modo la mayor parte de ellas eran creyentes *evangelio*. Hacia 1990 ya se habían organizado, aparte de Bartolomé de las Casas y La Primavera, unas 6 ramas aborígenes en el territorio, en los barrios tobas de las ciudades de Resistencia y Gral. En San Martín y en los asentamientos de Las Palmas y La Leonesa, en la Provincia de Chaco, y en el Lote 68, barrio toba periurbano ubicado a cercanos 11 kilómetros de la capital formoseña, y Colonia Ensanche, en el centro de la misma provincia. Fueron estos los años de gloria del “mormonismo toba”, que se extendieron hasta mediados de la década, entrando luego en un franco estancamiento y posterior retroceso.⁸

La entrada del mormonismo a La Primavera fue por medio de un conocido predicador evangélico, Don Amadeo Sosa, contactado por los misioneros bajo la guía del referido Flores. En sus primeras instancias, los *mormón* no fueron vistos como algo muy distinto al *evangelio*, tanto por los líderes tobas como por sus seguidores. Por el

8 Para un conocimiento más acabado del mormonismo entre los tobas y, de modo especial, las representaciones y experiencias indígenas sobre dicha adscripción religiosa, consultar Ceriani Cernadas (2003; 2005a; 2005c).

contrario, y según el punto de vista indígena, se presentaron como “un evangelio mejor”, en el sentido de poseer medios superiores (en términos económicos, tecnológicos y asistenciales) y una fascinante organización burocrática (con credenciales, libros, vestimentas características, etc.). Fue esto particularmente lo que atrajo a la gente, junto al anhelo de los dirigentes indígenas en tener iglesias a su cargo, en tanto símbolos bien visibles y concretos de estatus político, económico y religioso. El respeto de los creyentes por Amadeo Sosa contribuyó a estas primeras percepciones sobre los *santos* en La Primavera. Según me refirió un sobrino de éste, luego de la instalación de la capilla dirigentes de distintas congregaciones evangélicas lo fueron a visitar y le preguntaron por qué se había pasado a esa iglesia. Amadeo –según el mismo testimonio– “les dijo que era un evangelio más, que era una iglesia como la Cuadrangular y la del Nazareno, y entonces la cosa se calmó”. Pese a esta inicial percepción de que los mormones constituían parte del variado paisaje de iglesias evangélicas presentes entre los tobas, ciertos acontecimientos fueron cambiando el punto de vista. Fue aquí donde la circulación de rumores sobre los propósitos subyacentes que animaban a esta iglesia a misionar en dicho paraje hicieron su aparición.

4. Monstruos, guerrilleros y mercenarios

En primer lugar, es necesario explorar si es posible distinguir entre los *qom* un género comunicativo conocido como “rumor” o “chisme” e indagar el contexto de transmisión del mismo, tanto en el ámbito de la vida cotidiana como en el de la competencia político-religiosa.

El arte verbal y sus variantes genéricas constituyen uno de los aspectos medulares de la vida social *qom*, así como de otros grupos Guaycurú. Si bien no existe entre el grupo una conciencia de los diferentes estilos del habla y un reconocimiento del sentido de su arte verbal, la habilidad para narrar y la destreza oratoria constituyen cualidades de alto valor social (Messineo 2003). Asimismo, como en tantas sociedades orales, el talento de la oratoria tiene una incidencia directa en el prestigio y legitimidad de los jefes políticos y/o religiosos. Al respecto, Cristina Messineo agrega que tanto la transmisión y reproducción social de valores y conductas como el establecimiento o afianzamiento de ciertas relaciones sociales (intra o interétnicas) “encuentra su manifestación explícita en determinados tipos de discurso” (Messineo 2003: 51). A los tres géneros identificados por los estudiosos, la conversación informal (*naqtaGayaGak*), el consejo (*nqataGak*) y la narración (*l'aqtaGanaGak*), podemos agregar un cuarto: el rumor (*n'axayaxac huayoxonaxaic*).⁹ El término *n'axayaxa* designa una “noticia” o

9 Salvo este último término y las siguientes referencias explícitas al vocabulario toba construido por el misionero menonita Alberto Buckwalter (1980), las otras palabras citadas en el idioma presentan los signos fonológicos utilizados comúnmente por los lingüistas. Sobre sus diferencias consultar Messineo/Dell' Arciprete (2005: 67-70).

“suceso contado”, *huayoxonaxaic* por su parte refiere a “algo que vuela” o “volador” (Buckwalter 1980: 429). La misma expresión, *n'axayaxac*, se utiliza para puntualizar que “escuché que ellos están diciendo algo de otra persona”. También podemos ubicar a su forma plural *qad'daxayaxak*, cuyo sentido sería “nosotros nos enteramos que hablan algo con otra persona”. Esta locución refiere al chisme o rumor entendidos como el hablar sobre acciones de otras personas (o grupos corporativos) que son contados a un tercero, en ausencia de aquellos. Por otro lado, *n'aqtaqa l'o'* designa al “chismoso” (Buckwalter 1980: 325). Que a dicho personaje “le gusta hablar mucho sobre los otros” o que “siempre inventa historias” son designaciones (y acusaciones) comunes en el habla toba. Los casos que presentaré sobre las historias que se divulgaron acerca de las actividades y propósitos de los mormones en La Primavera, así como las alusiones al profeta fundador, podrían inscribirse en la expresión *n'axayaxac*.

Los estudios antropológicos han develado –retomando lo abreviado en la introducción teórica– el carácter ubicuo y endémico que tienen los rumores en contextos reducidos de interacción y vida social. Como afirma con claridad Diego Villar en relación a los Chané del Chaco Occidental: “la cercanía y proximidad social tornan difícil la privacidad; cada evento es considerado como patrimonio común de todos y es en consecuencia comentado y analizado hasta el cansancio” (Villar 2000: 99). En la comunidad estudiada, cualquiera que realice etnografía podrá notar la rápida difusión de rumores y chismes que impregnan la vida cotidiana de la gente. Las noticias de que tal persona está enferma “de algo raro” y por eso no puede trabajar en la chacra o ir al *culto*, de que aquel otro “es una persona mala nunca ayuda a alguien”, o que los hijos de tal persona son “ladrones y borrachos”, son algunos de los chismes comunes que suelen divulgarse. Junto a esto, la llegada de un extraño –caso paradigmático del antropólogo– ofrece un caldo de cultivo óptimo para circular nuevas historias. En efecto, mis períodos de residencia, viviendo en la casa de una respetada familia o bien ubicando mi carpa en la ribera del monte, fueron motivo de originales rumores. Evoco uno especialmente divulgado en las primeras campañas, y que llegó a mis oídos, donde se afirmaba que había ido a la Colonia con el fin de instalar un “comedor para ancianos y niños”.

