



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# Proyectos, discursos y políticas misionales anglicanas en el Chaco centro-occidental durante la primera mitad de siglo XX

Autor:

Torres Fernández, Patricia

Tutor:

Jong, Ingrid

de  
2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis 12.2.20

TESIS 12-2-20

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 827.964	MESA
03 JUL 2006	DE
	ENTRADA

TESIS DE LICENCIATURA Agr.  
CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Proyectos, Discursos y Políticas Misionales Anglicanas  
en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad de  
Siglo XX

Patricia Torres Fernández

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRA  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

2006

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

**AGRADECIMIENTOS**

*Esta tesis fue el esfuerzo conjunto de muchas personas, y por ello tiene el sabor de la ayuda de todos y cada uno de ellos.*

*Sin más, quiero comenzar agradeciendo el infinito apoyo que he encontrado en la persona de la Dra. Ingrid de Jong, mi directora de tesis. Sinceramente, ella representa todo lo que uno, como alumno y futuro profesional, puede pretender de un director, y más: una excelente guía, una crítica aguda, una ayuda inmensurable y una persona cálida y humana.*

*Por otra parte, también deseo agradecer a la Dra. Sandra Siffredi, quien constantemente me ha apoyado para que pueda finalizar esta etapa y comenzar otra.*

*A Cora y Norberto, de la Catedral de la Iglesia Anglicana en Buenos Aires, quienes me han brindado toda la cordialidad, hospitalidad y amabilidad para hacer mucho más ameno el trabajo.*

*A Vera, pues es ella la que sabe más que nadie lo doloroso y alegre que pueden significar los fines y los comienzos. Comparto con ella todas mis expectativas de esta nueva aventura.*

*A toda mi familia, quienes estuvieron siempre alentándome y respaldándome en todas mis decisiones.*

*Espero, en algún momento, retribuir a todos y cada uno de ustedes el afecto infinito con el que me sentí siempre acompañada.*

*Patricia Torres Fernández*

## INDICE

Introducción	4
Capítulo I. Estudios anteriores sobre l tema	10
Capítulo II. Premisas Conceptuales y Metodológicas	32
Capítulo III. Proyectos, Trayectorias y Redes Sociales.	47
Capítulo IV. Misioneros e Indígenas en Discursos	85
Capítulo V. Políticas Misionales de Incorporación y Alterización	107
Consideraciones finales. Incorporación Condicionada e Identidades Contrapuestas	124
Bibliografía	131
Fuentes Primarias	138

## PRESENTACIÓN

La siguiente tesis surge como consecuencia de haber cursado el Seminario Anual de Investigación dictado por la Dra. Lidia Nacuzzi durante el año 2005. Tal seminario consistía en la realización de un proyecto de investigación orientado en etnohistoria. Por ende, comencé a plantear la posibilidad de indagar sobre los procesos etnogenéticos que surgían en el un espacio intercultural como puede ser el ámbito de una misión, específicamente en Misión Algarrobal.

Desde entonces, y con la Dra. Ingrid de Jong como guía y directora, el tema problema se fue complejizando, acotando y adquiriendo las dimensiones de una tesis de licenciatura. Aquí están los resultados de lo que comenzó siendo ese año un tema.

La investigación tiene, por consecuencia, una orientación etnohistórica. Se basa en el análisis de fuentes escritas de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Tales fuentes resultan ser informes trimestrales que los misioneros anglicanos de la South American Missionary Society (SAMS) publicaban en la revista de la sociedad. Con lo cual se encuentran en su idioma original, el inglés.

Particularmente, y para quien maneja el idioma, no presentan dificultades en su lecto-comprensión.

Por ello, he preferido mantener las citas extensas que describen situaciones o fundamentan mis argumentos en tal idioma. Las citas integradas en algún párrafo y que son cortas están traducidas al castellano por mí. Las referencias de la fuente son claras; por cuanto se puede verificar su traducción. Al final de la tesis, la lista de fuentes esta organizada en torno al año de las publicaciones en la revista de la SAMS. Por ende, si la cita dice (SAMS 1923 (5)), dicha fuente es el artículo 5 de la revista de la SAMS para el año 1925.

En cierta medida, el leer en castellano y en inglés consecutivamente puede resultar tedioso o cansador. No fue mi intención causar al lector tales sensaciones y pido disculpas si las genero. Sí creo que tal estrategia pone de relieve la polifonía que existe en toda investigación, y me siento halagada en poder tener la oportunidad de que, por lo menos algunas voces, se distinga y converjan visiblemente.

## INTRODUCCIÓN

Desde 1914 hasta 1944 varias misiones anglicanas fueron creadas en el Chaco Centro-Occidental Argentino, zona comprendida entre los Ríos Bermejo y Pilcomayo, actualmente correspondiente al noreste de la provincia de Salta y oeste de la provincia de Formosa. Estas misiones se asentaron en un espacio social heterogéneo, caracterizado por la existencia de relaciones interétnicas conflictivas, en las cuales confluían e interactuaban diversos actores- indígenas, criollos, viajeros, misioneros, personal de Estado- con expectativas e intereses diferentes, e incluso contrastantes. Dentro de este espacio, algunas poblaciones nativas- principalmente Wichi, pero también Toba, Nivaclé, Chorote y Pilagá- fueron asentándose dentro y en torno a las misiones anglicanas a lo largo de la primera parte del siglo XX.

La presencia de misioneros anglicanos de la South American Missionary Society (SAMS) en la región occidental del Chaco a principios de siglo XX y la participación indígena en sus misiones deben ser contemplada a la luz de los cambios introducidos en el escenario regional por la existencia de diferentes agentes colonizadores a lo largo de varios siglos de dominación española, y por el avance de los ejércitos nacionales –argentinos, paraguayos y bolivianos- y de la frontera capitalista hacia fines del siglo XIX.

En el marco de consolidación del Estado Nacional Argentino, la conquista militar del Chaco, comenzada en 1884, y la ocupación subsiguiente de la región quedaron prácticamente concluidas hacia 1917<sup>1</sup>. Como resultado de este proceso de conquista y expropiación de tierras, las poblaciones indígenas de la región fueron marginadas al borde Occidental del Chaco, viéndose reducidas sus posibilidades de subsistencia y reproducción y conducidas, por consecuencia, a una mayor dependencia del trabajo asalariado ofrecido en los sectores dinámicos de la economía regional. En este contexto es dónde se sitúa la llegada a los territorios indígenas de los contratistas de los ingenios azucareros salto-jujeños a capturar mano de obra barata, de los criollos ganaderos a ocupar las tierras fiscales y de los anglicanos a fundar las misiones. Contratistas, ganaderos y misioneros entablarán diversas formas de interacción con las poblaciones nativas de la región, consolidando procesos diferenciales de articulación social con aquellas.

---

<sup>1</sup>La conquista y ocupación del Chaco por los representantes de la sociedad blanca no significó el fin de los conflictos interétnicos. Hasta entrados los 30, hay evidencia de levantamientos indígenas.

(Pero) la actuación misional será clave en este proceso. Los esfuerzos anglicanos en la creación de una "comunidad de fieles" para organizar determinadas condiciones de reproducción de la vida indígena fueron funcionales tanto a los proyectos de evangelización como paralelamente a los requerimientos de fuerza de trabajo estacional en los ingenios y a las necesidades de concentración de la población nativa para permitir la ocupación de territorios fiscales por los criollos ganaderos (Trincheró 1994).

En sentido amplio, para entender la presencia de misioneros anglicanos en la zona Occidental del Chaco debe situársela en el marco de un proyecto político hegemónico, el cual define una política indígena que concuerda con una visión "civilizadora", y que someterá al indio en el ingenio o el obraje, en la reducción o en la misión (Información Parlamentaria 1991). Estas formas de sometimiento, definidas desde el poder legislativo como propuestas integracionistas, demuestran el modo en que la cuestión indígena será considerada como una cuestión de Estado, asociándola al desarrollo económico regional (Lagos 2003).

Desde esta óptica, el sector oficial hace coincidir, para las poblaciones nativas del Chaco Centro-Occidental a principios de siglo XX, políticas específicas de evangelización, sedentarización y asalariamiento, las cuales vehiculizadas por diversas estructuras ideológicas y agentes de dominación, convergerán en un proceso que deriva en la construcción de "otros internos subalternizados" con sus respectivas identidades étnicas. Sin embargo, dichos agentes de dominación instrumentalizarán el proyecto civilizador de diversas maneras, de acuerdo a objetivos, alcances y metodología propios.

(Sin embargo) como agentes intermediarios, su política misional otorgará una particularidad clave a la concreción de dicho proyecto. Específicamente, los misioneros anglicanos se constituyeron como mediadores entre las poblaciones indígenas y el sector nacional, viabilizando el proyecto de integración del nativo a la expansión económica regional y a la vida "civilizada" nacional a través de una política misional orientada a la promoción de la educación, la salud, la evangelización y el trabajo industrial.

De allí que la hipótesis que guía nuestra investigación se expresa en la existencia de una política misional anglicana orientada a la incorporación (y) alterización <sup>(xq? no queda claro aqm)</sup> de las poblaciones indígenas afectadas por ellas, y paralelamente a la generación de procesos de comunalización que decantan en variados sentidos de pertenencia yuxtapuestos —el nacional, el religioso, y el étnico—.

En relación a lo anterior, planteamos como objetivo general de la presente investigación indagar los procesos mediante los cuales los misioneros anglicanos ponen en marcha mecanismos de alterización e incorporación de los pueblos indígenas, mecanismos situados en la co-producción de tres colectivos sociales confrontados: la nación argentina, los misioneros anglicanos y los grupos indígenas influidos por ellos.

Por ello, nuestra unidad de análisis la constituye la agencia anglicana en cuanto productora de estos procesos. En este sentido, dicha unidad de análisis está integrada por tres ámbitos -el de proyectos, el de discursos, el de políticas -que se levantan como esenciales a la hora de evaluar las incorporaciones, alterizaciones y comunalizaciones respecto de los tres sujetos involucrados -los misioneros, los indígenas y la nación. Por lo cual, analizar la agencia anglicana implica también tener en consideración los otros dos sujetos.

Como primer paso de investigación, pretendemos reconstruir el contexto de creación de las misiones y el proyecto formulado desde la agencia anglicana en relación a su intención evangelizadora. Tal paso se nos presenta como necesario frente al vacío con el que nos hemos encontrado en la bibliografía respecto de una contextualización completa de la agencia anglicana en la región considerada. Por ello, la reconstrucción que ofrecemos pretende ser un primer intento en tal dirección.

Como segundo paso de investigación, hemos considerado el análisis tanto del discurso como de las políticas misionales. En tanto discurso, la agencia anglicana se orientó a la creación de imágenes y tropos narrativos sobre sí mismo y el indígena. En cuanto política, tal agencia devino en cuatro formas disciplinamiento social. Ambas prácticas generarán procesos diversos de comunalización que pueden enmarcarse en una "economía política de la producción de la diferencia sociocultural" (Briones 2005) que estimula formas particulares de incorporación y alterización de minorías étnicas en la sociedad.

En este sentido, nuestra investigación está orientada a examinar las particularidades del discurso y la práctica misionera anglicana en relación a los procesos de formación de grupos en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad del siglo XX, particularidad que lo definen como un intermediario clave en la relación



En el Capítulo I, "Estudios anteriores sobre el tema," <sup>o bestar de ella</sup> mencionaremos los estudios anteriores que han abordado la problemática de evangelización anglicana en el Chaco Centro -Occidental en relación a grupos indígenas que habitaban la región. Partimos de enmarcar estos estudios en la perspectiva que privilegia el análisis de la formación de grupos sociales. Al respecto, mencionamos los aportes que desde la antropología histórica americana y la antropología política euro-australiana se han realizado al campo de investigación en torno a la problemática indígena y su relación con sistemas políticos de dominación particulares. Luego, hacemos un repaso de los estudios que se han abocado al análisis de la evangelización anglicana en las cosmologías nativas, movimientos religiosos, dinámicas interétnicas, y, recientemente, a la relación entre nación, misioneros e indígenas para la zona del Chaco Centro Occidental argentino. Tal relevamiento y sistematización bibliográfica nos ha permitido comprobar el que el análisis de las políticas misionales <sup>antes</sup> no se han enfocado como un todo. Por el contrario, las investigaciones realizadas respecto a dicha política han estado focalizadas en algún grupo étnico. De allí la relevancia de nuestro tema y el aporte al conocimiento antropológico. <sup>impact</sup>

En el Capítulo II, "Premisas Conceptuales y Metodológicas," abordamos los aspectos teóricos-metodológicos desde <sup>o</sup> las cuales construimos nuestro tema de investigación y organizamos la siguiente tesis. Enmarcamos nuestro análisis en la articulación entre etnicidad, hegemonía y nación. Específicamente, consideramos de suma utilidad adoptar aquellos enfoques que han tendido a poner de relieve la historicidad de las categorizaciones sociales, principalmente través del estudio de las dinámicas de formación de estos grupos. La preocupación fundamental de estos estudios ha consistido en identificar los mecanismos de construcción de la diferencia social enmarcados en formas particulares de construir la hegemonía cultural. <sup>nacional</sup>  
<sup>Deudimos</sup> Concordamos con la propuesta de <sup>quien?</sup> (la) analizar los procesos de formación de grupos en el contexto sociopolítico regional y nacional que ha participado en ellos. Principalmente, porque <sup>están procesos?</sup> estas situaciones <sup>(¿cuáles?)</sup> explicitan las relaciones de fuerza que caracterizan un espacio social dado (Bechis 1992), a la vez que ponen al descubierto los dispositivos de poder que utilizan las autoridades políticas para establecer diferentes modalidades de dominación-subalternización (Carrasco 1989 1991; Trinchero 1992; Trinchero y Maranta 1987), entre las que se encuentran los mecanismos de etnificación (Boccaro 2003; Briones 1998).  
 En este sentido, la visualización de los ordenamientos jurídico-políticos en sus debidos contextos permiten evaluar el papel que cumple "la economía politizada de la producción cultural" (Briones 1998:20) en la

creación de grupos fijos y territorializados, en la concreción de diversas formas de entramar sentimientos de comunidad y en formas históricas de subalternización social y económica.

En el Capítulo III, *Proyectos, Trayectorias y Redes Sociales*, reconstruimos el proyecto de la South American Missionary Society de evangelizar a los indígenas del Chaco Argentino y la forma en que este proyecto se va efectivizando. Al respecto, situamos a los misioneros anglicanos en el contexto en que arribaron al Chaco Occidental Argentino a principios del siglo XX. En especial, hacemos énfasis en el entramado de relaciones sociales que los misioneros van tejiendo en la región para poder concretar su proyecto. A su vez, señalamos las formas en que la expansión del capitalismo agrario, los conflictos geopolíticos (nacionales e) internacionales y el establecimiento de fronteras provinciales condicionan las trayectorias históricas tanto de los misioneros anglicanos como de los grupos indígenas que participarán en sus misiones. Dentro de este contexto, que decanta en una forma particular de imaginar la nación, es donde se llevará a cabo el proyecto de evangelización de los nativos del Chaco Argentino, y con él, las políticas de disciplinamiento misional anglicano.

El capítulo IV, *Misioneros e Indígenas en discursos*, identificamos el discurso misional emitido por los anglicanos y publicados en la SAMS— el de los misioneros sobre si mismos y <sup>Sobre?</sup> (el de) los indígenas— que se constituye como justificación ideológica de la creación de las misiones anglicanas en el Chaco argentino, y, por ende, de la necesidad de disciplinamiento moral de los pueblos nativos (necesidad que concuerda con la urgencia de la comunidad nacional argentina de "civilizarlos", antes que argentinizarlos). A su vez, ambos discursos ponen de manifiesto las connotaciones que derivaban de la acción de "misionar" y las imaginaciones que decantan en formas particulares de estimular ciertos sentidos de pertenencia. En relación a todo lo anterior, el sentido de misionar va a estar ligado, en casi la totalidad del periodo tenido en cuenta, a la noción de incorporar al indígena a una civilización que es a la vez amenazante y salvadora. Recién hacia 1930, se comienza a relaciona "misionar" con "inculcar un deber cívico", es decir, involucra una actividad orientada a la incorporación del indígena a una nación.

En el Capítulo V, *Políticas Misionales de Incorporación y Alterización*, abordamos los mecanismos desde los cuales los misioneros anglicanos han establecido su relación de intermediación entre los grupos indígenas y la comunidad nacional. Tales mecanismos se tradujeron en políticas de disciplinamiento social

en términos de educación, salud, evangelización y trabajo industrial. A su vez, describimos cómo en cada una de estas políticas se estimularon simultánea y paralelamente incorporaciones y alterizaciones de la población indígena de ...?

En las Consideraciones Finales/Incorporación Condicionada e Identidades Contrapuestas, retomamos lo desarrollado en los Capítulos III, IV y V, poniendo énfasis en cómo los procesos analizados de incorporación, alterización y comunalización estimulados desde la agencia anglicana pueden ser leídos desde el concepto de "economía política de la producción de la diversidad cultural". A su vez, consideramos que la intermediación misional anglicana contuvo su especificidad en lo que denominamos "incorporación condicionada", es decir, una forma particular de incorporar al indígena a la comunidad nacional. Esta forma representa el punto vértice de las diversas comunalizaciones generadas.

Finalmente, sugerimos integrar esta investigación con perspectivas que permitan poner de relieve la agentividad indígena. En este sentido, retomamos la idea de Boccara (2001) de que el análisis de los mecanismos de producción de la diferencia sociocultural debe conllevar al estudio de los procesos de etnogénesis y viceversa.

## Capítulo I

### ESTUDIOS ANTERIORES SOBRE EL TEMA

Actualmente, el estudio de las misiones religiosas asentadas <sup>en espacios habitados por</sup> alrededor de poblaciones indígenas ha superado el campo de indagación antropológica definido netamente en términos de procesos religiosos. Más aun, dichos estudios han incorporado los aportes que, desde variadas ramas de la antropología, se hicieran de investigaciones en torno a situaciones de relación interétnica, permitiendo leer la interacción misionero-indígena a partir de un complejo edificio teórico que hecha luz sobre lo creativo, mezclado, confuso y ambiguo que resulta de tal encuentro. En este sentido, dicha interacción no solo involucra procesos combinados de cambio y continuidad en los sistemas de creencias y en las formas de identificación nativa y misionera, sino también <sup>(qué sube?) (x qué?)</sup> cuestiona la definición que se ha manejado desde los 70 de grupo étnico- y sus límites-. Sin embargo, no figuran muchos trabajos que se hayan orientado hacia el estudio de las dinámicas de formación de grupos que implican estas situaciones de contacto intercultural. Aunque actualmente la agencia misional como factor relevante en los procesos de construcción de grupos étnicos figura como punto central en los planteos que abordan los mecanismos de producción de la diferencia social, no ha habido muchos estudios que <sup>hayan analizado</sup> lo abordasen. Es por eso que hemos optado por indagar estos procesos en relación a los misioneros anglicanos asentados en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad del siglo XX.

(Sin embargo,) este estudio se entronca en toda una tradición disciplinar que ha tratado el tema de la evangelización anglicana en comunidades indígenas desde diferentes perspectivas; perspectivas que reflejan el estado de la ciencia antropológica: sus paradigmas, sus debates y sus limitaciones.

Por ello creemos necesario primeramente hacer una revisión bibliográfica general que retome parte de la problemática que hoy se analiza en torno a las situaciones de contacto intercultural en el marco de consolidación de un sistema de dominación particular <sup>el del E. Naurns</sup> -marco que constituye parte central en el estudio de procesos de formación de colectivos sociales. En este sentido, la revisión bibliográfica realizada identifica la orientación en las indagaciones antropológicas que, desde los 90, se han enfocado al análisis de la formación de grupos y la construcción de la diferencia social.

Luego examinaremos la forma en que los debates generados en torno a dichos temas han sido, o no, considerados en el análisis de la conformación de un escenario regional -el Chaco Centro -Occidental- en el cual las dinámicas interétnicas en las que misioneros e indígenas participan tienen cabida.

Finalmente, enfocaremos en la manera en que la agencia anglicana en relación a las poblaciones indígenas del Chaco Centro-Occidental a principios de siglo XX ha sido analizada. Este examen contemplará los diversos enfoques que se han aplicado para tal análisis.

Bien es sabido que en el marco de la investigación antropológica general, los estudios sobre fenómenos étnicos comienzan a ser sistemáticos desde la década de los '70, con la publicación del libro de Barth (1969) "Los grupos étnicos y sus fronteras". El planteo barthiano se organiza a partir de la crítica a los estudios sobre la diversidad cultural desde marcos aculturativos y asimilacionistas y a la concepción de grupos étnicos como entidades culturales que se desarrollan temporal y espacialmente en forma aislada. Por el contrario, Barth (1969) sostendrá que estos grupos se caracterizan por ser un tipo particular de organización social definida mediante categorías de adscripción e identificación utilizada por sus miembros en la interacción social. Según Barth, en esta interacción, los actores usan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos a través de la selección de ciertos rasgos culturales (tanto diacríticos como orientaciones de valor) que consideran significativos y que se constituyen como emblemas para, dentro del contexto relacional, establecer dicotomías étnicas. Por ello Barth plantea que los límites étnicos dependen tanto de los criterios de identificación, como también de las estructuras de interacción. Frente a los teóricos aculturalistas que concebían los contactos culturales como fuente de homogeneización, Barth sostendrá, por el contrario, que estos contactos son la condición para el mantenimiento y reproducción del grupo étnico y sus límites, en tanto ambos están basados en el contraste entre lo propio y lo ajeno. Por ello señala que las identidades étnicas son aceptadas a la vez que impuestas, situándolas al nivel subjetivo de procesos de autoadscripción y adscripción por los otros.

La influencia que ha ejercido la obra de Barth en la literatura antropológica es evidente y abundante, sobre todo porque se ha constituido como un modelo teórico general para el estudio de las dinámicas étnicas y de la diversidad cultural.

Desde los 80, la noción de etnicidad va a operar como categoría genérica clave para analizar los procesos de construcción de las alteridades socioculturales, abriendo la posibilidad de indagar dicho fenómeno desde variadas ramas de la antropología –política, social, económica, folklórica. A su vez, la incorporación al bagaje antropológico de la noción de *agency*<sup>(de quién?)</sup> y de los aportes de Foucault (1991) sobre los mecanismos de poder ha permitido visibilizar la actuación de los grupos étnicos sometidos, a lo largo de la historia, a diversas modalidades de dominación.

Sin embargo, el contexto mundial de los 90, y en especial el auge de los movimientos étnicos y la emergencia -o reemergencia- de identidades indígenas, no solo estimulará las investigaciones antropológicas en torno a la problemática étnica, sino también conllevará una reorientación en la indagación de la disciplina hacia el análisis de las dinámicas de formación de grupos étnicos.

Es así como a mediados de los 90, la producción (histórico)-antropológica enfocada en esta dirección comienza a poner de relieve la necesidad de deconstruir los esquemas etnicistas anteriores (Briones 1998, Boccara 2003 a, Alonso 1994), que tendieron al uso naturalizado y esencialista de nociones tales como etnia, aborigen, grupo étnico, frontera. Paralelamente, esta tarea está acompañada de una redefinición del concepto de etnicidad y de una indagación sobre la fluidez de las construcciones identitarias y de las dinámicas de formación de alteridades étnicas (Briones 1998; Boccara 2003 a<sup>1</sup>b).

Dentro de estos estudios, pueden identificarse dos grandes líneas de investigación que enfocan dichas dinámicas desde una perspectiva diferente: por un lado, la producción histórico antropológica americanista reciente en torno a las nociones de etnogénesis y mestizaje; por otro lado, la producción antropológica centrada en la relación entre etnicidad- hegemonía y nación.

En relación a la primera, ciertos estudiosos del periodo colonial y republicano temprano han hecho una relectura del pasado indígena desde un marco dinámico y político que integra simultáneamente las estrategias de los agentes, los contextos sociohistóricos y los sistemas de representación en un momento dado de la historia, focalizándose tanto en los procesos de "emergencia" de nuevas identidades indígenas (Boccara 2003<sup>a</sup>; Grusinski 1999; White 1991) como en los mecanismos de producción de la diferencia (Boccara 1999, 2001, 2003a b).

En cuanto a los procesos de emergencia de nuevas identidades indígenas, las investigaciones se orientan hacia el análisis de las dinámicas combinadas de resistencia, adaptación y cambio desarrolladas por las poblaciones indígenas en periodos coloniales y republicanos, poniendo atención tanto a los procesos de etnogénesis (Boccara 2003a), como a la creación de espacios intermedios - middle ground/ (White 1991), lógica mestiza (Gruzinski 1999)-. En relación a la noción de "etnogénesis", acuñada a principios de los 70 por Sturtevant<sup>1</sup>, Boccara sostiene que dicha noción "experimentó un notable cambio semántico en los últimos tiempos" (2003a:74), permitiendo, hoy, caracterizar procesos

<sup>1</sup> En un artículo titulado "Creek into Seminole" (1971), Sturtevant mostraba que los Seminole del sudeste norteamericano habían surgido en tanto que «etnia» a causa de las múltiples presiones ejercidas por los colonizadores ingleses entre los siglos XVII y XVIII. Esta nueva entidad emerge a través de un doble proceso de fisión de la Confederación Creek y de fusión de los indios nativistas Red Stick y los esclavos fugitivos. Esto lleva al autor a entender la etnogénesis como emergencia (física y racial) de un nuevo grupo política a causa de la llegada de los europeos.

diferentes de transformación que remiten a un doble cambio "tanto al nivel subjetivo de las formas de definición identitaria como al nivel objetivo de las estructuras materiales (económicas y políticas)" (1999:1). Según dicho autor (2003a), son estas transformaciones –y las nuevas configuraciones sociales- que resultan del doble proceso de diferenciación- incorporación del otro (de sus elementos culturales materiales y simbólicos) involucrado en la construcción de la mismidad por parte de los grupos indígenas lo que lleva a Gruzinski (1999) destacar la existencia de una lógica social específica, *la lógica mestiza*, que se constituye como una dimensión fundamental del pensamiento de estos grupos. A su vez, señala (2003a) cómo esta lógica mestiza de apertura al otro remite a un espacio intercultural, a una zona intermedia resultado de las múltiples interacciones entre indígenas y blancos. Con la imagen de zona intermedia Boccara (2003a) retoma la noción de *middle ground* acuñada por White (1991) y que refiere al producto nuevo de la mezcla de distintas tradiciones: la creación de una cultura común y de nuevas instituciones de comunicación entre indígenas y blancos, la cual permite disponer a los primeros de los elementos necesarios para su supervivencia física y social. Desde este ángulo, las mezclas, hibridaciones y transformaciones socioculturales resultantes marcan la especificidad de lo indígena en tanto producto mestizo (Boccara 2000) que debe entenderse como un fenómeno político, de poder y de lucha, inserto en el tejido sociopolítico de un sistema regional histórico dado.

Sin embargo, Boccara (2001, 2003a b) considera que estos procesos no pueden ser estudiados sin tomar en cuenta los fenómenos de construcción de la alteridad que los acompañan. Al respecto, el autor sugiere (2003a) que, para comprender la dinámica que caracterizó la construcción de la diferencia sociocultural en espacios de frontera, debe leerse la historia de los contactos entre los diferentes frentes colonizadores y los grupos nativos desde los procesos bifásicos de etnogenésis y etnificación. En función de esto, entiende por mecanismo de producción de la diferencia (2003a) el proceso por el cual las realidades indígenas, anteriormente caracterizadas por la movilidad, se fijaron y distinguieron como entidades culturalmente distintas, en función de criterios étnicos. A su vez, sostiene que tres son las técnicas de sustancialización que operan en este proceso: la territorialización como segmentación del espacio y sedentarización de esas unidades socioculturales creadas, la etnificación en tanto "proceso por el cual se cristalizan elementos culturales y políticos anteriormente fluidos" (2003a:88) a través de una instancia jurídico política que designa y crea una entidad étnica nueva (2003a:88) y, en ciertos casos como el mapuche, la etnicización como proceso "de lectura de la realidad social y política a partir de un prisma racial y étnico-cultural" (2003a:88) desde la cual se leen relaciones interétnicas y se proclama la reconciliación de entidades antiguamente separadas. En relación a estos procesos,

Boccara demuestra cómo los dispositivos del saber-poder<sup>2</sup> coloniales contribuyeron de manera capital en la etnificación de ciertos grupos y cómo el paradigma de Estado Nación (Boccara 2001), o el modelo de nación como estado (Briones 1998) ha reforzado este proceso a través de la organización social del espacio y del "simbolismo de frontera", desde el cual los agentes de poder podían pensar, controlar y sujetar al Otro, y, finalmente construir territorios y entidades "a semejanza de sus propias concepciones sociales, políticas y culturales, (fijando) realidades que estaban en aquel tiempo en movimiento, como también, (acentuando) la coherencia cultural, de este modo reificadas, clasificadas y ordenadas" (2003a:70). Sin embargo, y retomando la idea de procesos bifásicos, Boccara señala que los "ritos de conquista generadores de alteridad y de etnicidad" tienden a tener efectos profundos en los grupos fronterizos, efectos no previstos por los agentes de poder y relacionados con dinámicas etnogénicas. Desde el punto de vista de las formas de las identidades étnicas, esto demuestra que dichos agentes, a través de sus sistemas económicos, políticos y religiosos, se volvieron un elemento estructural de las sociedades indígenas de las fronteras" (Boccara 2003a:91). Desde un punto de vista objetivo, esto pone de relieve que, en algunos casos, "las transformaciones en la dinámica interna se acompañan de la concentración de estructuras sociopolíticas" (Boccara 1999:12), que remiten a lo que Cornell (1988) denomina dinámicas de tribalización de las entidades indígenas. Al respecto, cuando este último autor (1988) plantea que la tribalización corresponde a la formación de grupos y etnicidades surgidas a partir de un doble cambio (autoconceptual – subjetivo y político- material) operado por el impacto y la presión del contacto indígenas- no indígenas, no hace más que conceptualizarla como forma etnogénica en los términos de Boccara (1999).

La segunda perspectiva de indagación antropológica comparte con la anterior gran parte de su planteo, en especial el énfasis puesto en el entendimiento de la etnicidad, y por consiguiente del concepto de grupo étnico- como categoría que remite a un proceso específico de construcción de la diferencia social en el marco de sistemas políticos que van definiendo y delineando sus sujetos en términos de hegemonía cultural.

Sin embargo, la especificidad de esta segunda línea está dada por la utilización de un aparato teórico diferente, centrado en el análisis de las formas complejas que adquiere la relación entre nación, etnicidad y hegemonía. En general, esta línea ha tomado como punto de partida la idea de Anderson (1991) de la nación como artefacto cultural que remite a una comunidad política imaginada en tanto

---

<sup>2</sup> Foucault (1991). En tal contexto, refiere a registros, parlamentos, tratados, misiones, delegación de poder político, escuelas de indios, caciques embajadores, capitanes de amigos, comisarios de naciones.



limitada y soberana. Esto ha dado origen a un debate en torno a cómo diversas comunidades imaginadas –entre las que se encuentra tanto la nación como la etnicidad- se van construyendo.

Por una parte, en tanto sentidos de pertenencia – que en palabras de Brow (1990) combinan componentes afectivos y cognitivos, como sentimientos de solidaridad y de identidad compartida que abarcan grados diferenciales de agregación social – y en un sentido histórico, la formación de estos colectivos sociales resultan de y se conforman a partir de procesos de comunalización, es decir, de “patrón(es) de acción que promueve(n) el sentido de pertenencia” (Brow 1990:125) a través de mecanismos que generan imágenes y sentimientos de comunidad. Al respecto, imaginar la comunidad y el *kindship* –como su base- se logra a través del recuerdo de cosas compartidas y el olvido estratégico de otras (Beckett 1988), o en palabras de Hobsbawm(1983), a través de la conformación de tradiciones inventadas, permitiendo la ponderación de diacríticos de identificación que se tornan como emblemáticos de ella. De allí que “todas las relaciones comunales son socialmente construidas, [es decir], determinadas cultural e históricamente” (Brow 1990:126). Sin embargo, y en esto radica su particularidad, la nación se peculiariza por naturalizar los lazos entre grupo, territorio y Estado (Alonso 1994), generando lo que Brow denomina “procesos de primordialización”, en los cuales ciertas “clases de relaciones comunales son promovidas y experimentadas como si poseyeran una inevitabilidad original y natural” (1990:126). Al respecto, estos lazos naturales van entramando sentidos de pertenencia que tienden a englobar a la totalidad de la población incluida en el territorio declarado para sí. Como señala Alonso (1994), el nacionalismo es efecto de los proyectos totalizantes y homogeneizantes de la formación estatal, que producen un sentido imaginado de comunidad política en el cual confluyen grupo, territorio y estado. Sin embargo, y paralelamente, Alonso (1994:391) continúa diciendo que la formación estatal también produce proyectos particularizantes, los cuales generan “formas jerarquizadas de imaginar colectivos a los que se asignan diversos grados de estima social, privilegios y prerrogativas”. Por ello, Brow (1990) destaca que las naciones se constituyen como una estructura poderosa para situarse selectivamente frente a las diferencias sociales, en tanto operan silenciado algunas y afirmando otras. Por ende, según Brow, los procesos de comunalización – nacional- son “un proceso de inclusión y exclusión” (1990:129). Esto es esencial para explicar cómo, desde esta perspectiva, se visualiza la etnicidad en tanto categoría que se utiliza, histórica y concretamente, para designar hegemonicamente a ciertos contingentes sociales.

Esto último nos traslada, por otra parte, a la consideración que esta línea de indagación incorpora al debate mencionado la tradición gramsciana centrada en el concepto de hegemonía, y en especial la reformulación a dicha noción realizada por R. Williams (1980). Este autor entiende por hegemonía el

proceso activo de incorporación de significados, valores y prácticas dispares a una cultura significativa y a un orden social efectivo. El medio más efectivo de incorporación lo constituye, según dicho autor, la tradición selectiva, es decir, *"la versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente prefigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición cultural y social"* (1980:137) y que opera a la manera de construir el sentido de comunidad, es decir, seleccionando y acentuando ciertos significados y prácticas a la par que rechaza y excluye otros. Al respecto, para Williams (1990), el verdadero fundamento de lo hegemónico reside en la incorporación por parte del conjunto social de estos significados, valores y prácticas dominantes, que, vehiculizados por diversas instituciones, se transforman en "estructura sentimiento" corporizadas en la práctica material y en la vida cotidiana. Sin embargo, como apunta Alonso (1994), la noción de hegemonía es un concepto material y político que no remite a una formación ideológica terminada y monolítica que la gente acepta o rechaza conscientemente, sino a un proceso político de dominación y lucha, cuyas estructuras internas tal como lo apunta Brow (1990)- están atravesadas por contradicciones y corrientes opositoras, que siendo absorbidas, simultáneamente genera otras. Por ello, Williams (1990) señala que la hegemonía esta continuamente renovada, recreada, defendida y modificada, pero también resistida, limitada, alterada y cambiada. En efecto, la lucha por la hegemonía, en tanto proceso que coordina los intereses del grupo dominante con los intereses generales de otros grupos en base a la creación de unidad de reclamos políticos y económicos y de un liderazgo moral e intelectual, es siempre, según Brow (1990) un proceso de contestación y de incorporación, de negociación y resistencia, de acomodación y consentimiento que esta ubicado en la vida social. Sin embargo, *"en la práctica se logra una incorporación efectiva; ciertamente, para establecer y conservar una sociedad de clases esta incorporación debe lograrse [...] La verdadera condición de la hegemonía es la efectiva autoidentificación con las formas hegemónicas"* (Williams 1980:141). En este sentido, la hegemonía opera por imposición y sometimiento, pero sobre todo por consentimiento y consenso. Como sugiere Brow (1990), la comunalización es un componente indispensable del proceso hegemónico, en tanto promueve estrategias para generar un sentido de pertenencia a la comunidad nacional, que, construida sobre significados y valores dominantes, se posiciona selectivamente frente a las diferencias socioculturales -y sus portadores- para incluir algunas y excluir otras. En lo que respecta a esto último, Alonso comenta que la mismidad nacional "ha sido asegurada en parte a través de la construcción de otros internos, cuyas marcaciones asegura la existencia de una identidad nacional que, permaneciendo invisible o desmarcada, está exitosamente inscripta como norma" (1994:390).

Todas estas consideraciones han sido incorporadas paulatinamente en el campo antropológico local. Como relevante al tema propuesto, el aporte más significativo proviene de estudios que en nuestro país han retomado la problemática étnica desde un enfoque político (Juliano 1992; Bechis 1992). Este enfoque toma la etnicidad como una categoría de análisis y también como un instrumento de la praxis social. En tal sentido, Hidalgo (1992) señala que con la antropología política, la etnicidad "comienza a ser considerada no un imperativo cultural sino una estrategia de lucha y competencia por los recursos naturales y sociales" (1992:9). Ampliando esta perspectiva, Juliano (1992) sostiene que la etnicidad opera como un conjunto de relaciones que surgen entre las condiciones objetivas del sistema social y las intenciones y respuestas que desarrolla un grupo social ubicado en una situación de desigualdad étnica. En tal sentido, la autora entiende que las opciones identitarias que toman los grupos en determinadas circunstancias reflejan las posibilidades o modelos que la sociedad les ofrece a ese efecto en función de posiciones estructuralmente diferentes. Según la autora, los sectores dominantes disponen de distintos dispositivos de poder-medios de difusión, instituciones o actores- que hacen que sus pretensiones de generar identidad se desenvuelvan con mayor amplitud y (a veces) con mayor eficacia, desarrollando, en términos de hegemonía cultural, lo que denomina como "estrategias políticas para generar adhesión"(1992:55) al orden social establecido. Sin embargo, Juliano también recalca que frente a estos referentes de identificación propuestos desde el poder político dominante y "si pensamos la sociedad como articulando en su seno grupos en conflicto, tenemos que averiguar cuales son las propuestas de identidad que estos grupos elaboran como alternativa a las elaboradas desde el poder" (Juliano 1992:61).

Siguiendo esta línea pero desde una perspectiva etnohistórica, Bechis (1992) elabora un modelo para la comprensión de los "procesos de construcción de etnicidad" y de relaciones interétnicas en el periodo formativo y de consolidación del Estado Nacional Argentino. La tesis principal de Bechis sostiene que los cambios acumulativos en las relaciones interétnicas que resultaron en la subordinación legal de los indígenas al poder blanco solo pueden comprenderse dentro del marco de procesos de formación del Estado Nacional Argentino, marco que se constituye como referencia y guía para seleccionar las fuerzas que dan forma a las dichas relaciones en ese periodo. Tomando la noción barthiana de grupos étnicos, Bechis define las relaciones étnicas como "interacción entre culturas distintas dentro de un sistema social (poliétnico) dado" (1992:98), en el cual sus actores – en tanto colectividades o grupos étnicos- están organizados en una estructura superordinaria. Tal como sostiene Juliano, Bechis también plantea que, dentro de esta estructura, nuevas formas de identidad creadas por el poder político hegemónico son ponderadas e impuestas a poblaciones dependientes quienes pueden, a su vez,

aceptarlas o rechazarlas. Así, "el proceso de etnicidad consiste fundamentalmente en definir, construir, mantener o diluir las fronteras, confines, límites o barreras que definen diferencias entre poblaciones" (1992: 106).