Por otro lado, la competencia y lucha por el poder religioso se caracteriza por disputas constantes de legitimidad. Y esto ocurre tanto al nivel de cada congregación como entre las diferentes iglesias que constituyen el campo evangélico toba. Generalmente son el pastor y los dirigentes principales quienes se convierten en blanco de rumores y chismes por parte de la gente, del mismo modo en que antes (y en menor medida actualmente) eran los shamanes (*pi'ioGonaq*). Que el pastor P. está enfermo y como tal perdió el *gozo* (*n'tonaGak*) y el *poder* (*haloik*), que A. se guarda las ofrendas para su provecho, que M. se juntó con una jovencita y por eso la gente no va más a su iglesia, o que J. tiene un trato monetario “especial” con los dirigentes blancos (*doqshi*), son algunas de las habladurías que circulan profusamente. Así, los rumores

también canalizan los frecuentes cismas y acompañan la formación de nuevos liderazgos o iglesias. Es de enfatizar que, para la gente, las congregaciones y sus dirigentes demuestran su competencia de acuerdo al *haloik* que manifiestan, el cual se expresa polisémicamente en tópicos variados, como por ejemplo las sanaciones, coros y danzas de los cultos, el financiamiento externo, las credenciales, las conexiones con los políticos *doqshi* y la obtención de bienes materiales.

Vayamos a un ejemplo representativo de este fenómeno social: Carlos era Pastor de una iglesia de la Asamblea de Dios, pero –según me contaron– tuvo conflictos con la feligresía por un “envío de ayuda que recibió pero no repartió, entonces la gente dijo que si no cambiaban al pastor no iban a ir más”. Luego de esto Carlos se fue a la Iglesia Mormona y Ricardo pasó como pastor de la Asamblea de Dios, transportando el edificio religioso, según la norma, a su propio terreno. Mientras yo relevaba estas historias (en diciembre de 2003) se comentaba que Ricardo “se estaba aprovechando de unas cosas que mandaron de Buenos Aires para toda la congregación”, concretamente de una heladera freezer. Los que más asiduamente difundían estos rumores eran el pastor competidor de la propia congregación y su suegro, ambos vecinos de Ricardo y conectados por lazos de parentesco. Según ellos, y los que se unían en el chisme, Ricardo usufructuaba la heladera para su propio beneficio vendiendo refrescos y alimentos congelados.

Notamos entonces que la competencia por el control religioso/político de cada congregación, y entre ellas mismas, no fue ni sigue siendo menor, hecho que suele decantar en recurrentes fisiones donde los rumores y chismes suelen tener su participación. Pese a este carácter periódico de conflictos y disensos entre las diversas congregaciones evangélicas (y al interior de cada una), los hechos que pasaré a describir sugieren que un *esprit de corps* puede emerger en situaciones de ebullición sociorreligiosa. Esto fue lo que aconteció a principios de la década de 1990 cuando la Iglesia Mormona arribó a la zona con el objetivo de convertir a los *qom*, hecho que derivó en la formación de nuevas fronteras simbólicas y mecanismos de control social a partir de la unión de varias iglesias evangélicas y actores indígenas y criollos.

Si bien la llegada de los *santos* a La Primavera estuvo auspiciada por un reconocido predicador del *evangelio*, el repentino cambio de liderazgo de la nascente congregación fue un punto de inflexión decisivo al respecto. En efecto, la designación por parte de los dirigentes mormones regionales de Fermín, una persona joven y sin experiencia en el liderazgo religioso, implicó que aquella confianza que los evangélicos depositaron en Amadeo quedara suprimida. Asimismo, los resentimientos de éste y sus allegados por causa de dicha situación se vieron enfatizados por la posterior enfermedad y muerte del mismo.¹⁰ Los interlocutores indígenas (evangélicos o mormones) con

10 Lejos de presentarse como un hecho natural, la enfermedad y muerte constituyen para los tobas fenómenos complejos y socialmente significativos. En términos generales, las causas de una enfer-

los cuales dialogué no me expresaron directamente su interpretación sobre la causa de la enfermedad y el posterior fallecimiento de Amadeo, pero no es difícil conjeturar que –al menos para varias personas– el destinatario directo o indirecto de las sospechas fuera el nuevo líder de la congregación.

De esta manera, la nueva iglesia y los propios representantes indígenas, comenzaron a ser descriptos por varias personas como “gente mala”, que “se aprovecharon de él y después lo dejaron solo” – como me comentaron el señalador predicador evangélico Miguel y su mujer Rosa. En palabras del primero, y resaltando las diferencias con los mormón: “Católicos y evangélicos, cualquier ser humano que esté enfermo, ellos lo ayudan, lo llevan al hospital, llaman a los médicos. Esa es la tradición de la Iglesia Evangélica y de los católicos, pero ellos no”. Ingresamos así en la fase inicial de la “ruptura”.

Otro de los acontecimientos que estuvieron en el centro de la emergente disputa fue la “donación” por parte de Sosa del terreno para la construcción de la capilla mormona. Es necesario comprender que para un *qom* este ofrecimiento, más que “donación”, se sitúa en una lógica de reciprocidad de dones y contradones, algo que precisamente no fue sujeto a una interpretación cultural por parte de los líderes mormones, que solo vieron allí un mero acto de compromiso personal con la nueva fe religiosa (Ceriani Cernadas 2005b). El hecho de que Sosa, en tanto líder de la Rama Primavera, ofreciera su terreno y después los dirigentes de la IJSUD lo destituyeran del cargo sumó desconfianza entre la gente sobre los propósitos de esta agencia religiosa. Pero no hay dudas de que el hecho central fue que los fieles evangélicos se sintieron amenazados por esta nueva presencia y, más allá de las divisiones o celos entre las distintas iglesias y grupos de parientes, unieron sus fuerzas para expulsar aquello que se figuraba como una misteriosa organización.

La llegada de la Iglesia Mormona a La Primavera fue un acontecimiento para muchos de sus residentes y el hecho de que viniera de la mano de hombres reconocidos de la comunidad, otorgaba un plus de interés para que los parientes y afines se acercaran. La potencia de la iglesia estaba bien a la vista: camionetas relucientes con servicios hombres de pelo corto, sonrisas generosas y atuendos formales que regalaban sus libros sagrados e invitaban a los residentes a participar en una charla informativa. La rápida construcción de la nueva capilla, la constante presencia de misioneros visitando casas o coordinando reuniones, la ayuda material (en ropa, alimento y medica-

medad suelen atribuirse o bien a una falta moral del propio afectado, la cual acarrea una dramática disminución de su poder vital, o bien a un daño por acción de la brujería (Wright 1990). La falta moral puede referirse –entre otras causas– a fricciones con algún familiar cercano o al incumplimiento de las normas éticas o de reciprocidad social, por ejemplo bebiendo alcohol, andando con muchas mujeres, o “mezquinando” a los parientes los (pocos) bienes que uno tiene. El daño por acción de los *pi'ioGonaq* o las *konánagae* (brujas) se supone motivado por la venganza o la envidia, sea de estos especialistas o de personas que contratan sus servicios.

mentos), los viajes a Formosa, Resistencia y Buenos Aires de los nuevos “conversos” emergen como concretos símbolos de poder y —evidentemente— canales para la difusión de chismes y habladurías de los atónitos *evangelio*. Varias familias entonces decidieron bautizarse en la nueva iglesia. Como me comentó un miembro: “yo les dije a mi familia que debíamos probar, si no es tanto obligatorio, uno empieza a ir y le ayudan, le dan medios, le dan todo, la iglesia le da todo”. Este éxito inicial en la colonia, y como ya señalamos su desarrollo ascendente en varios lugares de la provincia, llevó al ojo de la tormenta la certera percepción de que varios creyentes evangélicos estaban ahora bautizándose en la Iglesia Mormona. Fue entonces en el espacio de los celos, las envidias y los temores donde los rumores mitopoiéticos sobre el mormonismo tomaron forma, y se constituyeron como los símbolos dominantes de la segunda fase del drama social: la “crisis”.

El drama se había desencadenado y al tiempo que las historias circulaban, diversos acontecimientos trataron de “arrancar *la Rama y tirarla afuera*”, según las palabras de Fermín. Burlas a los neófitos al pasar por la capilla, entradas nocturnas acompañadas de robo de materiales y saqueo de publicaciones religiosas, y la denuncia policial contra la IJSUD realizada en la Sub-Comisaría del vecino pueblo criollo de Laguna Naineck, figuran como los hechos más recordados. El por entonces líder de la congregación rememoraba lo siguiente:

A los dos meses como Presidente de Rama me pasó eso. Terrible momento como yo no sabía nada de la Iglesia, ni se en qué puedo defenderme. Porque es algo que estás en frente de personas que tuvieron mucha experiencia dentro del evangelio y conocen mucho de la Biblia. Y utilizan la Biblia para poder encontrar una acusación que le podría llevar a arrancar la rama y tirarla afuera, cosa que no se logró [...]. Y entonces me citaron en la Comisaría Naineck.

En relación con dicha acusación, hay que remarcar que la acción fue comandada por un pastor criollo de la Iglesia del Nazareno del vecino pueblo de Laguna Blanca y apoyada por reconocidos líderes evangélicos de la zona. Este hecho buscó ser el golpe de gracia al mormonismo en la Colonia, pero falló pues la IJSUD presentó toda la documentación legal necesaria. También argumentó que el terreno donde se instaló la capilla, zona de litigio aun vigente y similar al caso de otras comunidades, fue otorgado por el propietario del mismo.

El conflicto estaba planteado y pese a la malograda denuncia policial el ambiente en La Primavera se encontraba enrarecido. Fue allí cuando las doctrinas evangélicas hicieron su aparición, junto a nuevos mitos y explicaciones que hablaban sobre la verdadera naturaleza de la religión mormona y el porqué de los misioneros en la colonia. Respecto al primer tema, observemos el discurso anti-mormón propio del evangelismo

(y del cristianismo en general)¹¹ en las palabras de un importante dirigente local de la Iglesia Evangélica Unida:

Como acá las razas aborígenes entienden que la Santa Biblia fue elegida en todo el mundo como la Palabra de Dios. Este es el drama, ellos tienen el Libro de Mormón y la Santa Biblia tenemos nosotros, y entonces los evangélicos, nosotros, decimos que ellos son anti-cristo.

Preocupados por el avance de los *santos*, los *evangelio* se ocuparon de asentar una opinión pública desfavorable sobre los mismos. Como “tribunal de la reputación” (Pitt-Rivers 1968), esta opinión pública se fue conformando a partir de rumores y chismes sobre los objetivos ocultos de la Iglesia Mormona que con el tiempo fueron minando el bautismo de algunas familias, logrando así cierta eficacia simbólica al “enfriar” el crecimiento que la congregación presentaba en los primeros años de 1990. Pasemos a describir entonces cuáles fueron los rumores más conocidos que recorrieron el asentamiento en el momento álgido del conflicto. Si bien se pondrán en evidencia tres distintos, debemos entender que en la imaginación y experiencia social de la gente todos ellos aparecieron entrelazados y su *función práctica* fue la misma: Explicar lo pernicioso y perverso del mormonismo con el objeto de reducir al mínimo la competencia planteada y mantener el (des)orden sociorreligioso hegemónico del *evangelio*.

4.1 “Joseph Smith era guerrillero”

Ya organizados los principales líderes del movimiento para desterrar la presencia de los *santos* en la Colonia, una de las tácticas utilizadas fue divulgar material religioso, gráfico y audiovisual, donde se narraba la ominosa historia de esta religión. La referencia de que algunos pastores tenían en su poder “un video” que mostraba la “verdadera” historia del grupo fue también escuchada entre la gente. Lo interesante a remarcar de este asunto, y aquello que lo ubica como un rumor, no fue el hecho de si este video existió sino la legitimidad que encarnó para la gente y las reinterpretaciones locales que motivó.