Sin embargo, será Briones (1995, 1998, 2005) la que planteará que la hegemonía se torna como elemento esencial en los procesos de alterización, ya que, según la autora (1998), no solo establece qué es considerado como diacrítico de identificación de los colectivos sociales, sino que también establece cuáles son las condiciones diferenciales de existencia de los grupos que quedan subordinados como "otros internos". Al respecto, la autora sugiere trabajar dichos procesos desde la noción de "economía política de la producción de la diversidad cultural", noción que permite identificar *"las prácticas y procesos por los cuales parte de la diversidad (cultural) se convierte selectivamente en diferencia. Esto es, en marca de una distinción que, la mayor parte de las veces, comporta algún tipo de desigualdad entre las condiciones de existencia de quienes quedan de un lado o del otro de la divisoria así establecida"* (Briones 1998: 251-252). Al respecto, Briones señala que las "formaciones nacionales de alteridad" (2005) resultan de los mecanismos de producción de la diferencia cultural (1998), los cuales explicitan y ameritan que en casos particulares, la diversidad cultural contenida en el modelo de estado nación sea recreada en base a distinciones étnicas y que en otros esa diversidad sea incorporada al "nosotros" de la comunidad política mayor dando para ella primacía ideológica a la homogenización por sobre la heterogeneidad. Al respecto, retomando la idea de Alonso (1994) sobre la manera en que opera la mismidad nacional en términos de norma desmarcada, Briones (1998) sostiene que esta última permite la invisibilización de los mecanismos a partir de los cuales se ha recortado la otredad de algunos para diluir la pertenencia sectorial de otros detentores de identidad más inclusiva y general. En este sentido es que la autora (1998) remarca que serán estas categorías de otredad, y no las de mismidad nacional, las que operan bajo la forma de etnicidad dentro de una comunidad política envolvente.

Para los fines de ese estudio, nos resulta de suma utilidad dos conceptos trabajados desde esta última línea – proceso de comunalización y la economía política de la producción cultural- y que retomaremos en el capítulo II pues constituye parte del marco teórico que hemos construido para analizar el tema propuesto. Ambos conceptos permiten indagar cómo los misioneros anglicanos han tomado parte en las dinámicas de incorporación y alterización indígena en términos de una economía política que pone en marcha mecanismos para construir la diferencia social y para desmarcarla –homogenizarla- con el fin de generar variados sentidos de pertenencia superpuestos, confusos y ambiguamente imbricados.

A su vez, coincidimos con ambas líneas de indagación que estos procesos de marcación o desmarcación de contingentes sociales como étnicos son producto de condiciones económicas y políticas históricas diversas. Tales condiciones y políticas ponen al descubierto cómo se operacionalizan dispositivos del saber- poder<sup>3</sup> (Boccaro 2001) a favor de una praxis hegemónica que va esencializando "lo esencial" (Briones 1998), a la vez que fijando las cosas, reificando las diferencias y organizando los espacios (Boccaro 2003<sup>a</sup>, Alonso 1994). Desde esta perspectiva, se entiende que los grupos étnicos no contienen en sí mismos una única esencia cultural que los diferencia. Por el contrario, "la etnicidad es inventada en el curso de luchas culturales, políticas y económicas [...] la etnicidad es fluida, pero [...] está limitada por procesos hegemónicos de inscripción y por relaciones de fuerza en la sociedad" (Alonso 1994: 392).

Por lo tanto, los límites étnicos cambian en relación a luchas de poder, prestigio y privilegio (Alonso 1994) y en relación a colectivos sociales (Briones 1998) y/o asociados (Boccaro 2001) que se relacionan y posicionan diferencialmente en una estructura social. De allí que las categorías étnicas necesitan ser consideradas tanto herramientas analíticas cuanto denominaciones que remiten a una praxis política específica (Bechis 1992; Juliano 1992). En este sentido, Briones señala que la "economía política de la producción (de la diferencia) cultural" debe retomarse en términos "de una pragmática de los usos sociales fuertemente anclada en sus contextos" (1998:257), desde los cuales la etnicidad se va construyendo diferencialmente. De allí que entienda la etnicidad "como una construcción sociohistórica de alteridad que se va transformando de maneras no arbitrarias en y a través de procesos de construcción de hegemonía cultural" (1998: 140).

Por ende, de lo anterior se desprende la necesidad de situar los procesos de formación de alteridades en el marco histórico y sociopolítico regional que ha participado en ellos. Este marco explicita lo que Briones denomina "geografías estatales de inclusión y exclusión", que remiten a "articulaciones históricamente situadas y cambiantes mediante las cuales niveles anidados de estatalidad ponderan y ubican en el espacio "su diversidad interna" (2005:20), es decir, "a la cartografía hegemónica que fija altitudes y latitudes diferenciales para su instalación, distribución y circulación" (2005:23). Estas geografías de alteridad (Wright 2001) ponen al descubierto cuáles han sido los instrumentos políticos que han actuado en estos procesos y cómo se ha ido efectivizando tanto la incorporación y

<sup>3</sup> Foucault (1991). En el marco de sociedades fronterizas analizadas por Boccaro, esos dispositivos de saber poder refieren a registros, parlamentos, tratados, misiones, delegación de poder político, escuelas de indios, caciques embajadores, capitanes de amigos, comisarios de naciones.

repetidas

distanciamiento de esa diversidad interna como las condiciones de su re-producción en espacios intranacionales particulares.

Ahora bien, estos nuevos enfoques han sido recientemente considerados en el análisis de las dinámicas interétnicas en el Chaco Occidental para finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. En especial, y para los fines de este estudio, son relevantes ciertas investigaciones que han adoptado perspectivas que permiten visualizar las relaciones misioneros anglicanos-indígenas en un idioma más fluido y complejo.

Procederemos, entonces, a una revisión de la bibliográfica antropológica que se ha centrado en el análisis del marco histórico y sociopolítico regional -y de las realidades indígenas dentro de él-, dividiendo el material en dos secciones a fin de ordenarlo y lograr una exposición clara. Por una parte, abordaremos los estudios que han enfocado al análisis de los procesos históricos -sociales, económicos, (geo)políticos y religiosos- del escenario regional y aportan datos útiles a favor de sus actores sociales y de las dinámicas de alterización. Por otra parte, revisaremos los trabajos que, específicamente, se han abocado al estudio de los efectos de la evangelización anglicana en las comunidades indígenas de la región considerada, consignando las diferentes formas en que se ha abordado dicho estudio.

En cuanto a los primeros, ciertos trabajos antropológicos que han abordado el estudio de las dinámicas sociales -formas de organización nativa y las relaciones interétnicas- en los siglos XIX y principios del XX (Miller 1979, Susnik 1981, Gordillo 2002, 2005, Trincheró 2000, Miller y Braustein 1999, Arenas 2003) han tomado en cuenta que la situación social del Chaco Occidental en el siglo XIX se inserta en un continuum temporal de relaciones interétnicas cambiantes que se inauguran en la época de la conquista española y que van desarrollando espacios de intercambio y configuraciones geopolíticas conflictivas. En este sentido, estos trabajos han considerado al periodo anterior a la conquista y colonización del Chaco Argentino por los ejércitos nacionales como escenario de múltiples transformaciones en la organización social, política y económica indígena de la región (Miller 1979, Susnik 1981, Gordillo 2002, 2005 Trincheró 2000). A su vez, estos autores han concordado en que las interrelaciones que sostenían los grupos indígenas con otros actores de la región han permitido a los primeros adquirir bienes a través de la guerra, el saqueo y el trueque tanto con blancos como con otros indígenas (caballos, ovejas y cueros de vaca) (Miller 1979; Susnik 1981; Gordillo 2002, Arenas 2003) y que como consecuencia de estas adopciones se han producido cambios en la movilidad espacial de los

grupos para el acceso a subsistencia (Miller 1979, Gordillo 2002), en la emergencia de liderazgos más estables y en la adquisición de una nueva perspectiva de guerra, de mayor intensidad y con carácter más devastador (Miller 1979). También concuerdan en que los grupos indígenas del Chaco Occidental siguieron manteniendo una relativa autonomía socioeconómica y política hasta fines <sup>del s.</sup> XIX (Trincheró 2000; Gordillo 2002; Miller 1979, Susnik 1981, Trincheró y Maranta, Arenas 2003), en tanto continuaron con sus formas productivas basadas en la pesca, la caza, la recolección y combinados con una agricultura rudimentaria, la cría de ovejas y ganado y el trabajo asalariado y la producción mercantil (Gordillo 2002, 1992; Trincheró 1992). Por ende, estos estudios describen las formas de relaciones interétnica y de organización nativa y abordan los procesos de cambios acaecidos en ésta última teniendo en consideración las dinámicas interaccionales que caracterizaron al Chaco Occidental en fecha anterior a la conquista y colonización de la región por el ejército argentino.

Otros trabajos comienzan por caracterizar al escenario regional a partir de 1884, momento en que se inicia la conquista del Chaco con la expedición de Victorica y en el que concuerdan introduce cambios significativos en las formas de organización nativa. Estos estudios, enmarcados en enfoques políticos (Carrasco 1989, 1991), económicos (Trincheró y Maranta 1987, Trincheró 1992) y geopolíticos (Gordillo 2002), han puesto de relieve que en el sistema social nacional no todos los grupos que lo conforman tienen el mismo poder de forjar su propia identidad en base al contraste nosotros-los otros. En este sentido, han manifestado su preocupación hacia el papel que desempeñan tanto las modalidades de dominación (Carrasco 1989) como la relación dominación - subalternidad (Carrasco 1991; Trincheró y Maranta 1987) en la caracterización de las relaciones interétnicas y las dinámicas identitarias en el Chaco Occidental. Carrasco (1989) se focaliza en la manera en que las distintas modalidades de dominación o "modalidades articuladoras" entre las poblaciones indígenas del chaco occidental y el Estado varían en relación proporcional al cambio en el interés de este último respecto a las primeras y en concordancia con el desarrollo del sistema capitalista en la región. A su vez, dicha autora sostiene que esas modalidades están reconocidas y explicitadas en las políticas indigenistas elaboradas desde el poder, que cristalizan "el proceso de construcción y reconstrucción de la hegemonía (cultural y política) en el ámbito de las relaciones políticas entre indios y blancos en el contexto de Estado Nacional" (1991:65). Por su parte, Trincheró y Maranta (1987) analizan el papel de los mecanismos de producción y reproducción del capital en la región del Chaco en relación a la explotación de las economías domésticas indígenas y en función de los procesos de dominación-subalternización. Estos autores sugieren que para este análisis debe tenerse en cuenta tres dinámicas entremezcladas: la colonización criollo-ganadera, la instalación de los ingenios azucareros y el desarrollo de las misiones

anglicanas. Según los autores, en cada una de estas dinámicas, las relaciones interétnicas tomaron formas específicas asociadas a diferentes modalidades de "integración / no integración" de los grupos étnicos respecto de los sectores sociales involucrados, configurando estrategias de identidad diferencial ante cada situación específica. En este sentido, Trincheró y Maranta señalan que "la identidad de un grupo (clase, etnia, etc) estará siempre re-producida, re-significada en tanto producto de relaciones con otros grupos. Relaciones que, a su vez, se encuentra referida a una estructura social que les otorga sentido" (1987:75). Ambos enfoques concuerdan en poner de manifiesto la posibilidad limitada de integración total de la población indígena a la sociedad nacional, ya por que las políticas indigenistas y las modalidades de dominación dejan poco espacio para ello, ya porque las condiciones objetivas del capitalismo en la región requieran una fuerza de trabajo débilmente integrada, remarcando, así, el hecho de que las identidades étnicas se construyen por los efectos combinados de las imposiciones objetivas -económicas y políticas- y de los aspectos subjetivos en la percepción nosotros-los otros.

En cuanto a los procesos económicos regionales, otras investigaciones (Beck 1994, Gordillo 1994, 1996) han analizado el papel que tuvieron los ingenios saltojujeños en la estructuración de una economía regional a partir de 1880. Beck (1994) describe el funcionamiento de los ingenios, la forma de captación y organización de mano de obra como las tentativas del gobierno nacional de legislar el trabajo en este espacio. A su vez, señala que la colonización del Chaco permitió a los ingenios azucareros disponer de las poblaciones nativas de la región como "mano de obra barata y útil" (1994:157), a través de la alianza entre los dueños de dichos ingenios y el gobierno local<sup>4</sup>. En otro trabajo, Gordillo (1996) aborda los mecanismos por los cuales los Toba del oeste de Formosa lograron retener parte de la mano de obra para emplearla en la economía doméstica. Dicho autor señala que "la evitación del trabajo asalariado (en relación a los ingenios) asociada a estos factores de retención, sin embargo, no debe ser vista como el resultado de una estrategia racional y planificada" (1996: 138) sino que atañe a prácticas individuales que expresan el intento de los Toba por limitar la sobreexplotación de sus economías domésticas. Es esta la dirección que toma el trabajo de Trincheró y Maranta (1987) cuando sostiene que los grupos indígenas despliegan diferentes modalidades de integración/no integración según la percepción que tengan de los diversos sectores de la sociedad blanca.

A su vez, desde una mirada a los procesos geopolíticos, Gordillo (2002) analiza la manera en que, desde la segunda mitad del siglo XIX, el aumento de la presión militar argentina, paraguaya y boliviana en la región del Pilcomayo conlleva a una reconfiguración en las prácticas espaciales y en las formas de

<sup>4</sup> En este sentido, un dato útil aportado por Beck (1994) permite reconstruir el papel que jugaron los Hnos. Leach -quienes otorgaron la tierra para la fundación de la primera misión anglicana en Salta (SAMS Vol XLIV 1915) - en el escenario regional. Según Beck, el administrador del ingenio de los Hnos. Leach, dueños, a su vez, del 80 % de San Pedro (Jujuy), fue electo diputado por el Partido Conservador en 1921



organización de los grupos indígenas. Este trabajo resulta de interés para el tema propuesto ya que describe la manera en que la formación de la frontera internacional provoca el desplazamiento y, en algunos casos la sedentarización, de los grupos nativos de la región a un lado o del otro de dicha frontera. A su vez, Gordillo (2002) ilustra cómo en este escenario conflictivo generado por el enfrentamiento entre grupos indígenas-ejércitos nacionales, las poblaciones nativas desarrollan estrategias de alianzas con diversos actores: en algunos casos, desplazándose a través de la frontera o al amparo de los fortines militares, con los ejércitos de los diferentes países, en otros con la solicitud de establecerse en misiones religiosas. En este caso, Gordillo describe y reconstruye las poblaciones indígenas que se han asentado en las misiones anglicanas estudiadas en el presente proyecto. Estos datos se corroboran en el trabajo de Miller (1979), donde figura un gráfico con los nombres de las misiones anglicanas, el año de fundación y su ubicación geográfica.

Con respecto a los estudios de procesos religiosos, principalmente éstos se han abocado al análisis de los movimientos socio-religiosos del Chaco Central. Particularmente, desde los 70, el milenarismo<sup>5</sup> Toba ha sido el foco central de los estudios antropológicos sobre dinámicas religiosas. En esta década, diversos estudiosos (Siffredi y Cordeu 1971, Bartolome 1976, Miller 1979) han considerado a estos movimientos como consecuencia de las condiciones de explotación, cambio de vida y fricción interétnica resultadas de la conquista de la región. En el contexto de expropiación y reducción de pueblos cazadores y recolectores que vivían en la región (Siffredi y Cordeu 1971), los movimientos y la "mitología de contacto" (Bartolomé 1976) se entendieron como una tentativa para la superación de la desigualdad de posiciones y posesiones entre las sociedades blancas e indígenas. Sin embargo, fue el trabajo de Miller (1979) sobre pentecostalismo<sup>6</sup> toba el que estableció un modelo interpretativo para el estudio de los movimientos religiosos. Su modelo consta de tres etapas: una de "armonía", previa a la intensificación del contacto con el blanco, la segunda de "disonancia", o tensión introducida por la colonización y la acción misionera, produciendo una dislocación en los patrones de subsistencia y la estructura de autoridad y, finalmente, el "acorde pentecostal", el esfuerzo Toba por restablecer una "nueva pero precaria armonía" en tanto nuevo sistema adaptativo en el cual la cultura continua proporcionando el núcleo central de identidad y actividad, a su vez que la adopción del pentecostalismo permite la creación de una iglesia propia: la Iglesia Evangélica Toba. Sin embargo, en la década de los 90, este modelo -y las teorías contemporáneas a él- ha sido cuestionado tanto porque "se consideró que las innovaciones (...) eran indicadores de reemplazo cultural que desembocaría en el definitivo

---

<sup>5</sup> Alude a la espera y al acceso futuro a una edad o lugar, en el que la vida terrenal será para los fieles un paraíso de felicidad, abundancia, salud, justicia e inmortalidad.

<sup>6</sup> Culto de la llamada "Iglesia de Dios".

cambio cultural" (Barabas 1991:28), como porque al "enfatar los rasgos adaptativos y de homogeneización del *evangelio*, invisibilizó otros procesos que en él se ponen en juego" (Ceriani y Citro 2004: 5). Estas críticas han conducido a los estudiosos locales de la religión a ampliar la noción de movimiento socioreligioso para concebirlo "a partir de las relaciones sociales y de las nuevas identidades que ellos contribuyen a crear" (Barabas 1991:8), y, a su vez, incorporar los conceptos de dinámica sociocultural y de conflicto para la comprensión de procesos de transformación religiosa en sociedades indígenas. Esto ha llevado a que se destaque la existencia de importantes tensiones entre los marcos cosmovisionales de los creyentes (Cordeu 1984), y a que se analice los sincretismos como fenómenos de apropiación selectiva, resignificación y refuncionalización (Barabas 1991). En este aspecto, Wright (1990) señala como diferentes interpretaciones éstas sujetas a reorganizaciones pragmáticas según los posicionamientos político-religioso de los fieles. Citro (2000) retoma esta idea enfatizando las formas en que los ancianos, adultos y jóvenes que desempeñan diferentes roles en las iglesias, construyen interpretaciones disimiles acerca del ser *evangelio* y del pasado *aborigen*. Estas investigaciones han contribuido a señalar que en la esfera de relaciones y contactos religiosos, no todos los movimientos dan lugar a la creación de grupos sociales homogéneos e integrados en torno a creencias y objetivos comunes. A su vez, como Wright (2002) pone de relieve en su trabajo sobre la religiosidad toba actual, el discurso y la práctica religiosa indígena están atravesados por puntos ciegos, ambigüedades y paradojas, como consecuencia de lo polisémico y contrastante de los símbolos, ideas y creencias que resultan de los diversos modos de identificación -"ser evangelio" o "ser católico". En este trabajo, Wright logra entroncar las dinámicas de identificación religiosa con los procesos históricos y políticos acaecidos en la región del Chaco. Dicho autor señala que la dicotomía identificatoria entre ser evangelio y ser católico incorpora toda una narrativa de conquista que condensa tropos discursivos sobre la geografía social chaqueña. Esta lectura logra integrar, para el chaco oriental argentino, el análisis de los efectos de las políticas misionales con las consideraciones sobre hegemonía cultural.

Sobre estudios que han analizado los efectos de la evangelización anglicana en comunidades indígenas del Chaco Occidental argentino, la literatura antropológica local es variada, principalmente en su forma de encarar dicho estudio. A este respecto, ha habido estudios que han privilegiado el análisis de los cambios en los principios organizativos de la cosmovisión nativa (Barúa 1984, Cordeu 1984), otros que han visualizado la problemática de evangelización anglicana en el entretejido social de relaciones interétnicas -misioneros, criollos e indígenas- (Barúa 1984; Trincheró y Maranta 1987; Gordillo 2005) y finalmente y en menor medida, otros que se abocan al análisis de movimientos de tipo

religioso (Siffredi y Spadafora 1991). Recientemente, ha habido una reorientación por parte de algunos de los investigadores de este tema de estudio hacia la indagación sobre la interdependencia entre los fenómenos de nación y etnicidad (Gordillo 1999, Mendoza 1999, Siffredi 2001), provocando un mayor acercamiento de ellos a enfoques etnohistóricos que contemplan un trabajo más exigente y complejo con fuentes históricas.

Con respecto a las indagaciones antropológicas sobre la problemática cosmovisional indígena en el Chaco Occidental bajo la influencia del anglicanismo, éstos se han enmarcado, en los 80, en las teorías de la aculturación. Tanto Barúa (1984) como Cordeu y de los Ríos (1982) focalizan su análisis en las formas en que la cosmovisión<sup>7</sup> Mataco orienta negativamente los comportamientos nativos en relación hacia el otro extraño. Según Barúa (1984), este comportamiento "esta basado en aperturas o cierres interaccionales según situaciones específicamente determinadas" (1984:74) y en función de ciertas significaciones culturales básicas que parecen girar alrededor de la prevención del ámbito de proximidad. La autora sostiene que los mecanismos de clausura organizacional que rigen el sistema se condensan en los términos Wichi- *ʒahatʒ*; como prójimo y extraño, los cuales determinan las formas de relacionamiento intra e interétnico. A nivel de exogrupo, estos términos influyeron en el grado de compromiso adoptado frente a diversas relaciones con actores sociales de la región (misioneros anglicanos, criollos e ingenios) determinando interacciones que van desde lo simbiótico con los primeros a lo transaccional con los últimos. Sin embargo, la autora concluye que "aunque no parece haber sido reticente a adoptar ciertos elementos exógenos (relacionados con el culto anglicano), ha sido notablemente impermeable a internalizar las pautas subyacentes a los mismos" (Barúa 1984: 98). Sin embargo, el trabajo de Cordeu y de los Ríos (1982) pone de relieve que esta división entre Nilatah-ahat constituye una reinterpretación cristiana del significado propio de las viejas figuras de religiosidad Mataco. En relación a esto señalan que si se analiza la información mitográfica y shamánica Mataco se puede percibir "la presencia en la misma de por lo menos dos de las temáticas nucleares del protestantismo en su versión misional" (Cordeu y Ríos 1982:149) dominando desde dentro a la cosmovisión mataco. Este reconocimiento de la presencia del lenguaje cristiano en el interior del lenguaje cosmovisional nativo también es desarrollada por otros autores. Para esta misma década, Wright (1983) realiza una investigación sobre el protestantismo entre los aborígenes del Chaco, deteniéndose en el análisis de la acción misionera anglicana entre grupos mataco y toba. Si bien su

---

<sup>7</sup> Definido como sistema simbólico relativamente coherente e integrado que responde a los trastornos o dislocaciones existentes en una sociedad, y otorga a sus seguidores un cuerpo explicativo más o menos sistemático. (Barabas 1991:19-20)

lectura de la prédica protestante se encuadra en estos enfoques aculturalistas, el autor no duda en señalar que más allá de que los aborígenes utilicen un lenguaje cristiano (donde aparecen palabras como Dios, pecado, salvador, gloria, vida eterna, sanidad, fin del mundo, cielo, etc.), dicho lenguaje, con su pertinente estudio semántico, "debe comprenderse a partir del marco cultural indígena y no desde o a través de un sistema de creencias ajeno a él. Asimismo, encontramos que tanto las fórmulas teológicas como las figuras sagradas del Protestantismo entre los aborígenes parecen tomar una forma y una interpretación completamente originales con respecto al modo occidental" (1983:73).

Aún así, estos trabajos terminan por concebir las reconfiguraciones en la cosmovisión nativa en términos de *sincretismo*<sup>8</sup> o de resistencias, dos procesos desarrollados en territorios distintos y bajo modalidades diferentes -el primero en espacios bajo evangelización y el segundo en espacios independientes de ella-.

Esta dicotomía ha permanecido en la literatura antropológica en los años 90. En general, ha habido consenso en cuanto a que la catequesis anglicana ha implicado la desaparición de prácticas tradicionales (shamanismo y fiestas orgiásticas<sup>9</sup>, entre otras prácticas) en las misiones y la continuidad de ellas en otros espacios sociales -sea el monte o los ingenios- (Trincherero y Maranta 1987, Barúa 1984, Gordillo 1982). Este consenso se extendió también en la consideración de que gran parte del impacto misionero en poblaciones indígenas, debía ser contemplado a la luz de las formas que adquirirían las relaciones interétnicas y el contacto cultural en el Chaco Occidental durante las primeras décadas del siglo XX. Así, se tomó en cuenta la relación que, dentro del espectro social de la región, se establecía entre las sociedades indígenas entre ellas y con los misioneros anglicanos y los criollos ganaderos (Trincherero y Maranta 1987, Barúa 1984; Gordillo 2002, Arenas 2003).

Por otra parte, cabe señalar que en la literatura antropológica, se encuentran diversas interpretaciones sobre el papel que desempeñaron las misiones anglicanas en el entrelazado social del Chaco Occidental a principios de siglo. Ciertos autores (Gordillo 2002, 2005; Gordillo y Mendoza 1989) han remarcado la función "protectora" de los misioneros, al considerar el establecimiento de las poblaciones indígenas en ellas en el contexto de los conflictos interétnicos en el espacio regional para esa época y en el marco de la violencia desatada por la triple frontera y los conflictos geopolíticos internacionales resultantes de

---

<sup>8</sup> Sincretismo: Combinación transitoria de dos o más tradiciones religiosas culturales en la que hay una integración incompleta de los componentes que la constituyen. (Lorenzen 1982)

<sup>9</sup> En especial "la fiesta de la algarroba". Las fiestas orgiásticas marcan el inicio de las temporadas de abundancia. En ellas, la ingesta de aloja (chicha de algarroba) y la suspensión de prescripciones sexuales son las notas más características.

ella. Arenas (2003), para el análisis del cambio cultural en comunidades toba y wichi del Chaco Central, retoma la idea de De la Cruz (1997), quien señala que luego de los procesos de colonización de la región, los nativos fueron reuniéndose alrededor de las misiones, teniendo éstas un papel cada vez más relevante en la formación de centros urbanos. En otros casos, se ha privilegiado el papel económico de las misiones (Trincheró 1994) en relación a la aglutinación de mano de obra para los ingenios y de población para la expropiación y ocupación de tierras. También, pueden encontrarse interpretaciones que señalan cómo las misiones anglicanas se insertaron dentro del proyecto político nacional, tendiente a incorporar a la población nativa al contexto más amplio bajo diversas “modalidades de dominación” (Carrasco 1989, 1991).

Con respecto a los estudios sobre movimientos sociorreligiosos en comunidades indígenas con influencia anglicana, una consideración importante para esta investigación señala que “es poco frecuente que esta religión (...) de lugar a la actualización de las expectativas milenaristas en movimientos mesiánicos. Por lo común, la práctica protestante inclina a los fieles hacia posturas un tanto extáticas (desencantamiento de lo mundano, solo espera del fin del mundo y la llegada del paraíso) que no orienta a la colectividad a la acción encaminada a transformar la realidad negativa” (Barabas 1991:12). Aún así, consideramos relevante tomar en cuenta ciertos aportes teóricos sobre movimientos religiosos realizados para la zona de Chaco. Esta relevancia se fundamenta en la existencia simultánea- en los 40 y 50- de diversos movimientos religiosos en el Chaco. Según Siffredi (2001), esta simultaneidad evidencia una interconexión entre ellos, que pudo verse favorecida tanto por la vida en los ingenios -donde diversos grupos étnicos estuvieron expuestos a variadas prédicas nativas- como a las migraciones carismáticas<sup>10</sup> desde el Chaco Paraguayo a las misiones anglicanas de la costa argentina del Pilcomayo. En relación a este tema, el trabajo de Siffredi y Spadafora (1991) sobre movimientos religiosos en Paraguay documenta interrelaciones entre el accionar misionero anglicano del Chaco Occidental argentino y diversos movimientos sociorreligiosos en otras zonas de dicha región. Dicho estudio se orienta a mostrar cómo el movimiento sociorreligioso Nivaclé presenta una articulación de la cosmovisión nativa con la anglicana y pentecostal, en la cual los Nivaclé han orientado y adaptado creencias y prácticas propias al anglicanismo a través de la re-semantización de la idea de salvación, la apropiación selectiva de episodios bíblicos y la re-funcionalización de rituales shamánicos, de mestizaje como lo son las zonas de interacción entre misioneros y nativos.

---

<sup>10</sup> Viajes que realizaban los profetas nativos- shamanes- por la región chaqueña a fin de expandir las expectativas de cambio y la vuelta a una situación anterior al contacto con los blancos

Desde fines del siglo XX, y principios de este, algunas investigaciones sobre las dinámicas de contacto religioso entre misioneros y poblaciones nativas han incorporado el bagaje teórico y la mirada histórica aportadas desde variadas ramas del campo de estudio antropológico especializados en la cuestión étnica. En este sentido, ha habido una apertura desde este tipo de investigaciones hacia los abordajes que privilegian la historicidad de las construcciones étnicas.

Por una parte, cuando en 1999 se desarrolla en Escocia el encuentro "Gente indígena del Chaco: misiones cristianas y Estado Nación, muchos estudios presentados parten del reconocimiento de la intrincada la relación entre misioneros –indígenas –y estado nación, como también de la idea de que poblaciones nativas son sujetos que toman decisiones concientes en su interacción con los misioneros. Este reconocimiento ha provocado toda una serie de estudios sobre el papel activo de las poblaciones indígenas y el rol de de intermediarios de los misioneros anglicanos en conflictos interétnicos y geopolíticos internacionales de principios de siglo XX en el contexto chaqueño. (Gordillo 1999, Mendoza 1999). Mendoza(1999), por ejemplo, realiza una reconstrucción, en base a fuentes etnohistóricas, de los levantamientos indígenas (Toba y Pilagá) del Chaco Occidental entre 1915 y 1918 contra los asentamientos blancos y del movimiento religioso posterior que desarrollan los grupos nativos en busca de respuestas frente a la crisis social. Según la autora, las poblaciones Toba y Pilagá se rebelaron activamente contra la presencia blanca en la región, la cual amenazaba el acceso a los recursos naturales y los obligaba a una mayor dependencia al trabajo asalariado. Comenta Mendoza que, frente al fracaso de los levantamientos, un profeta Pilagá encabezó un movimiento de revitalización religioso que se expandió hasta abarcar a gente toba, y que finalmente terminó el profeta convirtiéndose en el articulador de los misioneros anglicanos, conduciendo a su gente a construir un templo en las cercanías de Laguna de las Paces. A su vez, Braunstein (1999) analiza los movimientos religiosos entre los grupos orientales de la cadena étnica mataco (de la zona del Bermejo) y las identidades resultantes de las diversas influencias cristianas, identidades condensadas en la oposición semántica entre "indios" y "católicos" que evidencia, según el autor, la estratificación impuesta por la cultura dominante o la economía política de la colonización. También realiza una crítica al esquema etnicista antropológico sobre las poblaciones Wichí, conceptualizándolas, en cambio, como una "cadena étnica": "a chain-linked"/ "discrete and contiguous sets with constant and systematic variations" (1999:2). Con este término, Brautesin pretende clarificar la confusión prevaeciente en la literatura etnográfica sobre el tema de los límites étnicos del grupo mataco sosteniendo que, mientras que desde el punto de vista nativo, los grupos étnicos y las variantes lingüísticas son fácilmente distinguidas, desde un punto de

vista no indígena, no se perciben esas diferencias, y, por consiguiente, los grupos nativos son vistos como un todo indiferenciado. Este concepto le permite a Braunstein complejizar el análisis del ceremonial shamánico, identificando las diferencias entre las prácticas shamánicas de los Wichi del Bermejo y de los Wichis del Pilcomayo. En este análisis, el autor destaca como dicho ceremonial presenta, a lo largo de cien años, cambios que pueden entenderse como un movimiento dialéctico a través de tres estados en relación a sus conexiones con los franciscanos, anglicanos y menonitas. Por otra parte, Gordillo (1999), desde una perspectiva que pone de relieve las ambigüedades y contradicciones inherentes a la misionalización, analiza la manera en que la misión anglicana El Toba se constituyó para los mismos indígenas un espacio simultáneo de protección y control social, experiencias que permearon, a su vez, todo el proceso de conversión al cristianismo.

Por otra parte, se han desarrollado varias investigaciones en el campo de estudio sociorreligioso que, si bien no podemos agruparlas bajo un núcleo temático único, las comentaremos brevemente pues constituyen trabajos que demuestran la apertura de estas investigaciones hacia las novedades teórico-metodológicas disciplinares.

En relación con la problemática de evangelización anglicana, el estudio de Siffredi y Spadafora (1998) constituye un ejemplo de la incorporación de la noción de "middle ground" de White (1991). Las autoras realizan una deconstrucción interpretativa del discurso evangelizador de W.B. Grubb, misionero anglicano de la Sams en Bolivia a fines del siglo XIX, frente a la diferencia étnico-cultural, centrándose en "los problemas derivados de la ininteligibilidad en la comunicación intercultural" (1998:10). Tal inteligibilidad refiere, según las autoras, a una particular forma de relación con el "otro étnico" caracterizada por la "prueba de silencio y del malentendido". Siffredi y Spadafora comentan que estos malentendidos, derivados de la incomprensión por la distancia cultural que separa al misionero del indígena, abren un espacio de disputa que puede ser abordado desde la noción de White de "campos de negociación". Según las autoras, tal noción permite poner de relieve los procesos de confrontación, negociación e innovación creativa en la búsqueda de un mundo comprensible caracterizado por nuevos sistemas de significado e intercambio.

A su vez, el trabajo de Siffredi (2001) sobre las transformaciones vinculadas con la evangelización en el Chaco Paraguayo entre 1920 y 1990 incorpora la reflexión de la relación entre las misiones católicas y la consolidación de los estados-nacionales. Al respecto, la autora pone de manifiesto la forma en que el aspecto religioso está subordinado a intereses políticos y económicos en tanto los misioneros Oblatos asumen una posición estructural como mediadores entre los indígenas y el estado-nación. Tal

posición involucra, según Siffredi, relaciones clientelares del estado con los Oblatos y de estos últimos con los indígenas, generando esta clase de vínculo que se mantendrá hasta 1990. A su vez, Siffredi sostiene que, en la interacción entre Nivaclé y misioneros católicos, ambos sujetos "ponen en juego sus propias formas de conciencia histórica y agentividad por los modos en que reflexionan sobre la comunicación intercultural, construyen imagen del otro, negocian, se enfrentan y toman decisiones" (2001:308), entendiendo, con ello, que los pueblos nativos son sujetos concientes en la toma de decisiones relativas a la interacción dinámica con los misioneros.

Por último, el análisis de Seignes (2001) sobre la identidad nacional de los anglicanos en la Argentina toma como eje de estudio la manera en que las minorías inglesas se desarrollan sentidos de pertenencia o diferencia respecto de la comunidad nacional argentina en formación. Según la autora, a inicios del siglo XX, apareció en Argentina una diferencia importante entre los anglicanos que destinaban su discurso a los círculos minoritarios de inmigración anglosajona y germana, y aquellos que intentaron expandir su acción evangelizadora para abarcar a sectores más amplios de la población local. Seignes comenta que estas diferentes posturas, que convivieron en un enfrentamiento que apenas fue sugerido abiertamente, implicaron ideas distintas acerca de la identidad de la colectividad inglesa y de su papel en Argentina: mientras que la primera mantuvo la distintividad de la extranjería – en tanto ingleses de habla y culto propio- como rasgo identificadorio básico frente a la comunidad nacional, la otra postura adoptó un enfoque más integracionista, el cual, vehiculado por una acción misional orientada a los más marginados, intentó incorporarse a la sociedad local.

o Seignes 2001?

Como comentario final a esta revisión bibliográfica, las investigaciones relevadas han puesto de relieve la multiplicidad de formas de encarar el estudio de los misioneros anglicanos en contextos de contacto intercultural. Tal revisión nos ha permitido identificar, a grandes rasgos, dos enfoques sobre el estudio de la agencia anglicana en el chaco centro-occidental argentino a fines del siglo XIX y principios del XX: por un lado, los estudios que abordan la problemática de la conformación del escenario regional desde una perspectiva (geo) política o económica, la cual considera a los misioneros anglicanos como uno de los frentes colonizadores o como uno de los actores claves en las relaciones interétnicas; por otro lado, los estudios que abordan la perspectiva indígena desde el análisis de casos concretos, los cuales toman la presencia anglicana en relación a la especificidad que tuvieron en el contexto intragrupal. Unos y otros enfoques ponen de manifiesto el rol de intermediarios de los misioneros en los diversos procesos políticos, económicos o sociales. Sin embargo, no particularizan este rol de intermediarios al interior de una política misional anglicana que es consistente <sup>en si</sup> consigo misma y que



establece múltiples tipos de interacción en su doble relación con la comunidad nacional y regional y con las poblaciones indígenas.

Por consiguiente, situamos nuestra investigación en este punto de partida, a saber, preguntándonos qué es lo que especifica el rol de agentes intermediarios de los misioneros anglicanos en el Chaco Centro-occidental a principios del siglo XX. Como guías para responder a tal pregunta hemos privilegiado, como dijimos anteriormente, dos conceptos: el de comunalización y el de economía política de la producción cultural. Consideramos que tales conceptos nos permiten indagar cómo los misioneros anglicanos han tomado parte en las dinámicas de incorporación y alterización indígena, estimulando sentidos de pertenencias a comunidades diversas que, en términos de una economía política, ponen de relieve las simultáneas marcaciones y desmarcaciones indígenas.

## Capítulo II

### PREMISAS CONCEPTUALES Y METODOLÓGICAS

#### Premisas Conceptuales

Como dijimos en el capítulo anterior, parte de la construcción de nuestro tema de investigación tiene como base las reflexiones que se desprenden de las líneas de indagación que se orientan al estudio de las dinámicas de formación de grupos. Principalmente, retomamos dos conceptos/ procesos, el de comunalización y el de la economía política de producción de la diferencia cultural, los cuales, creemos, nos permiten indagar el rol de intermediarios de los misioneros anglicanos entre la nación y los grupos indígenas al momento de la consolidación de una hegemonía cultural específica a fines del siglo XIX y principios del XX. A nuestro juicio, dicho rol se evidencia en la agentividad adoptada por los misioneros en las dinámicas de incorporación y alteridad de las poblaciones indígenas, en términos de una economía política que pone en marcha mecanismos que, simultáneamente, construyen la diferencia social y la deconstruyen como tal a través de la generación de variados sentidos de comunidad que están superpuestos y ambiguamente imbricados.

Por ende, la reflexión sobre estos procesos implica situarse en el vértice de la relación entre dos formas de construcción simbólica: por una parte, la construcción de un colectivo nacional; y por otra, la construcción de otro étnico-cultural, con la consiguiente problemática acerca de si se integra –y en qué términos- o queda excluido de la anterior. Tal vértice, o punto de intersección, está representado por los mecanismos puestos en marcha por los misioneros anglicanos en las dinámicas de incorporación y alterización de colectivos sociales, pues son estos mecanismos los que especifican el peso social adquirido por –y la posición que le fue asignada a- cada uno de ellos al interior de la sociedad nacional.