La noticia afirmaba que en ese video se mostraban “todas las cosas malas que José Smith había hecho”, destacándose –según los protagonistas– “que fue guerrillero y

11 Los rasgos generales de este discurso se caracterizan, en primer término, por una impugnación radical al *Libro de Mormón*, cuya creencia en él se entiende como desviación absoluta de la fe cristiana. Asimismo, otras particularidades doctrinales y rituales del mormonismo son puestas en consideración como elementos que evidencian –según este punto de vista– su carácter de “secta” y su marcada diferenciación respecto al cristianismo. A saber, la teología sobre la primigenia humanidad de Dios, luego transformado en divinidad dado su progreso infinito, y el camino similar que pueden recorrer los hombres; los ritos de iniciación efectuados en los templos y la influencia que presentan respecto a los rituales de la masonería; la práctica ritual, efectuada solo en los templos, conocida como *bautismo por los antepasados* (y que justifica el conocido afán mormón por las genealogías).

tuvo como cuarenta mujeres”. La primera acusación remite, sin duda, a los conflictivos tiempos iniciales del mormonismo en su derrotero por el Oeste Norteamericano (1835-1839) y a la sociedad secreta y paramilitar de los *Danitas*, cuyas crónicas sobre sus actividades han subsistido a lo largo del tiempo.¹²

Pero el punto central es que la acusación de “guerrillero” contiene una carga estigmatizante muy fuerte en un contexto socio-histórico y geopolítico como la provincia de Formosa. Allí, y debido a su carácter fronterizo con la República del Paraguay, las percepciones de criollos e indígenas sobre los militares y gendarmes en tanto “guardianes de la patria” son generalmente positivas. Como suele ocurrir con otras zonas fronterizas, Formosa fue imaginada como un territorio vulnerable a la influencia externa y como tal proclive a la falta de orden e identidad social (Prieto 1990: 23-25; Wright 1997: 185-271). Junto a esto, en el período de la última dictadura militar argentina (1976-1983), se consolidó en buena parte del imaginario social de la región la figura contrastante del “guerrillero”, en tanto arquetipo del caos, la desintegración social y la dominación extranjera. En el contexto formoseño, entonces, no considero arriesgado afirmar que para el común de la gente “guerrillero” y “anticristo” se vislumbran como sinónimos.

En el caso de los toba de La Primavera, las percepciones sobre los militares también suelen ser positivas, aunque con diferencias de opinión y énfasis. Asimismo, y al igual que en otros grupos étnicos de la región, las experiencias en el Servicio Militar constituyen uno de los relatos claves en las historias de vida de muchos indígenas (Ceriani Cernadas 2005c). A esto se suma un acontecimiento ocurrido en 1977 y muy recordado por todos los habitantes del asentamiento: el “desalojo” por parte de los militares de los criollos que ocupaban tierras indígenas (muchos de ellos migrantes paraguayos). En palabras de Agustín, miembro de la Iglesia Mormona que ronda los 60 años y, como casi todos allí, continúa dedicándose al cultivo de su chacra: “fue bueno que los milicos desalojaron a los doqshi porque los aborígenes nos estábamos quedando cada vez más sin tierras, nos estaban empujando para el fondo de la colonia, donde no hay agua”.

Notamos así la densidad semántica, y ciertamente local, que presenta la acusación de que “José Smith era guerrillero”. Por otro lado, la segunda imputación refuerza —a la vista de sus oponentes evangélicos— el carácter moralmente degradante de la religión mormona al poner de relieve uno de sus estigmas más perdurables: la experiencia

12 Conocida primero como la *Armada de Israel*, cuyo objeto inicial fue asegurar la migración de los *santos* hacia *Sión* (que para 1835 comprendía la zona de Missouri), luego rebautizada como los *Hermanos de Gideon* y finalmente, siendo el nombre más conocido y temido, los *Danitas*, cuya principal función era velar por la seguridad del profeta y su íntimo círculo (Brooke 1996). Las actividades de estas milicias también fertilizaron la imaginación literaria de Arthur Conan Doyle en la primera aventura de Sherlock Holmes, *A Study in Scarlet* (publicado en 1877), donde se narran descripciones escalofriantes sobre este grupo y su supuesto régimen de terror.

poligámica¹³. En el contexto de los tobas y otros grupos indígenas chaqueños la imputación de “tener muchas mujeres” también adquiere connotaciones locales y contingentes. En efecto, ella expresa una de las prohibiciones más remarcadas por los *evangelio*, según las advertencias que heredaron de los misioneros protestantes anglos. El sedentarismo, el trabajo agrícola, la monogamia y el cambio en el estilo de vida (en los hábitos alimenticios, la expresividad corporal, las creencias cosmológicas y las prácticas lúdicas y rituales) constituyen los tópicos fundamentales que los creyentes indígenas señalan como signos de su pertenencia evangélica (Wright 2003; Ceriani Cernadas/Citro 2005). Es común, así, que tanto fieles como pastores o predicadores remarquen la necesidad de “estar con una sola mujer”, a diferencia de los antiguos que tenían muchas.

Para concluir, es posible sostener que la autoridad simbólica representada por el “video sobre Joseph Smith” se manifestó en el hecho de su importante y duradera influencia, que pude constatar personalmente en el terreno 10 años después de los eventos narrados cuando un creyente evangélico me preguntó si esa acusación de “guerrillero” era verdadera.¹⁴ Aunque para ese entonces eran pocos los interesados en el asunto, ya que la Iglesia Mormona se mantenía con escasos miembros y el drama social era parte del pasado.

4.2 La economía oculta de la misión

La temática del dinero y sus influjos se ubica como otro de los rumores de mayor circulación en torno a la actividad mormona, murmullos que de por sí reaparecen esporádicamente bajo distintas formas. El alto valor social atribuido por los *qom* a las tecnologías y medios de comunicación de la sociedad nacional (escritura, credenciales, tele-

13 Durante 1843, y poco después de formalizar los rituales de iniciación, el profeta Smith sostiene el rito del *matrimonio celestial*, considerado decisivo para el progreso eterno sobre los tres grados de gloria que comprenden el cosmos mormón (en orden jerárquico descendiente: el *celestial*, el *terrestre* y el *testial*). Pero agrega que solo podrán adquirir el más alto grado aquellos que cumplan el mandamiento de restaurar el antiguo principio otorgado a Abraham de “recibir concubinas” (Doctrinas y Convenios del a Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (1988) UTA: SALT Lake City 132: 37). Si bien el matrimonio plural fue tal vez la creación más propia y singular de Joseph Smith, solo se atrevió a practicarla entre sus más cercanos seguidores (hecho que le valió una marcada oposición). Como práctica sociorreligiosa no fue instaurada hasta mediados de 1850, cuando los *santos* edificaban su anhelada *Sión* en el borde oriental de las Rocallosas bajo el mando del segundo profeta, el poderoso Brigham Young. Hacia 1890, y a causa de la intolerable presión del gobierno estadounidense, la jerarquía mormona declara el abandono de las prácticas poligámicas, permitiendo así que el territorio de Utah pueda constituirse con plenos derechos como otro estado de la Unión (Shippes 1985; Brooke 1996).

14 A la cual respondí, en un matizado historicismo, “en un momento muy difícil de la historia de la iglesia, los mormones formaron un pequeño grupo de hombres armados para defenderse de los ataques de otros grupos”.

visión, celulares, video, etc.) y la reinterpretación local del “guerrillero” ofrecían un sustrato de creencias y valores por donde el rumor anti-mormón podía circular con facilidad.

Junto a esto, las comunes acusaciones por enriquecimiento también abonaron el terreno del drama social. Los roles y contextos sociales son aquí variados: sea un *pastor* evangélico, un *pi'ioGonaq*, o un *dirigente* (entre otros), siempre es factible estar en la mira de la acusación por recibir dinero impune y codiciosamente. Podemos sugerir aquí, siguiendo consumados estudios africanistas, una relación entre este tipo de acusaciones y la lógica de la brujería. Peter Gerschiere (1997), en sus investigaciones sobre las nociones de brujería en el África post-colonial, afirma que la clave radica en la inevitable ambivalencia acerca del poder y la riqueza. Como sostiene Sally Falk Moore: “people want power and wealth, but the witchcraft discourse expresses the idea that those who have achieved them have used illegitimate means and are dangerous to the others” (1999: 306).¹⁵

Fuente de recelos y envidias cotidianas, acrecentadas en este caso por la potencia visible de la nueva iglesia, los rumores de que los misioneros y algunos fieles indígenas poseían, distribuían y cobraban billetes por sus quehaceres, fueron variados y constantes. Uno de los más difundidos, que según me comentaron influyó en la deserción de varias familias recién bautizadas, era que por cada nuevo miembro los misioneros norteamericanos cobraban US\$ 200. Las costumbres de éstos de fotografiar los bautismos que realizan y registrar en sus libretas todos los datos concernientes al neófito no hicieron más que confirmar la sospecha. En palabras de un miembro: “dicen que los misioneros mandan las fotos y todo a los Estados Unidos así archivan eso y después les pagan”. Nuevamente, el papel de los bienes, tecnologías y saberes *doqshi* parece ocupar un lugar importante en este rumor. Una derivación del mismo es que el líder indígena de la Iglesia Mormona tenía un “arreglo”, en el sentido de un trato clandestino e ilegal, con los misioneros y también se llevaba su parte monetaria por cada nuevo converso de la colonia.

Aunque estos rumores fluctúan y son correlativos al grado de actividad de la iglesia, especialmente en la visibilidad de sus líderes y en la afluencia de nuevos miembros, igual se mantienen con cierta constancia. Sea para atraer a nuevos miembros o para retener a los pocos fieles, para los evangélicos toda acción mormona cae bajo la sospecha de estar motivada por fines de lucro y/o riqueza. Como me comentó un muchacho evangélico: “quizás ellos recibirán algo por bautizar, le pagan por difundir tal cosa, le pagan por difundir libros, muchos están bien pagados porque regalan libros así nomás”. Ya señalamos que esta situación de sospecha y rumor sobre el enriquecimiento de los creyentes también ocurre, y de modo constante, entre las distintas iglesias

15 “La gente desea poder y riqueza, pero el discurso de la brujería expresa la idea de que aquellos que las han obtenido lo hicieron por medios ilegítimos y son peligrosos para los otros.”

evangélicas. Sin embargo, es posible argumentar que en el caso estudiado esta acusación se presentó de un modo más elaborado y —especialmente— estuvo acompañada de otras representaciones simbólicas que reforzaron la imagen negativa sobre este nuevo grupo religioso. La más dramática de estas representaciones que surgieron durante el período de crisis fue la del rumor mitopoiético sobre la *Reina Moronia*, una original creación toba.

4.3 *La Reina Moronia y sus sicarios gringos*

Al comienzo del trabajo señalé que esta historia me llegó por cuenta de un importante predicador evangélico, hombre respetado por ser enfermero de profesión (estudió en Formosa y trabaja en el Hospital del vecino pueblo criollo) y emparentado con una de las familias principales del asentamiento. Según la versión de Miguel, fue Salustiano López (hermano menor de Aurelio, célebre y recordado fundador de la Iglesia Evangélica Unida) el que trajo esta historia y se la contó a él y a otros líderes religiosos. Podemos pensar aquí hasta qué punto este recurso de invocar una respetada fuente, en una jerarquía de credibilidades posibles, haya sido una estrategia performativa de legitimar el rumor y otorgarle un sustrato más sólido de veracidad. Hay que tener en cuenta también que aunque la historia puede ser creíble porque así suene a aquellos que la escuchan el *gossiper* puede a su vez manipular información según sus propios objetivos y negociaciones con la audiencia (Abrahams 1970). Pasemos entonces al rumor mito-práctico tal cual me fue relatado:

Según lo que nos contó este hermano cuando nos reunimos con otros dirigentes del evangelio, se dice que en los templos que los mormones tienen en Estados Unidos vive una mujer que tiene una túnica blanca y larga. Esa es la *Reina Moronia* que es como mujer y bicho. Llega la hora de darle el sacrificio y tiene que darle la sangre de las mujeres vírgenes, por eso es que los misioneros prefieren a los que tienen mujeres. Yo ahí vi que esto era verdad porque parece que los misioneros sólo estaban interesados en convertir mujeres, sólo a las mujeres como a Casilda o la hija de Tito. Entonces los misioneros de los mormones lo que tienen que hacer es buscar sangre de las chicas vírgenes y dárselas a la *Reina Moronia* porque es con lo único que se alimenta. Entonces los misioneros vinieron acá y a otros lugares de por acá con jeringas para sacar la sangre de las aborígenes vírgenes y llevarlas a los templos norteamericanos para su *Diosa Moronia*.