Al respecto, consideramos que la noción de comunalización es central para comprender la formación de estos grupos, ya que tanto la “nación” como la “etnicidad” son ambos artefactos culturales que constituyen formas particulares y diferentes, aunque ligados en términos históricos, de entamar e imaginar una comunidad (Anderson 1991). Como señala Brow (1990), la formación de estos colectivos sociales –

nacionales y étnicos- involucra "procesos de comunalización", a partir de los cuales se estimulan "patrón(es) de acción que promueve(n) el sentido de pertenencia" (Brow 1990:125). Tal sentido se consigue mediante del recuerdo de cosas compartidas y el olvido estratégico de otras (Beckett 1988), permitiendo la ponderación de diacríticos de identificación que se tornan como emblemáticos de la comunidad.

Sin embargo, ambas comunidades con sus respectivos sentidos de pertenencia –nacional y étnico- representan colectivos sociales que abarcan grados diversos de agregación social dentro de un sistema social específico, y que como tales, tienen poder diferencial para reproducirse y ubicarse frente a otras. Por eso tomamos la sugerencia de Alonso de "que trazando distinciones analíticas entre diferentes formas de imaginar ~~peoplehood~~ es metodológicamente útil" (1994: 391).

Tal es así que consideramos que mientras mayor sea el grado de agregación implicado en estas formas de imaginar una comunidad, más problemático es el generar un sentido de pertenencia, pues implica incorporar colectivos sociales heterogéneos a una estructura imaginaria única. Este parece ser el caso de la nación, sobre todo porque el proceso de comunalización nacional implica una formación estatal que promueve hegemoníicamente –a través de un discurso y una praxis- un sentido de pertenencia "al nosotros nacional"- Por ello, la noción de Williams (1980) de hegemonía –en tanto proceso de incorporación de significados, valores y prácticas dispares a un orden social dominante- es esencial para explicar cómo dicho procesos de comunalización nacional- van promoviendo estrategias para generar adhesión a ese orden (Juliano 1992) y van entramando inclusiones y exclusiones selectivas (Brow 1990) de los contingentes sociales englobados en la idea de comunidad nacional.

Como comenta Alonso (1994), el nacionalismo es, en parte, un efecto de proyectos totalizantes y homogenizantes de la formación estatal. Según la autora, estos proyectos producen un sentido imaginado de comunidad política, en la cual confluyen- y se naturalizan los lazos entre- pueblo, territorio y Estado. Pero, continúa Alonso (1994), la formación estatal también genera, a través de proyectos particularizantes que producen formas jerárquicas de imaginar la comunidad, categorías de otredad, la etnicidad, a las cuales se le asignan diferentes grados de estima social, de privilegios y prerrogativas al interior de la comunidad política. Al respecto, Briones (1998) añade que si bien lo indígena, la extranjería de los grupos inmigrantes y la nación "siempre operan como comunidades imaginadas que se definen relacionamente, son los procesos de marcación de los primeros dos conjuntos los que van a ir configurando lo que concretamente circunscribimos como etnicidad" (Briones 1998:124). Por eso Alonso manifiesta que la

etnicidad es inventada –construida- en el curso de luchas culturales, políticas y económicas, y que, siendo fluida, está limitada por procesos hegemónicos de inscripción y por relaciones de fuerza en la sociedad”.

Y esto es así porque estos procesos hegemónicos de inscripción cultural de la diferencia operan a través de mecanismos que le permiten desmarcar como diferentes a aquellos que incorpora y marcar como diferentes a aquellos que excluye. Al respecto, Alonso (1994) señala que la mismidad nacional es asegurada cuando simultáneamente se marca la diferencia y se invisibiliza, o desmarca, la identidad nacional, quedando ésta inscrita como norma. Según Briones, esta norma desmarcada- que se traduce en lo que sería para Williams (1980) una estructura de sentimiento- permite la invisibilización de los mecanismos a partir de los cuales se ha recortado la otredad de algunos para diluir la pertenencia sectorial de otros detentores de identidad más inclusiva y general. En todo caso, lo que estos mecanismos ponen en marcha son procesos desde los cuales diversos colectivos sociales son sustancializados en términos de recreados como grupos fijos, territorializados (Alonso 1994, Boccara 2003<sup>a</sup>) y distinguidos según cierto tipo de marcaciones.

Por ello, resulta interesante tener en cuenta que los “mecanismos de producción de la diferencia cultural” (Briones y Boccara) explicitan y ameritan que en ciertos casos, la diversidad social contenida en la comunidad política más envólvente sea recreada en base a distinciones –entre las que se encuentran las de tipo étnicas- y que en otros esa diversidad sea incorporada al “nosotros” de la comunidad política mayor, dando para ello primacía ideológica a la homogenización por sobre la heterogeneidad (Briones 1998).

Y esto es de importancia capital pues este interjuego de dinámicas de homogenización y alterización se constituye como clave a la hora de evaluar las “formaciones nacionales de alteridad” (Briones 2005), las cuales no solo establecen condiciones de existencia diferenciales para los distintos grupos que quedan delineados como otros internos o étnicos al interior de una sociedad (Briones 2005), sino también estipulan sus posibilidades de lucha y resignificación de las marcaciones con las que han sido afectados y definidos, y de los límites a partir de los cuales han sido sustancializados.

Pues, como Williams (1990) señala, las construcciones hegemónicas - y en este caso, las marcaciones y desmarcaciones sociales -están continuamente resistidas, limitadas, alteradas y cambiadas, pero también, renovadas, recreadas, defendidas y modificadas.

En este sentido, la noción de economía política de la producción de la diversidad cultural (Briones 1998)- con la cual se permite identificar “las prácticas y procesos por los cuales parte de la diversidad (cultural) se

convierte selectivamente en diferencia"- es esencial a la hora de evaluar cómo, en términos de hegemonía cultural, los colectivos sociales marcados como diferentes se han adherido o se han sentido identificados con tal marcación. El trabajo de Wright (2001) comentado en el Capítulo I explicita como, en un contexto religioso, los tropos con los cuales se ha construido la alteridad chaquense han sido adoptados por la misma población marcada como otredad. Y esto resulta sugerente al momento de pensar las múltiples formas en que se presenta "la efectiva autoidentificación con las formas hegemónicas" (Williams 1980:141), formas sutiles de consentimiento y consenso que estimulan "estrategias para generar adhesión" (Juliano 1992) al orden social establecido a través de inscripciones culturales que conectan significados hegemónicos con experiencias y entendimientos cotidianos de los actores sociales (Alonso 1994).

Sin embargo, para lograr tales propósitos y para poder posicionarse selectivamente frente a la diferencia y decidir qué hacer con ella- en cuanto marcarla o desmarcarla como tal- el estado-nación asiste a -y descansa en- toda una estructura política- instituciones y agentes de dominación como tecnologías de poder- que vehiculiza los intereses hegemónicos, y con ellos, los mecanismos de la producción de la diferencia. A su vez, al ser estos intereses y mecanismos históricamente cambiantes en tanto producto de necesidades políticas, el análisis de los procesos descritos requiere tener presente el contexto sociopolítico e histórico que ha funcionado como marco sobre el cual se recortan las alteridades y se homogenizan a ciertos actores. Como señalamos en el capítulo I, este marco explicita las geografías estatales de inclusión y exclusión (Briones 2005) que identifican la ubicación en el espacio de su diversidad interna, a la par que ponen al descubierto los instrumentos políticos utilizados en la incorporación y distanciamiento de esa diversidad y en las condiciones de su re-producción en espacios intranacionales particulares.

Retomando nuestro tema de investigación, en un periodo de 30 años, entre 1914 y 1944, los misioneros anglicanos de la South American Missionary Society (SAMS) lograron construir varias misiones en el Chaco Centro-Occidental argentino con población indígena perteneciente a distintos grupos "chaquenses" - principalmente Wichi, también Toba, Nivaclé, Chorote y Pilagá.

Por una parte, este asentamiento de los anglicanos en territorio argentino, responde a un proyecto misional que, desde fines del siglo XIX, los miembros de la SAMS vienen desarrollando en la región del Chaco Paraguay y que, con fines de evangelizar a los indígenas de esa región, surge la necesidad de

misionar también con los nativos de la zona argentina. Este proyecto, formulado por primera vez en 1892, va a ir condensando un imaginario que remite a la conformación de una "nación de Jesús" entre los indígenas influidos por él. A su vez, este proyecto se cristaliza en un discurso misional que se incorpora al – y retomará elementos de- un debate compartido por varias élites hegemónicas nacionales sobre cómo civilizar a los indígenas y quienes serían los encargados de tal tarea.

Pues, justamente, y por otra parte, la presencia de estos misioneros en toda la región chaqueña a fines del siglo XIX y principios del XX -y la participación indígena en sus misiones- deben ser contemplada a la luz de los cambios introducidos en el escenario regional por el avance de diferentes agentes colonizadores –criollos ganaderos, personal de los ejércitos nacionales argentinos, paraguayos y bolivianos y representantes de las facciones del capital agroindustrial- que, hacia fines del siglo XIX, van a ir ocupando paulatinamente territorios indígenas y conformando las diversas comunidades nacionales sustancializadas bajo el trinomio "Estado-Territorio-Nación".

Al respecto, no cabe duda que las misiones anglicanas fundadas en el Chaco Centro -Occidental argentino a principios de siglo XX responden a una coyuntura nacional en la cual el problema indígena, construido desde el Estado como "cuestión indígena", se plantea en términos de qué hacer con los contingentes nativos que ocupan las tierras recién conquistadas. Y esto porque la comunidad nacional, en proceso de construcción en cuanto imaginización del trinomio mencionado, impone la urgencia de incorporar a ella no solo el territorio conseguido, sino también, contingentes sociales heterogéneos. Es así como, en el marco de construcción de una hegemonía cultural particular, la política estatal va a estar orientada a la solución de dicha cuestión en términos de desplegar diversas modalidades de "incorporación" que responden a las necesidades que va imponiendo regionalmente el capital y el ideario hegemónico nacional. En este contexto, las misiones religiosas constituyen una de estas "soluciones posibles" desde las cuales se piensa resolver, aunque sea temporalmente, la disyuntiva que plantea la presencia indígena a la comunidad nacional. En función de esto, y como señalan Briones y Delrío (2002: 63), "si observamos dónde se radicaron las "misiones religiosas para indígenas", advertimos que las mismas tendieron a localizarse en regiones cuya población nativa era vista como epítome de máxima alteridad: las poblaciones del Chaco y de Tierra del Fuego". Como estos mismos autores comentan, la recurrencia de "radicar indígenas en misiones para atraerlos a la vida civilizada" remite a un discurso y una política hegemónica según el cual los indígenas requieren (...) ser disciplinados (sedentarizados y entrenados en las prácticas

de trabajo de civilización) antes de poder ser incorporados a una ciudadanía. Es así que "sobre quienes fueron construidos con parámetros de máxima alteridad (grupos chaqueños y fueguinos) primaba la concepción de que primero debían ser civilizados y luego argentinizados" (Briones y Delrio 2002:72). Por ello, las misiones religiosas en el Chaco Centro-Occidental implicaron un "ámbito de disciplinamiento para controlar la movilidad de los grupos e inculcar hábitos capitalistas de trabajo ligados a la práctica de agricultura. Ambos factores –aunados a la evangelización también disciplinante- se veían como prerequisites para la argentinización o invisibilización, a largo plazo, de la marca indígena" (Briones y Delrio 2002:72). Esto demuestra que el sector oficial hace coincidir, para estas poblaciones indígenas, políticas específicas de sedentarización, evangelización y asalariamiento, las cuales vehiculizadas por toda una serie de órdenes religiosas- franciscanas, salesianas- y luego de diversos cultos –católicos, anglicanos, pentecostales- se ocuparán de "incorporar" a los nativos a la nación

Sin embargo, tal incorporación se logra, como pretendemos demostrar para el caso de los misioneros anglicanos, a condición de su simultáneo ingreso a otra comunidad mayor, "la comunidad de fieles". Esta "incorporación condicionada" es lo que constituye una política anglicana que define a sus agentes –los misioneros- como intermediarios entre las poblaciones indígenas y el sector nacional, viabilizando tanto el proyecto de integración del nativo a la expansión económica regional y a la vida "civilizada" nacional, como el proyecto misionero de conformar una "Nación de Jesús" que trascienda los límites del estado nacional. Ambos proyectos se articularán en una política misional orientada a la educación, salud, evangelización y asalariamiento de las poblaciones nativas asentadas en torno a las misiones.

La hipótesis de trabajo que orienta esta investigación postula la existencia de una política misional anglicana cuya práctica se orientó hacia la educación, salud, evangelización y asalariamiento de la población indígena influida por ella, pero que, paralelamente, dicha política se constituyó en una herramienta ideológica de substancialización étnica y en una modalidad de subalternización social de dicha población. Sustentamos que ambos procesos, substancialización étnica y subalternización social, se enmarcan en las dinámicas de construcción de la hegemonía nacional tendiente a generar formas particulares de incorporación y alterización de las minorías étnicas en un sistema sociocultural único de dominación.

En este contexto, y entre estas formas particulares, es que proponemos considerar las políticas misionales anglicanas- entendiendo con ellas los mecanismos formulados para justificar y llevar a cabo el disciplinamiento (educativo, sanitario, evangelístico, e industrial) de las poblaciones nativas afectadas por aquellas- dentro de las dinámicas de incorporación y alterización de los pueblos indígenas, políticas que especificarán el rol de intermediarios de los misioneros anglicanos en dichas dinámicas.

Esta especificidad se evidencia tanto en la existencia de un discurso misionero- sobre sí mismos y sobre el indígena - cuanto en el desarrollo de una praxis misional específica. Discurso y praxis, generarán procesos diversos de comunalización (Brow 1990), estimulando la interacción de estos variados sentidos de pertenencia.

En tanto discurso, sustentamos que éste articula ciertos diacríticos identitarios (sobre todo en el prototipo de hombre civilizado, moral y racialmente superior) con los cuales el Estado Nacional Argentino - o por lo menos una parte de él- se siente identificado y que sirven de justificación ideológica a ambos para intervenir en la creación de las misiones y para construir una imagen del indígena meritoria de esa intervención. En tal caso, se podría pensar en una identificación del Estado con <sup>los</sup> misioneros anglicanos como conformando un colectivo común confrontado a "lo indígena"; identificación que estaría poniendo de relieve, en términos de hegemonía cultural, tanto el triunfo de las facciones las liberales (Lenton 1994) en la disputa con otras facciones de la elite moral- como la católica conservadora- por "posiciones de liderazgo intelectual dentro de un bloque histórico hegemónico" (Briones 1998:213) como la co-existencia de variadas formas de imaginar la nación y a sus otros internos (Briones). Tal como señala Williams (1980: 42) "dentro de una aparente hegemonía, que puede ser fácilmente descrita de modo general, no solo existen formaciones alternativas y en oposición ... sino dentro de las que pueden reconocerse como formaciones dominantes, variantes que resisten toda reducción simple a alguna función hegemónica generalizada". Pero por otro, y paralelamente, este discurso tiende a marcar selectivamente la extranjería inglesa en base a ciertos atributos propios que lo diferencian de la forma en que la nación argentina se imagina como comunidad. En este sentido, el habla inglesa y el credo protestante confieren una especificidad que se resalta como otredad frente a una nación que se piensa y representa homogéneamente compuesta. Tal como Briones puntea, "la noción de nación crea otros internos, (es decir), grupos excluidos de lo que se considera núcleo definitorio de los atributos nacionales" (1995:39). Por tal, tanto los misioneros anglicanos como los grupos indígenas conformarían "otros" excluidos -y en sendos y variables procesos de inclusión- de estos rasgos definitorios de identidad nacional. Al respecto, y como señalamos anteriormente, si bien estos "otros" indígenas y extranjeros son



circunscriptos bajo la categoría de etnicidad, creemos conveniente diferenciar analíticamente la etnicidad de unos y otros. Pues, aunque ambos colectivos se construyen y son construidos como "otros internos" en el marco del modelo de estado nación, será la posibilidad virtual de los primeros y la imposibilidad real de los segundos de ser afectados por la "norma desmarcada", la que permite su inclusión en los procesos de comunalización nacional, es decir, su introducción al sentido de pertenencia nacional por comportar ciertos atributos que dicho proceso reclama como apropiados.

En cuanto praxis, postulamos que la educación, salud, evangelización y asalariamiento constituyen agendas centrales de la política misional anglicana, a partir de las cuales pretendieron conformar "sujetos civilizados" que se correspondieran con ciertos atributos sustentados como deseables y propicios tanto para los propios mismos misioneros como para la nación argentina. Al respecto, los misioneros anglicanos articularán diferentes canales de difusión de valores nacionales (territorio delimitado, un tipo particular de hombre: civilizado, moral y trabajo asalariado) en el marco de una hegemonía que se logra por consentimiento y consenso. En este aspecto es que sostenemos que dichas políticas tendieron a vehicular los intereses estatales de incorporar a las minorías étnicas a la nación, concordando con la necesidad hegemónica de conformar una comunidad limitada y soberana (Anderson 1991) que incorpora, selectiva y jerárquicamente, contingentes sociales heterogéneos. Cabe señalar que dicha incorporación se enmarca dentro del proyecto nacional de fines del siglo XIX y principios del XX de "civilizar" al indio chaqueño como prerrequisito para su argentinización (Briones y Delrio 2002). Sin embargo, y ambiguamente, tal incorporación de indígenas a la comunidad nacional se logra a partir de estimular, generar y difundir un sentido de pertenencia a una iglesia transnacional, y en consecuencia, hacia una comunidad de fieles mayor a dicha nación. Con lo cual, tal incorporación condicionada representa la articulación entre ambos sentido de pertenencia- nacional y religioso.

Al respecto, la condición para incorporar a los indígenas a la comunidad nacional –una incorporación paralela a la comunidad religiosa anglicana- involucra la visibilidad de un tercer sentido de pertenencia- el étnico- que también se inserta en el interjuego de dilución y marcación de la diferencia, o sea de las dinámicas de incorporación y alterización, ya que tal incorporación paralela se lleva a cabo a requisito de que los indígenas no pierdan su especificidad étnica, lo cual quiere decir que nunca dejan de ser indígenas.

Por lo cual, las políticas misionales llevadas a cabo por los misioneros anglicanos representan dos formas de "incorporar diferencialmente" al nativo a la "vida civilizada": por una parte, con una "geografía

regional de alteridad", desde la cual la necesidad de incorporar al indígena como fuerza de trabajo demandada en la agro-industria salto-jujeña estaría en relación directa con su reproducción como "otro subalternizado"; y por otro lado, con una comunidad religiosa, la cual promulga la necesidad de que todos sus miembros se auto identifiquen como fieles, pero manteniendo la especificidad étnica cuando el contexto lo requiera y constituyendo, por consiguiente un "otro étnico sustancializado". Y esta diferencia étnica que tiende a ser reproducida en las políticas misionales es la que nos permite hablar de una "esfera etnificatoria" en ellas. Es así como la existencia de tensiones entre etnificar -marcarlo en su diferencia étnica- y civilizar-homogenizarlo según patrones considerados universales- al indígena expresa la ambigüedad característica de la época entre incorporarlo y alterizarlo, diluirlo y marcarlo. >

Por lo tanto, discurso y praxis misionera anglicana se sitúan en la intersección de dos procesos que se co-producen simultáneamente -la formación de la nación argentina en términos de "nosotros nacional" y la formación de grupos étnicos en términos de "otros internos indígenas". Entre el "nosotros nacional" y los "otros internos indígenas", la formación del alter ego misionero se caracterizará por las dinámicas de proximidad y distancia con ambos colectivos sociales. Sobre todo porque esta formación no se da en un vacío social, sino, por el contrario en un campo de fuerzas desigualmente distribuidas en el cual todos los agentes involucrados actúan concientemente y pueden desenvolverse en ámbitos de negociación, resistencia y condicionamiento. Por ello es que sostenemos que, como discurso y como práctica, la política misional anglicana en el Chaco constituye un engranaje de los procesos de incorporación y alterización de pueblos indígenas en el contexto de la consolidación de una hegemonía nacional. En todo caso, lo que tratamos de poner de relieve es que esta política misional articula mecanismos que tienden, simultáneamente, a diluir y marcar la diferencia étnica, es decir, mecanismos homogenizadores y mecanismos etnificatorios respecto de las comunalizaciones diversas que estimulen - y dentro de las cuales co-existen grados o niveles variados de ambigüedad entre los sentidos de pertenencia que estén en juego.

De lo anterior se desprende que hablar de la política misional en términos de dinámicas de formación de grupos involucra considerar procesos de comunalización que van construyendo simultáneamente variados sentidos de pertenencia en relación de complementariedad y conflicto con otras formas de conformar e imaginar comunidades, sean éstas nacionales, religiosas o étnicas. De este modo, los misioneros anglicanos articulan - y se constituyen como vértice de- diversos procesos de comunalización, cuyo sujeto >

– el grupo indígena a la par que el misionero- va siendo simultáneamente marcado en su diferencia e invisibilizado en su homogeneidad.

El objetivo general consiste en indagar los procesos mediante los cuales los misioneros anglicanos, en su rol de intermediarios, ponen en marcha mecanismos de incorporación y alterización de los pueblos indígenas, mecanismos situados en la co-producción de tres colectivos sociales confrontados: la nación argentina, los misioneros anglicanos y los grupos indígenas influidos por ellos. Por ello se pretende examinar las particularidades que adquieren el discurso y la práctica misionera anglicana en relación a los procesos de incorporación y alterización de la población <sup>indígena</sup> en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad del siglo XX

En relación a lo anterior se desprenden como objetivos específicos:

- Reconstruir, en base a las fuentes y bibliografía consultadas, el proyecto misional anglicano, desde sus primeras formulaciones en 1892 hasta última concreción en 1944, en relación a la población nativa que habitaba el Chaco Argentino, como también el contexto de creación de las misiones -el escenario sociopolítico y económico regional y nacional- .
- Describir y analizar el discurso misionero sobre sí mismo y sobre el indio, indagando la forma en que éste justifica la creación de las misiones y cómo va decantando en una concepción de "misionar" que delinearán las bases de la política a seguir.
- Describir y analizar las políticas misionales anglicanas -educación, salud, evangelización y asalariamiento- y su contribución en la conformación de sujetos susceptibles de ser incorporados o alterizados respecto de comunidades diversas.
- Indagar los variados procesos de comunalización – es decir, las formas en que se van construyendo sentidos de pertenencia a cierta comunidad- indicando los mecanismos puestos en juego y las relaciones entre los sujetos (misioneros, indígenas y nación) y las comunidades ( religiosa, local, étnica, nacional) involucradas.
- Establecer el modo en que los procesos anteriormente mencionados determinan la visibilidad, la marcación de los sujetos como "otros", o la invisibilidad, su incorporación total y por ende su desmarcación, tanto de los misioneros como de las poblaciones indígenas en la comunidad nacional en el marco de la construcción de la hegemonía cultural.

### **Premisas Metodológicas**

Ahora bien, al sostener que el discurso y las prácticas misionales anglicanas se enmarcan en la formación de colectivos sociales que se co-producen y refuerzan simultáneamente, las unidades de análisis serán las siguientes:

- Los misioneros anglicanos de la SAMS como productores de políticas – discursivas y prácticas – de incorporación y alterización situadas en el vértice de interacción entre los pueblos indígenas y la nación.
- La comunidad nacional enfocada como procesos de comunalización que generan discursos sobre cómo se imagina la nación y cuáles serán sus atributos o diacríticos de identificación.
- Los grupos indígenas del chaco centro-occidental como sujetos de discurso y práctica anglicana, sujetos que permiten visibilizar una política misional genérica a todos ellos. Por lo cual, no tomaremos como eje de análisis las especificidades intra e interétnicas- lo que no implica desconocerlas-.

Temporalmente, abarcamos un periodo de tiempo de aproximadamente 50 años, desde 1892 hasta 1944. El año 1892 marca el comienzo del proyecto anglicano de la South American Missionary Society (SAMS) de crear misiones en el Chaco Argentino para mejorar y completar la evangelización de los indios de la región. Concretamente, el Rev. Barbrooke Grubb, quien estaba a cargo en ese momento de la evangelización de los Lengua en el Chaco Paraguayo, sugiere que, para lograr la conversión segura y duradera de los Lengua al cristianismo, sería necesario llevar a cabo una tarea evangelizadora con todos los indígenas de la vasta región del Chaco. El año 1944 señala el cierre del periodo de creación de misiones anglicanas en territorio argentino, con la fundación de la última misión - Misión La Paz- en Salta. Desde entonces y en adelante, la Iglesia Anglicana en el Chaco Centro Occidental operará, en su tarea misional con la población indígena, a partir de los centros creados de más importancia: Misión Algarrobal, Ingeniero Juarez y Misión La Paz.

Especialmente, nos centramos en la región Centro-Occidental del Chaco. Esta delimitación no implica desconocer las conexiones que existieron entre las misiones anglicanas de la SAMS esparcidas en el Gran Chaco –entre Argentina, Bolivia y Paraguay. Antes bien, se describirán dichas conexiones como modo de entender un proyecto de expansión de la “comunidad de creyentes”. Pero la centralidad del análisis gira en torno a las misiones anglicanas en Argentina, ubicadas al noreste de la provincia de Salta y al oeste del Territorio Nacional de Formosa, en el espacio intermedio entre las cuencas de los ríos Bermejo y Pilcomayo.

Como técnica metodológica, se adoptó el criterio de abordar dos escenarios espacio-temporales, los cuales se analizarán con distintos grados de especificidad. El primero comprende un periodo entre 1892-1910, desde el momento de formulación del proyecto de establecer misiones en el Chaco Argentino, hasta la creación del primer puesto misionero en Jujuy, Urundeles. Especialmente, corresponde al recorrido del proyecto desde el Chaco Paraguayo al Chaco Argentino. En este escenario se formula el discurso sobre el nativo argentino, se plantea un proyecto a desarrollar y las posibles políticas a seguir de acuerdo a ese discurso y se establece los primeros contactos con la población indígena, criolla e inglesa del territorio argentino. El segundo escenario espacio-temporal comprende entre 1911 y 1944, desde el comienzo de la evangelización de nativos en el chaco centro-occidental argentino hasta la creación de la última misión sobre el río Pilcomayo, Misión la Paz. A su vez, hemos subdividido este escenario para enfatizar los diferentes momentos de concreción de un proyecto misional anglicano. Al respecto consideramos un momento desde 1911 a 1914, que corresponde al establecimiento de contactos y redes sociales para establecer la primer misión, Misión Algarrobal o Chaqueña; un segundo momento se extiende entre 1915 a 1927, correspondiendo a la puesta en funcionamiento de las políticas misionales en Algarrobal; y un tercer momento que abarca desde 1928 a 1944, y en el cual los misioneros lograron establecerse efectivamente en la región. Hemos adoptado la consideración metodológica de Nacuzzi (2001<sup>2</sup>) de utilizar un “vocabulario de espera” para nombrar a los grupos nativos asentados en las misiones, sobre todo porque no hemos hecho una reconstrucción propia de la trayectoria realizada por cada uno, sino que hemos utilizado los datos provistos por los autores detallados más abajo. A su vez, adoptamos la sugerencia de Braunstein (1999) de tomar las realidades indígenas en términos de “cadenas étnicas”. Geográficamente, abarca lo que actualmente se conoce como el noreste de Salta y el oeste de Formosa, describiendo circuitos que tienen como base a Misión Chaqueña (Algarrobal). En este escenario, se ponen en marcha de manera

sistemática las políticas misionales y aparece, por primera vez en el discurso misionero, la idea de "inculcar el deber cívico".

Con respecto a los datos con los que trabajamos, hemos privilegiado las fuentes históricas del siglo XIX y la primera mitad del XX escritas por los misioneros anglicanos de la SAMS. Entre éstas, contamos con los artículos editados y publicados por la revista de la SAMS y los libros y diccionarios indígenas confeccionados por los mismos misioneros. La revista es de gran valor histórico pues en ella se publicaban anualmente los informes sobre el avance de la evangelización en misiones anglicanas de Sudamérica. Escrita en inglés por los misioneros o encargados diocesanos, esta fuente provee datos históricos sobre la forma en que los misioneros percibieron y construyeron su imaginario en torno al "otro indígena", las políticas implementadas en las misiones, las formas de obtención de recursos financieros, las relaciones interétnicas, los proyectos y expectativas misionales. Tuvimos en cuenta que estos informes pueden estar matizados en tanto están dirigidos hacia lectores ingleses, entre ellos dirigentes eclesiásticos y posibles financistas. Aún así, estas fuentes nos parecieron de un valor inagotable para examinar el discurso y la praxis anglicana en relación a las poblaciones indígenas del Chaco Centro Occidental. Por tal motivo, hemos hecho un relevamiento sistemático de todos los artículos publicados sobre ello por la revista -desde 1892 hasta 1938. También se ha relevado información referente a la misionalización en los diccionarios, traducciones y literatura escrita por los mismos misioneros. Al momento, contamos con datos útiles provenientes de los diccionarios de R. Hunt, y del de T. Tebboth, como de otras fuentes literarias de el Rev. W.B. Gubb (1914) y Mr. Hunt (1946) .

Por otro lado, contamos con otro tipo de fuentes históricas, cuyos autores no son misioneros, que suministran información sobre el trabajo de los misioneros ingleses en el norte argentino. Entre estas obras se encuentran algunos trabajos de etnógrafos reconocidos (Metraux (1933, 1944, 1946), Palavecino (1928, 1933, 1939, 1941, 1951) Karsten (1913)). Estos documentos permiten comparar y contrastar la información suministrada en la SAMS, como también abordar la problemática analizada desde "otras voces". Un punto interesante a considerar, y que puede abrir futuros debates sobre la calidad intertextual de los datos refiere a la conexión existente entre estos etnógrafos y los misioneros ingleses. Sin entrar en detalle, comentaremos que parte de la información recopilada por Metraux, y en menor medida por Palavecino, se recavó en algunas misiones anglicanas. Al respecto nos surge la pregunta sobre la influencia del discurso

misionero sobre la construcción del "dato etnográfico" en dichos autores. Paralelamente, la revista de la SAMS ha reproducido al menos dos de los artículos publicados por Metraux en otras publicaciones.

También contamos con los datos aportados por investigaciones antropológicas que han realizado estudios sobre temas afines al propio. Entre estas investigaciones, trabajamos con los datos provistos por Miller (1979), Susnik (1981), Gordillo (2002, 2002), Trincherro (2002), Wright (1983), Mendoza (1999), Braunstein (1999), Arenas (2003) entre otros, comparando y contrastando la información, y realizando una lectura a la luz de los conceptos teóricos elegidos en el presente trabajo. Estos autores también proporcionan datos sobre el contexto de creación de las misiones anglicanas y las condiciones de participación de la población indígena en ellas.

Para el registro de datos aplicamos la técnica de fichado. Hemos construido dos tipos de fichero: uno bibliográfico y otro de fuentes primarias. El fichero bibliográfico está organizado en orden alfabético por apellido del autor, consignándose los datos completos de la obra así como la biblioteca que lo dispone y el código que lo describe. Al reverso de la ficha, hemos anotado los datos más relevantes para el tema. El fichero de fuentes primarias está organizado en función de dos secciones. Una de ellas refiere a los documentos escritos los misioneros anglicanos (sean del SAMS u otros editores). En general, como este tipo de fuentes está escrita en inglés, las notas realizadas respetaron el idioma original. La segunda sección incluye las fuentes varias organizadas en función de la fecha en que fueron escritas. En este caso se consignará además del autor, el tipo de fuente (carta o diario personal, documento burocrático, artículo publicado en prensa, libros), la institución a la que pertenece (en el caso que sea del gobierno, el departamento o el ministerio, en el caso de instituciones civiles, el nombre) y el lugar y fecha de relevamiento. En ambas, escribimos al reverso la información disponible, codificándola según respondan a los objetivos propuestos.

Finalmente, el análisis e interpretación de los datos, que desde un marco antropológico consiste en el estudio de las dinámicas interétnicas y las dimensiones identitarias e históricas, supone centrarse en las formas de construcción de la "otredad" que, entendida en términos contrastivos, insta al estudio de la lógica de los sujetos involucrados— específicamente misioneros anglicanos— en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad del siglo XX.

A su vez, y en concordancia con los objetivos propuestos, lo anterior requiere analizar el material recogido considerando la instancia discursiva y la instancia práctica de las políticas misionales.

Como instancia discursiva, se analizan las categorías que usaron los misioneros anglicanos en la construcción de mecanismos de identificación a través de las narrativas escritas por ellos mismos (publicadas tanto por el SAMS como por otros editores). Consideramos que el discurso es modelado y modelante de los posicionamientos de los actores sociales al interior de la vida. Por lo cual, para el análisis e interpretación de las fuentes se tendrá en cuenta los diversos contextos (Bensa 1996) en los cuales se produjeron los discursos, la circunstancia histórica y social en que se realizaron, el momento que se emitieron y la forma en que se articularon sus enunciados. En este sentido, se analizarán las fuentes no tanto en búsqueda de la verdad o falsedad del hecho enunciado, sino para establecer la valoración que contienen. Es decir, se interpretarán los datos de estos discursos escritos teniendo en consideración que, en tanto organización de símbolos, son portadores de significados intencionales subyacentes. Por ende, se considerará los aspectos situacionales que rodean la emisión de los enunciados (las características de autor, a quien escribe, que quiere comunicar y como lo hace, que deja traslucir pero no esta dicho) teniendo en consideración que los mensajes transmitidos son construcciones simbólicas a interpretar.

Como instancia práctica de las políticas misionales, analizamos los datos recogidos a partir de su lectura en torno a cuatro categorías aportadas por los actores, <sup>re</sup> formuladas como categorías de análisis: educación, salud, evangelización y asalariamiento. Estas cuatro categorías se constituyen en indicativas y características del rumbo seguido por los anglicanos en el "disciplinamiento", es decir, incorporación selectiva a y alterización respecto de diversas comunidades imaginadas, de los indígenas del Chaco Centro-Occidental argentino.

A su vez, en ambas instancias –discursivas y prácticas -tomamos como ejes principales de problematización las contradicciones existentes tanto a nivel de coherencia entre ellas –en el sentido del grado de correspondencia entre lo que se dice y lo que se hace- como a nivel de mutua interdependencia y redefinición.

Por consiguiente, queda definido y delineado el objeto de estudio: el análisis de la política –discursiva y práctica- misional anglicana como expresión de un *modus operandi* misionero que pone en marcha procesos de comunalización que estimulan particulares dinámicas de incorporación y alterización de los pueblos indígenas afectados.



### Capítulo III

## PROYECTOS, TRAYECTORIAS Y REDES SOCIALES

*"Vayan por todo el mundo a dar luz a aquellos que viven en la oscuridad"* <sup>1</sup>(SAMS 1938)

La historia de la SAMS, rama sudamericana del Protestantismo Anglicano, se remonta a mediados del Siglo XIX, al momento en que el capitán inglés Allen Gardiner llega a América del Sur con la intención de llevar el evangelio al interior del continente. Sin embargo, esta épica no fue un intento aislado.

### La Iglesia Anglicana: historia y doctrina

La Iglesia Anglicana tiene su origen en la Inglaterra del siglo XVI, momento de gran convulsión en Europa por una serie de reformas religiosas que serían adoptadas por el rey Enrique VIII. Aunque diversos enfrentamientos entre los reyes de Inglaterra y el clero de la Iglesia de Roma tuvieron lugar a lo largo de los siglos XIII y XIV, fue con el reinado de Enrique VIII cuando se produjo la ruptura con el papado, debido a la negación de éste último de declarar nulo el casamiento del rey con Catalina de Aragón, celebrado en 1509 y del que no habían nacido descendientes varones. Así es como en 1534, Thomas Cranmer, nombrado arzobispo de Canterbury por el rey inglés, declaró inválido el casamiento entre Enrique y Catalina, y celebró el del monarca con Ana Bolena. El clero católico, reaccionado ante tal desconocimiento de su autoridad, decidió la excomunión de Enrique, quien replicó a la Santa Sede consiguiendo del Parlamento la aprobación del Estatuto de Supremacía (1534). Según este estatuto, el rey se convertía en cabeza de la Iglesia de Inglaterra, se declaraba a la Corona como última fuente de jurisdicción y se privaba al papa de las rentas que le correspondían procedentes de los bienes eclesiásticos. Estas reformas encontraron resistencia en la misma sociedad inglesa, iniciándose una época de revueltas y represiones, de reformas y contra-reformas. Recién con el reinado de Isabel I, iniciado en 1558, la instauración anglicana se consolidará y consumará la separación definitiva con la Iglesia de Roma.

Sin embargo, en los años siguientes no faltaron tensiones en el seno de la Iglesia anglicana. Estas tensiones se tradujeron en una división interna -manifiesta en una valoración diferente de los

---

<sup>1</sup> "Go ye into all the world to give light to them that sit in darkness". Lema que envuelve el dibujo - un libro abierto sobre un mapa de Sudamérica y un sol que lo ilumina desde abajo- presente en la tapa de la revista de la South American Missionary Society (SAMS 1938).

sacramentos y el culto-entre la High Church, más cerca al catolicismo, y la Low Church, de posición más reformista.

Por otra parte, si bien estas reformas provocaron una separación con la Iglesia católica, no por ello el anglicanismo se divorció totalmente de ésta. Por el contrario, se siguió considerando una Iglesia Católica, como parte de la Iglesia Universal que confiesa a Jesús como su Señor y Salvador. Por ello, se denomina a sí misma Iglesia Católica Reformada, en tanto que, retomando los principios de la Iglesia Apostólica, deja de lado todo el aparato ritual de la iglesia medieval (penitencias, ayunos, peregrinaciones, austeridades, absoluciones, misas, purgatorio, reliquias, indulgencias) adoptando la libertad espiritual como medio de reconciliación del ser humano con Dios y requiriendo lo comprobado en las Sagradas Escrituras como medio de salvación. La Iglesia Anglicana acepta el "Cuadrilátero de Lambeth" - las escrituras, los credos de los Apóstoles y de Nicea, dos sacramentos, y el episcopado histórico - como base de la unidad cristiana. Sin embargo, protesta -y de allí el calificativo de protestante- contra las doctrinas añadidas por la Iglesia Romana, entre las que se cuentan la infalibilidad, la autoridad y el vicariato papal, la justificación por obras, el purgatorio, las indulgencias, el celibato obligatorio del clero y la intercesión de los Santos, la inmaculada concepción y la Virgen María.