Conversando con otras personas del lugar puede comprobar que la historia tuvo una fuerte repercusión, siendo varios los que la conocían. Como buen rumor que crea lazos de intimidad social, el nombre de la *Reina Moronia* circuló con más énfasis a oídos de los *evangelio*, mientras que los acusados sabían sobre qué se murmuraba pero sin tanta precisión. En palabras de Fermín,

Decían que no eran cristianismo, que eran personas de Estados Unidos que venían a matar a las jovencitas. Que sacaban la sangre y la llevaban a Estados Unidos a alimentar a un

monstruo, eso decían. A mi personalmente no me lo dijeron pero son comentarios que hubo por toda la colonia.

Del mismo modo que ocurre en distintas narrativas míticas o folclóricas, otras versiones paralelas fueron apareciendo donde el objetivo ya no eran las jovencitas sino los infantes. “Los mormón son anticristo y se llevan a los chicos a Norteamérica para carnearlos [sacrificarlos] cuando llegue el fin”, me comentó Rita Martínez que les decían sus vecinos evangélicos, teniendo en cuenta que ella- de 40 años aproximadamente- había participado en los cultos del *evangelio* antes de bautizarse junto a sus padres e hijos en la Iglesia Mormona. En relación a esta versión, Fermín recordó entre risas una anécdota de aquellos años mientras recorría la colonia acompañando a los *élderes* norteamericanos a difundir el mensaje religioso.

Estábamos andando con el Elder Thomas para ir a visitar a una familia y un chiquito que estaba jugando en el camino apenas nos vio empezó a correr como desesperado. Entonces el *élder*, para que el chico no tenga miedo, empezó a correrlo también, y el chiquito corría más y más y el *élder* no entendía por qué hacía eso. Entonces le tuve que explicar que los *evangelio* habían dicho a los chicos que tengan cuidado con esas personas porque estaban ahí para secuestrarlos y llevárselos a Norteamérica.

Sintetizando, la historia afirmaba que los mormones constituían un maléfico grupo corporativo bajo el mando de un personaje liminal, entre lo humano y lo monstruoso. Esta sombría entidad –caracterizada por algunos como la *Reina Moronia*– reside en los templos norteamericanos de la IJSUD y subsiste gracias a la sangre de mujeres vírgenes o la carne de niños, motivo por el cual trabajan (y son remunerados) los misioneros a lo largo del ancho mundo.

De modo semejante al de otras mitologías historizadas de los aborígenes sudamericanos o africanos (Wachtel 1997; White 2000; Gow 2001), la historia de la *Reina Moronia* puede ser interpretada *simultáneamente* como una metáfora neo-colonial sobre el temor a la continuidad de la reproducción social de los *gom* y como un mecanismo interno de control social y competencia por la hegemonía político religiosa. Es preciso al respecto remarcar que según este rumor mito-práctico los agentes responsables de estas acciones son, inequívocamente, los misioneros mormones norteamericanos, aunque –dado su poderío económico y sus deseos de expansión– recluten a ciertos colaboradores indígenas para lograr sus ominosos propósitos.

Buscando la pertinencia de este rumor en el marco de las creencias y valores tobas, debe destacarse la noción que atribuye a la circulación de la sangre (*ItaGo*) como la fuente generadora de vida. Este representa uno de los motivos principales en las concepciones indígenas sobre la gestación.¹⁶ Según esta visión, la infracción femenina de

16 En semejanza con diversos grupos étnicos de las tierras bajas sudamericanas, el encuentro entre la sangre femenina y la masculina constituye para los *gom* la causa raíz de la gestación, teniendo en

los tabúes sobre la ingesta de carne durante el período menstrual y el embarazo trae aparejada una enfermedad que implica una regresión a un caos primigenio, previo al orden humano y cultural. Se convierten en *NsoGoe*, la insaciable mujer caníbal de las “historias de los antiguos”, presente todavía en el imaginario de muchos *qom*. Caracterizada como un ser copiosamente peludo, de carácter terrorífico y con unas notables garras con las cuales despedaza a sus víctimas y luego las engulle, este personaje podría tener algún nexo simbólico con la *Reina Moronia*, cuyo género, rasgos liminales entre lo antropomórfico y lo bestial y objeto (impedir la reproducción de la vida social y cultural) parecen coincidir. Pese a las diferencias entre ambas representaciones, y retomado lo dicho en el párrafo previo, se evidencia una asociación importante en el hecho de que ambas emergen como mecanismos de control social. La primera sobre las prescripciones dietéticas de las mujeres, en una estructura de posiciones jerárquicas de género. La segunda sobre las acciones relativas a los *creyentes*, y esto incluye genéricamente a todos los *qom* de la zona, cuyo deber es permanecer en el *evangelio* y no mudarse a una religión “anticristo”.

5. Consideraciones finales

Las rencillas políticas entre las iglesias que conforman el campo religioso indígena en el Chaco argentino son constantes y siempre proclives a expresarse. La competencia entre pastores por la obtención de bienes y servicios materiales y por la capacidad en restablecer la salud física mediante procedimientos rituales, junto a los dilemas generacionales y la discusión sobre el lugar de las danzas extáticas en los servicios religiosos, componen las arenas principales en donde los conflictos suelen expresarse (Citro 2003; Ceriani Cernadas/Citro 2005). No obstante estas disputas de poder entre las congregaciones, así como al interior de ellas, parece existir un consenso generalizado de que “todas son *evangelio*”. Desde este punto de vista, los *católicos* representan la otredad, y la percepción sobre éstos aparece dialécticamente atravesada por la dimensión étnica (el *evangelio* es *qom*, el catolicismo es *doqshi*) y la teología y moral de raíz protestante (los católicos “chupan”, “fuman” y “son idólatras”, entre otros asuntos) (Wright 2003).