A su vez, es una Iglesia Bíblica que mantiene la doctrina de la Santa Biblia, pero resumida en el "Libro de la Oración Común". Elaborado por primera vez en 1549, e incorporadas a él posteriores reformulaciones, el Libro de Oración Común establece el culto y la liturgia anglicana y contiene la fórmula de ordenación y consagración de los ministerios. La Iglesia Anglicana retiene los órdenes tradicionales de obispo, presbítero y diácono, siendo, por ende una Iglesia evangélica, histórica y apostólica, diferente a las demás iglesias protestantes que no mantuvieron ningún tipo de jerarquía eclesial. Por el contrario, el jefe de la iglesia anglicana es el monarca. A los obispos les siguen en jerarquía los presbíteros y los diáconos. Solo los obispos tienen la autoridad para conferir órdenes sagradas, confirmar a los fieles y consagrar iglesias. Los clérigos anglicanos son primero pastores y "ministros de la Palabra y Sacramentos". En cuanto al culto, el Libro de Oración Común establece diferencias con la Iglesia Católica. Por una parte, el Libro, escrito en inglés, permite que los cultos públicos reciban una forma litúrgica desarrollada en el idioma común a todos, facilitando así la participación de toda la congregación en los servicios. Por otra, como las bases para dicho Libro son el Antiguo y el Nuevo Testamento, solo aceptan los dos sacramentos instituidos por Cristo y que aparecen en los Evangelios: el Santo Bautismo y la Santa Eucaristía. Los otros cinco sacramentos de la Iglesia Católica- la confirmación, la confesión, el matrimonio, la extremaunción, el orden sagrado-

son tenidos en cuenta, pero se los considera de diferente manera. Esta distinta valoración se ha manifestado en la división entre High Church y Low Church; en tanto la primera acepta los siete sacramentos, considerando el bautismo y la comunión como categorías diferentes, la última, excepto al bautismo y la comunión, no considera a los demás sacramentos como tales. Además de los sacramentos, la ceremonia religiosa constituye un importante aspecto del culto anglicano. En el "morning Service" (de las 11 a.m.) y en el "evening service" (de las 18 a.m.) se reza el padrenuestro y otras oraciones, se lleva a cabo una confesión generalizada de los pecados, seguida de una absolución general, se leen dos lecturas, una del Viejo y otra del Nuevo Testamento, hay una larga prédica y se canta himnos.

En los siglos que siguieron a la Reforma, la Iglesia Anglicana ha extendido su culto más allá de los límites de Europa. Para sus miembros es más correcto pensar en la Iglesia como una "Comunión Anglicana", es decir, una comunidad conformada por varias iglesias autónomas o Provincias Eclesiásticas, entre las cuales, la Iglesia de Inglaterra, la madre, es una iglesia más. El Arzobispo de Canterbury, el primado de toda Inglaterra, no posee una autoridad al estilo papal, pero su presidencia hace conservar la unidad básica de la Comunión. El tipo de autoridad que ejercen los arzobispos y los obispos es más moral y no ejecutiva, no pudiendo imponer su decisión sobre las iglesias locales.

Por otra parte, la Iglesia Anglicana, al retomar los preceptos de lo que ha de llamarse una "Iglesia Apostólica", es también una Iglesia Misionera, abierta a expandir y llevar a todos lados que se necesite la palabra de Dios. En este sentido puede entenderse cómo, a mediados del siglo XIX, un misionero y capitán de marina, Allen Gardiner, zarpa para el sur del continente americano para iniciar la tarea evangelizadora con los indígenas de allí.

Para ese entonces, el protestantismo había ingresado a América a principios de ese siglo con las oleadas iniciales de migración europea, principalmente anglosajona, las cuales habían traído consigo las prácticas de diversos cultos. Es así como, entre 1825 y 1850, se instalan en esa parte del continente las iglesias metodistas, anglicanas y evangélicas de Prusia. Según algunos autores (Wright 1983, Seignes 2001), varios son los elementos que allanaron la entrada a este continente de las iglesias reformadas. Entre estos elementos se cuentan el enciclopedismo, de moda en aquellos momentos en los círculos intelectuales europeos; el éxodo de Latinoamérica de obispos, sacerdotes y órdenes religiosas del antiguo orden; la francmasonería que se confabulaba para socavar los

fundamentos de la Iglesia Católica; y el liberalismo como doctrina política, económica y social, la cual se estaba forjando un lugar específico al interior de las luchas por la hegemonía nacional.

Como señala Seignes (2001), el papel que jugó tal doctrina fue clave en el proceso de apertura de los países sudamericanos a la influencia de las metrópolis extranjeras, principalmente porque tal proceso no solo involucró un movimiento de flujos monetarios -especialmente inglés, sino también de flujos de personas con prácticas y -para el caso analizado- cultos particulares. Pero a su vez, esa apertura manifestaba explícitamente una admiración hacia valores y comportamientos europeos que decantaba en un discurso civilizatorio el cual la "razón" y el "progreso" se constituían como sus factores más relevantes.

En este contexto no es de extrañar que los países sudamericanos hayan abierto sus puertas a cultos que, como el protestantismo anglicano, traían incorporado este "valor agregado" de ser portadoras de los ideales de "razón", "progreso", y "desarrollo". Sobre todo porque en este momento, a la mayoría de los países de Latinoamérica, que estaban atravesando procesos de independencia y definición nacional, se les planteaba la disyuntiva de cómo incorporarse en el camino del desarrollo y crecimiento. Al respecto, las elites políticas locales de raigambre liberal veían en estos grupos protestantes el potencial cultural necesario para el desarrollo de sus países y la forma concreta de minar la influencia de la Iglesia Católica (Siffredi y Spadafora 1998:11).

En este sentido, el lema de la SAMS de "dar luz a aquellos que viven en la oscuridad" era congruente con las aspiraciones de estas elites locales de traer el progreso y la civilización a esta parte del continente. Por tal lema no estaba aislado de los principios ideológicos que guiaban a tales elites en su necesidad de controlar el interior de un continente que todavía estaba en manos del "barbarismo indígena". Pues será justamente la SAMS la que se encargará de desarrollar el trabajo misionero entre los grupos indígenas de América del Sur.

### **La "South American Missionary Society"**

El origen de la South American Missionary Society debe ubicarse en los intentos pioneros de Allen Gardiner de evangelización de los indígenas en el sur del continente americano. Misionero y capitán, Gardiner arribó a Sudamérica en 1838. Para ese entonces, su intención era la de iniciar la tarea evangelizadora entre los indígenas de Bolivia y Patagonia. Sin embargo, dadas las dificultades que encontró en ambos lugares, decidió encabezar un grupo para establecer el cristianismo entre los indígenas de Tierra del Fuego. En 1841, visitó las Islas Falkland para explorar la posibilidad de

establecer misiones cerca de Patagonia y Tierra del Fuego. Volviendo a Inglaterra a buscar fondos que lo subvencionaran, en 1844 estableció la Patagonian Missionary Society (PMS). Pero, el intento inicial de establecer la PMS en Tierra del Fuego encontró hostilidad por parte de los indígenas, por lo cual, ante el fracaso, Gardiner decidió volver a Inglaterra.

Hacia 1846, el capitán decidió probar nuevamente en el Chaco y partió en una exploración de reconocimiento de la zona y de las poblaciones que la habitaban. En la expedición se topó, cerca del Pilcomayo, con un grupo de Tobas, quienes lo hicieron retroceder. Casi 80 años más tarde, la SAMS publicará –en 1931– una carta que Gardiner dirigió a los jefes Tobas contándoles de su Dios y del Gran Libro que dejó, el cual enseña –escribía el Capitán – qué hay que hacer y cómo deben hacerse las cosas. A su vez, señalaba que *“esta encomendado en este Libro, que aquellos que lo tengan deben llevarlo a todas las naciones del mundo, hasta que estén provistas de él”* (NT) (SAMS 1931(3):54). Y, por lo tanto, pedía si podía enviar a dos misioneros – uno de ellos sería médico– a vivir con ellos hasta que hayan aprendido el lenguaje, y a cambio, se les enviaría cada seis lunas regalos como recordatorios de sus amigos extranjeros. Su carta no obtiene respuesta. Sin embargo, tal tratativa de evangelizar a los Tobas quedará grabada en la memoria de una Sociedad Misionera que tomará a ese grupo como emblema de otredad chaqueña.

Frente a este fracaso, y no dándose por vencido, decidió que una misión fueguina podría funcionar. Así es como en 1850, se embarcó con seis voluntarios y en 1851 fundan una misión en Tierra del Fuego. Pero, dadas las condiciones climáticas y la falta de víveres en la misión, él y cinco de sus compañeros murieron ese mismo año.

La muerte de Gardiner tuvo el efecto de atraer la atención hacia la obra que él había comenzado y, desde Inglaterra, el secretario de la PMS, Rev. George Despard, decidió continuar con el trabajo misional. En 1854, Despard estableció en Keppel Island –Malvinas– la base del accionar misionero, desde dónde se entablarían comunicaciones con los fueguinos. Durante cinco años, los misioneros lograron mantener intercambios con los fueguinos, enviándoles comida y ropa, visitándolos y enseñándoles nociones de agricultura y de Biblia. Pero, en 1859, el asesinato de un misionero por los nativos, al intentar instalarse en Tierra del Fuego, dejó la misión a cargo Despard. Jemmy Button, culpado del asesinato, fue llevado a Malvinas, en donde enseñó a hablar en Yámana a los misioneros, entre quienes estaba Tomas Bridges. En 1862, Despard regresó a Inglaterra, quedando Bridges a cargo de Keppel. Al año siguiente, el Rev W. Stirling arribó a la isla como superintendente de misiones, y continuó con la evangelización de los yámana en Tierra del Fuego. En 1866, el Rev. Stirling decidió emprender un nuevo intento en la creación de una misión en Tierra del Fuego. Pero será recién en

1869 cuando, nombrado ya Obispo de las Islas Malvinas, lo logró. Fundada la primera Misión Anglicana "La Aldea Cristiana de Ooshooia", Stirling regresó a Inglaterra, dejando a Bridges la tarea de iniciar la construcción definitiva de la misión. Así es como a comienzos de 1870, el Rev. Bridges, fue ordenado diácono en Inglaterra y se hizo cargo de la misión en estas tierras australes, dedicándose a enseñar la fe cristiana a los indígenas en su propia lengua. Hacia 1887, Bridges renunció a la misión, la cual se quedó a cargo del Rev. Lawrence. Pero, por diversos problemas, entre los que figuró la epidemia de rubéola que exterminó a la mayoría de los indígenas, en 1906, la misión se cerró definitivamente y algunos de los misioneros emigraron al sur de Chile y al Paraguay.

Para entonces, la Sociedad Misionera Patagónica (PMS), rebautizada en 1864 como The South American Missionary Society (SAMS), había establecido su objetivo de iniciar la evangelización con los Mapuche. Hacia 1860, el hijo de su fundador, Allen Gardiner Junior, fue mandado por la SAMS al sur de Chile, para establecerse con los Mapuche. Sin embargo, para este momento, el protestantismo inglés pasaba por una etapa crítica en la mayoría de los países de Latinoamérica –debida a la ineficacia de la autosubvención de las Iglesias-, y la SAMS se concentró en el establecimiento de *Chaplaincies*<sup>2</sup> y en el trabajo con los hombres de altamar.

Sin embargo, hacia el final del Siglo XIX, la SAMS emprendió nuevos esfuerzos para crear misiones en torno a las poblaciones indígenas de Sudamérica. En 1894, estos esfuerzos se concretaron en el establecimiento de la misión Cholchol entre los Mapuche de la Araucanía Chilena, la cual contó con la presencia de misioneros e indígenas, que paulatinamente fueron levantando una iglesia, escuelas, despensas y, más tarde, lograrían construir un hospital.

Para la misma época, se probaron, con éxito, nuevos intentos en la evangelización de los indígenas de Gran Chaco, iniciándose con éstos el proyecto de llevar el credo anglicano al Chaco Argentino.

### El comienzo de la "odiosa" chaqueña

*"In the heart of the South American continent there lies open a splendid field for missionary work. It is an immense region of over 2.500.000 square miles in area, with a population of heathen or semi-heathen aborigines numbering about 8.000.000"*

*(Grubb; 1899b.:206).*

Teniendo como objetivo la evangelización de los indígenas del Chaco, se estableció en 1888, sobre el Río Paraguay, una misión –Makthlawaya- con los indios Lengua Mascoy bajo la dirección de Adolpho Henricksen. Tras su muerte, apenas un año más tarde, el Rev. Barbrooke Grubb lo reemplazó. Desde

---

<sup>2</sup> Corresponden a las divisiones político-geográficas de la Iglesia Anglicana, al estilo de obispos.

entonces, B. Grubb va a ir entretejiendo – a partir de viajes y exploraciones en el Chaco- un entramado de relaciones sociales - con indígenas, criollos, militares, personal del gobierno- que le permitirán construir un “plan de operaciones” sobre cómo evangelizar a los indígenas de la región. Tal “plan de operaciones” va a estar orientado a conformar una “Iglesia Nativa Protestante”, cuya comunalización descansa en una política misional direccionada a la confluencia de 4 ámbitos de disciplinamiento social–educación, salud, trabajo, y religión – a favor de generar un sentimiento de pertenencia a tal Iglesia.

Sin embargo, B. Grubb no estaba solo en tal proyecto. En 1892, se le unió Andrew Pride, y, dos años más tarde, ~~en 1894~~, Richard Hunt fue enviado a la misión. Hacia 1896, la misión de Waikthlatingmangyalwa se definió como estación central, desde la cual partirían los “viajes de evangelización” a los pueblos vecinos.

Para este entonces, el Gran Chaco estaba habitado por los criollos blancos en sus periferias, mientras su descripción como “desierto” inhabilitaba pensar a la región como ocupada por otros seres. Sin embargo, y tal como lo reconocía uno de los misioneros – Mr. A. Pride- “the inhabitants of the Chaco, more than its physical conditions, were responsible for its non occupation!” *Animal fue una expresión general aplicada a los indios, quienes eran considerados como fierce and warlike* (Pride 1932:75). Al respecto, la misión anglicana –establecida al oeste de Concepción, entre el Río Verde y el Río Negro- se constituía como un núcleo de evangelización y un puesto de avanzada en la ocupación del Chaco Paraguayo. A. Pride (1932:75) escribirá más tarde que

Years ago, the owners of the various estancias admitted that they were established in their position owing to the presence of the Mission in the Chaco before them. I am bold enough to say that if an examination of the Government records for 1892 were made for land taxes derived from that area of the Chaco not a single peso would appear, whereas today a considerable sum is gathered annually. This is one great change I have seen, unoccupied land now occupied.

En este sentido, la no ocupación del Chaco por la población blanca tenía como consecuencia la definición de una zona económicamente nula, y por transición, la definición de su población como fuera de la ley. A su vez, esa situación de inaccesibilidad del blanco al interior de Chaco hacía de él “una región prácticamente desconocida” (Grubb, W; 1899: 185). Tal imaginario hizo que la empresa misionera, con Grubb a la cabeza, adquiriera carácter de epopeya.

Por otro lado, el trío de misioneros fue estableciendo en el Chaco Paraguayo un *modus operandi*, el cual se aplicó a las misiones que paulatinamente se fueron creando en las otras regiones del Chaco. Hunt (SAMS:1911:79) resumió este *modus operandi*

The country had first to be explored to find out where the people lived, to learn their customs, their habits, their language. Then we had to get into friendly relationship with them [...] Then we had gradually to undermine their superstition, and put in

its place the glorious fabric of Christianity. Little by little, by our lives, and by our words, we undermined their superstitions [...]. Then we taught them the Ten Commandments [...]. One by one we took these commandments, and by our daily lives in every little particular we showed what they ought to do, what was right and proper. Then as we learned some of their language we began to speak to them. We had no service at all at first; we just simply had family prayers and the people came round us. As soon as we could we translated a prayer for them and, little by little, we formed a Service. Then we had converts coming round, and we started a school, and reduced their language to writing, and taught boys in the school how to read their own writing. As soon as we could, we sent those lads to various villages to preach the Gospel.

Así, el primer paso para establecer la misión, luego de entablar contacto y aprender el idioma, fue lograr la sedentarización del grupo con el que se iba a trabajar, en tanto el nomadismo dificultaba relaciones estrechas y alianzas duraderas. Una vez esto, se organizó la misión al estilo de una "comunidad factoría" (Siffredi y Spadafora 1989), es decir, un pequeño enclave autárquico con una economía y trabajo planificado en talleres industriales. A su vez, la comunidad contó con una escuela, un dispensario, una tienda y una iglesia. Este modelo era la representación física y espacial de una política misionera orientada a la educación, salud, trabajo y religión, política que se mantendrá en el proceso de evangelización anglicana en todo el Chaco.

Cuando en 1899 Grubb hizo un balance de los cambios logrados en la misión paraguaya, comparó la situación indígena pasada –llena de supersticiones y "otras costumbres revoltosas" - y la situación presente- "una aldea cristiana" en la cual no se presentan casos de ebriedad, ni supersticiones. De esta comparación, proyectó (1899<sup>a</sup>:187) para el futuro la apertura de nuevas regiones con la ayuda de los "indios evangelistas" –convertos-, "quienes, confiamos, antes de mucho tiempo estarán listos para el servicio". Ya en este momento Grubb se construía a sí mismo como "embajador de Cristo" (1899<sup>a</sup>), permitiéndose evaluar el futuro de los indios del Chaco y establecer un esquema para promoverlos y proveerles mejores condiciones de vida, entendidas éstas en términos de "avance", "industrialización", "ascenso en la escala social". Tal esquema implicaba para Grubb (1899b: 211)

helping them to settle on the land, they will in time become a fairly prosperous peasantry, able also to maintain their own schools and church work. The influence of such settled Indians on barbarous neighbouring tribes would be most beneficial, and the scheme might be extended to other regions outside of the Chaco. The governments would learn to value such citizens, and would protect and encourage them, instead of seeking their destruction.

Así, lo primero que había que hacer para que los gobiernos reconozcan a los nativos como ciudadanos era civilizarlos, es decir, asentarlos en una tierra, convertirlos en campesinos, educarlos en colegios y moralizarlos en iglesias. Sin embargo, esto no significaba poner la civilización o los "avances temporales" como objetivo primero de la evangelización. Más bien, la tarea misional priorizaba la enseñanza del mensaje de Jesús, ya que era él el único medio que tenía el hombre para progresar y salvar a la gente "bárbara" de su estado de oscuridad (Grubb, 1899b:211).



Desde entonces, se va entretejiendo un discurso misionero que amalgama, de manera confusa, los diversos significados de lo que los miembros de la SAMS entienden por "misión", "misioneros" y "misionar". Entre estos significados, la experiencia misionera de llevar el mensaje de Cristo se convirtió en la base de una voz cuya autoridad les permitía hablar de sí mismos a la par que del indígena en términos de imágenes contrapuestas y complementarias. Tales imágenes involucraban simultáneamente el significado de la tarea civilizatoria - significado contradictorio, ya que si misionar era civilizar, a su vez, era evitar el exterminio provocado por la civilización. Recién más tarde, con la segunda generación de misioneros, el sentido de misionar incluirá la inculcación del deber cívico.

Paralelo a la construcción de un discurso y un proyecto referente a las poblaciones indígenas del Chaco, los misioneros se embarcaron en el estudio de la lengua y cultura de dichas poblaciones. El Rev. Hunt inició sus estudios lingüísticos sobre los Lenguaraz mientras que el Rev. B. Grubb, realizaba el mismo tipo de estudio sobre los Lengua Mascoy. Sin embargo, este tipo de estudio, el cual incluía el relevamiento de vocabulario y sus comparaciones, requerían de viajes a través del Chaco<sup>3</sup>. En uno de estos viajes, mientras buscaban los restos de la expedición de Ibaretta, los misioneros penetraron en la zona del Pilcomayo y entraron en contacto con los indígenas de allí. Esta experiencia, según comentó años más tarde Hunt (1912: 7), resultó en el reconocimiento de "que solamente hemos tocado el flequillo del gran problema de evangelización de los aborígenes del Gran Chaco. El trabajo debe ser realizado en una escala mayor".

Este reconocimiento sobre la escala regional que debía tomar su labor llevó a Grubb a que sugiriera al Rev. Shimield, hacia 1892, que para poder evangelizar a los indígenas del Chaco, era necesario instalar una misión en la región occidental, específicamente en Salta, desde donde se pudiera trabajar con los indígenas del Pilcomayo.

Sin embargo, no será hasta más tarde cuando esta sugerencia se tomará en cuenta. Recién en 1898, se estableció contacto con los Hnos. Leach, capitalistas ingleses dueños desde 1883 del Ingenio La Esperanza<sup>4</sup> en San Pedro, Jujuy, y, desde entonces, se comenzó a pensar las posibilidades de establecer una misión en su estancia o en las cercanías. Para ese año, el Rev. Shimield, desde Buenos Aires, realizó una visita a San Pedro con el objetivo de llevar a cabo el casamiento de Norman Leach y

<sup>3</sup> Las notas y conclusiones de estas exploraciones y viajes a través del Gran Chaco fueron publicadas y editadas en Inglaterra por Grubb bajo el nombre de "An unknown people, in an unknown land" (1899).

<sup>4</sup> El ingenio La Esperanza fue el centro de un gran establecimiento productivo de propiedad de los Leach. Este establecimiento contaba con plantaciones en "San Pedro, La Esperanza y San Antonio, and around each of them there is a small village inhabited by their workpeople". También contaban con una plantación de café a 11 leguas de allí, en San Lorenzo (Arch. Shimield, (1898). A Pastoral Visit to the Argentine Provinces of Jujuy y Salta. Sams Vol XXXII. P. 214-216)

de dar servicio a los miembros ingleses del Ingenio. En esa oportunidad, y teniendo en mente el viejo proyecto de Gardiner, el Rev. Shimield (1898: 215) registró que "algunas de las tribus Tobas vienen a trabajar acá [La Esperanza], y puede ser practicable acercarnos a las tribus occidentales del Chaco desde este punto, los misioneros acompañando a los indios en su regreso a casa".

Hacia 1900, Grubb propuso esta estancia como una línea definitiva de avance y al año siguiente sugirió enviar a un médico. Cinco años más tarde, en 1905, realizó un viaje de exploración a Bolivia. Mas allá de que ninguna de las dos medidas dieran resultado, demostraban que para entonces, Grubb tenía en mente un proyecto de crear un triángulo de misiones que uniera el Chaco Paraguayo, Argentino y Boliviano.

Recién en 1910, cuando volvió de Inglaterra, Grubb visitó San Pedro para reunirse con los Hnos. Leach y proponerles comenzar la evangelización de los 6000 indígenas que trabajaban en su ingenio. Los Leach aceptaron la propuesta y sugirieron establecer una misión en su estancia. Con esta noticia, Grubb inició un tour hacia el norte hasta Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. En este viaje

"He was confirmed in the views he had long held, and that the real key to the Evangelization of the Chaco Tribes was by the formation of a westward, in addition to the already existing eastward Centre from which a line of stations at strategic points could be spread across the Chaco east and west, and from these to extend the work northwards; a strong united Mission, with a uniform policy, working together, mutually exchanging notes regarding the language, moving missionaries as occasion required from one station to another, and utilizing to the utmost native agency, training the young to read and write and work and preach and thus permeate the country with a high tone of civilization and a lofty principles of Christianity" (Hunt 1912:9).

### **"Proyecto Regional, Política Común y esfuerzos unificados"**

Hacia 1911, confirmada la noticia sobre la futura evangelización de los indígenas que trabajaban en el ingenio de los Hnos. Leach, se nombró el "staff" de personas que compondrían la futura estación. Dicho "staff" estaba compuesto, aparte de Grubb, por el Mr. Hunt, especializado en estudios lingüísticos, Mr. Morrey Jones, dedicado a los cuidados espirituales, Mr. Bernau, médico experimentado y Miss. Byatt, como la enfermera. El "staff", que representaba la división de labores implícita en el modelo de política misional, tenía experiencia en el trabajo misionero, pues habían acompañado a Grubb en las diferentes etapas de evangelización en el Chaco Paraguayo.

Antes de partir hacia Argentina, algunos miembros del staff fueron invitados a una reunión del Comité de la SAMS para comentar la tarea que iban a iniciar en San Pedro. Mr. Hunt anunció que esperaban "extenderse desde este lugar hacia otras tribus del norte" (Sams 1911:80). Por su parte, Bernau, que para entonces ya tenía un diploma de reconocimiento otorgado por los Gobiernos de Argentina y Paraguay por su labor médica, manifestaba que

"we are going to another undertaking, perhaps a greater undertaking than that of the Paraguayan Chaco, and I want to remind you of the fact that the Lord, our Master, has need of His servants (...) we know that 6.000 Indians are steeped in sin

and selfishness and superstition; we know that they are living in darkness, with hope and without God in the World; and we know that our Lord and Master will be our protector" (Sams 1911:81).

Para abril de 1911, Hunt y Bernan arribaron a Buenos Aires y al día siguiente partieron rumbo a San Pedro. Una vez allí, se hospedaron en la casa principal del pueblo que era propiedad de los Leach<sup>5</sup>, quienes la SAMS les reconocía su contribución en la unificación de las variadas tribus indígenas en calidad de empleados de los ingenios, lo cual "ha roto mucho de su hostilidad, lo cual ha hecho posible la formación de nuestra misión en el Chaco Argentino" (SAMS 1911:103). Al poco tiempo, se trasladaron al puesto misionero, denominado Urundeles, el cual se estableció en una de las tres propiedades de los Leach. No resulta claro en los documentos analizados la existencia de condiciones para el establecimiento del puesto. Tampoco está claro si Urundeles era considerada por la SAMS como una misión o un puesto base. Sin duda, dicho espacio figuraba como etapa preparatoria en la construcción de un proyecto de más largo alcance. Políticamente, Urundeles significó la separación de las provincias de Salta y Jujuy de la *Chaplaincy* de Córdoba y las Provincias del Norte y la creación de una *Camp Chaplaincy* bajo la autoridad de Morrey Jones.

A su vez, Urundeles se tornaba como un espacio de contacto intercultural, en tanto era un lugar de paso obligado de los indígenas que iban a trabajar a los ingenios de los Leach. Siendo así, pronto los misioneros entablaron relaciones con los Tobas del campamento de San Antonio y con los Matacos de Arayanales. Sin embargo, el proyecto de evangelizar a los Tobas continuaba constituyéndose como central. M. Jones (1911:198) explicita este objetivo diciendo que

Our attentions have been chiefly directed to the Tobas, whom we found at first extremely shy and reserved... but gradually we have broken through this reserve, principally by making friends with some of the children. Our aim all along has been to induce boys and girls to leave their village near the cane fields at San Antonio, and to live with us at Urundeles, but in spite of all our endeavours, we signally failed. Last week, however, the Toba Chief and others of his tribe were induced to visit Urundeles [...] We talked for over an hour, using all our persuasive powers, but the Chief would not consent to leaving the boys with us. We then telephoned for Mr. Walter Leach, who has a great influence over the Indians, but [...] even his persuasive powers had no effect. [Más tarde] he returned to Urundeles with eleven Toba men in his car.

Es así como los misioneros lograron tener en Urundeles a once Tobas, quienes coaccionados por Leach, se establecieron hasta fines de año, resultando en lo que Hunt (1912e:98) denominó un "comienzo con los Tobas". De este comienzo "amigable y fructífero", Sanderson comenzó a enseñar carpintería a dos de los Tobas, mientras que Hunt, por su parte, inició con el estudio del lenguaje Toba, recolectando algunas palabras. Según él mismo, su conocimiento del Lengua y de otros idiomas nativos le ayudaron en dicho inicio, junto con que "la ayuda de estudios previos de otros, particularmente del Dr. Lafone Quevedo" (Hunt 1912e:98).

<sup>5</sup> Es interesante hacer notar que para entonces Karsten también se hallaba hospedado allí. Al parecer, la casa de los Leach fue un espacio de encuentro de los que estaban estudiando a los grupos nativos del Chaco.

Estos contactos con Lafone Quevedo y las visitas a los campamentos Tobas fueron claves en la construcción de un discurso que justificaba la evangelización de todos los nativos del Gran Chaco por parte de los misioneros anglicanos. En sus investigaciones sobre los lenguajes nativos, Hunt consultó con Quevedo y le pidió información y opinión sobre las tribus con las que estaban trabajando. Con estos datos en mano, junto con las comparaciones de las notas sobre el language de los Towothli y Suhin y los recientes informes –adquiridos en visitas a San Antonio- sobre el lenguaje Toba, Hunt (1912c:57) llegó a la conclusión que “cada lenguaje de esta gente del Chaco es un eslabón en una cadena”. Según Hunt (1912c:57), en esta cadena, “los Suhin, desde el punto de vista étnico y lingüístico, son de vital importancia, y serán el factor principal en la unión de este nuevo trabajo con el viejo, un medio de comunicación con los indios de Bolivia, Paraguay y Argentina”.

De esta forma, la idea de que los lenguajes de los diferentes grupos nativos – y por ende, los grupos mismos - estaban conectados en una especie de cadena permitió que Grubb, junto con el equipo misionero de Urundeles, estableciera un proyecto, cuya forma más acabada fue presentada como un “plan de operaciones” para el Chaco Paraguayo, Argentino y Boliviano “as so to secure the maximum of efficiency, while economizing strength, staff and resources” (SAMS 1912:145).

Hacia 1912, Grubb presenta al Comité de la SAMS este proyecto, en el cual propuso que las misiones del Chaco debían ordenarse en “un esquema comprensivo”. Retomando la idea de Hunt, Grubb (SAMS 1912: 145) escribió que

“the various Indian nations are so linked and connected together that the work must be considered one. Eventually the several centres may have a measure of independence, but much more labour and expense will be saved at first, and for some time to come, by treating them all as items in one general plan. (...) “Including the two present Missions –Paraguayan Chaco and Argentine Chaco- the society will be forced to occupy five other fields in the near future; thus, giving, in Central South America, seven distinct Indian Missions, working together as a common whole, and making a strong appeal to the sympathies of the supporters. It is an encouraging prospect. The conquest of this field for Christ is no new idea”

El proyecto definió siete misiones para todo el Chaco: 1)Chaco Argentino (Reservación Indígena),2) en el Pilcomayo Boliviano, 3)en el Río Parapetí, 4) entre las tribus Quichuas de las montañas, 5) en la frontera entre Suhin y Lengua, 6) en San Pedro de Jujuy y 7) en el Chaco Paraguayo. A su vez, establecía como urgente la necesidad de fundar por lo menos dos de ellas: la del Chaco Argentino, con Matacos, Tobas y Chunupies, y la del Pilcomayo Boliviano, entre los Tapietas, Tobas, Matacos, Chorotis y Suhin. Tal necesidad respondía al objetivo último que el esquema comprensivo permitiría llevar a cabo:

“to evangelize the whole Indian element in the territory known as the Gran Chaco, which is divided among the republics of Argentina, Bolivia and Paraguay. These facts must be constantly borne in mind, our methods carefully studied and results noted” (Hunt 1913b: 123)

Este objetivo se correspondía con la intención de "unir todas las naciones ahora separadas por peleas tribales y antipatía racial en una gran Iglesia Cristiana en honor y gloria de Dios" (Hunt 1913b: 124). Al respecto, quedaba claro que el proyecto representaba parte de una política tendiente a incorporar a los indígenas a comunidad de cristianos y lograr la conquista espiritual de la otredad Chaqueña.

Tal plan de operaciones incorporaba una metodología de avance respecto de dos líneas articulares: el estudio del lenguaje y el estudio de las costumbres y hábitos indígenas. Hunt (1913b:124), al respecto, señaló que

"Language is an important factor in determining the relationships of the tribes, and in order to identify and relegate a people to its proper sphere, the languages must be studied one by one till the circle is complete. Equally important with the language investigation is the comparative study of Indian habits and customs, folklore and social conditions; and by no means least, the hydrography and geography of the country they occupy, which must precede the purely spiritual side of the missionary work (...) Long years of close intimacy with natives produce a sympathetic touch, little gestures and mannerism, modes of thought and expression, and an unconscious Indian air".

En este sentido, las líneas de avance impusieron la necesidad de una mayor profundidad de conocimiento de las tribus con las que se tenía planeado trabajar. Por ello, en Urundeles el staff se organizó de manera tal que cada misionero se especializó en el estudio del lenguaje de un grupo particular: Bernau, el lenguaje matakó; Sanderson, el Toba; y Hunt, el Vejoz de los nativos de Tres Pozos. Cada uno de ellos debía acudir a los campamentos del grupo que le había tocado estudiar y acompañarlos de regreso de los ingenios a sus propios campamentos, quedándose durante el verano con ellos para retornar en la próxima época de cosecha. Estos viajes no solo le permitían estudiar su lenguaje, sino también "obtener una mayor idea de la posición de las diferentes tribus, y tomar notas acerca de los clanes y las villas a visitar" (Bernau 1913: 59).

Así, el plan de trabajo de los misioneros –que persistió durante los primeros años- consistía en visitar los campamentos indígenas que se establecían durante la zafra en los ingenios con el objeto de estrechar relaciones, y en segundo lugar, volver con los indígenas a sus distritos, aunque manteniéndose en contacto permanente con los Urundeles, hasta que se fundaran nuevas misiones. Lo que este plan reflejaba era un acoplamiento del ritmo de trabajo misionero con el ritmo de trabajo indígena. Grubb (1913:191) ponía de relieve este acoplamiento al decir que:

"In this mission we count on two seasons for mission purposes –the cane crop from April to November, and the hot season during which our work lies in the Argentine Chaco, between the rivers Bermejo and Pilcomayo. During the harvesting of the cane, hundreds of Indians from various tribes congregate here for work. The harvest over, they return again to their homes in the wilds"

Sin embargo, los itinerarios no se reducían a recorrer las trayectorias indígenas. En agosto de 1912, Grubb partió junto con Norman Leach hacia Bolivia con el objetivo de ver unas tierras para una futura misión y explorar parte del Pilcomayo en su regreso. Sin embargo, los conflictos entre las tropas bolivianas y los grupos indígenas (Hunt 1912e:95) hicieron de la zona un espacio peligroso y del viaje una epopeya arriesgada, por lo cual tuvieron que volver. Aún así, se realizaron viajes a los ríos Bermejo y Pilcomayo con el objetivo de seleccionar lugares donde asentar futuras misiones. Mientras, Hunt "continuaba con su estudio de Guarayo y Chiriguano en preparación para cualquier movimiento a Bolivia" (Hunt 1912e:95).

Paralelo a este estudio, y cumpliendo con su obligación de estudiar a los Vejoz, Hunt pasó el verano de 1913 en Tres Pozos, una aldea al norte de Urundeles.

A comienzos de 1914, surgió la idea de establecer una misión sobre el río Bermejo, principalmente porque los Leach ofrecían una tierra para ello. Esta tierra representaba, según Grubb (1914), un esquema ideal a sus propósitos de crear una reserva, ya que –al estar cerca del ingenio– durante la época de cosecha los indígenas tendrían ocupación segura mientras que los misioneros supervisaban todo y cuidaban de los niños, los cuales quedarían retenidos en la reserva para no interrumpir su instrucción. A su vez, la cercanía al río daría un acceso a la pesca y tierra fértil para las huertas, con lo cual la subsistencia estaría cubierta. Así pensado, "el esquema entero era un<sup>o</sup> idea<sup>s</sup> desde nuestro punto de vista [...] pero, ahora las condiciones de disturbio del país en relación a la acción militar y de los asentados antipáticos, presentan al momento una insuperable dificultad" (Grubb 1914:10). Sobre todo porque el gobierno boliviano había prohibido a los indígenas de su país cruzar el río hacia Argentina, lo cual perjudicaba a los nativos no solo al impedirles percibir un empleo remunerativo –y con ellos a los ingenios, que veían reducida la oferta de mano de obra– sino también al restringirles su área y libertad de movimiento. Grubb (1914:9-10) era conciente que, por el momento, no tenían "medios de ofrecerles una adecuada atracción en su propio país, y ni siquiera para establecer una colonia industrial como la de Makthlawaiya".

Esta imposibilidad de concretar el esquema de fundar una reserva condujo a que los misioneros reformularan el plan de operaciones a favor de asentarse sobre el Río Bermejo y crear una misión entre los Indios Vejoz. Grubb (1914:14) los expresaba así:

The Vejoz Indians, a Branco of the Mataco family, stretching from Oran down the Bermejo, and many of whom are resident upon the land possessed by Messrs. Leach, and upon which we can settle, fortunately speak a great deal of Spanish, and we therefore consider that it will be wise for us, limited as we are for workers, to begin work with them, that is extension work.

We shall still keep in touch with the Tobas, and other Matacos, and soon as opportunity offers, we must endeavour to occupy strongly our land on the Pilcomayo"

### El primer paso –Algarrobal-

A fines de 1914, los misioneros obtuvieron la tierra que le cedieron los Leach para crear la misión, la cual sería llamada Misión Algarrobal. Las condiciones de adquisición de esta tierra no son claras en las fuentes. Por una parte, en algunos casos parece que a tierra fue comprada (SAMS 1915 (4)); en otros parece que la tierra fue donada (SAMS 1914). Sobre lo que no hay confusiones en las fuentes es sobre la descripción del terreno.

The land we have obtained is about twelve leagues from the railway terminus at Embarcación eastwards in the Chaco, and approximately amounts to about five hundred acres. It is a small portion of four contiguous estates or fincas, the property of Leach Brothers. These states are not being used at present, but there are a number of Argentine squatters scattered here and there through them, as well as Indians of the Vejoz tribe. Our portion lies along the River Bermejo, having a straight frontage west to east of half a mile, rather more counting the bends of the river.

La tierra estaba situada en "la ruta seguida por los indios en sus idas y venidas a las plantaciones de azúcar" (Grubb 1915a:16), lo cual permitía a los misioneros tener un contacto permanente y un conocimiento profundo de los grupos indígenas que habitaban la región. Por esta razón, Algarrobal se constituyó, para los misioneros, como la primera misión propiamente dicha en el Chaco Argentino, desde la cual esperaban completar la cadena de misiones desde los Andes a Paraguay (SAMS 1915 (4)). Dentro del proyecto misionero, Algarrobal implicaba el primer paso en el movimiento de "extender el trabajo" hacia el Pilcomayo. Grubb (1915b:42) aseguraba que tal movimiento representaba "el primero de la cadena de estaciones que esperamos en tiempo nos permita establecer contacto directo y comunicación con nuestras misiones en el Paraguay". Hunt (1915:7), retomando esta idea, proyectaba que

Itinerant trips will be made to the many villages on both banks of the river, and gradually we hope to extend our work to the Pilcomayo tribes, and thus link up with the original mission in the Paraguayan Chaco. The northward advance from both the eastern and western spheres of operations would lead us into touch with the rubber Indians of Bolivia and Brazil

Pero, había mucho que hacer en la puesta en marcha de la misión y este proyecto quedó postergado.

Paulatinamente, la misión comenzó a funcionar siguiendo el modelo y las reglas establecidos en el Paraguay. Se compraron cabras, ovejas y vacas, con el objetivo de cubrir la inmediata alimentación de los misioneros y conformar -a largo plazo- una granja comunitaria para venta de sus productos al exterior de la misión. Se loteó el terreno con la esperanza de que los nativos se dedicasen al cultivo en huerta. A su vez, se construyó un almacén como medio para atraer a los Matacos de la región, ya

que las otras tiendas estaban situadas a más distancia y cobraban precios muy altos. El almacén no solo se constituyó para los nativos como espacio para la adquisición de víveres a precios razonables, sino también como lugar de venta de ponchos, fajas, pieles y demás artículos que podían comercializar.

Paralelo a este tipo de funcionamiento, los misioneros lograron reunir a un grupo de maticos y comenzar con la labor evangelizadora. La modalidad de evangelizar fue clave desde el principio pues constituía una política que permitía llevar a cabo los pasos restantes del proyecto más general. Tal modalidad consistía en "hacer un núcleo primero con gente selecta en su tierra [la misión], y a partir de ellos trabajar con otros"(SAMS 1915(4):51). Hacia fines de 1915, ya había 40 indígenas asentados alrededor de la misión, de los cuales 10 conformaban este núcleo de nativos selectos. Su papel iba a ser esencial a la hora de realizar las visitas de evangelización a lugares en los cuales los misioneros no podían entrar.