Si bien en los momentos cercanos al establecimiento de la misión el mormonismo fue comprendido por la gente como un “evangelio más”, con el tiempo las fronteras comenzaron a erigirse redefiniéndose la jerarquía de alteridad entre *evangelio*, *católicos* y *mormones*. Retomando una noción de Sahlins (1988: 134-144), se puede afirmar que la experiencia mormona puso en riesgo las categorías culturales *qom* que definían

cuenta que –según esta creencia– el semen también posee sangre y con mayor potencia que la femenina. Suele considerarse a su vez que la sangre de la mujer es más débil que la del hombre, fluido que también está sujeto a connotaciones negativas durante el período menstrual otorgando mayor peligro y vulnerabilidad a sus receptoras (Tola 1999; Citro 2003).

los límites simbólicos y ontológicos entre ser o no ser *evangelio*. La afinidad en el discurso ascético entre la IJSUD y los *evangelio*, desdeñando los “vicios” y observando una estricta moralidad, y el hecho de que los *santos* fueran introducidos por reconocidos predicadores, parecían situarlos dentro del campo evangélico. Sin embargo, diversos acontecimientos, que implicaron imputaciones teológicas y morales de antigua data junto a coyunturales disputas de poder, fueron difuminando cada vez más esa primera percepción. En el caso analizado de Colonia La Primavera, este proceso de diferenciación tajante entre ambos grupos derivó en un drama social vehiculado principalmente a partir de una poética y política del rumor.

La idea teórica central que ha guiado este trabajo fue pensar el rumor como una *mitopoesis de la vida cotidiana*, como una epistemología y *performance* oral que busca explicar, valorizar y poner en escena comportamientos o hechos signados por una situación de tensión o conflicto. Ubicados a medio camino entre la explicación y la afirmación, los rumores no constituyen en sí eventos mal entendidos o deformados, sino más bien eventos analizados y comentados donde se ponen en juego diferentes ideales y aspiraciones que los individuos escenifican sobre un marco coyuntural de presiones o sanciones sociales (Pitt-Rivers 1991; White 2000; Villar 2000). Así, los difundidos rumores sobre los mormones canalizaron la fase crítica del drama, la cual operó en un plano mitopoiético y no jurídico o ritual, pero que al igual que estos últimos instigaron a la acción social. Si como argumenta Turner (1974: 64), en un drama social los actores representan “paradigmas maestros” (*roots paradigms*), en tanto modelos culturales que organizan y orientan las acciones sociales, el caso estudiado permite repensar la manera en que en el periodo de “crisis” estos paradigmas pueden configurarse bajo la forma de rumores y creaciones míticas. Es posible ubicar tres “paradigmas maestros” interrelacionados que guiaron las acciones y explicaciones de los *evangelio* en el transcurso de los eventos descritos: 1. “los mormones son anticristo”, 2. “a los mormones solo les interesa ganar plata”. 3. “los mormones vienen a llevarse la sangre de las chicas y robarse a los niños”. De esta manera, los rumores dieron forma a creaciones mito-prácticas como la de la *Reina Moronia* y permitieron dirigir un conflicto que, enraizado en la competencia por la hegemonía del campo religioso y las rencillas familiares, metaforizó asimismo los temores de la gente a la pérdida de la continuidad sociocultural. Unido a esto, es factible entender la noción de *mito-praxis* sugerida por Sahlins (1988: 47-79) como el “sentido práctico” de la creación mítica. En el caso etnográfico analizado, los profetas guerrilleros, los monstruos vampiros y los misioneros mercenarios lograron su función práctica: construir una imagen peligrosa del mormonismo y limitar lo más posible su potencial de adhesión.

Luego del período de crisis, la Iglesia Mormona siguió funcionando en la Colonia y bautizando a varias familias, pero ya no con el vigor de los primeros años. Cíclicos cambios de liderazgo y tensiones con la jerarquía no-indígena, junto a periódicos conflictos internos, fueron minando progresivamente la acción de esta iglesia entre los

tobas del este formoseño. Si bien continuaron los recelos con los creyentes evangélicos, con el tiempo la tensión se fue relajando hasta llegar casi a un grado cero, y cierta “acción compensatoria” se manifestó en la forma de un desinterés progresivo. Como me comentó un líder de la Iglesia Evangélica Unida en junio del 2004: “en esa época estábamos celosos, y medio temerosos, pero ahora ya no hay problemas”. El drama había llegado a su fin, cerrándose la *brecha* abierta durante los primeros años de la década del '90, donde por motivos bien locales los mormones fueron construidos como usurpadores de la identidad y supervivencia física de los *qom*.