Por otra parte, la puesta en marcha de la misión constituyó la manifestación del modelo de trabajo misionero que se orientó a satisfacer los cuatro ámbitos esenciales de la política misional: el espiritual, el médico, el educativo y el industrial. La escuela comenzó a funcionar bajo la enseñanza de Mr. Laws, quien daba sus clases debajo de los árboles, en un pizarrón sobre el cual escribía en idioma matico. Más tarde, en 1918, se comenzó con la construcción de la escuela propiamente dicha, y con ella se introdujeron las lecciones con cartas impresas. Respecto de la evangelización, los misioneros impartían clases informativas sobre la vida de Jesús, y paulatinamente, mientras se avanzaba en la traducción al idioma matico, se introducían las lecturas de los evangelios. El primer servicio religioso se llevó a cabo durante la Semana Santa de abril de 1916. Unos meses después se comenzó con la construcción de lo que funcionaría como la Iglesia, un edificio que también iba a servir como escuela o lugar de reunión. En lo que respecta al trabajo industrial, éste se desarrolló a lo largo de líneas como la construcción de edificios y carreteras y la carpintería. También se desarrolló el trabajo en ganadería y granja. A su vez, se instaló una sala de Primeros Auxilios, que paulatinamente los primeros pacientes. La obra en Misión Algarrobal o Chaqueña cobró fuerza, e indígenas que eran nómades, se comenzaron a instalar en las inmediaciones de la misión.

Tal como había funcionado Urundeles, el ritmo de Algarrobal estaba sincronizado al ciclo indígena y por ende, todas sus actividades –y el desarrollo de las políticas misionales- se veían afectadas por esta diferencia de población entre las estaciones de verano e invierno. Por ello, la asistencia al colegio por



parte de los niños estaba condicionada por el ritmo de trabajo de los padres, a quienes los chicos acompañaban. Recién en 1918, se reportó gente que se quedaba en la misión para que sus niños acudieran al colegio. Por otra parte, en diciembre se suspendían las clases, ya que en la época de recolección, los niños acompañaban a sus madres. Sin embargo, el trabajo educativo era definido, para la política misional, como un área clave en el disciplinamiento moral ya que los chicos se tomaban la esperanza y los verdaderos miembros de una Iglesia Militante (Laws 1918:71).

Hacia 1920, Algarrobal ya contaba con un colegio equipado, con un dispensario, una tienda, una carpintería y otras construcciones. "Here is a well planned, practical and efficient mission settlement. The Mataco have their own lots, which they are diligently clearing, planting and fencing, under a happy sense of security" (SAMS 1920 (1):1). Para ese entonces, algunos indígenas de Algarrobal migraban a la cosecha de caña en las plantaciones de Orán y otros a estancias vecinas para recoger granos y calabazas.

Sin embargo, el plan de operaciones no había sido perdido de vista. Por una parte, las visitas a las aldeas vecinas y no tan vecinas, visitas que iban a ser una práctica constante y una política de evangelización clave, estaban todavía a cargo de los propios misioneros. Por otro, y a medida que transcurrían los años, pasaban por la misión Matacos y Tobas de la región del Pilcomayo en sus viajes a los ingenios azucareros y establecían contacto y relaciones duraderas con los misioneros. Tal como contaría Hunt (SAMS 1928(3):38) unos años más tarde,

During the last five years we have kept in touch with these folk, not by visiting them in their homes, but by friendly conversations with them here when they have come to see their friends and relations, and for a long time we have led them understand that we intended to make a mission among them when time was ripe. The insistent call to Bolivia had to be answered first.

En 1922, Algarrobal tuvo sus primeros conversos. Un año más tarde, mientras que Mr. Tompkins se hacía cargo del colegio para niños, Mr. Henry Grubb<sup>6</sup> abrió una especie de escuela nocturna para los jóvenes que querían "mejorarse a sí mismos ganando conocimiento en figures y escritura para que <sup>is</sup> ayude en su trabajo de carpintería y otras ocupaciones" (Hunt 1923b:37). A su vez, las instrucciones en materia religiosa no eran descuidadas. Las clases de estudio bíblico se orientaban a la enseñanza del Viejo Testamento, a cargo de Tompkins, del Nuevo Testamento, a cargo de H. Grubb y del Evangelio de Matías, por Hunt. Junto con estas clases, la asistencia a los servicios religiosos y la participación en ellos de los indígenas hicieron que la congregación fuera creciendo a la par que generando un grupo de nativos cristinos.

---

<sup>6</sup> Henry Grubb no tenía ninguna relación con Barbrooke Grubb, quien, desde 1921, estaba retirado del trabajo en las misioners.-

Hacia septiembre 1924, el "staff" misionero en Algarrobal incluía a Mr. y Mrs. Tompkins, H.C. Grubb, Rev. Hunt y Dr Bernau. La misión todavía contaba con la presencia del Rev. R. Hunt, ya para entonces famoso traductor de lenguas aborígenes, quien había concluido con la traducción del *Libro de Oración* en Mataco.

Para el año siguiente, se habían hecho los arreglos para que Mr. Smith and Mr. Arnott viajaran desde Inglaterra a Argentina a unirse al "staff" y organizar el trabajo misionero en lo que sería la misión en Bolivia. Teniendo en mente el proyecto de unir la tarea de evangelización de los tres países que compartían el Chaco, el 24 de junio de 1925, partió una excursión rumbo a Bolivia con H.Grubb, Everitt, dos indígenas que actuarían como guías (SAMS 1925). El plan de campaña había sido pensado entre todos los exploradores "and should prove useful in determining the position of future work in Bolivia" (Grubb 1925:99). Las preparaciones finales del viaje se hicieron cuando H. Grubb (1925:98) visitó La Esperanza, en donde concretó con un chiriguano cristiano y un mataco para que cada uno le sirva de guía en su respectivo país. El viaje se prolongó hasta septiembre del mismo año. Como resultado de este recorrido -no menor de 1200 millas- a lomo de mula, los misioneros lograron establecer la misión de Izozog en la zona de Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia.

Para ese entonces, la necesidad de evangelizar las aldeas de alrededores de Algarrobal y de concretar viejos proyectos de extender el Evangelio al Pilcomayo había conducido a que, en 1926, dos de los nativos evangelistas, Martín y Juan Julian, pudieran ser licenciados para tales propósitos por el Obispo Every – quien se encontraba en Algarrobal para llevar a cabo la celebración de la "Dedicación de la Iglesia" bajo el nombre de San Miguel.

Por ello, continuando con la proeza de llevar la luz de Cristo a través del Chaco, en julio de 1926, los misioneros lograron contactarse con un colono americano – Mr. Degen- que vivía en la zona del Pilcomayo y a quien los indígenas de la zona habían solicitado un maestro para sus aldeas. Mr. Degen estaba informado de un posible sitio donde se podría construir la misión y en una entrevista que mantuvo con los misioneros les informó que

"the best possible site for our enterprise was on Loté. No 10, abutting on the Indian Reservation; This land belongs to his friend, Mr. J.I. Miller, and he felt sure that he would be willing to sell us or even donate us a plot suitable for our purpose; and he definitely promised us to see what he could do in the matter" (SAMS 1928 (3) 39).

Tal sugerencia fue aceptada por los misioneros, iniciándose los preparativos para extender la misionalización al Pilcomayo. Mr. Colin Smith, que había llegado a Algarrobal en 1925 para ocuparse de la estación boliviana, fue destinado, junto con el joven Alfredo Leake, a conformar el equipo para el

nuevo destino. Sin embargo, la escasez de fondos hizo que la extensión al Pilcomayo se postergara.

Pero los preparativos no se detuvieron. Por el contrario,

Rigid economy was observed on this Station (Algarrobal) so that a modest equipment for the Dispensary and School might be secured, and enough funds to clear the ground and set up one or two necessary buildings. And [...] Juan Julian was licensed by the Bishop to be an evangelist to his own people: he is a carpenter, and his enthusiasm was great in the preparation of furniture and fittings for the New Station (SAMS 1928 (340).

Más allá de estos preparativos, la vida en Algarrobal continuaba y los ámbitos de trabajo misional seguían desarrollándose. El colegio para adultos congregaba cada vez más muchachas y muchachos jóvenes. El trabajo agrícola en los lotes de cada familia continuaba produciendo vegetales para el autoconsumo.

Por otra parte, en 1927, varias experiencias novedosas se introdujeron. En el ámbito educativo y sanitario, se comenzó a fomentar la higiene en las madres de los niños que acudían al colegio – que para entonces eran alrededor de 40- Se las invitaba a una reunión a tomar el té (mate) mientras que hablaban sobre sus niños. Cuando se marchaban cada madre recibía un pedazo de jabón, con el objetivo de “crear una escuela interesada en sus niños” (Hunt 1927b:114). En el ámbito religioso, se invitó a todas las nativas cristianas a conformar un Servicio Cristiano de la Mujer, con el objetivo de

“to keep the women candidates for Confirmation together, and also to give them an opportunity of worship, and to engage in audible prayer in the absence of men. These service have been most successful, being attended every week by almost every women without fail” (Hunt 1927b:115).

Ese mismo año, las esperanzas de extender la evangelización al Pilcomayo comenzaron a concretarse. El 5 de septiembre partió una expedición con Leake, Smith y un chico indio hacia el norte, con el objetivo de formar una misión con los Matacos que habitaban la cuenca del Pilcomayo en el territorio de Formosa. Respecto de este grupo, Smith (1927:149) escribía que

“The Matacos of this district are divided into two distinct sections, one occupying a reserve of land, which is their legal property, 30 miles north of Lote No. 10, and numbering about 2000. The other section occupies the piece of land adjoining No. 10, but although definitely granted to them for their use they do not yet have any legal hold on it, the government surveyor in whose hands the matter lay having died some years ago. This land, however, is recognized by the settlers as an Indian concession, although some have settled on it and are violating the Indians' rights”.

Según Smith (1927), ambas parcialidades estaban enfrentadas en conflictos interétnicos, principalmente debido a que en la fiesta de la algarroba pasada, los Matacos de la Reserva Norte<sup>7</sup> habían matado a algunos miembros de la parcialidad del sur e iniciado toda una cadena de “venganzas”. Sin embargo, Smith comentaba que, al enterarse de la futura misión, los dos grupos

---

<sup>7</sup> La Reserva Norte había sido creada por el Gobierno Nacional en el Territorio de Formosa en 1915 como lugar donde debía asentarse los Matacos del Pilcomayo Superior

estaban ansiosos de hacer las paces. Como comentaremos luego, tal cambio de actitud de los grupos nativos implicaba una redefinición de sus pautas tradicionales de sociabilización exogrupal.

A su vez, Smith (1927:150) también informaba que "the mission will be cordially welcomed by all the settlers in the district. Many came to express their pleasure at our prospective arrival, and assured us of their support in our work". Por su parte, Mr. Fitzgerald, quien junto con Mr. Miller de Buenos Aires, eran propietarios de la mayor parte de la tierra, había ofrecido su casa, media legua a distancia de las aldeas indígenas, hasta que pudieran construir una vivienda como base de la misión. Smith (1927:150) comentaba sobre Mr. Fitzgerald que "él pensaba era la cosa más importante que ha pasado en el distrito, y siente que la gente esta dispuesta para hacer lo que puedan para ayudarlos a establecer nuestro trabajo".

El sitio elegido era el mismo que un año antes Mr. Degen había recomendado a los misioneros. Nuevamente, su presencia se hizo notar cuando en Algarrobal recibieron un paquete con una carta, fechada al 1 de octubre y firmada por Mr. Degan. En la carta, explicaba su ausencia y comunicaba que Mr. J.I. Miller "estaba listo para hacer la transferencia necesaria para la misión de 100 hectareas de tierra junto a la Reserva Indígena" (SAMS 1928 (3):40). Tres días después llegó otra carta, dirigida a R. Hunt y firmada por Miller, ratificando lo que Mr. Degen les había informado. La carta decía así:

"I also understand that the most suitable location would be the north east corner of my property, Lote No. 10, in the colony of General Guemes, adjoining the Indian Reserve Land. I understand that you have quite recently sent somebody from the Mission in order to inspect this piece of land and that you are anxious to start this new Mission as soon as possible, and therefore would like to have an authorization from me to that effect and that you also wish some information in order to secure this piece of land as the property of the Mission (...) I am pleased to inform you that I am quite willing and very glad to be able to transfer to you the 100 hectares of land in question, free of all changes, at such a time as this can legally be done. In the meantime, you can, with all confidence, start any work you like to do on this 100 hectares" (SAMS 1927:151).

En este caso, las condiciones de adquisición de la tierra fueron bien claras, y el resultado de la transferencia de ellas permitió disponer de un lugar para la creación de una nueva misión. Desde Algarrobal, se decidió hacer el primer avance el día de "Todos los Santos". Por unos días todos estuvieron ocupados haciendo las preparaciones para fundar la misión en el Pilcomayo. Debieron juntar plata para la compra de mulas y carros para el viaje, y recogieron el equipo de dispensario y requerimiento de oficina que habían estado juntado desde hacía tiempo. El equipo quedó formado por C. Smith, A. Leach, Juan Julian, Mr. Hodge, como un asistente temporario y Rafael, el carpintero. El día anterior a la partida, el 30 de octubre, se llevó a cabo un servicio especial en el cual "a todos pareció que la Iglesia Mataco en Algarrobal estaba siguiendo el camino del antiguo Antioch, enviando a sus primeros evangelistas a las regiones salvajes vecinas" (SAMS 1928 (3):41).

Pues, justamente, esta expedición para la fundación de una misión en el Pilcomayo –la cual se llamaría Selva San Andrés– tenía múltiples connotaciones para todos los miembros de la "comunidad" de

Algarrobal. Por una parte, representaba un paso más en el proyecto general de evangelización del Chaco. Por otra parte, significaba la culminación de las expectativas respecto la idea de formar nativos evangelistas que esparcieran el mensaje de Cristo a los suyos. Por ello, para M. Hunt este evento era "the crowing act in the history of the Mataco Church, the sending forth of its first missionary to the regions beyond" (SAMS 1928 (3):38).

Fundada Selva San Andrés<sup>8</sup>, el staff misionero comenzó a organizar las tareas para poner en marcha la misión. Al igual que en Algarrobal, habían llegado en época de la algarroba, cuando las fiestas rituales –y las borracheras consecuentes– hacían que la presencia y ayuda indígena fuera menor a lo que los misioneros esperaban. A su vez, dado que también era época de lluvia y resultaba complicado construir, los misioneros aceptaron establecerse en la casa que Fitzgerald les había ofrecido. Estando allí, el jefe Santiago –y su gente– los visitó y prometió que si los misioneros iban pronto a establecerse junto a ellos en el Pilcomayo, él mandaría los hombres necesarios para construir una habitación y el camino de entrada a la misión. Así es como "one week after our arrival, and on November 22 (1927) we entered into possession of the mission property now known as "Selva San Andrés" (SAMS 1928:51). Enseguida se ocuparon de poner en funcionamiento el colegio, los servicios de los domingos por la tarde y las visitas a las aldeas vecinas.

### Redes y proyectos ampliados

Hacia 1928, misión Selva San Andrés, a cargo de Smith ya estaba totalmente instalada. Su ubicación en el río no solo permitió que la misión creciera rápida y espontáneamente, sino que también la convirtió en un lugar de fácil acceso para los indígenas. Para entonces, se reportó la visita de un jefe Toba del sur del Pilcomayo

"who is anxious to secure education for his children, and the protection of the Mission. The chief says he knows that the mission is not out to make money or breed cattle, but he wants something for the future generation. Meanwhile he has made arrangements to send some of his children to Mr. Smith. To get the significance of this: A chief of another tribe, speaking a different language, has left his children with the Matacos under the care of the Mission, while he lives at a distance. It is one of the most interesting things that has ever happened in our Mission, and shows that school work is of great importance" (Hunt 1928:100)

Esta descripción del pedido Toba realizada por Hunt es muy interesante, pues no solo manifiesta que el misionero –y la misión– se definía a sí mismo como "protector de indios", sino también se iba construyendo como "pacificador" de indios. Sin embargo, y más allá de la forma en que el misionero se

---

<sup>8</sup> Selva San Andrés quedó establecida a 24 millas Río Debajo de la Reserva indígena Norte.

constituía en imagen de un discurso, la descripción pone de relieve la manera en que la política misionera se orientó a generar una identidad cristiana por encima de las antiguas pertenencias étnicas. El pedido Toba suscitó la necesidad de contar con un mayor "staff" misionero, por lo cual se hicieron a Inglaterra solicitudes de personal que pueda hacerse cargo de las nuevas exigencias. Pero tales solicitudes no fueron respondidas. Los Tobas, al ver que su pedido de un colegio no tenía repuesta, se marcharon a sus tierras sin ninguna promesa de evangelización. Sin embargo, esto no significó la cesación de peticiones. Por el contrario, Smith enumeró desde noviembre de 1928, cuando se presentó el quinto pedido, hasta fines de enero de 1929 seis visitas de jefes Tobas pertenecientes a diversos campamentos de los distritos de Sombrero Negro, Buena Vista, Fortín Chasis y Formosa. En un caso, los Tobas arribaron a Selva San Andrés con un caballo, pues pensaban que Mr. Panter, un misionero que había llegado a la misión, los acompañaría de regreso a Sombrero Negro a escoger el sitio para asentarse con ellos.

Durante gran parte de 1929, los misioneros de Selva San Andrés reportaron nuevos intentos por parte de los jefes nativos en obtener un misionero para que los guíe. Para entonces, ya no solo eran los jefes Tobas, sino también los jefes Matacos de la Reserva Norte quienes solicitaban un padre. Estos reportes (SAMS 1929(1):22) contaban que

"Messengers are coming and going. Two Chiefs arrived last week and were very disappointed I could give them no further promise. The Matacos of the Northern Reserve, numbering some 300, are also pleading their cause. They want a "father" that looks after them, as they always call the mission. "When can you send us someone?" I can only pass the question on. We can carry on with our present staff and touch only the fringe of the work here"

En este sentido, los misioneros iban tejiendo redes sociales consistentes y coherentes con su proyecto de evangelización regional. Sin embargo, tales redes no servían de mucho a la hora de pedir hombres y fondos a Inglaterra para iniciar nuevos movimientos. Y justamente, la tardanza o negativa con que se trataban estos pedidos desde la "madre patria", hizo que, en algunos casos, los mismos jefes perdieran interés. Tal parecía ser el caso del Jefe Santiago, quien "is still quite friendly and visits us. His attitude has, however, changed, due probably to his not getting so much out of us as he hoped to do. So far he does not appear much interested in our message (SAMS 1929 (8):51).

Paralela a esta extensión de redes hacia fuera, la misión –tanto Algarrobal como Selva San Andrés – consolidaba internamente sus lazos mientras se iba tornando un espacio de intensa sociabilidad y un

lugar desde el cual se definía una comunidad religiosa particular<sup>9</sup>. Panter (SAMS 1929: 80), al describir a Algarrobal en 1929, decía

" here is a little community of missionaries and Indians, numbering about 200 in all, well over half of whom have become professed followers of Christ, set in the midst of a widely scattered Indian population parched with the spiritual thirst, and in many cases crying out for the gospel"

Esta idea de que la misión estaba rodeada de población salvaje que no tenían acceso al evangelio, pero que, según los misioneros, lo deseaban, impulsaba aún más las visitas evangélicas hacia las aldeas vecinas.

El 29 de mayo de 1929 partió un grupo destinado a realizar la visita a los Toba de Sombrero Negro. Tal grupo comprendía a Grubb, Leake y un joven nativo y tenían el objetivo de llevar adelante las investigaciones respecto del lugar donde podría establecerse una futura misión y la población indígena que se asentaría en ella. Al respecto, los misioneros tenían en consideración que

"One of the groups of Tobas who have sent us deputations lives in a small area around the village of Sombrero Negro, while another group is located on the other side of the river, and another some two day's journey further down the river, on the south side. Political and other circumstances prevented us from visiting the latter groups, but seeing they are all friendly with each other, as witness the fact that they all arrived here in a united deputation, contacts with all could be established through any one group, and the most generally suitable seemed to be that around Sombrero Negro, which is also the most accessible" (H. Grubb 1929:94).

En la mañana del segundo día de viaje se encontraron con un grupo de 30 tobas, representantes de Sombrero Negro y de los grupos del Pilcomayo Sur, que iban camino a Selva San Andrés a hacer una nueva petición. Siguiendo el viaje, pasaron por otras tres aldeas indias, las cuales estaban pobladas solamente por ancianos y mujeres, ya que el resto de la gente habían marchado a los ingenios a trabajar. Cuando finalmente llegaron a Sombrero Negro, un grupo de más de cien Tobas los estaba esperando. Mientras que este grupo se preparaba para acampar cerca de los recién llegados, uno de los jefes nativos, Abraham por nombre, explicó a los misioneros en su propio idioma –desconocido para éstos últimos- las necesidades que tenían para solicitar la misión. En intervalos de media hora, alguno de los que estaba presente intentaba interpretar y traducir lo que Abraham decía. Pero como nadie hablaba ni español ni matak, los misioneros no pudieron captar mucho el mensaje del jefe. Sin embargo, Grubb (1929:95) sacó sus conclusiones sobre el entusiasmo de los Tobas por la misión:

"their idea of a mission is first and foremost a protector. Harassed off the land their ancestors roamed over, pressed into service on the distant canefields, threatened by their white neighbours, they seek a champion to plead their cause, and to fight their battles, and they look to a mission to do it. Secondly, they want education, though my own conviction is that it is very much an "also ran", and finally, they are willing for the Gospel just so much as it will help them in the attainment of the main objects"

---

<sup>9</sup> Lo cual no quiere decir que no exista el conflicto interno. Tal como sugiere Gordillo (1999), la misión era un ámbito de protección pero también de control social, y como tal contaba con desafíos y resistencias indígenas constantes.

Tal evaluación de los motivos posibles retomaba la opinión de Smith (1931:22), según la cual los Toba, más allá de buscar protección, consejo o amnistía, educación y salud, "genuinely desire the mission, perhaps not for the sake of its primary object, but, nevertheless, for reason not altogether unworthy".

Para ese entonces, las redes sociales que los misioneros tendían con los diferentes habitantes del Chaco Argentino seguían extendiéndose.

En Algarrobal, los nativos evangelistas visitaban las diferentes aldeas de alrededor de la misión para dar el servicio de los domingos a la tarde. Así "the Gospel is spreading out to those who do not belong to the Mission community" (Nye 1929: 130). A su vez, Roberto, un maestro nativo, junto con Lostes, otro evangelista, partían hacia Alto de la Sierra para hacer las visitas de evangelización, "and we trust that when they return they will have news for us of some souls led into the Kingdom" (Nye 1929: 130).

En Misión Selva San Andrés, el jefe Santiago, hizo un pedido de una instrucción semanal de evangelio y de una tarde, los sábados, de oración, pedido que se satisfizo con las clases de evangelio. Hacia principios de 1930, sin embargo, la recurrencia a estas clases, entre quienes se incluía al jefe Santiago, había disminuido, principalmente porque la mayoría de los asistentes habían salido a trabajar en la construcción de la nueva línea férrea. A fines de marzo de ese año, volvieron a la misión - que estaba reubicada a 5 millas de distancia de la anterior debido a que una inundación la había destrozado- coincidiendo con la llegada de un nuevo grupo indígena, quienes venían, junto a su jefe, a quedarse varios días por problemas acaecidos con los asentados blancos.

A su vez, el proyecto de establecer una misión con los Toba continuaba creciendo. Por una parte, dos jefes Tobas se habían instalado en Selva San Andrés, lo cual permitía a los misioneros recolectar unas palabras para estudiar el idioma. Por otra parte, " further visit paid to the Toba country by Mr. Grubb and the writer, which enabled us to prepare a rough sketch map of the proposed Mission site to be submitted to the authorities in Formosa" (Panter 1930a:5). Al respecto, el gobierno de Formosa estaba al tanto del proyecto y había dado su autorización para llevarlo a cabo.

Ese mismo año, la SAMS (1930(15):20) publicó en su revista un pedido de dos hombres para la creación de la misión para los Toba de la República Argentina. El pedido resumía la historia de peticiones de los Toba y aseguraba que las autoridades argentinas iban a ayudar en todo lo necesario. A su vez, informaba que las preparaciones ya se estaban realizando, en tanto el presente staff misionero del Pilcomayo no esperaría más. Por lo cual, el pedido de dos hombres y 10<sup>0</sup> medios para subvencionarlos era urgente. Tal urgencia era manifestada en una retórica dirigida a la comunidad



anglicana inglesa, la que decía "God is calling us to advance, and He has chosen whom He would send. Has he chosen You?".

Esta retórica tuvo sus resultados. La Sams consiguió y envió los dos hombres, quienes junto con dos misioneros que volvían de su retiro y la transferencia de Mr. Alec Sanderson desde Paraguay, hicieron posible conformar un staff que pudiera repartir sus fuerzas entre las misiones ya fundadas y la que se estaba por fundar. De este staff, Leacke y Sanderson, ambos capacitados en el trabajo pionero que suponía poner en marcha una misión, fueron destinados a la nueva tarea, por lo cual partieron el 29 de octubre hacia Sombrero Negro. El 30 de octubre de 1930, luego de dos años de peticiones y respuestas inconclusas, la misión El Toba vió sus comienzos.

Ni bien fundada, los nativos comenzaron a llegar a la misión y paulatinamente fue progresando. Se limpió el terreno cerca del río y se construyeron algunos edificios. La escuela comenzó a levantarse, el taller de carpintería empezó a funcionar y la salita sanitaria inició su labor.

En esos momentos, pasaron por Selva San Andrés Grubb, Nye, y Arnott quien se dirigía a la misión El Toba. El Gobernador del territorio de Formosa también hizo su presencia en la misión "expressed his approval of the work which we are doing here" (Everitt 1931:138).

A mediados de 1931, desde Algarrobal salió un pequeño grupo de viaje hacia el sur con el objetivo de investigar la posibilidad de abrir un nuevo puesto misionero entre los Mataco del jefe Feliz, quien había sido persistente en su pedido de que algún misionero se establezca entre ellos para enseñar. Al parecer, los misioneros "were cordially received by some of the Argentine settlers, and have their assurance that they would welcome a mission in their neighbourhood [...] Here is a splendid opportunity for a great adventure for the Kingdom of God" (SAMS 1931 (5): 139). Sin embargo, la falta de hombres y dinero para mantener su trabajo hicieron que tal pedido no pueda cumplirse.

Pero sí podían cumplirse las expectativas de aprender la palabra de Dios, pues los nativos evangelistas estaban dispuestos a asentarse en diversos lugares para enseñarla. Tal era así que Severiano Rufino y Amalia Zanja, "one of our evangelists and his wife [...] have gone forth to settle in a district not far from Selva San Andres, where numbers of unevangelized Indians live, whom they hope to teach and lead to Our Lord Jesus Christ (SAMS 1931 (5): 139).

Por otra parte, en septiembre de ese año, se desarrolló en Algarrobal la primera conferencia Inter-estacional de misioneros, a la cual asistieron representantes de Bolivia, Paraguay y Argentina.

A su vez, las campañas de vacunación que llevaba a cabo el médico misionero en un amplio radio alrededor de Algarrobal no solo se constituían como medio de prevención de enfermedades y epidemias entre la población indígena, sino también en una forma de contacto con la población criolla.

En Selva San Andrés, arribó en octubre Alfred Cox para hacerse cargo del estudio del lenguaje. Para finales de año comenzaron con los preparativos en la construcción de la iglesia y las actividades de la misión rondaban la preparación para su edificación. Las redes sociales de los misioneros –que se extendían más allá del contacto con los indígenas- habían permitido obtener el material para la construcción. Justamente, Smith comentaba que (1932:39):

*"The construction Company responsible for the opening up of the Branch railway lines from Formosa to Embarcación, having completed their contract, sold out their stocks. In this way a supply of corrugated zinc was obtained, sufficient for all our buildings at less than half price, delivered free to the nearest railway station".*

A su vez, los indígenas de la Reserva Norte, quienes habían visitado varias veces la misión, solicitaban una para ellos. Por tal motivo, Smith (1932: 40) contaba que, mientras el Gobierno le contestaba su pedido de permiso para establecer un puesto misionero allí, "we are planning to do a little work there with native help only, as the Indians can do what they like on their own land without waiting for official sanction".

Paralela a esta petición, los nativos de 12 millas al sur también solicitaban una misión para su protección. Su pedido se debía a que ellos estaban ubicados en una tierra fiscal, la cual estaba siendo rentada a criollos que alambraban el acceso al río. Según Smith (1932: 40),

*"this causes annoyance to Indians, as they cannot move about fishing or hunting without having to tear down fenced to get in and out. It also annoys the leaseholder, as breaks in his fences hinder his work. The Indians have been living there for generations and cannot understand the new régime. We have invited them to come and live on the Indian Land here, but at present they are unwilling to give up their claim to the land of their forefathers. They want us to order the settlers off!"*

Para entonces, la finalización en 1930 y el funcionamiento de la línea férrea de Formosa –Embarcación había intensificado el flujo de capitales y personas que llegaban al Chaco argentino con la intención de establecer industrias y explotar el potencial agrícola ganadero de la región. En este contexto, las tierras fiscales se convirtieron en factor de conflicto entre los diversos agentes – indígenas, criollos, militares, misioneros-, lo cual afectó el acceso de los grupos nativos a sus fuentes de subsistencia y en la movilidad a través del Chaco.

En 1932, los pedidos agudizaron, sobre todo por el estallido de la Guerra del Chaco, que se extendería hasta 1935 y se desarrollaba por causa de la posesión del Chaco Boreal. Para Bolivia, la guerra implicó la posibilidad de obtener la salida al mar por el río Paraguay. Por su parte, Paraguay sabía que

el Chaco era una zona de riquezas potenciales. Los pueblos indígenas de la región se encontraron en medio del fuego cruzado de los dos ejércitos, convirtiéndose su tierra en una zona de litigio peligrosa entre ambas naciones. Frente esta situación, no era de extrañar que buscaran un espacio donde asentarse.

Desde Sombrero Negro, Arnott partió, junto con Tiger, un indígena guía, en un recorrido por las aldeas Tobas vecinas de Sombrero Negro, en respuesta de los sucesivos llamados que habían realizado los jefes Toba en su solicitud de un misionero. En el viaje, pasaron por varios asentamientos blancos y campamentos indios. En uno de éstos últimos, una villa llamada Sadesatañi con alrededor de 20 Tobas, la gente salió a recibirlos, mientras que el jefe les insistió que se quedaran a pasar la noche. Continuando el recorrido de aldea en aldea día, llegaron a Descanso, donde enterado el jefe Lagadi de que pronto llegarían los misioneros, organizó una invitación general para que la gente de las aldeas de los alrededores se reunieran allí. Cuando Arnott llegó, había como 400 personas reunidas. El jefe Lagadi lo condujo a una carpa que había preparado y en donde se juntarían 38 jefes de diferentes villas representantes de 4000 personas esparcidas en la región. En su reporte (SAMS 1932 (3)43), Arnott comentaba que había quedado "impressed by the evident desire of the Tobas to know and follow the way of life".

Algo parecido, aunque con otros actores, ocurría en Algarrobal. En el verano de 1932, la apertura de la comunidad local hacia fuera se manifestó en un aumento del interés por los vecinos criollos, a quienes se les envió un folleto, impreso en la misión, invitándolos a un servicio religioso en castellano. En respuesta, Nye (1932:56) informó que mejoró la asistencia al servicio en este aspecto. A su vez, recibieron en enero un mensaje de Wo-Pelaj (Garganta Blanca), un gran jefe Mataco que vivía en el monte cerca de Senillosa, pidiendo que le llevaran el Evangelio. El jefe había enviado a su hijo con dos compañeros a visitar la misión, para notificar el pedido de un misionero y visitar a algunos amigos. En febrero, Martín, un nativo evangelista, fue de visita de evangelización a dar los servicios religiosos al distrito de Wo-Pelaj, a 11 leguas al noroeste, y a su vuelta, pasando por la aldea del jefe, concretó con él para futuras visitas. Nye (1932:57), cuando reportaba el saldo de la visita, informó que

"As the district is within easy reach, we hope to be able to start evangelistic work before long. Martin saw about a hundred people during his visit, and it might be interesting to mention an incident he records. Whilst at the chief's village, a war messenger arrived carrying a piece of human flesh, taken from a dead tribesman belonging to the Chief's district, who has been killed along with two other men in a fight. The object of this gruesome act was to rouse the people to action for revenge. Martin says that the old chief listened to the message of the Gospel, which tells of another law from that of the past, and turning to the messenger, he bade him return to his people and settle the dispute by other means. The chief refused to call his people together as at other times, because of the new message he had heard"

Lo que este reporte trae a colación, más allá de ratificar el cambio en un comportamiento nativo que, para el mismo misionero, se debía a la incorporación del mensaje de Dios, es que se establecen proyectos inmediatos en respuesta situaciones a que, desde el discurso misionero, se construían como urgentes.

Para entonces, Cox (1932:79), desde Selva de San Andrés reportaba el aumento de indígenas que "querían saber el Camino a la Salvación".

Por su parte, Arnott, en misión el Toba informaba lo mismo y describía, además, como operaba el mecanismo que iba entretejiendo los contactos misioneros- indígenas. Contaba (Arnott 1933: 6) que

"About two months ago we had a contingent of Tobas from the Rio Teuco (or Bermejo) arrive here. They want us to go back with them and stated a mission among their people. They had come on foot nearly 200 miles. Last year during my expedition among the Tobas downstream I met a young man from this district, who kept me busy answering questions. It appears that he returned to his own country and told his people all about the Mission. The result was that a company of over a hundred men came to the Mission to plead their cause"

A su vez, la Guerra del Chaco involucraba sobre todo a la zona al norte de Formosa, hasta el río Paraguay. Las misiones anglicanas que se encontraban en la región de litigio, las del Chaco Paraguayo, fueron las más afectadas. Esto implicó que los misioneros de la zona tomaran partido, de una u otra forma, en el conflicto. Ya en 1928, cuando Bolivia comenzó con las agresiones y la Guerra parecía inminente, la misión central del Chaco Paraguayo fue ofrecida al gobierno de Paraguay como un hospital de campaña, y el dispensario y el staff misionero se pusieron a disposición de las autoridades militares. En 1931, apenas 1 año antes del comienzo de la guerra, las fuerzas militares ocuparon la misión y "have received medican and dental treatment freely, and help has been given frequently in the transpót service" (Pride 1932:78).

Por otra parte, la misión boliviana también se encontraba dentro de la zona de guerra, y tuvo que ser temporalmente evacuada (Sams 1935 (6):41).

Con respecto a la Argentina, la SAMS (1933 (3):15) reportaba que

"The Argentine Chaco Mission is quite unaffected, for there is no trouble between Bolivia and Argentina. It is true that the Bolivian military "road" passes near the north bank of the Pilcomayo, and camions (motor-lorries) are heard and aeroplanes seen from our Mission outposts on the South bank, and there is little intercourse or trade across the river; but that in no way affects our work".

Sin embargo, la guerra sí afectaba la vida en las misiones. Los indígenas que habitaban la zona del río Pilcomayo se veían envueltos en los conflictos bélicos, con lo cual se movilizaban por entre el monte y llegaban a las misiones buscando refugio.

A. Leake (1933b: 116) informaba, en 1933, que un grupo de Chunupi paraguayos, que tenían familia del lado argentino del Pilcomayo, cruzaron el río a visitar tanto Selva San Andrés como El Toba, donde

"algunos de los Chunupi se han asentado desde hace un tiempo. Este es un evento de gran significancia. Los Chunupi y los Tobas son grandes enemigos".

Por otra parte, los conflictos entre indígena y criollos ganaderos también tenían su repercusión en la misión. En El Toba, A. Leake (1933a:69) comentaba que

"Apart from the regular work in the various branches, the Mission has had to act as mediator between the Indians and Whites and also in the settling up of the quarrels amongst the Indians themselves. This meant on one occasion the finding out and handing over to the police of two men who had killed a cow and murdered a white man. Thanks to God this was accomplished without losing the confidence of the other Indians"

Paralelo a este reconocimiento hacia los misioneros por parte de los indígenas, el mundo académico también emitía comentarios sobre ellos. En enero de 1933, se presentó Metraux- etnólogo que en ese momento se desempeñaba como Director del Instituto Etnológico en la Universidad de Tucumán y jefe de la Sección Etnográfica del Museo de Buenos Aires- a la misión El Toba, con el objetivo de entregarles una carta y conocer el trabajo que los anglicanos estaban desarrollando en el Chaco. La revista de SAMS<sup>10</sup> publicó la carta (1933 (7):79) en la cual Metraux contaba que, establecido entre los Pilaga -o Tobas del Sur- de Descanso con el objetivo de estudiarlos etnológica y lingüísticamente, se sorprendió de la agradable y entusiasta recepción que tuvo. Más tarde se enteró que dicho entusiasmo de debía a la confusión que reinaba sobre su persona en tanto los indígenas creían que él era un misionero que había ido a asentarse con ellos. La carta continuaba relatando lo sucedido: la noticia de la presencia del -supuesto- misionero corrió entre el Descanso y las líneas del tren, y "they paid no attention to my denials, and as, on the other hand, I knew well that the foundation of a mission was the only way to save these people from entire destruction, I promised them that I would go in person to Sombrero Negro to speak to the missionaries". Según Metraux, todos los nativos de la aldea de Lagadik quedaron contentos ante esta promesa, diciendo que "the bad days are over for us, at last we shall have, as in Sombrero Negro, someone to teach us". Tal carta desembocó en un viaje que realizó Arnott -el 5 de abril de 1933- para entrevistarse con Metraux en la Universidad de Tucumán.

Ese mismo año de 1933, los misioneros lograron concretar el establecimiento de una nueva misión sobre el Bermejo. Tal como lo contaba Tompkins (1933b:138), "may 31<sup>st</sup> was another red letter day in the history of the Chaco Mission, for on that day Messrs, H.C. Gubb and B.L. Treanor left us to go forth and open up a new work at Resistencia, Salta, -now known at San Patrick's Mission". Misión San Patricio, o Joy Mission como la llamaban los misioneros, representó la culminación de las peticiones del

---

<sup>10</sup> En 1934, se publicaría otro artículo de Metraux bajo el nombre de A valuable testimony to our Chaco Misión. Pp. 15-16.

jefe Mataco Feliz Paz, quien desde hacía 15 años visitaba Algarrobal pidiendo una misión para su gente. Luego de varios años, y de una definitiva promesa que le mandarían un maestro, Tompkins logro obtener, en Inglaterra, el dinero para la fundación de la misión. Miss Joy de Purbrook, Hants dio 100 libras para el comienzo, mientras que la plata para el colegio fue suscrita por Miss Murry.

El 30 de mayo de 1933 partió el grupo – Grubb, Treanor y Ambrosio, un nativo evangelista- que sería encargado de la puesta en marcha de la misión. Se dirigían al sudeste siguiendo el Bermejo. Cuando arribaron al distrito donde el Jefe Feliz vivía, tuvieron que buscar un sitio para asentarse. Al igual que en los otros casos, el abastecimiento de agua permanente fue un factor crucial en tal búsqueda, por lo cual decidieron ubicarse cerca de una laguna. Al parecer, "the local "comisario" or police agent took a keen interest in the selection of the site" (SAMS 1934 (5):39).

Una vez allí, 100 indígenas se acercaron a la misión –cifra que en 6 meses se duplicaría. Para entonces, Grubb, quien se desempeñaba como superintendente de todas las misiones, había vuelto a Algarrobal, dejando a Treanor y a Cox la tarea de comenzar la evangelización en la nueva misión. Según un reporte del primero (Treanor 1934a), los nativos de San Patricio vivían de la pesca en la laguna y de la caza y comían lo que lograban de estas actividades y de la recolección y de la agricultura en huertas. Para el misionero (1934a:19-20),

"the indians here are really wild for the most part (and) have, however, one very great failing –they are all great thieves, it must be remembered in wild districts like the Chaco the cattle –thief is regarded with almost greater horror than the murderer or any other black criminal".

Además, en su reporte, Treanor publicó una foto de una Chunupi haciendo un bolso y dijo al respecto que "member of this Tribe have left the war zone of the Chaco Boreal and crossed the Pilcomayo into Argentine for safety" (Treanor 1934a:21).

Para entonces, Arnott había salido en un viaje de visita a los Pilagá, y en el trayecto se encontró con varios de ellos que volvían del norte, dejando la zona militar pues, le explicaban al misionero (Arnott 1936b: 68-70) "they have been killing cattle there, and there have been an effort made by the soldiers to kill off all the chiefs". Según Arnott, luego de encontrarse con ellos, los Pilagá cruzaron el río a Paraguay y formaron una aldea con los Chunupi. Sin embargo, los cruces de frontera y visitas a los misioneros de El Toba, en Sombrero Negro, comenzaron a tornarse constante.

Por otro lado, Treanor (1934b) contaba que en San Patricio los nativos estaban tan entusiasmados con el futuro colegio que el jefe de la aldea del río, Capitán Cacique Pericote, había prometido ir a la misión con su gente, que eran varios cientos, al momento de inauguración del colegio. A su vez, Cox

(1934:76) informaba que dado el aumento de robos y matanza de ganado criollo por parte de los nativos de los alrededores de la misión,

"trouble began to arise from the white population. A denouncement had been sent in to the local Commissario requesting that something should be done to prevent the stealing from continuing. Fortunately we were able to prevent this denouncement from going through to higher powers by coming to suitable terms on the behalf of the Indians..... Just when things were going well a new group of families returned here, they are a noted crowd for their stealing, etc., so that very soon all the good work was undone and the White population amazed to find that the stealing increased instead of dying out. The effect has been to put us in a very awkward position "

Hacia fines de 1934, veinte años después de la creación de la primera estación, el Chaco Argentino contaba con cuatro misiones: Misión Algarrobal o Chaqueña, cuyo staff era el Rev. B.A. Tompkins, Mr. H.C. Grubb, Mr. Y Mrs. Tompkins, Mr. J. Arnott, Miss Royce, Miss Tompkins y Phillips y Treby –nativos evangelistas; Misión Selva San Andrés, con Mr. C.M. Smith, Mr. W.H. White y Juan Julian Rumalda – también nativo evangelista; Misión El Toba, con Mr.W.A. Leake, su hermana Olivia Leake y Mr. W.J. Price; y, finalmente Misión San Patricio, con B.L.Treanor, Mr. A. Cox.

Para esta época, en Algarrobal Tompkins (1934a:104) reportaba que quedaban dos problemas pendientes en los que rezar. Uno estaba relacionado con la forma en que se podría llevar el Evangelio a los criollos vecinos, pues "although it is not part of our programme to proselytize, yet we feel that our Lord's last Command constitutes a challenge to us to take the Gospel to these settlers". Por otro lado, Tompkins (1934a:104) era conciente de que

"with the advent of the railway line from Formosa to Embarcacion the Chaco is opening out to civilization as never before: little townships are springing up here and there along the line, and, in these, a number of odd jobs are available for the Indians, who find these an easier method of earning a living then their pursuits of former days, hunting, fishing, gardening, and so forth. A number of our Christians go off in search of these jobs; and obviously it is incumbent upon us to follow these up and minister to them until they have a native ministry of their own"

Hacia 1935, el tejido social de los misioneros continuaba ampliándose. En Misión San Patricio, arribó un grupo de personas bajo la autoridad de 2 grandes jefes que venían más allá del río Bermejo. Para entonces, la misión contaba con 400 nativos.

Respecto de los Toba, A. Leake reportaba los primeros indígenas conversos. Esto implicaba para la memoria colectiva de la SAMS un gran hecho y Leake lo manifestó cuando, recordando a Gradiner y a B. Grubb, preguntó "how they would rejoice with us now to see that there are those from the Toba Tribe who are really Christ's.." (Sams 1935 (6):40-41).

A su vez, la misión El Toba contaba con la visita de los Toba del Sur, o Toba Pilagá, quienes vivían a 50 millas al sur de la misión. Tales Pilagás habían escapado de las autoridades militares, que los

perseguían por robo de ganado y por haber matado, junto con un grupo de Chunupis, a unos criollos argentinos. En su escape, decidieron ir y quedarse a vivir en la misión. "There are about 500 of them living in a village of their own. Naturally this has increased the work of the Mission, and also raise several problems the chief of which is the question of food as this district is no capable of supporting a permanent population of more than five or six hundred" (SAMS 1935 (8): 88).

Esta situación impuso la necesidad de buscar un terreno en donde crear una nueva misión y transportar a él la población Pilagá que estaba en Misión el Toba. Así fue que unos meses más tarde, se conformo un grupo de misioneros que llevaría adelante tal encargo.

El grupo –integrado por Joseph Price y J. Arnott- salió de Sombrero Negro con algunos Pilagas rumbo a la Laguna de los Pájaros, lugar que se había elegido para establecer lo que sería **Misión Pilagá**.

Según Arnott (1936b:68), Laguna de los Pájaros era un distrito ideal por muchas razones:

"We are less that a league away from the river; that means that practically the whole year round the Indians can fish and during those months where are no fish in the river, they have the lagoon which is full of every kind of fish. Then again the monte is rich in fruit, and it is possible, for instance, to gather enough algarroba to see them through until the following year. In winter when the camp dries up, all the wild animals come to the lagoon for water –wild pigs, wild cats, foxes, etc. The Indians are able to eat the meat and sell the skins, which enables them to buy the few things that they need in the way of clothes. Most important of all it is flood land and when the floods go down the ground is in perfect condition for planting, but whether we will succeed in making these people agriculturists I do not know... The power of God has indeed been manifested in this part of the world in recent years"

Al respecto, la razones parecía rondar en las ventajas económicas que el sitio implicaba. En este sentido, la política misional va a estar orientada a la reproducción de patrones económicos nativos en lo referente a la caza, pesca y recolección. Sin embargo, dicha política también se orientó hacia la creación una economía agrícola que permitiese la existencia de células o comunidades religiosas autónomas y autosuficiente.

Una vez que arribaron allí, buscaron el sitio donde comenzar a construir el refugio definitivo. Ya antes de moverse al sitio, los indígenas había<sup>s</sup> levantado sus campamentos ahí. Unos meses después, ellos mismos comenzaron con la construcción de la escuela, pues they are most anxious to learn to read and write" (Arnot 1936a:41).

A su vez, desde Selva San Andrés C. Smith informaba de la apertura de dos pequeñas sub-estaciones en el futuro inmediato, una con Mr. White y un asistente nativo, y la otra con dos evangelistas, a quienes se le unirían luego el Sr. y la Sra. Panter. Según Smith (1936a), el primer movimiento era una natural extensión del trabajo en San Andrés hacia el noroeste, 3 millas arriba de la misión, y correspondía a una tierra comprada en los tiempos del Rev. Hunt para ese propósito. Este lugar, llamado San Martín, y en donde vivían 200 indígenas, estaba situado en el borde del Pilcomayo, entre



dos aldeas nativas –Colorados y Amarillos-. Allí se levantó, unos meses más tarde, un colegio a cargo de White con capacidad para 36 chicos. Según White (1936:66), “the whole thing is an experiment, therefore all is temporary”. Ya, en 1936, había unos 18 niños registrados y 13 adultos, “while one Chief, about eight leagues Hawaii, has promised to bring his people down here at the commencement of the work” (White 1936:67).

Con respecto al segundo movimiento, se propuso un lugar –Yuto- situado a 14 millas al sur de la misión, en una tierra fiscal que no había sido reclamada aún por ningún criollo. Desde hacía 4 años que los jefes indígenas del distrito comenzaron a hacer viajes regulares a Selva San Andrés, pidiendo una misión para ellos. El año anterior, la proximidad de su territorio a la zona de guerra los había enviado a la misión por protección, quedándose allí por un tiempo. Cuando volvieron a su tierra, el contacto entre ellos continuó, no solo porque los nativos evangelistas los visitaban, llevándoles en Evangelio, sino también porque los indígenas viajaban a San Andrés a las Clases de Información religiosa. Tal contacto condujo a un cambio en la naturaleza del pedido de un misionero. Como comentaba Smith (1936a:36),

“The old appeal was “come and teach our children and protect us from the settlers”, but the new appeal is just simply “ we want to have a preacher in our midst, so that we can always hear God’s Words”. At Selva San Andres, we have not sufficient ground to supply the present population of 850 with garden space and as the rainy season has now begun, they are bound to return to their old villages and get their gardens ready for planting (...) These open doors we cannot lightly overlook”.

El resultado de este segundo movimiento de extensión fue la apertura de la Misión El Yuto, que si bien todavía no estaba oficialmente admitida, fue reconocida por Smith (1936b:112) como la comprobación de que “the Lord opened up the way and made it possible for us to make this humble beginning”.

Ese mismo año de 1936, el gobernador de Salta realizó una visita a la misión San Patricio. Según Taylor (1936: 95), el gobernador “came to inspect the work and to prepare a report for the authorities in the Capital... He was especially delighted when the school children rendered the Argentine National Anthem in Spanish. A su vez, Taylor reportaba la visita, no solo de indígenas, sino también de criollos argentinos, quienes manifestaban un cambio de actitud. En un principio, los criollos habían mirado con suspicacia la instalación de la misión y, siendo abiertamente hostiles, elevaron una petición al Gobierno Provincial para suprimir el trabajo misionero. Sin embargo, estos deseos no fueron gratificados y, de a poco, los criollos aceptaron y se acercaron a la misión. Por otra parte, Taylor informaba que dos grupos de matacos de la zona vecina a San Patricio no tenían contacto con el Evangelio.

Por su parte, Algarrobal también recibió, en 1936, una visita de la Gobernación de Salta. El motivo de ella se debía principalmente a motivos económicos que se relacionaban con el trabajo desarrollado en departamento industrial de la misión. Tompkins informaba que la labor industrial de los indígenas se

había orientado al cortado de leña para el ferrocarril y la reparación de la carretera que iba de Embarcación a Algarrobal. Finalizada la carretera, Tompkins (1937:5) comentaba

"the satisfaction of knowing that the stretch clear by the Mission was declared by the Government Inspector to be the best of the whole road; the Indians worked well and with but little supervision, as the writer was, for the greater part of the quarter, the only male missionary here and could not spend very much time with the men".

A su vez, este reconocimiento se extendía hasta formar un entretejido cuyas redes políticas, económicas y sociales se confundían. Hacia fines de 1936 y principios de 1937, Everitt reportaba haber conseguido un contrato de trabajo con la empresa Ferrocarril Estatal Argentino, la cual necesitaba leña de quebracho como combustible para el funcionamiento del sistema férreo. Everitt (1937:34) comentaba que

"we were fortunate in securing a sub-contract to supply some of this firewood; the cutting and carting of which employed a good number of our Indians and enabled them to live on the Mission with their families. This work was very welcome as owing to the drought and the failure of the gardens of the Indians were without food".

Ambas visitas ponían de manifiesto un mayor reconocimiento y entendimiento entre los gobiernos argentinos y los misioneros anglicanos. Paralelo a este reconocimiento, el proyecto de evangelización de los nativos –y el discurso que lo sustentaba- sufría una ampliación respecto de sus objetivos, y como consecuencia de ella- también una desviación. Si antiguamente el proyecto involucraba la generación de una Iglesia Nativa Protestante que incorporase a todo elemento indígena del Chaco, desde 1930 se había comenzado a pensar en las responsabilidades ciudadanas que debían inculcar los misioneros. En este sentido, el crecimiento de las misiones también involucraba una complejización en sus deberes sociales. Así lo expresaba Everitt (1937:35)

"In some ways as the Mission grows, so the work increased. The civil registering for example now occupies quite a lot of time. In the old days, the Indians were not registered, but now, as they become citizens there is much information which must be collected and entered in the civil register; as also all births, marriages and deaths. It is, however, a joy to see these people become citizens of the Argentine, but a much greater joy to know that many will be citizens of New Jerusalem"

Sin embargo, esta reorientación del proyecto misionero no solo respondía a un mayor acercamiento entre los gobiernos argentinos y los anglicanos. También representaba una adecuación a la nueva realidad socioeconómica que estaba tomando forma en el Chaco. En este sentido, el advenimiento del ferrocarril, el desarrollo de la industria petrolera, y la ocupación del territorio chaqueño introducían nuevas condiciones de vida en la cotidianidad indígena. Frente a esta situación, Tompkins (1937:5) era muy realista al decir que "I cannot think that the missionaries' work is complete until they have, in some measure at least helped the Indians in the task of adapting himself to these new conditions"

Por otra parte, el fin de la Guerra del Chaco no había significado el establecimiento de una atmósfera más tranquila. Tanto en El Toba, en Misión Pilagá como en San Andrés, los misioneros reportaron episodios de matanzas en las márgenes del Pilcomayo, y como consecuencia de ellos, los movimientos de población indígena seguían con la misma intensidad y frecuencia.

En Misión Pilagá, Tebboth (1937) contaba que en 1936, había tenido la visita del Lugarteniente encargado del Fortín Pilcomayo, ubicado a 35 millas río abajo, mientras los indígenas estaban en los ingenios. Acompañado de su mujer, había sido muy amigable al permitir que los nativos vayan – contando con una autorización de la misión- a la zona del Fortín a cazar avestruces y cerdos salvajes. Tebboth comentaba que cuando los indígenas volvieron de los ingenios, y enterados de la sugerencia, decidieron hacer una excursión de caza, partiendo nueve autorizados por el misionero. A los pocos días, retornaron tres de los nueve con la noticia de que el resto había sido baleado por los soldados. Los misioneros “paid a visit to the scene of the tragedy and also to the fort, only to be told quite untruthfully that the Indians started fighting the soldiers, who took them for Chunupi Indians from the other side of the River Pilcomayo, and shoot them on the spot” (Tebboth 1937:84). Contaba Tebboth que a su vuelta, la reacción de los nativos a esta “matanza innecesaria” era la de venganza contra los soldados y a los criollos argentinos asentados en la región. Pero, “the chiefs dissuaded them from taking revenge, and we sought justice and assurance that such killing would not occur again by taking the matter up with the Colonel in charge of the military zone, and also wrote to the Governor of the territory of Formosa, in whose district stands the mission” (Tebboth 1937:84). Estas solicitudes a las autoridades no tuvieron respuesta. Por el contrario, los conflictos continuaron y los enfrentamientos entre indígenas de Misión Pilagá y los asentados blancos se agudizaron. El robo y matanza de ganado era la justificación del blanco para emitir denuncias contra el indio, denuncias que involucraban a la misión. Tebboth (1937:85) expresaba esto al decir que

“Another point that we had to make clear in our reply to the charges made against us was contained in a letter that was sent to the police official who is in charge of the investigations into these complaints is that the Chiefs and the Mission itself have been definitely against any form of revenge, and have never sanctioned the killing of cattle belonging to local Argentines. Such killing have been the work of a few disgruntled and revengeful Indians, who have been reprovved by their Chiefs for their actions”

Sin embargo, estas denuncias ocultaban la razón del verdadero conflicto: la ocupación de la tierra por indígenas que eran oriundos de más abajo y el aval que otorgaba la misión a tal ocupación. Según Tebboth (1937:85),

“the local settlers are annoyed that the Mission is here at all, as they quite rightly say that the Indians are usurpers here and their real home is downstream. The Indians themselves would like to go back to the sites of their old villages, but they are not allowed there because these places are in the military zone”

Así, esta situación evidenciaba un conflicto de raigambre político-económico que superaba ampliamente las posibilidades de intervención del misionero, y por consiguiente, su papel como protector de indios y como mediador entre los diferentes sectores de la sociedad nacional quedaba cuestionado –y hasta invalidado- para algunos grupos nativos.

En este sentido, y si bien Misión Pilagá comenzó a funcionar en su estructura básica, la imposibilidad de solucionar esta situación desembocó en que en 1939 la misión fuera abandonada. Los Pilagá partieron de Laguna de las Paces, dejando atrás la experiencia de la primera frustración en la concreción de un proyecto que ya no podría involucrar a “todo el elemento indígena”.

Por otro lado, al interior de las misiones también existía el movimiento. La escasez de comida hacía que los indígenas asentados en las misiones tuvieran que salir –durante el verano- de excursión al monte a cazar, pescar o recolectar frutos, y durante el invierno, a los ingenios u obrajes de la zona. Estos retornos al monte o a los ingenios eran vistos de forma ambigua por los misioneros, pues ambos lugares, si bien permitían cubrir ámbitos de subsistencia que la misión no se hacía cargo, se construían desde el discurso misionero como espacios de tentaciones a prácticas tradicionales de brujerías, cantos, danzas y prácticas nuevas de mascar coca o jugar a las cartas.

A su vez, también existía un movimiento de tipo religioso, que involucraba las visitas a las misiones que tenían sus clases de instrucción religiosa y daban los servicios que correspondían. Tal era el caso de la población de Yuto, la cual viajaba a San Andrés a tomar sus clases de religión.

Para entonces, se reportó desde misión San Patricio una extensión de trabajo con los Mataco de 7 leguas Bermejo abajo. El plan original había sido el de formar una subestación, a la cual se visitaría regularmente y se harían los servicios. Pero pronto encontraron que tal plan era irrealizable por varias razones, pero principalmente porque “the Indians wanted someone to live among them, to help the daily to come to the knowledge of Christ” (Taylor 1938: 92). A su vez, las visitas periódicas habían conducido a que la población nativa, bajo la autoridad del cacique Pericote, se congregase en Pozo Yacaré, una pequeña laguna a poca distancia del río. Siendo así, “We could not longer resist their appeal for a resident missionary, and believing to be the will of God left San Patricio on January 25 th, followed by a mule-drawn cart containing a few necessities of life” (Taylor 1938: 92).

Paralela a esta extensión, se dieron muchas otras con jefes nativos que venían pidiendo un misionero. Sin embargo, no será hasta la década siguiente que se logrará fundar la última misión.

En 1944, cuando finalmente se establecen las fronteras nacionales, se creó la última misión. Ubicada sobre el río Pilcomayo, en Salta, frontera con Formosa, Misión La Paz fue desde los inicios una misión

multiétnica que recogió parte de los habitantes de la Reserva norte y parte de los nativos que erraban por la región buscando un sitio donde asentarse. Habitada por Chorotes venidos de Pozo Hondo, del otro lado del río, a causa de la guerra del Chaco, Matacos bajo autoridad de David Gonzales y Chulupis (o Nivaclé), la misión se tornó como nuevo espacio de irradiación de redes sociales. Desde allí, varios puestos misioneros, La Curvita, La Merced, La Gracia y La Bolsa, ubicados Pilcomayo Arriba, comenzaron a impartir el evangelio a Chulupis y Chorotes, permitiendo, si no concretar, aunque sea aproximarse a crear la tan esperada Iglesia Protestante Nativa.

Misión La Paz tendrá, junto a Algarrobal, una larga historia que llega hasta el día de hoy.

Es así como, en retrospectiva, el proyecto misional de conformar una "Comunidad de Cristianos" fue pasando por varios momentos.

En su inicio, tal proyecto –que todavía no estaba decantado como tal - representaba las expectativas de unos pocos misioneros –Barbrooke Grubb, Richard Hunt y Andre Pride – que construyeron la odisea chaqueña en términos de su experiencia adquirida en los viajes y en la evangelización de los Lengua. Tal experiencia va a ser clave a la hora de evaluar las imaginaciones que circulaban en la SAMS sobre el Chaco y su gente y al momento de entender la imagen del misionero y el significado de evangelizar.

En su formulación, el proyecto contó con un staff misionero más complejo, no solo porque su número había aumentado, sino porque dicho staff corporizaba un modelo de trabajo orientado a cuatro políticas de disciplinamiento, las cuales permitirían la conversión del indio al cristiano. Paralelo a este modelo, la extensión de redes sociales permitió ratificar una imagen de "pueblos indígenas en cadena", la cual sustentaba un proyecto de crear una Iglesia Protestante Nativa de amplitud regional.

En su primera concreción, el proyecto logró ampliar su base social, en tanto Algarrobal daba sus frutos: nativos evangelistas que salían a expandir el evangelio a sus hermanos. Las políticas misionales parecían eficientes a la hora de "crear nuevos cristianos".

En sus próximos pasos, el proyecto fue avalado, y paralelamente cambiado, por coyunturas socioeconómicas que escapaban al control directo de los misioneros.

Por una parte, la expansión del capitalismo agrario, que traía aparejado una revaloración de la tierra y un desarrollo infraestructural, y el establecimiento de fronteras nacionales implicaron la presencia de conflictos y enfrentamientos entre varios actores de la región.

Por otra parte, las nuevas condiciones de vida impusieron la necesidad de reorientar el proyecto hasta incluir en él un discurso cívico nacional, que ambiguamente podría acoplarse a un discurso cristiano universal.

## Capítulo IV

### IMÁGENES Y DISCURSOS SOBRE SÍ Y EL INDIO

*"La historia de la evangelización de las Tribus del Chaco es admitida como uno de los más remarcables en los anales misionales" (R. Hunt 1915:6)*

Teniendo en cuenta la forma en que se iban entramando las redes sociales y desencadenando los acontecimientos, los misioneros tendieron a justificar su proyecto utilizando una retórica que decantaba en un discurso misional orientado a justificar la evangelización y describir a los agentes que involucraba –el misionero y el indígena-. Por una parte, el discurso sobre el indio fue elaborado a partir de la definición del indígena como sujeto pasible de ser evangelizado. Por otro, el discurso sobre el misionero se construía sobre la imagen del sí mismo como sujeto ideal a ser vehículo de la evangelización. Así, ambos discursos estaban entrelazados, pues la definición de uno imponía la necesidad de la existencia de la imagen del otro.

En todo caso, lo que unía a ambos era un "sentido del deber" desde los misioneros hacia los indígenas, materializado en la práctica de misionar. Pues, los misioneros de la SAMS, al formar la Iglesia Anglicana, retomaban los preceptos de lo que era definido como una "Iglesia Apostólica", y como tal, su máxima prédica era la de expandir y llevar a todos lados la palabra de Dios. Sin embargo, el significado de "misionar" no se reducía a ello. Por el contrario, incluía un proceso de comunización que involucraba comunidades de diversos grado de agregación social –la comunidad local y la comunidad nacional. Por ello, siendo multiséntica, la palabra "misionar" generaba una sensación de ambigüedad respecto de lo que quería significar.

A su vez, el discurso misional manifestaba el estado de desarrollo y expectativas respecto del proyecto y las políticas misionales. En este sentido, el primero no estaba divorciado de estos últimos, sino más bien había entre los tres un dinamismo y un reajuste constante.

#### **La "Odisea" entre "Tierras Desconocidas" y "Mundos Contrastantes"**

*"The scene presented a strange contrast. On the one side the result of the 19th century civilization and Christianity –electric lights, telephone, works of arte; on the other a crowd of Indians spectators in their ignorance and almost primitive condition. It is not often that such a contrast can be witnessed" (Shiemi 1898:216).*

En los inicios de la misionalización anglicana en el Gran Chaco, el trío pionero de misioneros –Barbrooke Grubb, Richard Hunt y Andre Pride – comienza a construir la "odisea chaqueña" en términos

de una épica basada en su experiencia adquirida en la evangelización de los Indios Lengua Mascoy del Paraguay.

Tal experiencia iba a ser clave a la hora de construir y evaluar imágenes y discursos que circularían en la SAMS sobre el Chaco y su gente y al momento de entender el sentido del misionero y el significado de evangelizar.

A su vez, a partir de ella, se fue consolidando una imagen de indígena como un sujeto meritorio de una política disciplinante; política que estaba definida en términos de una evangelización orientada a "civilizarlo". Pues, tal imagen respondía a que "las poblaciones nativas evocaban para la mentalidad de la época, tanto la imagen del salvaje redimible para la civilización cuanto la del salvaje no contaminado por el pecado de la civilización" (Siffredi y Spadafora 1998:11). Este doble aspecto del nativo se expresaba -y se expresaría- claramente en las formulaciones de los primeros misioneros.

En este sentido, Grubb (1899a: 186), hablando de los indígenas del Chaco Boreal, los describía como

"splendidly made people, of iron constitution, hospitable and cherry and pleasant in manner-people you can make friends with and love; but at the same time people not to be trifled with, and able to make a stern fight when necessary [...] They have various little manufactures [...] They are quite capable of improvement, an some have considerable intelligence, but they are ground down by an intolerable system of superstition".

Sin duda, para Grubb, el indio era un ser con muchas cualidades positivas: bien formado, con buena constitución física, hospitalario y amigable, habilidoso, inteligente y con capacidad de mejorar. Bernau (1899:188) ratificaba esta descripción, y la ampliaba diciendo que "they are a peaceable and sociable people". En todo caso, el indio parecía representar, en el imaginario misionero, el "buen salvaje" rosseauneano, aún no contaminado por las maldades de la civilización. Pero, y más allá de estas cualidades positivas, los indios estaban rodeados de un sistema de creencias y supersticiones que los mantenía alejados de "any desire or power to advance, and render life a terror instead of a blessing" (Grubb:1899a: 186).

Tal sistema incorporaba todo un conjunto de prácticas que condenaban al "buen salvaje" a un mundo de oscuridad espiritual y de retraso material, y por ende a un "state of barbarism and heathenism" (Grubb 1899b:210). En cierto sentido, esta imagen del nativo viviendo en la oscuridad representaba la contracara de una vida cristiana, la cual, iluminada por el evangelio y el mensaje de Jesús, se levantaba como modelo de "vida civilizada". Pues, si bien los nativos "seem peaceable, but they do not know the true peace" (Bernau: 1899:188). Al respecto, los médicos brujos, el infanticidio, las fiestas y las borracheras, el miedo a los muertos constituían trabas hacia el desarrollo de un estilo de vida signado por la paz y la luz, trabas que hacían que las condiciones de existencia del nativo fueran de terror y no le permitiesen avanzar y prosperar. Así, para Grubb (1899b:207)



"the Indian's superstitions belief prevents him from forming any permanent village settlement, or accumulating any property for his family; for on the death of a native their superstition requires that the house be burnt, and the property of the deceased be destroyed (...) Inter-tribal war is also an influential factor in retarding progress; and so is infanticide, the result of superstition. The population is kept very low by this ruinous custom".

A su vez, tal sistema de supersticiones y prácticas se levantaba como un obstáculo para el desarrollo del país en lo que respecta a la utilización del Chaco como potencial económico, pues hacía que "no strange occupy their land, for fear of these 'terrible' Indians" (Grubb 1899a: 186).

Por lo tanto, se tornaba necesario erradicar tales obstáculos para que el indígena no solo lograra avanzar y prosperar, sino también para que el país en donde habitaba se beneficiara con su presencia. Y tal erradicación solo podía conseguirse a través de la evangelización.

En todo caso, Grubb presentaba a la evangelización del nativo como la alternativa más provechosa frente a una política estatal orientada a su exterminio. Según él (1899b:208) "what all new countries want, and especially central South America, is a working population able to stand the climate. Where could better material be got than among the Indians themselves?. To exterminate the aborigine is simply to stop the progress of the country". Aparte, Grubb sabía que los países sudamericanos contaban con "a reservoir of indigenous force, the very best –if reduced to civilized ways- for the development of the country; yet, while left savage, a constant terror and a hindrance to all progress". Por ende, era necesario evangelizar – o lo que parecía ser lo mismo, reducir a formas civilizadas- al indígena, antes de querer incorporarlo a la nación en calidad de ciudadano.

En este sentido, el discurso de la necesidad de evangelización del indígena chaqueño – discurso que se sustentaba en una voz misionera cuya autoridad se basaba en la experiencia- parecía orientarse hacia la elite liberal paraguaya, quien apostaba al desarrollo y progreso del país. Era a ellos a quienes se debía explicar las razones de porqué tal necesidad y convencerlos de que "the native Indian, if only he could be won from his savage life, set free from the thralldom of his superstitions, an induced to adopt a settled and industrious mode of existence, would be the most suitable man to occupy and utilize the Chaco" (Grubb 1898b:207).

En estos términos, la evangelización del indio implicaba convertir al indio salvaje y supersticioso en un hombre con modo de existencia establecido e industrioso. Y la forma en que esta conversión podía llevarse a cabo era a través de inculcarle el mensaje evangélico. Al respecto, no había duda que "misionar" significaba llevar el evangelio de Cristo a aquellos que no tenían luz y alumbrar la oscuridad espiritual en la que éstos estaban inmersos.

Tal sentido de misionar era el que resultaba en la conversión del nativo al cristianismo; cristianismo que, según sostenía Grubb (1899b:210), "alone can raise the moral tone and create in this peoples the desire to rise a higher, nobler and purer level".

Con lo cual la evangelización estaba unida a una definición de "misionar" que incluía una praxis orientada a mejorar las condiciones nativas de vida material. Tal como el mismo Grubb (1898b:210) se preguntaba, "in addition to enlightening the spiritual darkness of these people, can we not also help them to improve in temporal matters? They have a great desire to advance socially, and quite capable of advancement".

Pero en este discurso sobre lo que implicaba misionar existía una relación de causalidad entre la primera y la segunda significación, pues solo se podría misionar en el segundo sentido -mejorar las condiciones de existencia- con aquellos que anteriormente habían sido objeto de la primera significancia, esto es, quienes habían escuchado el evangelio y se habían convertido en "indios cristianos". Al respecto, Grubb (1898a:187) fue muy transparente al aclarar que "we should improve immediate and active steps to make our work permanent and improve the temporal condition of the Christian Indians".

Es así como -desde lo discursivo- se iban entramando dos formas de pensar lo que significaba e implicaba misionar. La conjunción de ambas daba por resultado lo que se definía como incorporación del nativo a la civilización, ya que "with the acceptance of the Gospel there has come a natural desire to rise in the social scale, and the Indians have made great efforts in this direction" (Grubb 1899b:209). Unos años más tarde, Hunt (1915:6) retomaría esta idea cuando, hablando sobre los resultados de la evangelización de los Lengua, escribió que "socially we created a new atmosphere":

"persuaded them to live a less roving existence and to be trained to agriculture, farm and transport work, and other industries for both sexes that involved improved houses, better conditions, regular food, higher tastes, and wider ideas. Superstition and the power of witchcraft was superseded by the gentle influences of the Gospel. A few years of school work made vast strides in the progress of the little community. The ability to read, write, count and sing demanded some kind of literature, and lesson-books were followed by translation of the Gospel and other parts of Scripture. The religious services became more elaborate, and portions of the Prayer Book and hymns were applied. Trades and occupations requiring a knowledge of figures were taught, and so led on to a thriving little colony.... In a word, a Christian colony has been evolved out of a scattered heathen people, and its influence is extending in ever widening circles, embracing even the surrounding tribes".

Pero, por otro lado, la conjunción de ambas formas de entender el sentido de "misionar" también implicaba una idea de incorporación del nativo a una "pequeña comunidad", a una "colonia Cristiana" que extendía su radio de influencia hacia las demás tribus vecinas. Por ende, "misionar" involucraba una praxis orientada a generar un sentido de pertenencia a esta Iglesia, pues no había duda que "the formation of a strong and pure Christian church is of course our first and chiefest aim" (Grubb 1899b: 210). Por ende, el ámbito discursivo se iba entretejiendo paralelo al desarrollo de una praxis misional que definía una política direccionada a la conformación de pertenencias tanto a una sociedad civil como a una sociedad religiosa.

En todo caso, los misioneros se tornaban como vehículo en todo este proceso. Por una parte, y en tanto conocedor del evangelio, el misionero era el encargado de transmitir el mensaje cristiano a través de la enseñanza de "la palabra". Esto, a veces, lo hacía acreedor de una imagen del misionero todopoderoso, imagen que ellos reproducían –y reproducirán- en sus reportes. Por ejemplo, Grubb (1898b:208) comentaba como "we were credited with the power of causing storms and sickness, or of communicating with spirits and the souls of the departed, or of being rain-doctors and magicians".

Por otra parte, y en tanto agente que inducía al cambio –conversión religiosa y avance en estadio sociocultural- el misionero se situaba a sí mismo como mediador entre los nativos y el mundo civilizado, y como tal, tenía la capacidad de hablar con la voz de uno u otro. Así es como, desde la voz nativa, el misionero tenía la autoridad de decir qué es lo que éstos necesitaban y qué no. Por ello, Grubb (1898a: 187) no solo aconsejaba que "let us never forget that there are millions of Indians needing the Gospel" sino también afirmaba que los indígenas

"need not to be pauperised with clothes and food, simply help them to help themselves. Let the friends of the Indians step forward, and with prayer, sympathy and other help, assist to establish and advance this great work. The Indians are praying daily that my mission at home may be successful. I was to work, they were to pray. I am the ambassador to you".

Esta imagen del misionero como embajador implicaba una mediación entre el indio y el mundo civilizado, pero específicamente el mundo representado por la comunidad Cristiana en Inglaterra. En este sentido, esta imagen se constituyó como un elemento clave de un discurso dirigido hacia un público inglés que subvencionaba el proyecto evangelizador y que no había que dejar afuera, aunque sea retóricamente, de los beneficios espirituales que acarrearía tal empresa.

A su vez, la epopeya que traía aparejada la idea del misionero como mediador entre dos mundos -el salvaje y el civilizado- no solo lo iban a hacer meritorio del título de "protector de indios" sino también del de "pacificador de indios", título que le fuera otorgado a Grubb por el gobierno de Paraguay, y que para entonces también otorgaba el gobierno boliviano. Según Siffredi y Spadafora (1998:2) esta distinción confirmaba "el carácter de espacio en disputa y de su representación liminal como área de frontera indeterminada".

Así, el comienzo de la evangelización del Chaco por los misioneros anglicanos fue narrado como una historia épica por varios agentes simultáneamente. El primero y principal fue el mismo W. Barbroke Grubb. La SAMS (1926 (8):51) reconoció este hecho cuando, comentando la historia de la sociedad, afirmó que "The epic history of what followed can best be read in Mr. Barbroke Grubb's book, *An unknown people in an unknown land*". En este sentido, tanto Grubb como la SAMS, reprodujeron un discurso que adquirió los contornos de verdadera epopeya y cuyo drama –la evangelización de los indígenas chaqueños –requería de personajes entrenados en valentía y coraje, que animasen a

adentrarse a una región desconocida y a asentarse entre gente desconocida. Desde este adjetivo de "desconocido" se escribiría la "Historia" de los comienzos de la "Odisea Chaqueña".

Aquella historia se transformó en un modelo narrativo cargado de tropos discursivos que posteriormente serían retomados por los misioneros anglicanos de la segunda generación. Pero inmediatamente, tal historia fue transplantada por sus mismos productores y adoptada para nuevos misioneros para dar cuenta de los inicios de la evangelización de los indígenas del Chaco Argentino. Al respecto, la experiencia misionera con los Lengua de Chaco Paraguayo se tornó tanto un eje de comparación cuanto una base de conocimiento y juicio.

Como eje de comparación, dicha experiencia se prestaba para evaluar la conducta de los nativos argentinos. Morrey Jones (1911:199), comentando sobre la forma en que Walter Leach convenció a los 11 tobas que fueron a Urundeles, señaló que "to many of our supporters who have followed for years the work among the Lenguas in the Paraguayan Chaco, it may seem strange that here such gentle means of persuasion have to be adopted to induce Indians to visit and remain with us, whereas there it was a comparatively simple matter". También, la experiencia servía como contraste para resaltar las facilidades con las que se contaba en Urundeles. Así, Grubb (1915b:42) decía que la nueva misión había sido establecida bajo "under more comfortable circumstances than ever had under similar conditions in Paraguay... the weather has been extremely hot and trying –not so bad, however, as in the Paraguayan Chaco" y que "like modern travel, mission work these days in many of its phases is comfortable and easy in comparison with what it used to be".

Por otra parte, tal experiencia servía como base de un conocimiento sobre la vida indígena que permitía inferir y explicar parte de ella. En este sentido, la experiencia otorgaba al hablante cierta autoridad discursiva respecto de lo que afirmaba. Por ello, se leían frases como "Knowing the Indians as we do, however, we are fully prepared for a succession of reverses and difficulties during the initial year" (SAMS 1915 (4)51).

Pero la experiencia con los Lengua Mascoy también podía extenderse hasta conformar una "experiencia base" desde la cual pensar y concretar proyectos. En este sentido, y en tanto experiencia ganada como contacto intercultural, su influencia social permitía concretar algunos de los primeros pasos del proyecto de evangelización en el Chaco Argentino. Por eso, Hunt (1915:7) comentaba que

"these objects were attained in a great measure owing to our having lived among the Lengua-Mascoy, who seem to be greatly respected by the other tribes, and it is a cause of thankfulness to God that He should have led us at first to a people of such influence"

Además, podía retomarse la épica paraguaya para ampliar el eco de la narrativa de evangelización. Preparándose para viajar a Argentina e iniciar la tarea misional en Urundeles, Bernau (1911: 81) decía

que "we are going to another undertaking, perhaps a greater undertaking than that of the Paraguayan Chaco, and I want to remind you of the fact that the Lord, our Master, has need of His servants".

Sin embargo, desde 1911, para la época en que los misioneros se instalaron en Urundeles y comenzaron a formular un proyecto de alcance regional, el discurso misionero se complejizó.

Tal complejización discursiva no implicaba un cambio respecto de las formas y contenidos de las construcciones simbólicas surgidas de la experiencia misionera anterior. Más bien, respondía a dos tipos de ampliaciones: por una lado, a la ampliación del proyecto, con lo cual, las justificaciones para llevarlo a cabo debían también expandirse; por otro, las ampliaciones del staff misionero, que introducía varias voces e imaginaciones nuevas.

Por otra parte, el modelo cuatripartito de política misional, modelo que se había sugerido anteriormente, pero que se tornó con Algarrobal en un *modo operandi* básico y general, involucraba un sentido de misionar que, junto con otros, fue delineando las formas complejas que adquirió la evangelización del indígena del Chaco Argentino.

Las implicancias de "misionar" seguían estando orientadas a significar "civilizar". Sin embargo, hacia 1911, civilizar se tornaba como una empresa urgente de llevar a cabo. Porque, tal como Hunt (SAMS 1911(1):80) lo expresó,

"Unless the missionaries can get to those tribes within the next few years, I fear very much there will be no Indians tribes to go to. I mean that if the missionaries can go there first, and open up the country, and teach the people the evils of civilization before the civilization reach them, then there is a glorious chance for those Indians to live on and to make a strong and vigorous nation, a nation that will glorify God".