Bibliografía

- Abrahams, Roger (1970): “A Performance-Centered Approach to Gossip”. *Man* (London) 5, 2, pp. 290-301.
- Bastian, Jean Pierre (1997): *La Mutación Religiosa de América Latina*. México, D.F.: Fondo de Cultura.
- Braunstein, José (1983): *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Brooke, John (1996): *The Refiner's Fire: The Making of Mormon Cosmology, 1644-1844*. New York: Cambridge University Press.
- Buckwalter, Alberto (1980): *Vocabulario Toba*. Buenos Aires: Talleres Grancharoff.
- Ceriani Cernadas, César (2003): “Convirtiendo Lamanitas. Indagaciones en el mormonismo toba”. En: *Alteridades* (México) 13, 25, pp. 121-137.
- (2005a): *Nuestros hermanos Lamanitas*. Experiencia social e imaginación cultural del mormonismo en Argentina. Tesis Doctoral en Antropología. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (2005b): “Conflicto sociorreligioso y representaciones simbólicas entre Tobas mormones y evangélicos”. En: *Avá* (Posadas), 7, pp. 45-69.
- (2005c): “Memoria e intersubjetividad en la historia de vida de Félix Díaz”. En: *III Jornadas de Investigación en Antropología Social* (Buenos Aires). Edición Digital, pp. 658-669.
- (2006): “Narrativas de frontera y mito-praxis colonial en el imaginario mormón. En: *Etnografías Contemporáneas* (Buenos Aires), 2, pp. 167-195
- (2007): “El tiempo primordial. Memorias tobas del pastor Chur”. En: *Revista de Ciencias Sociales* (Iquique), 18, pp. 71-86.
- Ceriani Cernadas, César/Citro, Silvia (2005): “El movimiento del *evangelio* entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica”. En: Guerrero, Bernardo (ed.): *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campvs, pp. 111-170.
- Citro, Silvia (2003): “*Cuerpos significantes*”: *Una etnografía dialéctica con los toba takshik*. Tesis doctoral en Antropología. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Cordeu, Edgardo (1969): “El ciclo de Metzgoshe” Notas sobre una respuesta mesiánica de los Tobas Argentinos. En: *Revista del Museo Americanista* (La Plata), 1, pp. 31-43.

- (1984): “Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba Pilaga”. En: *Suplemento Antropológico* (Asunción), 19, 1, pp. 187-235.
- Curbelo, Néstor (2000): *Historia de los Mormones en Argentina*. Buenos Aires: Gráfica Integral.
- Embry, Jessie (1996): “Ethnic American Mormons: the Development of a Community”. En: Davies, Dean (ed.): *Mormon Identities in Transition*. London: Cassel, pp. 39-58.
- Geschiere, Peter (1997): *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Virginia: University of Virginia Press.
- Gordillo, Gastón (1999): “A Kind of Sanctuary: ‘Conversion’, Ambiguity, and Contention at Misión El Toba”. Trabajo presentado en la conferencia *Indigenous peoples of the Chaco, Cristian Missions, and the Nation-state*. St. Andrews: University of St. Andrews.
- Gow, Peter (2001): *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Gluckman, Max (1963): “Gossip and Scandal”. En: *Current Anthropology* (Chicago) 4, 3, pp. 307-316.
- (1968): “Psychological, Sociological and Anthropological Explanations of Witchcraft and Gossip: a Clarification”. En: *Man* (London) 3, 1, pp. 20-34.
- Leach, Edmund ([1954] 1977): *Sistemas Políticos de Alta Birmania*. Madrid: Anagrama.
- Lienhardt, Godfrey (1975): “The Interpretation of Rumour”. In: Beattie, John/Lienhardt, Godfrey (eds.): *Studies in Social Anthropology. Essays in Memory of E.E. Evans-Pritchard by his Former Oxford Colleagues*. Oxford: Clarendon Press, pp. 105- 131.
- Mauss, Armand (1994): *The Angel and the Beehive: The Mormon Struggle with Assimilation*. Urbana: University of Illinois Press.
- Messineo, Cristina (2003): “Estilos y géneros del habla toba”. En: Cordeu, Edgardo/Fernández, Analía/Messineo, Cristina/Ruiz Moras, Ezequiel/Wright, Pablo: *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco. Etnias toba (qom) y chamacoco (ishír)*. Buenos Aires: Informe Científico Final del Proyecto PICT/BID/98-4400, pp. 51-72.
- Messineo, Cristina/Dell’ Arciprete, Ana (2005): *Lo ‘onatacpi na qom Derquil’ ecpi. Materiales del Taller de Lengua y Cultura Toba*. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.
- Miller, Elmer (1967): *Pentecostalism Among the Argentine Toba*. Ph.D. Dissertation. Pittsburg: University of Pittsburgh.
- (1979): *Armonía y Disonancia en una Sociedad. Los Tobas Argentinos*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Moore, Sally Falk (1999): “Reflections of Comaroff lecture”. En: *American Ethnologist*, 26, 2, pp. 304-306.
- Mullen, Patrick ([1972] 1994): “Teoría de la leyenda moderna y del rumor”. En: *Narrativa Folclórica I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Olsen, Steve (1980): “Community Celebrations and the Mormon Ideology of Place”. En: *Sunstone* (SALT Lake City) 5, 3, pp. 40-45.
- Pitt-Rivers, Julian ([1954] 1991): *Un Pueblo de la Sierra*. Madrid: Alianza.
- (1968): “Honor y categoría social”. En: Peristiany, John (ed.): *El Concepto de Honor en la Sociedad Mediterránea*. Barcelona: Labor, pp. 21-75.
- Prieto, Antonio (1990): *Para Comprender a Formosa. Una Aproximación a la Historia Provincial*. Formosa: Registro del a Propiedad Intelectual.

- Sahlins, Marshall (1988): *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa.
- Shippo, Jan (1985): *Mormonism: The Story of a New Religious Tradition*. Urbana: University of Illinois Press.
- Tola, Florencia (1999): "Fluidos corporales y roles paternos en el proceso de gestación de los tobas orientales (*gom*) de la provincia de Formosa". En: *Papeles de Trabajo* (Rosario), 8, pp. 197-220.
- Torres Fernandez, Patricia (2005): *Proyectos, Discursos y Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco. Occidental durante la primera mitad del Siglo XX*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Turner, Victor (1957): *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.
- (1974): "Social Dramas and Ritual Metaphors". En: *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 23-59.
- Villar, Diego (2000): "Sobre el ndayé entre los chané". En: *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) 22, pp. 93-102.
- Wachtel, Nathan (1997): *Dioses y Vampiros. Regreso a Chipaya*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- White, Luise (2000): *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Wright, Pablo (1990): "Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba". En: *Cristianismo y Sociedad* (México, D.F.), 105, pp. 185-271.
- (1997): *Being-in-the-dream" Postcolonial Explorations in Toba Ontology*. Ph.D. Dissertation. Philadelphia: Temple University, Department of Anthropology.
- (2002): "L'Evangelio: Pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin". En: *Social Compass* (Lovaina), 49, 1, pp. 43-66.
- (2003): "Ser Católico y Ser Evangelio". Tiempo, historia y existencia en la religión Toba. En: *Revista Antropológicas* (Recife), 13, 2, pp. 61-81.