Al respecto, "misionar" involucraba dos cuestiones que a simple vista resultaban paradójicas: salvar a las tribus del exterminio de la civilización y civilizarlos a través de la evangelización. Pero, no había tal paradoja si se consideraba que la civilización que el misionero inculcaba era una civilización cristiana. Por lo cual misionar significaba, según (Hunt 1913a:27) que "some ray of light might penetrate to their darkness understandings, and realizing what opportunities are open to those who desire to carry the Gospel to a people living in the midst of civilization but untouched by the sweet influences of our Christian Faith".

Así, se reproducía el discurso anterior no solo en la idea de que evangelizar era civilizar, pero civilizar de acuerdo a un plan divino, sino también en la idea del misionero como mediador entre el indio y el mundo civilizado cristiano. Integrada al repertorio discursivo de la SAMS, la imagen del misionero como mediador se retomó en la reunión del Comité de la sociedad antes de la partida del staff misionero a Urundeles. En esta reunión, el director del Comité definió al misionero como embajador y como

"A person who is sent with the responsibility from somebody who knows more at present than himself, but who has confidence in his servant, or he would not send him out to that part of the world, wherever it may be.... Well, we send out these servants as ambassadors for Christ, we say to these people, "will you go for us? We cannot go ourselves, we have got our ties here, and we will support you" (The valedictory SAMS 1911:78).

Pegada a esta imagen, el discurso sobre el misionero fue adquiriendo, como se ve en la cita anterior, nuevos ribetes. Dos nuevas cualidades se adhieron a la anterior – la del misionero como sirviente e instrumento de Cristo y la del "glamour" (Byatt 1911) de su trabajo conformando una narrativa cargada de múltiples significados.

Por una parte, el misionero fue asociado a una imagen de "glamour" que investía su tarea misional. Este era definido como un poder metafísico que permitía al misionero trabajar sobre una realidad que, si no parecía prometedora, era por lo menos susceptible de ser imaginada según los propios sueños e ideales. El glamour, para la enfermera Byatt (1911:83), aportaba una imaginación santificada al trabajo misionero que funcionaba así:

"If we could see those Indians just as they are, group of dirty, vicious savages, immersed in the grossest and most hideous forms of sin, and if we had not our dreams, I am afraid we should not do very much good amongst them. Christ saw that when He was lifted up from the earth, he would draw all men unto Him. And a great deal of the wonderful success that Mr. B. Grubb has attained in this work is due to the fact that he is a dreamer. He does not stop there, he is what is called a practical dreamer. He sees the Indians as he is in his dirt and savagery, but he also sees what the Indian is going to become in the future. The Indians may be very picturesque in theory, but really the savage Indians is not all interested and picturesqueness; he is far more interesting when he is Christianized. And so we need that wonderful glamour surrounding our ideals and hopes for the future.... We trust that we shall see our visions and our ideals realized".

Esta imagen va a ser retomada por otra mujer, Olivia Leake, una misionera de la segunda generación. Sin embargo, Leake reemplazaría el concepto de "glamour" por el de "visión".

Por otro lado, la idea de que el misionero era un sirviente de Dios se definía en relación a la instrumentalización del primero por el segundo. En este sentido, las cualidades personales y las habilidades del misionero no eran definidas como algo adquirido y desarrollado por la persona, sino que eran vistas como regalos que Dios le hacía, y como tales, debían estar a su disposición para llevar y expandir el evangelio. Bernau (SAMS 1911:81) lo explicaba claro cuando, hablando de sus conocimientos y habilidades como médico o las de Hunt como estudioso de lenguajes, decía que éstos

"are just, as it were, the small instruments He is going to use. But He needs us men and women to go with His Gospel and to live His Life before those people [...] Thanks God for what He has done in the Gran Chaco where he has used our different gifts [...] We are going out, realizing that He is going to accomplish great things through His own power and through our instrumentality".

Ahora bien, no cualquiera podía desempeñar el trabajo de misionero. Se necesitaba que la persona destinada para ello tuviera ciertas cualidades básicas –o regalos divinos– sin las cuales no resistiría el trabajo. Grubb (SAMS 1912(10):146) describía así el tipo de hombre que buscaba como misionero para desarrollar el proyecto en el Chaco Argentino y las condiciones para aceptarlo como tal.

"They must be single, and free from any engagement or attachment that might lead to marriage. This is not for one moment to condemn marriage for missionaries, but for pioneer work in rough places the man should be single, and remain single until he has made his mark, and the work to which he is attached is in a condition for married missionaries".

Años más tarde, Hunt (1928:100) solicitaria que el tipo de hombre pedido para San Andrés fuera "a man who can teach [...] A courageous fellow, not afraid of drunks or threats".

Pero dado el carácter épico con que se describía el proceso de misionalización de los indígenas chaquenses, no se podía menos que pedir hombres entrenados en lo que era "la guerra contra la oscuridad". Y en este aspecto, la analogía que estableció Grubb entre el trabajo misionero y la defensa de la nación convertía la evangelización de los nativos del Chaco argentino en una historia digna de ser contada en términos de la retórica de las cruzadas. Así, dicho misionero señalaba que

"Just as in the case of the defence of the nation, untrained men count for little, it is the effective disciplined soldiers that can be relied upon. After the outbreak of war it is too late to begin to build up an army. An adequate force sufficient for all emergencies must therefore be maintained, even during the time of peace. So with us in the mission field. Although we must possibly be able to keep going what we actually have in hand with the men at our disposal, we are unfit to undertake the war against outside heathenism with the forces at our command. Brilliant opportunities have been offered to us in the past, and we have lost time, because we had not trained men to take the advantage of them. Equally good opportunities are offered us now to conquer nations for the Lord, but we are unable to move for want of an army. And it is no good to say: "wait till you actually begin this new work and we send you out the men", the men are useless for new work or any work until they have been previously prepared in the field. The theory of war is not actual warfare " (Grubb 1914:13)

En estos términos, la evangelización de los indios del Chaco Argentino implicaba un significado de "misionar" orientado a expresar el hecho de "ir a la guerra": una guerra de conquista de naciones para Dios, una guerra contra el "heathenismo", una guerra espiritual contra la "oscuridad pagana" de los indios.

Pero también misionar seguía significando transformar y cambiar la vida del indígena en sus dos direcciones: una era la vida material y otra la espiritual. Tal significado se construía como objetivo primario de la existencia de la misión, ya que su función estaba orientada a "to save and reform bad men, and recommended that if they would faithfully promise to settle down to honest work and abandon their wild ways they should be released, and we would help them to attain that desirable state" (Hunt 1918:14).

Por ello, misionar involucraba inducir un cambio radical en la existencia del nativo orientado a seguir los preceptos de un cristianismo que dictaminaba una vida sin excesos y coherente con el mensaje de Jesús. La idea de cambiar de vida incluía una metamorfosis inducida por la incorporación o introducción del mensaje evangélico. Por consiguiente, la conversión no solo implicaba una demostración de fe. Tenía que haber también una coherencia entre lo predicado en el evangelio y lo manifestado en la vida cotidiana.

En este sentido, la idea de transformar la vida indígena se sustentaba en una imagen del indio como meritorio de una política misional disciplinante capaz de estimular tal transformación. Así, cada ámbito de su "vida salvaje" iba a representar lo debía ser transformado por políticas sanitarias, educativas, industriales y evangélicas. Por ende, el indio se tornó por necesidad en alguien sucio y antihigiénico, ignorante y supersticioso, dependiente y vago, en fin, en un salvaje que podía ser redimido de su condición si era debidamente evangelizado.

Con lo cual no solo se justificaba el empleo de una política misional específica, sino también se enaltecía una voz misionera autorizada a hablar desde una voz indígena. Y tal como había sucedido antes, la primer voz dictaminaba lo que por inferencia se creía pedía la segunda voz. En este sentido, Hunt (1915: 7) podía afirmar que

"The need of the Chaco Indians is great; the tide of civilization sweeps on, and the next few years will be a critical period for the aborigines. The call is urgent and the time is short, but with God's favour and the continued help from our supporters we shall yet realize a line of station from the Andes to the Paraguay, each of which will be the centre of light to those that "sit in the darkness and the shadow of death".

Paralelamente, se invocaba a "la metáfora de la semilla" para señalar los resultados de este proceso de iluminación, en el cual aparecía la imagen compleja de la siembra y la cosecha. Así, el mensaje evangélico se constituía como semilla que se plantaba y crecía al interior de tierras oscuras –pero fértiles-. A partir de ella, y con paciencia y espera, se podía evidenciar el crecimiento –o la creación- de algo nuevo –indios cristianos y civilizados. En este sentido, tal metáfora remitía, en un principio, a las futuras cosechas de estos nuevos seres. Así, apenas un año después de creada Algarrobal, el reporte trimestral (SAMS 1915 (5):120) informaba que "the work is still in its infancy, but already we have over forty Indians living on the Mission Station... This is but the beginning, the clearing way of the roots and weeds in preparation for the sowing of the seed".

A su vez, a medida que se fue formulando el proyecto misional, la extensión de redes sociales permitió ratificar una imagen de "pueblos indígenas en cadena", la cual sustentaba el objetivo de crear una Iglesia Protestante Nativa de amplitud regional. Por ende, misionar era establecer esos "link", esas uniones, "join up all the nations now separated by tribal feuds and racial antipathy into one grand Christian Church to the honour and glory of God" (Hunt 1913b:124). En función de esto, el proyecto de establecer la cadena entre los pueblos fomentaba una idea de hermandad tribal que implicaba la superación de sus diferencias, y por supuesto de sus conflictos y enfrentamientos. Por consecuencia, las políticas misionales tenían que estar orientadas en tal sentido. Así, el objetivo de crear una Iglesia Nativa imponía la necesidad de fortalecer los vínculos entre las tribus, vínculos que se constituían en los eslabones capaces de unir la cadena. Y para esto, no solo se necesitaba lo que Hunt (1913b:126-



127) denominaba "common policy and united effort in our Chaco missions"; es decir, "link by link a stout chain is being forged, securely fastened at San Pedro, where we connect easily with the Bermejo", sino también lo que se iba construyendo como una imagen de misionero como "pacificador de indios".

Por otro lado, y a medida que las políticas se iban implementando, se fue creando un "discurso de los resultados" que recogía juicios valorativos sobre cómo se habían desarrollado las políticas y cuáles habían sido los resultados prácticos de ellas.

Al respecto, estos juicios podían ser satisfactorios y generar una imagen de "comunidad cristiana" en la cual, integrada por indígenas conversos, reinaba la paz y la armonía. Hacia 1920, por ejemplo, cuando en Algarrobal recibieron la visita del Obispo Every, Bernau (1920:22) decía que "now we are able to introduce him to a much larger community of people, most of whom are comfortably settled on their own plots in the Algarrobal Indian Colony".

Pero, los juicios podían ser menos favorable a los resultados esperados, por lo cual se intensificaba una imagen de los indios tentados por el pecado y viviendo en la oscuridad. Por ejemplo, eran muy habituales los casos en los cuales se preparaba secretamente la aloja –cerveza nativa-. Hacia 1923, Hunt (1923b:36) reportaba que "doubtless a few private still existed in the dark corners of the village, [...] These were brought together with all the Christians present on the station, severely reprov'd, and confession of sin with the promise of non-indulgence in future were demanded". En tales casos, se intentaba hacer visible el pecado –que no era más que la persistencia de prácticas indígenas tradicionales- y prometer la futura adhesión a las nuevas normas de conducta en la misión.

Ente ambos tipos de juicios, se fue entetejiendo una retórica del contraste, la cual se desarrollaría con mayor intensidad en los años venideros, pero que empezó a tomar forma en consecuencia del visible contraste que –para los misioneros- representaba el indígena misionalizado por ellos y el indígena sin misionalizar.

Por otra parte y de manera genérica, la experiencia de Algarrobal estaba siendo evaluada desde la metáfora de la semilla, que tenía como connotación, para ese entonces, la idea de la germinación. Ya desde 1920, Bernau (1920:22) señalaba cómo "the missionary then sees some of the fruits of his toil and is assured that the seeds of kindness sown have fallen upon good soil".

Así, mientras que el proyecto lograba ampliar su base social para concretarse, Algarrobal daba sus primeros frutos: los nativos evangelistas que salían a expandir el evangelio a sus hermanos indios. El staff misionero de Algarrobal reportaba al 1926 que "the need of evangelizing the surrounding villages has at last been felt by the native Christians themselves, and one or two are coming forwards to do the work" (SAMS 1926 (9)121).

Paralela a esta cosecha, la nación argentina podía también comenzar a recoger "these primitive folk, who are beginning to feel themselves, to a certain extent, citizens of the Republic" (Hunt 1925:110). Sin embargo, no será hasta más tarde cuando esta idea de incorporar al nativo "que recién empieza a sentirse ciudadano" a la nación se desarrolle con más intensidad.

### **Imágenes y Mediaciones entre indios y misioneros**

Con los próximos pasos en la concreción del proyecto, sobre todo a partir de la creación de Misión San Andrés, una nueva generación de misioneros se incorporó al staff de las misiones en el Chaco Argentino. Esta segunda generación –Olivia y Alfredo Leake, Colin Smith, Jhon Arnott, Tebboth, Panter –encabezados por Henry Grubb, retomarán parte de la construcción discursiva anterior. Pero sumado a ésta, y como consecuencia de una coyuntura sociopolítica que complejizaba el paisaje social de la región, se reavivaría la producción de imágenes en los relatos de la SAMS, que introducirían nuevos elementos de juicio y valoración. Paralelamente, los contextos históricos mundial y local parecían favorecer una política de expansión del mensaje cristiano. Desde el escenario mundial, la Iglesia Anglicana en Inglaterra esparcía un discurso respecto de su responsabilidad y papel en el trabajo misional mundial, mostrándose interesada en "el llamado mundial a la Iglesia" (SAMS 1926 (8)52). Por otra parte, la SAMS daba a conocer las expectativas locales de extender su trabajo a la zona del Pilcomayo, "donde los indios están ansiosos de nuestra llegada" (Hunt 1927b:117).

En 1934, apareció publicado en la SAMS un artículo que, según decía, había sido editado por una revista argentina. Tal artículo resumía las observaciones hechas por el escritor en su estadía en Selva San Andrés, pero retomaba la labor anglicana en el Chaco y emitía su opinión respecto de las misiones inglesas. Según dicho artículo (SAMS 1934 (10):78),

"the object of these Missions is to Christianise and civilise the Indians, to teach, instruct, and urge moral principles" [...] The Missionaries have totally transform the Indian's morals, lifting up his spirit [...] "is almost filled day by day with 350 Indians, who are converted to Christianity [...] They pray and intone in their own language religious chants, accompanied with the organ...".

Las misiones seguían constituyéndose como espacios de civilización y cristianización, donde se podía llevar a cabo el gran paso desde la "oscuridad salvaje" a la "luz civilizada". Por ende, esta significación de la misión como espacio espiritual expresaba también un sentido de misionar que reflejaba el pasaje de la miseria a la salvación. Según Tompkins ( 1934:36), tal pasaje imponía la necesidad de

"to raise the aborigines to whom it ministers from the terrible darkness and misery of their heathenism to the Christ: to save them or to leave them to salvation. But salvation is for the whole man, and so it has invariably been that around the central work of preaching the Gospel subordinate departments of the work have come into being almost automatically. There are four of these departments –educational, medical, industrial and social".

Sin embargo, tal paso a la salvación remitía, como antes, a una noción de misionar orientada a convertir (lo que no quiere decir que siempre resultaba). Smith (1933:17) definía la conversión muy claramente cuando, hablando de la congregación en el Pilcomayo y de la construcción de la Iglesia por los nativos, explicaba cómo las almas de estos últimos “know what it means to emerge from the utter darkness of heathenism, to the everlasting light and joy of the God of their salvation”.

El discurso misionero sobre sí mismo retomó varias de las imágenes que integraban el corpus narrativo de la evangelización anglicana de los indígenas del Chaco. Pero, como dijimos antes, estas imágenes se complejizaron.

Por una parte, el misionero fue nuevamente cargado de una especie de metafísica mágica, cuya retórica retomaba gran parte del sentido que se le atribuía a su trabajo a través de idea de “glamour” desarrollada 20 años atrás por Byatt. Nos referimos a la idea de que el trabajo misionero debía incorporar una “visión” utópica o soñadora. Según Olivia Leake, el misionero debía poseer una especie de premonición respecto a las transformaciones que la vida en la misión podía provocar en el aspecto del nativo. Al respecto, la misionera (1934a:9) decía que

“for nearly three months large number of Southern Tobas have been staying with us. Many of them were old and blind. One wondered how they stood the long journey on the roads. As we looked at them after their arrival, we were repelled rather than attracted to them –such a motley crowd dressed up in soldiers’ clothes of varying shapes and sizes. But the one who has better vision than we have seen beneath their filthy skins and weird garments and knows their real hearts’ need. May we too get that vision and by sympathy and effective ministry endeavour to supply their soul’s great need”.

Resulta interesante retener ciertas descripciones de Leake, pues Metraux parece reproducir sus juicios y valoraciones respecto del contraste entre el indígena “protegido” por la misión y el “indígena desprotegido” de ésta. Retomaremos esta idea al momento de analizar “el discurso de los resultados”.

A su vez, Olivia Leake (1934b:113) se reapropió la metáfora del misionero como “Embajador de Cristo” al afirmar que “we do need, as His ambassadors, to be kept unshackled from all that would bind us, or side-track us, into paths of lesser usefulness, that we may be free in every way to follow that guidance which the Holy Spirit is waiting to give”.

Por otra parte, la imagen del misionero con poderes sobrenaturales –imagen con la cual los nativos embestían, según los propios misioneros, a éstos últimos- se tornó desde 1932 como una figura sistemática en los relatos publicados en la SAMS<sup>1</sup>. En general, estos poderes eran asociados a la capacidad de hacer muchas y variadas cosas. Treanor (1934b:52) reportaba que en misión San

---

<sup>1</sup> Treanor 1934a:19-20 y 1934b:52. SAMS 1932 (3):43. Leake 1933:68.

Patricio, los indígenas le "accredited with almost supernatural powers, for instance, no sickness is beyond our power to heal". Luego ratificaba este hecho (Treanor 1934a:19-20) diciendo que

"They think that there is no misfortune which we cannot advert and no disaster we cannot prevent. They are convinced that we had power to heal all kinds of sickness and bring back the dying to life [...] they give us credit for superhuman powers, and fortunately, believe our influence to be always good".

Alfredo Leake (1933a:68) comentaba que los indígenas de misión el Toba les pedían hacer

"from casting a spell on a witch doctor in order to cause his death to the recovery of stolen articles; from driving out all Argentine settlers occupying Toba territory to causing it to rain; and these and other incidents soon brought the realisation that, in the eyes of the Indians, we were endowed with many strange and wonderful powers. The very word they used when addressing us "Kadita" meaning "Our Fathers".

La imagen de los misioneros como mediadores fue esencial en este momento en que la expansión del capitalismo agrario, que traía aparejado una revaloración de la tierra y un desarrollo infraestructural – redes de transporte viales y ferreos-, y el establecimiento de fronteras nacionales, implicaron la presencia de conflictos y enfrentamientos entre varios actores de la región. En esta situación se entiende el comentario que hacía Leake (1934) sobre el hecho de que los indígenas los llamasen "Nuestros Padres", pues invocaba una imagen de misionero con un mayor compromiso en las relaciones interpersonales. Tal imagen se correspondía con un nuevo significado de "misionar", en el sentido que involucraba la idea de mediación –más que articulación- como central en el logro de una legitimidad por parte de los indígenas respecto de su trabajo. Tal como Leake comentaba (1933a:69)

Apart from the regular work in the various branches, the Mission has had to act between the Indians and Whites and also in the settling up of the quarrels amongst the Indians themselves. This meant on one occasion the finding out and handing over to the police of two men who had killed a cow and murdered a white man. Thanks to God this was accomplished without losing the confidence of the other Indians".

Y esta mediación se efectivizaba en dos situaciones, la mediación en conflictos interétnicos (indígenas y criollos) y la mediación en conflictos intertribales (entre grupos indígenas), cada una de las cuales conducía a ratificar la imagen del misionero como protector y del misionero como pacificador respectivamente.

Por una parte, la mediación intertribal suponía la intervención del misionero en su imagen de "pacificador de indios". En este sentido, Smith (1927:150) comentaba respecto de las dos parcialidades Matacas de la zona del Pilcomayo, que ambas "are anxious to make peace and desire, if we come to settle among them, to live together on friendly terms". Años más tarde, el mismo misionero (1934:18) ponía de relieve que

"Weekly visits are now being paid to the Indians living a little way upstream. These are carried on by Lostes, an Algarrobal evangelist, sometimes accompanied by one of our own Christians. To appreciate the significance of this latter fact, one has to remember that but a few months ago this was enemy territory and the attitude of the one-time revenge seekers is still unknown".

Al respecto, la imagen de "pacificador" invocaba una solución de los conflictos orientada a la superación de las hostilidades surgidas por diferencias étnicas y a la generación de una idea de "comunidad cristiana" ubicada a nivel supraétnico. En términos de políticas misionales, tal idea remitía a procesos de comunalización que estimulaban sentidos de pertenencia religiosos más que étnicos.

Por otro lado, la mediación interétnica ponía de relieve la contemporaneidad del conflicto regional que se estaba suscitando en torno a la ocupación de la tierra, y las consecuencias que acarrearía tal ocupación en el sistema de subsistencia nativo<sup>2</sup>. Al respecto, Smith (1932:40) comentaba para el caso del Pilcomayo superior, donde estaba establecida misión Selva San Andrés, que frente a la ocupación blanca de las tierras fiscales

"the Indians have been living there for generations and cannot understand the new régime. We have invited them to come and live on the Indian Land here, but at present they are unwilling to give up their claim to the land of their forefathers. They want us to order the settlers off!!".

A su vez, el Obispo Every, en su visita anual a las misiones del Chaco Argentino denunció la "poverty, degradation, contact with settlers, temptation to easy cattle-stealing –these are among the special difficulties to be faced" (SAMS 1934 (11):93). Como él mismo observó (SAMS 1934 (11):93),

"it is precisely that this cattle killing may be stopped that the settlers welcome the Missionaries. They have no interest in the spiritual purpose of the Mission, but they know by experience that missions are civilising agencies and tend to stop lawlessness and robbery".

En ambas situaciones, el misionero se construía como "protector de indios" frente a los inconvenientes que surgían del trato diario con los criollos. A su vez, la observación de Every reiteraba el papel que se (auto) imponían como agentes de civilización.

También existían casos en que la imagen de mediación involucraba un sentido de sabiduría respecto de cómo actuar en situaciones desconocidas, y, en consecuencia, se "they usually come for our advice before doing anything definitive" (Sams 1929 (6):23).

Sin embargo, había casos de posibles conflictos interétnicos e intertribales que se solucionaban sin aparente intervención del misionero. Esos casos eran descritos en términos de intervención divina, en los cuales la incorporación del mensaje evangélico por alguna de las partes en conflicto había actuado como "hacedor de la paz". Tales casos incluían, por ejemplo, desde la negativa de tomar venganza en forma de asesinato hasta la forma de arreglar "pacíficamente" el motivo de disputa. En todo caso, lo que se reportaba –y se tomaba objeto de discurso- era una victoria del Evangelio por sobre las formas

<sup>2</sup> Estos datos resultan de gran interés histórico pues demuestran que hasta entrados los 30, ciertos grupos indígenas del Pilcomayo tenían acceso a zonas todavía no ocupada por los criollos

tradicionales de solucionar conflictos. Así relataba un episodio de estos un misionero (Nye 1932:57) en Algarrobal

"Whilst at the chief's village, a war messenger arrived carrying a piece of human flesh, taken from a dead tribesman belonging to the Chief's district, who has been killed along with two other men in a fight. The object of this gruesome act was to rouse the people to action for revenge. Martin says that the old chief listened to the message of the Gospel, which tells of another law from that of the past, and turning to the messenger, he bade him return to his people and settle the dispute by other means. The chief refused to call his people together as at other times, because of the new message he had heard".

En este sentido, esta forma nueva de solucionar conflictos se construía como "otra ley", la ley de Cristo, que se levantaba por sobre la antigua y la desplazaba.

Según algunos misioneros, en ciertos casos, y particulamente en los Matacos, este desplazamiento se daba por una natural inclinación religiosa del grupo. Smith (1927:151), comentando el pedido Mataco de un maestro, decía sobre ellos que "they are naturally religious inclined and are very receptive. On being asked what they would like us to teach them, one who visited the mission at Algarrobal said "God's words that are good, as you do at the other Mission".

Por otra parte, los pedidos nativos de una misión se describían en términos de búsqueda, por parte de los indígenas, de una de las imágenes construidas sobre el misionero. Entonces, tales motivos podían rondar entre pedidos de protección, de educación, de civilización.

Hunt (1928:100) contaba que, estando en Selva San Andrés, Smith había recibido la visita de un jefe Toba que no solo ponía de relieve el pedido nativo, sino que, con una retórica dirigida al público lector, manifestaba la significancia del modo de "ser pacificador" del misionero.

"who is anxious to secure education for his children, and the protection of the Mission. The chief says he knows that the mission is not out to make money or breed cattle, but he wants something for the future generation. Meanwhile he has made arrangements to send some of his children to Mr. Smith. To get the significance of this: A chief of another tribe, speaking a different language, has left his children with the Matacos under the care of the Mission, while he lives at a distance. It is one of the most interesting things that has ever happened in our Mission, and shows that school work is of great importance.

A su vez, los pedidos nativos podían expresar, en términos de los misioneros, un mensaje y un llamado de Dios. En este sentido, los "mensajes enviados del cielo" querían significar que Dios había elegido a la SAMS para evangelizar a los nativos.

En 1927, cuando se procedió a la fundación de Selva San Andrés, Smith (1927:151) "feel that God has called us out there and everything indicates that now and not later is the time". Cuando, el mismo año, los misioneros de tal misión contaban sobre todas las facilidades que tuvieron para dar con el lote N° 10, decían que "one can but feel that there has been a Divine guiding in the matter, and gives one the assurance that success will attend this fresh effort of evangelization" (SAMS 1928 (3):40). Por su parte, desde Algarrobal, "we have received a call from another village of Indians living several miles to the north of the mission to go and teach them" (SAMS 1929(9):81).

Sin embargo, para Smith y los misioneros de la sociedad, el pedido Toba representó el llamado explícito a la SAMS, pues "God is calling us to advance, and He has chosen whom He would send. Has he chosen You?" (SAMS 1930 (15):20). Un año más tarde, Smith (1931:22), retomando estas palabras, agradeció a Dios el que "He has again chosen the SAMS to be the messengers of peace, and that His chosen servants may be strengthened and upheld during these coming difficult and trying months immediately ahead of them". En este sentido, desde lo discursivo se cerraba el ciclo comenzado con Gardiner y proyectado como objetivo de evangelización: establecer la misión con los grupos Tobas.

Por otro lado, los pedidos podían explicitar todas, o algunas, de las imágenes del misionero. El ejemplo más convincente en este caso fue el de los Toba de Sombrero Negro, pues, según los misioneros, su pedido respondía a la búsqueda simultánea de un protector, de un educador y de un evangelizador. La cita de Grubb (1929:95) en el capítulo anterior sustenta esta imagen de pedidos multicausales.

Sin embargo, estos pedidos se insertaban en una cadena de solicitudes que reproducía. Tal como expresaba Smith (Sams 1929 (7): 43), la historia del pedido toba

"is a story without frills and elaboration, of what is surely a most touching appeal, and one which shows the need of these people for the Gospel. The Committee at home has authorized the Reverend R.J. Hunt to do what he considers necessary and possible in the matter, but bricks cannot be made without straw, and mere decisions of Committee are not enough, real practical help from home must be forthcoming if the work is to be undertaken".

En este caso, la cadena se iniciaba con el nativo, cuyo pedido se traducía en necesidad de la palabra de Dios, hasta alcanzar la esfera más alta de la sociedad misionera, el Comité de la SAMS. En todo caso, lo que esto ponía de relieve, más allá de la capacidad inmediata de responder en esta cadena, era una idea de la comunidad religiosa de alcance internacional la cual incorporaba, aunque sea virtualmente, al nativo como base de ella. Paralelamente, tales pedidos ponían de manifiesto la incapacidad de la comunidad nacional de incorporarlos. Al respecto, Arnott (1936a:42) explicitaba que "no Indians in the Chaco needed a Mission more than the Pilagá", pues

"for many years, many soldiers, with modern equipment for making war, have tried to keep these Indians in order –and have failed. With quiet teaching and leaving we hope that all these once-feared Indians will be changed so radically that there will be no need for soldiers in the Argentine Chaco –as far as our Indians are concerned at any rate-. We feel confident that we shall succeed in this venture for Christ, for our new venture with Christ".

Con lo cual, el discurso misionero se entroncaba con una problemática que trascendía la esfera religiosa para insertarse en el debate sobre la calidad ciudadana del indígena.

Al respecto, este debate apareció en la SAMS al momento en que se estaban registrando cambios en la geografía económica y social del Chaco. Para entonces, hacia 1930, la expansión y finalización de la línea férrea desde Formosa a Embarcación, junto con el advenimiento de las empresas petroleras, implicaron modificaciones en los patrones de ocupación del espacio y en las condiciones de existencia

de la gente que habitaba la región. Los misioneros eran conscientes de estos cambios, y de los efectos que traían para las economías indígenas la ruptura con sus tradicionales formas de vida. Por ende, se les presentó la necesidad de tener que reorientar el trabajo misionero para lograr que el indígena se adapte a estas nuevas condiciones (Tompkins 1937).

Discursivamente, esto significó un giro en cuanto al concepto de "misionar", pues desde ese momento comenzó a añadirse el valor agregado de "incorporar a las nuevas condiciones"; que, en términos de política económica implicaba el aumento de la presencia del Estado Nacional en la región. Y esta presencia imponía la necesidad de que la población de la zona sea identificada y reconocida como "argentina". En este sentido, el discurso misionero se hizo eco de esta problemática, y manifestó la inclusión de ella en su repertorio. Posiblemente, esta estrategia haya servido para legitimar la labor del grupo misionero con una nacionalidad diferente a la promulgada por el Estado. Sin embargo, como estrategia, se constituyó en una herramienta que ponía de manifiesto la intención de los misioneros de lograr que "todos los indios de la misión tengan derechos ciudadanos y estén completamente registrados" (Grubb 1930:8), es decir de estimular sentidos de pertenencia nacional.

Paralela a esta inclusión discursiva, la praxis misional expresaba el mismo giro. Si bien ya desde hacía tiempo que el himno argentino se cantaba en el colegio de la misión los días de fiesta Patria, alrededor de 1930, la tarea misional comenzó a desarrollar las tareas relacionadas con registro civil (Everitt 1937). Sin embargo, la promoción del nacionalismo argentino en la política misional estuvo supeditada a las proyecciones de crear una "Iglesia Protestante Nativa" (B. Grubb 1930:7). Al respecto, Everitt (1937:35) sostenía que a los misioneros les causaba placer "el ver esta gente [los indígenas] convertida en ciudadanos de Argentina, pero un mayor placer el saber que muchos serán ciudadanos de la Nueva Jerusalem".

Ahora bien, el discurso misionero contenía una imagen del indígena que lo definía como susceptible de ser evangelizado o incorporado a la comunidad religiosa. Sin embargo, no contaba con una imagen del indio como posible ciudadano. Por ende, tal imagen era necesaria no solo para legitimar la capacidad del misionero inglés de generar un sentido de pertenencia a una nación "otra" respecto la propia, sino también, y principalmente, para llevar a cabo tal requerimiento.

Al respecto, Pride se preguntaba si los indios comprendían que significaba ser un ciudadano de una República y objeto de una ley. Él mismo (1932:79) se respondía diciendo

"the answer is, that Indians resident on the Mission station do understand this, not in its full meaning at present, but gradually, the present generation and the rising one are beginning to learn that no longer are the tribes of the Chaco independent, isolated units, but part of the Republic of Paraguay".



En este sentido, Pride realizaba la distinción entre los indígenas que residían y los que no residían en la misión para convertir discursivamente a ésta última en un espacio generador de conciencia nacional. Como consecuencia de esto, se establecía una imagen dicotómica entre el indio fuera de la ley, la misión, y el indio dentro de ella, como ciudadano (Grubb 1930:6). De todas maneras, mientras que la primera imagen se definía como real, que la segunda se describía generalmente como potencial, es decir viable en un futuro luego de que se cumpla el prerrequisito del indio civilizado, inscribiéndose en lo que Briones (2002:46), citando a Delrio (2000) denomina un "constante estado de incorporación/asimilación, un "otro intermo".

Como dijimos anteriormente, con el paso del tiempo, la implementación de políticas misionales de disciplinamiento fueron dando resultados que paralelamente estaban siendo evaluados y enjuiciados. Tales resultados podían ser leídos en términos de un relativo éxito, progreso o, por el contrario, en términos de reincidencia de costumbres tradicionales. De una u otra forma, ambos contribuyeron a conformar "un discurso de los resultados", que convergía finalmente en una retórica del contraste. Tal retórica ponía de relieve la diferencia entre imagen del indio que no había estado en contacto con los misioneros y la imagen del indio que había estado bajo su "protección".

Así, la evaluación de las políticas misionales en términos de éxito implicaba una lectura de los resultados desde la imagen de una "comunidad cristiana". Así, Algarrobal representaba, en tales términos, "an outstanding Christian village, a light which attracts others to this strange new thing in the Chaco, a community at peace and finding happiness in the Christian Faith" (SAMS 1934 (5):39). Por ende, pertenecer a la comunidad cristiana no significaba formar parte de la misión como ámbito local, sino estar integrado con otros en el ámbito de la fe. Por ello, uno de los misioneros de Selva San Andrés aclaraba (SAMS 1929 (8)50) que "we praise God for the faithful few and believe it is far better to have them than a crowd of people who come out of mere curiosity". Sin embargo, existía el peligro de que tal comunidad, al crecer, incorporase a personas que no eran sinceramente creyentes. Al respecto, tal misionero, unos años más tarde, advertía (SAMS 1935 (7):67) que

"there is always a danger that Christianity may become popular. Once it become easier and more fashionable to join the Enquirers' Class, and, in the course, go on to baptism, than to hold aloof, we have to be very much on our guard against religious professors, and only God-given spiritual discernment will enable us to admit the true-hearted [...] "Of course, the consistency of the life is the ultimate test of the reality of the faith which actuates it, and so we are dependent very largely upon the testimony which other Christians give... This open the door to a further possible danger, that of the encouraging the leading Christians to report to us on the lives of others, to the extent of their becoming tell-tales".

Por ende, los peligros estaban siempre al acecho y podían echar a perder los logros conquistados. En este sentido, tales peligros se expresaban en la reincidencia de prácticas indígenas tradicionales, las

cuales ya no eran representantes de un estadio de salvajismo y oscuridad, sino que corporizaban la tentación de un enemigo invisible. Así, el recurso a esta imagen invocaba una idea de "Guerra contra el Mal", en la cual Dios, "is still able to break down the chains of the enemy" (O. Leake 1934b:113).

Porque, como decía el viejo B. Grubb y Leake concordaba (Leake 1937b:83), la guerra era permanente,

"side by side with the working of the Holy Spirit the devil also Works through those who are his. In the early part of the quarter there was an incident which made us realize how heathen many of our Indians still are. We have a man here who believes himself to be bewitched by one of the leading witch doctor, Vulture by name, and occasionally he breaks out in violent anger against his supposed enemy".

Además, el enemigo conducía a una mala moral o los "excesos inmorales", al pecado y al suicidio por envenenamiento con frutos. Panter (1930b:41) expresaba que, hacia 1930, en Selva San Andrés,

"The enemy is strongly entrenched... Frequent discoveries of bad moral blemished in those for whom much hope had been entertained; recurrent attempts at suicide on the part of a number of girls and young women, necessitating immediate drastic treatment and imposing a severe nervous strain on the Missionaries who alone realize the value of life; drinking-feasts persisted in, in open defiance of both appeal and warning; continual changes in the personnel of the domestic staff; owing to unreliability and immoral conduct".

Sumado a lo anterior, el enemigo era representado por la figura de Satánas, quien se entretenía y transitaba por entre la misión, y hasta utilizaba a los doctores brujos como arma suya. Así, se reportaron casos en que "Satan has been busy in the lives of five, if not of other" (Panter 1930a:4), o por ejemplo que en Misión El Toba "the influence of the Witch Doctor. They are undoubtedly Satan's Chief weapon" (SAMS 1935 (8):88). Esta influencia satánica también tenía su discurso propio sustentado en la idea de "the usual struggle between the medical missionary and the professional sorcerer has already begun in the Toba Mission" (Arnott 1933:6). Por su parte, Contaba Panter (SAMS 1929(11):128) que, en Selva San Andrés,

"We have realized this quarter perhaps more than before what a stronghold Satan has amongst the people here. During the early part of the quarter, the witch doctoring and chanting seemed even worse than it was during the first drinking season here; on two occasions special feasts took place, when the participants drugged themselves by placing a certain fruit in their nostrils, and the noise accompanying the procedure was weird and horrible".

Así, el "discurso de los resultados" de las políticas misionales adoptaba una retórica que describía los éxitos esperados con una imagen de comunidad cristiana y los fracasos –o mejor dicho, los resultados ambiguos – con una imagen de comunidad satanizada. Entre ambas, se expresaba una retórica de contraste (Cox 1932, Treanor 1933, SAMS 1935) que definía la diferencia entre los indígenas que habían sido afectados por el mensaje evangélico y los que (sean éstos de la misma tribu o de otra). Mientras que los primeros eran descritos como "limpios, inteligentes y de confianza", los segundos, por oposición, eran sucios y dependientes.

Por ende, tal retórica ponía de relieve lo que -desde el discurso- se definía como los beneficios de la evangelización, es decir, manifestaba cómo había operado la "conversión" –en tanto estilo de vida- y en qué dirección se orientaban los cambios. En este sentido, no había duda que lo que se pretendía con

este tipo de discurso era demostrar la funcionalidad de la evangelización anglicana respecto de su deber, como agente transformador, de "civilizar" al indígena. Sin embargo, esa funcionalidad adquiría ciertas particularidades que resaltaban como marcadores de una diferenciación respecto de otros agentes transformadores. Y tal particularidad estuvo dada por la insistencia discursiva –y luego veremos su contrapartida práctica – en la idea de incorporar al nativo a una "comunidad cristiana", pues, más allá de haber civilizado al indio, también lo habían cristianizado.

Al respecto, nos resulta interesante reproducir un comentario de Metraux respecto de la obra de las misiones Inglesas en el Chaco, pues se apropia de esta retórica contrastiva retomando gran parte del imaginario misionero respecto de sí y el indio. Metraux dijo que (1934: 15)

"The contrast is apparent among members of the same tribe, and is seen in those who live under the protection of the Mission as compared with those who, for one reason or another, are outside that protection. These latter are sullen, distrustful and coarse, and like pursued animals, while over them hangs the curse which accompanies the decadence of the race. It is an spectacle grim, and at the same time sorrowful. In the Mission, where they feel themselves defended and helped in their necessities, they rise again within them the features most characteristic of the sympathetic, free Indians; good humour, kindness, a certain courtesy and probity... It is enough that they be ill, or slightly so, and they are attended to immediately, and their children, going to school, learn to work, and –if slowly –are enabled to adapt themselves to new conditions of life".

En esta cita, Metraux definía al nativo en los mismos términos que lo hacían los misioneros, es decir, a partir del contraste presente entre los que habían sido sujetos de las políticas de disciplinamiento misional, y los que no. Sin embargo, también recogía el discurso de mediación, tornando al misionero como agente protector y transformador de un sujeto que seguía definiéndose como "indígena". Y este aspecto es esencial pues ponía de relieve que, al interior de estas políticas de disciplinamiento, existían esferas o niveles de praxis misional orientadas a lograr, en el mundo indígena, tanto el cambio cuanto la continuidad sociocultural. Justamente, la retórica del contraste no hacía más que manifestar discursivamente la ambigüedad de políticas que, simultáneamente, se direccionaban hacia la conversión del nativo en civilizado y cristiano y a la reproducción de indígena en tanto tal.

Así, si al principio el contraste se establecía entre dos mundos –el mundo salvaje y el mundo civilizado, hacia fines de la década de 1920 se construía una retórica contrastiva en términos de cristianos y no cristianos que, expresada en un discurso de los resultados, manifestaba la efectivización de políticas misionales anglicanas. Tal efectivización condujo a que en ciertas misiones, la idea de comunidad cristiana se haya establecido como base para generar un sentido de referencia. Por el contrario, como es el caso de la Misión Pilagá, tal sentido parece no haberse logrado.

Al respecto, este discurso, que se iba entretejiendo a medida que el proyecto y la política misional se desarrollaban, ponía de relieve la existencia de adhesiones y/o resistencias indígenas que hacían de la misión un espacio de lucha por establecer una hegemonía cultural particular. Como campo de conflicto, la misión también se constituía como un "espacio intermedio", como zona en la que confluían discursos

---

e imágenes superpuestas del sí mismo misionero y del otro indígena. Esta situación de superposición de sujetos narrados no hacía más que reflejar las paradojas que resultaban de la aplicación de políticas con diversos y complejos niveles de orientación. En este sentido, el discurso misional tendió a construir "sujetos indígenas" susceptibles de ser incorporados a diversas sociedades: la sociedad civil, la sociedad religiosa y la sociedad nacional. Queda entonces por evaluar si, desde las políticas misionales implementadas, se promovieron y efectivizaron tales incorporaciones.

## Capítulo V

### POLITICA Y PRAXIS MISIONAL DE INCORPORACION Y ALTERIZACION

No cabe duda, considerando el proyecto y el discurso misional, que desde sus inicios la política misional anglicana estuvo orientada hacia la creación de una Iglesia Protestante Nativa. El calificativo de "Nativa" ponía de manifiesto la intencionalidad de generar una Iglesia diferente a la de la "Casa", como se llamaba a Inglaterra, en tanto que adquiriera rasgos que la definieran como integrada por "indígenas conversos". Con lo cual, la política misional implicó una praxis misionera no solo tendiente a evangelizar - en el sentido de convertir al cristianismo- y generar una comunidad de cristianos, sino también abocada a la reproducción de ciertos ámbitos de la vida nativa, desde los cuales se pudiera diferenciar y particularizar una Iglesia Protestante con ribetes indígenas.

En este sentido, tales políticas implicaron una praxis tendiente a generar procesos de comunalización que iban a operar en dos direcciones. Por una parte, y en cuanto a la formación de una comunidad cristiana, la dirección fue principalmente religiosa. Por otro, y en tanto la conformación de una Iglesia nativa, la dirección fue étnica. Sin embargo, esta última fue supeditada no solo a los requerimientos de una política principalmente abocada a la conversión, sino también a la necesidad de crear una comunidad nativa "pan indígena", entendida desde el proyecto misional en términos de una cadena étnica regional, la cual reconociendo genéricamente una base nativa, se levantaba por sobre ella desconociendo las particularidades de cada uno de los grupos étnicos que la componían.

Paralelo a la promoción de estos sentidos de identidad, la política misional promulgó, desde los años '30, un sentido de pertenencia nacional a través de una praxis y un discurso orientado a generar el reconocimiento de íconos y prácticas argentinas como base de una nueva identidad ciudadana. Pues lo que significaba la conversión y civilización del indígena era la desaparición paulatina del indio como "otro externo" a través de un proceso de aculturación que, paralelamente, lo resucitaba como un "otro interno" en la comunidad nacional. Sin embargo, y al igual que con la identidad étnica, la identidad ciudadana estaría, por el momento, supeditada a las prácticas de comunalización religiosa, reflejando una jerarquía de los modelos de comunidad promovidos desde la agencia anglicana que eran diferentes de los promovidos desde el paradigma del estado-nación. Sin embargo, ambos convergirán en el presupuesto de que, para incorporar al indio a uno u otro de los dos modelos, primero debía ser civilizado, es decir, neutralizado en su condición aborígen, para posteriormente poder ser absorbido por ellos.

Este sentido fue, entonces, el que primariamente tomó y caracterizó a la praxis misionera de evangelización.

Como habíamos señalado en el capítulo IV, la necesidad de evangelizar al indígena se construía –en el discurso misional anglicano -en términos de la erradicación de prácticas y tradiciones que se tornaban como trabas para el desarrollo y avance del nativo y su conversión en “indio-cristiano-civilizado”. Traducido a una praxis específica, tal erradicación era paralela a la imposición de nuevas pautas de conducta y nuevas concepciones y significaciones sociales. Por ende, desde ambos ámbitos de la política anglicana –discursiva y práctica- se fueron delineando cuatro áreas de disciplinamiento social tendientes a conformar un sujeto indígena susceptible de ser incorporado a la comunidad “civilizada” y cristiana.

Estas cuatro áreas de disciplinamiento, denominadas por los misioneros como “departamentos de trabajo misionero”, abarcaban la educación, la salud, el trabajo industrial y la evangelización. Desde estos ámbitos, se promulgaron los procesos anteriormente descritos de comunalización religiosa, étnica y nacional. Sin embargo, y al coexistir –aunque en forma jerarquizada - los modelos contradictorios de pertenencia social, desde los cuales se resaltaba pertenencia nacional como factor clave a la hora de definir incorporaciones y exclusiones selectivas en una sociedad más envolvente, la promoción de esos procesos resultó en que tales áreas se desarrollaran con una coloración ambigua respecto de hacia donde apuntaban. Pues, si por una parte, la praxis misionera pretendió transformar las áreas de cultura nativa que eran expresión de un mundo salvaje y oscuro, por otro lado, tendió a dejar en funcionamiento –o no atacar directamente- otras áreas de dicha cultura que no se definían en términos de contradicción con los preceptos que acarrearba el modelo de vida “cristiano y civilizado”. Por ende, si el primer movimiento de transformación implicaba una “conversión radical” para lograr la incorporación del indio a las comunidades civil y religiosa, el segundo movimiento involucraba la permanencia de marcaciones sociales que continuaban estigmatizando al indígena como tal. Lo curioso y complejo de las formas que adquieren esos procesos en relación a la política misional anglicana es que ambos se llevaron a cabo paralela y simultáneamente no solo en cada una de las áreas de disciplinamiento, sino también respecto de una misma práctica y tradición indígena.

### **Áreas de disciplinamiento social**

Los cambios operados en los indígenas pueden corresponderse, según lo ha testificado el misionero Pride (1932:78), a lo que el discípulo de Jesús, Pablo, escribió: “Si cualquier hombre esta en Jesucristo, él es una nueva creación”.

Desde los comienzos de la evangelización en el Chaco, los misioneros anglicanos fueron estableciendo un "modo operando" que se reproduciría a lo largo del periodo analizado. Ese modo no solo implicó la puesta en marcha de ciertas políticas misionales, sino también de formas de relacionamiento social que permitiesen fomentar la confianza y el conocimiento respecto del "otro cultural".

En este sentido, los misioneros de la primera generación fueron etnólogos en un doble sentido. Desde lo metodológico, construyeron como requisito central la necesidad de vivir en las aldeas indígenas y captar el punto de vista del nativo, o para comprender en profundidad aquello que se quería cambiar. Tal como decía Hunt (1913b:124), "muchos años de cercana intimidad con los nativos produce un toque simpático, pequeños gestos y maneras, modos de pensamiento y expresión y un inconciente aire indiano". Desde lo epistemológico, se desarrollaron dos líneas de avance<sup>1</sup> respecto de la forma de obtener conocimiento del mundo aborigen: el estudio del lenguaje y el estudio de las costumbres y tradiciones. En ambos sentidos, los misioneros se desempeñaron como trabajadores de campo, despertando la admiración de Metraux (1934:16) quien la expresaba concluyendo su artículo diciendo que "no es solo un trabajo humanitario el que fue hecho en las misiones, sino uno muy provechoso para la ciencia".

Sin embargo, y como praxis misionera conciente y estimulada, el estudio del lenguaje se constituyó como factor clave no solo como estrategia de acercamiento y modo de contacto con los grupos indios, sino también como política orientada a generar un vehículo de transmisión de significaciones y pautas de entendimiento nuevas relacionadas con el mensaje evangélico. En este sentido, el estudio de lenguaje indígena dio como resultado su transcripción a la forma escrita y la conformación de diccionarios y traducciones<sup>2</sup> que permitieron llevar a cabo los servicios religiosos en el idioma nativo. En cierta medida, este afán de traducir los cantos y lecturas de los rituales eucarísticos al lenguaje del pueblo en los que se llevaban a cabo respondía a los preceptos de una Iglesia Reformada que se definía a favor de ese tipo de rituales, sobre todo porque permitían una mayor participación de la congregación de fieles en los servicios religiosos. Pero también, el lenguaje indígena –y su traducción escrita- se tornó como un ámbito específico de reproducción de particularidades étnicas direccionada a generar, por sobre ella, una identidad supraétnica definida en términos de religiosidad protestante. El lenguaje nativo, en tanto diacrítico de identificación étnica, se puso a disposición de agentes misioneros que lo utilizaron tanto para la reproducción de esa identificación cuanto la generación de una nueva: la identidad anglicana.

---

<sup>1</sup> Tales temas han sido desarrollados en el Capítulo III

<sup>2</sup> Hunt publicó en la Universidad de Tucumán la gramática *Mataca*, Tebboth, un diccionario toba-castellano, publicado por la misma Universidad, Grubb dirigió la traducción del nuevo testamento en *Mataco*. A. Leacke ha traducido al toba porciones de las sagradas escrituras.

A partir aquellas líneas de avance, los misioneros fueron ampliando sus redes sociales y dándose a conocer, con lo cual les fue posible entrar en contacto con los indígenas y establecer las condiciones para la fundación de una misión. Para el caso de Algarrobal, su establecimiento no involucró ninguna agencia nativa directamente, en tanto la misión respondió más a los proyectos de la SAMS y a las necesidades de los Hnos. Leach de mano de obrá indígena, quienes le habían ofrecido el terreno para tal propósito. Vale recordar que para entonces, el gobierno boliviano había prohibido la migración de nativos de su territorio hacia los ingenios salto-jujeños, prohibición que posiblemente expresaba el desarrollo de un capitalismo agrario que iba tomando los contornos de una geografía nacional en formación. En este sentido, la praxis misionera anglicana, si bien estuvo –creemos- guiada por un proyecto evangélico que pudo echar raíces en el Chaco argentino, fue funcional a los requerimientos de un capital industrial que favoreció la instalación de un protestantismo inglés – junto con el flujo monetario y humano que traía aparejado. Puede plantearse como hipótesis de futura investigación la idea de que esta funcionalidad entre el capitalismo y el protestantismo en la región fue percibida por el actor indígena, lo cual lo llevó a evaluar más detenidamente su participación y asentamiento en Algarrobal. Respecto de lo que no hay duda es que dicha misión, en comparación con las posteriores, tuvo un ritmo de crecimiento lento y, por ende, la efectivización de las políticas misionales –con el consecuente proceso de cambio y continuidad que puso en marcha- se realizó en forma paulatina. Esto se comprueba en que, recién ocho años después de su creación, la misión tuvo sus primeros conversos. En contraste con Algarrobal, la creación de otras misiones anglicanas en el Chaco Argentino, sobre todo las ubicadas en el Pilcomayo, contó –desde lo discursivo- con una más activa agencia indígena. En consecuencia, el crecimiento demográfico y arquitectónico se desarrolló más intensamente.

Cabe señalar que la fundación y permanencia de las misiones acarrearba la necesidad de la participación activa y comprometida de ciertos grupos indígenas. Por una parte, desde una perspectiva indígena, tal actitud implicaba la sedentarización de éstos en el terreno de la misión, lo cual se constituía como medio para el acceso a un recurso cada vez más difícil de conseguir, la tierra en calidad de "lote cultivable". Pero, paralelamente al acceso de lotes cultivables, la política de territorialización implicó efectos sustancializadores en las pertenencias "étnicas". Paralelo a estos efectos de establecimiento de ciertos límites sociales- territoriales relacionados con la conformación de una comunidad misional, se estimuló una pertenencia Mataco<sup>3</sup> que recogió gente de diversas aldeas de la misma etnia.

---

<sup>3</sup> El término Wichi, que actualmente se utiliza como autoreferencial de la comunidad misional, para entonces no estaba en uso.



Por una parte, y desde la perspectiva misional, esa actitud de participación y compromiso indígena permitía la existencia de la misión como espacio disciplinante. Pues, paralelo a las líneas de avance, muy desarrolladas en la época de Urundeles hacia principios de la década de 1910, y a medida que se lograba la sedentarización de algunos indígenas en el espacio de la misión, los misioneros fueron definiendo las políticas de disciplinamiento que se implementaron en todas las misiones de la SAMS, entre las que se encontraban las del Chaco Centro-occidental Argentino. Al respecto, estas políticas proporcionaron la forma concreta a partir de las cuales las comunalizaciones diversas fueron adquiriendo sus tonalidades. Por ello, es esencial visualizar no solo como se definían y jerarquizaban estas políticas, sino también cómo se ponían en funcionamiento y se orientaban a tratar de producir los sentidos de pertenencia involucrados.

Según A. Leake (1933a:68), la política misional se caracterizó por abarcar

"four main branches or departments Evangelistics, Educational, Medical and Industrial. First and foremost comes the Evangelistic. We may say in passing that, although we recognize the great importance of the others, they are carried on with the one object of helping the people and bringing them into closer contact with us, so enabling us to bring the Gospel home to them by practical service as well as by preaching and to fit them for Christian Service. We find that with the medical work many come to the mission who would not otherwise do so. Through the school work we are able to establish friendship with the young men and women as well as with the children. In the industrial work we are able to really get to know the older men and to talk to them of the things that matter"

En este sentido, y tal como lo menciona Leake, tres de los cuatro departamentos de trabajo misional estaban subordinados a -y se convertían en medio para- el que se definía como el más importante: la evangelización. Este esquema, que había sido desarrollado en el Chaco Paraguayo bajo la dirección de Grubb, adquirió su contorno definitivo en Algarrobal. Desde los inicios de esta misión, tales políticas se constituyeron como los ejes básicos de una política destinada al disciplinamiento completo de la vida indígena. Este modelo se reprodujo en las demás misiones del Chaco Argentino y Boliviano. Sin embargo, Algarrobal adquirió el status de arquetipo de misión, posiblemente porque su antigüedad permitió un desarrollo más afianzado de las políticas. En todas las misiones, tanto la educación, como la salud y el trabajo industrial se tornaron vehículos específicos de evangelización. Sin embargo, y más allá de ello, cada uno de ellos expresó un ámbito de la vida indígena que debía ser cambiado para lograr la efectiva conversión hacia el cristianismo y, por consecuencia, la adquisición de la "calidad civilizada". En cada uno de estos ámbitos, existió una especie de "figura o práctica emblemática" que debía ser erradicada, y por lo tanto, las políticas expresaron la persecución sistemática de estas figuras. Sin embargo, el "doctor brujo" se construía en problema delegado al ámbito evangélico, pues, desde la mentalidad misionera, esta figura se convertía en un tropo que condensaba todo aquello que

era deseado erradicar: en lo médico, en lo educativo y en lo productivo. Tal tropo adquirió una relevancia tal alta que en casi todos los reportes trimestrales, el "staff" misionero incluía un pequeño párrafo para expresar la lucha contra esta figura que, desde la agencia anglicana, se elevaba como sujeto liminal al que deseaba reemplazar.

En todo caso, las políticas anglicanasmisionales implementadas en las misiones correspondieron a lo que Hunt (1912) "

Por otra parte, las políticas misionales estaban integradas a un ritmo indígena que reproducía el ciclo de subsistencia caracterizado por la movilidad estival. Pues, si bien los misioneros ya no seguían a los nativos en estos circuitos como lo habían hecho en la época de Urundeles, sus políticas se veían afectadas por la disminución de participación indígena en los momentos de dispersión al monte o de migración a los ingenios. Esto se percibía principalmente en el ámbito educativo, en tanto los niños dejaban de asistir al colegio para acompañar a sus padres en dichos circuitos.

Respecto de estas políticas educativas, los misioneros construyeron colegios, en algunos casos de una habitación, en otros construcciones más complejas con aulas y otras oficinas, como espacios específicos destinados a la instrucción de un doble tipo de conocimiento.

Por un lado, el maestro misionero, y luego el maestro indígena, enseñaban a los alumnos a leer y escribir en el idioma nativo y en castellano. Al principio, y como experiencia exploratoria, se abrió un colegio matutino para los niños de la misión. Se consideraba que el niño "debía ser enseñado leer para que se convierta en lo que nosotros deseamos que se convierta – estudiantes de la palabra de Dios" (Panter 1930b:42), pues era la esperanza de la misión para el futuro el que se constituyan como pilares de una "Iglesia Militante" (Laws 1918:71). Luego de esta experiencia, y dependiendo de la demanda de asistencia al colegio, se comenzó a dictar clases nocturnas a los adultos. Estas clases, igual que la de los niños, incluía una instrucción primaria sobre lengua y matemáticas. Ya hacia 1930, se iniciaron las asignaturas de historia argentina, geografía y aritmética (Metraux 1933b; SAMS 1934 (10). Para ese entonces, era común observar un mástil con la bandera argentina delante del colegio, cantándose el himno nacional en momentos de fiestas patrias (Hunt 1923). Este hecho pareció haber generado, en varios agentes gubernamentales, una sorpresa descrita desde el discurso misionero como una profunda emoción. Pero, más allá de esto, manifestaba la intención de acoplar varias esferas de política educativa misional; esferas orientadas a cristianizar y argentinizar, en términos e idioma indígena, al indio. A su vez, este acoplamiento se complejizaba con la adopción de otra práctica nativa, si bien organizada por los misioneros, caracterizada por la distribución de comida y utensilios, que se

reproducía al momento de festejar fechas religiosas –Navidad y Pascua – y fechas patrias -9 de Julio y 25 de Mayo (SAMS 1931(5)139). Estas fechas se constituyeron como emblemas representativos de la existencia de una comunión, con posibles grados de disfunción, entre las variadas pertenencias que coexistían al interior de la misión.

A su vez, un cambio más imperceptible estaba teniendo lugar, ya que paralelo a esta política, se fue afianzando en vida indígena la "idea" de educación en relación a espacios y personas determinadas para ello. Tal como decía un reporte sobre Algarrobal (SAMS 1918 (3):62), "la idea de educación ha entrado en sus mentes, y los alumnos más viejos o más avanzados se deleitan mostrando su conocimiento a los compañeros más jóvenes y nuevos, significando una verdadera ayuda a los maestros". En este sentido, tal política comenzó desligar la responsabilidad de la trasmisión de conocimiento y tradición de los miembros adultos de la comunidad étnica, para transferir tal responsabilidad a los misioneros. Al respecto, esto significó la pérdida de la exclusividad indígena en la decisión de qué contenidos serían transmitidos y cuáles no, conduciendo a que uno de los medios más efectivos de socialización y comunalización encargados de generar una "tradición selectiva" que los sustente, se haya escapado del control.

Por otra parte, y afianzada la política misional educativa y cosechado –en términos de la metáfora de la "semilla" – los "frutos" de ella, se lograron organizar giras educativas por las escuelas de alrededor de la misión. Tales giras estaban destinadas a alentar a los maestros indios y a la gente de las comunidades del monte a participar en las clases de de instrucción y orientación. Por lo cual, y así como lo expresaba White (1933:138),

"this school work is indeed a means to an end, especially as we bear in mind, that all –important factor in the Christian's life, namely, the reading of the world of God. For it is that which, by the spirit of the living God, can make these souls 'wise unto salvation', and likewise build them up in Truth and Faith".

A su vez, y por más que estuviera subordinado a la expansión del Evangelio, la escuela se tomó como espacio para la promoción de otros tipos de instrucción: se consolidó como apoyo al entrenamiento industrial y se constituyó en vehículo de enseñanza sobre la salud ya sea a través de campañas de higiene organizadas hacia los niños –y sus madres-, como en espacios para proveer la nutrición en lo que respecta a la alimentación de niños y ancianos. Laws (1918:71) lo expresaba diciendo que "la limpieza es una lección que lentamente se está forzando: cualquier niño que viene a la escuela sin lavarse es prontamente enviado a la esquina del aula, donde una mujer nativo lo lava con agua y jabón".

Las políticas médicas contaron con una estructura parecida, tanto en la arquitectura como en su funcionamiento. En general, cada una de las misiones tuvo acceso a un dispensario, en el cual una médico –y una enfermera, si había en el “staff”- curaba a los pacientes y entregaba medicamento. Las tareas médicas incluían la atención a pacientes enfermos que iban al puesto sanitario, como también visitas a domicilio y campañas de vacunación que se extendían por fuera de la misión, hasta involucrar a familias de criollos blancos y personas de origen inglés. Los casos generalmente atendidos eran lastimaduras, picaduras de arañas y, a veces, de serpientes venenosas. Comúnmente se presentaban casos de mujeres jóvenes que se envenenaban con la ingesta de frutos salvajes. Tales casos requerían de intervención médica pues esa ingesta podía provocar la muerte del paciente. Sin embargo, como se constituían al igual que otras en prácticas definidas dentro de los cánones misioneros como “a erradicar”, su solución más que médica era divina, es decir, a través de la conversión en el estilo de vida. En este sentido, varios aspectos de prácticas indígenas relacionadas con la respuesta social hacia la posible muerte de un enfermo fueron intervenidas y cambiadas, orientadas, por lo tanto, hacia una concepción cristiana de la vida y la muerte. El caso más claro que se nos viene a la mente es el de un episodio narrado por un misionero en San Patricio, en el cual, contaba, una mujer había sido gravemente mordida por un alligátor. Recurriendo los presentes al médico de la misión, le pidieron asistencia para socorrerla,

“pero la asistencia que ellos requerían era que le suministremos a la chica veneno para que trabaje más rápido de lo que ellos pedían. Eso fue, por supuesto, imposible de hacer, pero la atención médica fue otorgada a pesar que en ese momento había poca esperanza de que la chica viva con tal terrible herida. Para prevenir que la gente de la aldea la envenene, fue necesario traerla al campamento misionero y cuidarla por un tiempo” (Cox 1934:75).

El relato prosigue contando que la chica se salvó. Pero lo significativo del episodio reside, a nuestro entender, en que la intervención misional no solo se produjo en el ámbito de la vida indígena, sino también en el de su muerte, extendiendo, así, los ámbitos de disciplinamiento misional.

En relación a las campañas de vacunación, éstas tenían la intención de generar una idea de prevención. Sin embargo, el misionero comentaba que “*era difícil para la gente visualizar y tomar la más elemental medida de higiene para prevenir ya expansión o contagio de enfermedades [...] Bueno, es realmente difícil inculcar higiene en estas personas, pero por la gracia de Dios se puede y se hará*” (SAMS 1931 (5)140). Los reportes trimestrales informaban los estragos poblacionales que producían las epidemias, no solo en las comunidades indígenas, sino también en los asentamientos blancos. Ya avanzado el disciplinamiento sanitario, los misioneros comenzaron a evidenciar los resultados de estas políticas en tanto hubo casos en que las epidemias que asolaron a la población de la región no afectaron la gente de la comunidad.

Por otro lado, la política sanitaria también estuvo orientada a cuidar la salud de niños recién nacidos y de sus madres. En Algarrobal se creó un Puesto de Maternidad muy equipado y atendido por un

médico y una enfermera especializada en tal área. En este ámbito, se estimuló la mayor participación masculina en lo referente a la higiene del bebé. Royce (1928: 26), una enfermera misionera de Algarrobal, contaba que

“atendiendo un caso de maternidad, el evento que causa la mayor excitación es el bañado de los bebés: incluso los miembros masculinos de la familia están realmente interesados, y se agrupan dentro de su cabaña a presenciar el acto, el cual es llevado a cabo bajo condiciones muy primitivas. Pero las mujeres ancianas no están tan contentas con el evento, y astutamente se deslizan para sentir el agua, Sin embargo, gradualmente están siendo educadas hacia el uso mayor de este líquido para propósitos de higiene”

Sin embargo, el médico misionero, en tanto agente que restauraba la salud, tuvo que generar mecanismos específicos que le hicieran acreedor de un reconocimiento y una legitimidad –aunque sea mínima- para desempeñar tal tarea, pues venía a cuestionar, ocupar y reemplazar una figura tradicional, la de los -doctores médicos, esencial en la estructura sociocultural indígena. En este sentido, el discurso sobre el “conflicto usual entre el médico misionero y el profesional” (Arnott 1933:6) puede considerarse un mecanismo específico para marcar selectivamente a un sujeto interno que debe simultáneamente desacreditado e incorporado. Principalmente, este mecanismo operó desacreditando a tal sujeto en el ámbito de la medicina, e incorporándolo en el ámbito religioso –previa su conversión. Por ende, ese descrédito se basó en hacer discursivamente visible la ineficacia del doctor-brujo para resolver los problemas relacionados con desequilibrios en la salud. Cabe considerar que el médico brujo, según la cosmología, era considerado un ser liminal, es decir, un ser que podía tener acceso al mundo de los espíritus muertos, los cuales eran los causantes de tales desequilibrios. Ese acceso le permitía conectarse con el espíritu que había causado la enfermedad y lograr echarlo del cuerpo del paciente mediante cantos acompañados de tambores. Al respecto, Arnott (1933: 6) comentaba que a veces el doctor brujo se vuelve desafiante y tiene que ser echado de la misión, pero, generalmente encuentra una excusa para volver. La mayoría de la gente esta deseosa de verdadera ayuda médica, pero hay veces que parece peligroso negarse a la administración de sus cuidados curativos profesionales

En este sentido es que los misioneros debían suprimir un agente cuyo espacio social no se reducía al ámbito médico. Por el contrario, y de allí su construcción selectiva como figura conflictiva, el “witch-doctor” representaba todo aquello que había ser erradicado. Luego veremos en las políticas evangelizadoras la coincidencia –si es que lo es- cronológica entre la disminución de prácticas de los doctores brujos y la aparición de una imagen del misionero como portador de poderes sobrenaturales.

Ahora bien, la praxis misional direccionada al campo de disciplinamiento en el trabajo industrial incorporó una serie de medidas partir de los cuales los misioneros pretendieron generar una comunidad

misional autárquica, ya que justamente uno de los objetivos de la misión era el convertir a los indígenas en sujetos autosuficientes (O. Leake 1934a). Con este objetivo, los misioneros loteaban el terreno de la misión, y luego de la organización respecto del lugar donde se construirían los edificios básicos, se distribuían los lotes entre las unidades domésticas asentadas en torno a ella. Al respecto, desde el discurso misionero, la idea de que cada nativo tenga su lote se edificaba sobre un imaginario de aldea agrícola autoabastecida. En este sentido, las prácticas indígenas de caza, pesca y recolección se constituían como prácticas subordinadas a otras formas de lograr la subsistencia, como podían serlo las de huerta y granja. Sin embargo, tales prácticas no fueron condenadas ni construidas –desde el discurso anglicano- como aspectos a erradicar<sup>4</sup>. Por el contrario, y he aquí otro de los ámbitos de la vida nativa que serán reproducidos como indicadores de alteridad, los misioneros anglicanos asentaron sus misiones en tierras que fuesen funcionales a la permanencia de esas prácticas de subsistencia. Como comenta A. Leake (1931:53), esta consideración fue tomada en cuenta al momento de decidir dónde establecer la Misión el Toba, pues “el río es el lugar natural del indio, y él se va a sentir mucho más en casa en una misión con fácil acceso a él. También esta tierra es ideal para el cultivo”. Sucedió parecido en el establecimiento de la Misión Pilagá, cuando Arnott (1936b) tuvo en contemplación las mismas condiciones de acceso a lugares de pesca (río y laguna), caza y recolección (el monte). En relación a esto, los hábitos alimenticios mantuvieron el consumo del mistol, la miel y el pescado. Por su parte, la continuación de la recolección de la algarroba implicó un cambio en su elaboración para el consumo, pues mientras transformada en aloja era una bebida a “erradicar”, su conversión en alimento sólido permitió su permanencia como fuente de calorías.

En este sentido, la persistencia de estas prácticas de subsistencia también implicaba la posibilidad de movimiento en el territorio. Sin embargo, regionalmente se estaba dando el proceso de ocupación de tierras fiscales por criollos ganaderos, lo cual conducía a la conversión de ese territorio en propiedad privada y convertía en delito el tránsito indígena por él. Frente a esta situación de arrinconamiento físico y espacial, los misioneros convirtieron el terreno de la misión en espacio donde

Indians are rejoicing of freedom of movements, not permitted to others... Half league up and down stream from us, is recognized as Mission Indian, and they therefore enjoy freedom from molestation and graves trouble to which others are subjected. We feel grateful for this recognition and other courtesies shown to us by the authorities from time to time (Smith 1934:18).

Queda claro, entonces, que parte de la reproducción del nativo en tanto colectivo social asociado a la tierra y formas de subsistencia cazadora-recolectora estaba intencionalmente marcada como distintividad étnica.

---

<sup>4</sup> Lo cual no quiere decir que no hayan sido objeto de discurso. Según Wright (2002), la práctica de la marsica fue calificada en términos de vagabundeo por los misioneros.

Por otra parte, el disciplinamiento económico estuvo orientado, en términos de Hunt (1915:6), a lograr que los indígenas "vivan una existencia menos ruinosas y sean entrenados en agricultura, granja y trabajo de transporte y otras industrias para ambos sexos, que permitan mejoras en las casas, en las condiciones en comida regular y gustos superiores y en ideas más aguda" (NT). En este sentido, las políticas industriales se acoplaron con las educativas, ya que, además de instrucción primaria, los indígenas recibieron entrenamiento especializado en algún tipo de producción. Por ello, el trabajo industrial se organizó, principalmente en Algarrobal, en torno a la instrucción en tipografía, carpintería, construcción y vialidad. Tal entrenamiento se llevó a cabo en talleres construidos específicamente para este fin. Un aspecto interesante de este tipo de trabajo era que estimulaba la reproducción de pautas laborales grupales, pero refuncionalizadas al estilo europeo de talleres corporativos. Al respecto, el sector industrial actuaba como una unidad de producción, dentro de la cual los medios y los resultados de producción eran comunitarios. A su vez, este hecho acentuaba los lazos al interior del grupo, conduciendo a que se desempeñen en términos de solidaridad y reciprocidad. Por su parte, las mujeres también fueron entrenadas como empleadas domésticas y sirvientas, cocineras, lavanderas, etc. En cuanto a la producción artesanal, se estimuló la generación de los artículos de madera, como muebles y adornos para la venta directa en la tienda de la misión y en otros comercios y clientes particulares de la región. En tanto mano de obra entrenada en construcción, los misioneros actuaron como intermediarios en la consecución de contratos laborales. Tal como mencionamos en el capítulo III, en Algarrobal los misioneros consiguieron que los nativos asentados allí trabajen en forma de mano de obra contratada para la construcción de caminos y para la obtención de leña para el ferrocarril. Sin embargo, los misioneros tuvieron que contar con el apoyo de los líderes indígenas tanto para este tipo de trabajos cuanto a los relacionados con el trabajo industrial en la misión. Éste último, si bien no implicaba costo a la misión, involucraba el consentimiento del jefe local para su realización (O. Leake 1934a).

Por ende, estas políticas de disciplinamiento industrial lograron vincular a los grupos étnicos con el *mercado capitalista*. En general, la política misional estimuló la economía de mercado a través de la producción de mercancías y artesanías para el intercambio lograda a partir de un entrenamiento industrial. Según Tompkins (1935:49), "el entrenamiento es esencial para habilitar a esta gente salvaje a entender los privilegios y responsabilidades de la civilización, a asentarlos en una vida y a tomar el lugar como ciudadanos de la tierra en que nacieron" (NT). Sin embargo, para la subsistencia, los grupos nativos continuaron dependiendo de dos formas alternadas: por una parte, el modo de producción basado en la caza, pesca y recolección, modo que reproducía pautas económicas tradicionales; por otro lado, el asalariamiento como fuerza de trabajo estacionaria en los ingenios agro-

industriales salto-jujeños. De hecho, el rol de los ingleses Hns. Leach fue central a la hora de evaluar porqué y cómo los misioneros anglicanos han podido establecer sus misiones en el Chaco Centro-Occidental.

En este sentido, las políticas de disciplinamiento industrial tendieron a generar, simultáneamente, tanto la incorporación de los grupos étnicos a la formación capitalista regional cuanto la exclusión de ella en términos de una reproducción doméstica basada principalmente en las formas de subsistencia nativa. Sin embargo, aquella política también estimuló la formación de talleres corporativos que funcionaban a la par de los anteriores como un tercer modo de producción, vinculado como el asalariado, con una significación occidental del trabajo.

Finalmente, las políticas de evangelización no solo implicaron un disciplinamiento religioso sino también formas particulares de ordenamiento cultural, que han tenido efectos en la organización sociopolítica. Al respecto, estas políticas estuvieron orientadas hacia dos aspectos de la vida social nativa: por una, al relacionado con el sistema de creencias y cosmovisiones corporizado en un conjunto de prácticas y rituales que fueron abiertamente perseguidos con el objetivo de erradicarlos; por otra, al conjunto de actividades referidas a formas de relacionamiento intra e interétnico. Por ello, estas políticas de disciplinamiento trascendieron la persecución de shamanes, la represión de fiestas y rituales orgiásticos y la reorganización cosmovisional, para crear nuevas redes de sociabilidad que conllevaron a procesos mediante los cuales fueron decantando las nuevas maneras de imaginar, contornear y delimitar la comunidad local – la misión- en toda su dimensión.

En este sentido, la evangelización se orientó a lograr –lo cual no quiere decir que lo haya hecho totalmente- el reemplazo de un sistema de tradiciones y valores por otro, cuyos parámetros, definidos en función de una civilización occidental, eran construidos en términos de una hegemonía cultural que inscribió formas particulares de dominación. Por ende, este proceso involucró que todos los sistemas simbólicos indígenas –y misioneros<sup>5</sup>- se vean afectados en un doble proceso: por una parte, “invadidos” por nuevas concepciones y creencias relacionadas con la incorporación del mensaje evangélico; por otro, “vaciados” de viejas representaciones, creencias y rituales. Paralelo a ellos, se estimuló la permanencia de ciertas otras prácticas –los cantos, los tambores, -. Todos estos procesos convergieron y decantaron en la formación de una “zona intermedia”, es decir de una cultura que se definía desde las adopciones, pérdidas y resignificaciones de elementos diacríticos.

---

<sup>5</sup> Al respecto, los misioneros fueron conscientes de los procesos de reajuste cultural a los que estaban constantemente expuestos. En palabras de Pride (1933:81) “It is amazing how one’s ideas have to be readjusted on the mission field”



El caso más emblemático de una praxis misional tendiente a la erradicación de prácticas indígenas constituyó, como ya mencionamos, el doctor brujo, y la mujer médica en el caso de los Toba. Según los misioneros, los reportes trimestrales informaban respecto de los “conflictos” que presentaba la presencia de tal actor, y la conversión de un doctor brujo en cristiano implicaba la “victoria” de Dios frente a este enemigo. En todo caso, tal victoria expresaba un éxito –sino total, si parcial<sup>6</sup>- respecto de la construcción de la hegemonía en el ámbito local.

Las políticas disciplinantes en este sentido tuvieron el efecto de hacer disminuir la presencia del doctor brujo en la cotidianidad de la vida indígena. Paralelo al registro misional de este hecho, los misioneros fueron paulatinamente investidos –o se construyeron discursivamente- de los poderes sobrenaturales que anteriormente personificaban al doctor brujo. En este aspecto, un interrogante que se nos plantea es si efectivamente existió un desplazamiento, desde la agencia indígena, de caracteres de un agente a otro. Pues, la clave para entender a ambos se sitúa en la lectura del conflicto entre ellos en términos de luchas hegemónicas por imponer-o preservar- un sistema de valores y prácticas a la totalidad de la comunidad. A su vez, tanto el misionero como el doctor brujo se constituían como sujetos intermediarios de varios mundos. Sin embargo, los misioneros coyunturalmente tuvieron la ventaja –si se la puede denominar de esa forma- de mediar en procesos de comunalización que desde la sociedad política más envolvente se estaban promoviendo. En este sentido, el misionero logró corporizar tres comunalizaciones claves para la inserción del nativo en la sociedad nacional y para su paralela reproducción como grupo etnificado y subalternizado.

La fiesta de la algarroba constituyó otra figura crucial de la política de erradicación. Esta fiesta se llevaba a cabo en verano, época que representaba económicamente un momento próspero y de abundancia, y socialmente uno de intensificación de lazos recíprocos. Tal fiesta constituía un complejo sistema de prácticas -y creencias- que se ponían de manifiesto durante varios días, e implicaban la producción y el consumo de la aloja<sup>7</sup> en el transcurso de danzas, bailes y cantos. Desde una perspectiva misionera, todas estas prácticas representaban “excesos inmorales”, con lo cual debían ser progresivamente dejados de lado por la agencia indígena. En este sentido, las políticas tendieron a enjuiciar y prohibir los bailes y las bebidas en la misión. Sin embargo, había ciertos aspectos del ritual de la algarroba que eran funcionales a las formas de participar en los servicios religiosos.

Al respecto, los cantos y la poesía (Hunt 1923a, SAMS 1928) servían a estos fines y fueron mantenidos, estimulando las voces y creando un coro para la iglesia. Hunt contaba (1923a:34) que en Algarrobal

---

<sup>6</sup> Al respecto, resulta sugerente indagar procesos de resignificación de la figura del doctor brujo en la nueva estructura misional, pues, más que una “victoria cristiana”, puede implicar resistencias camufladas y cambios en continuidad.

<sup>7</sup> Bebida nativa producida a partir de la fermentación de las vainas de algarroba.

"una y otra vez en la mañana temprano, escuchaban un cantar bajito en la aldea, especialmente al momento después de la muerte de un amigo o un pariente, y no le hemos dado mayor importancia a ello, al haber visto expresiones de tristeza y lamentación por la partida" (NT). El énfasis dado en la liturgia anglicana a los cantos y a los himnos hizo que tales prácticas de intensifiquen, introduciéndose cambios más sutiles como la orientación de los tonos y el volumen de la voz.

El sistema de creencias –definido desde el discurso misionero como supersticiones- también fue objeto de redefinición misional. La creencia en el "alma" de los muertos fue adoptada y refuncionalizada en términos cristianos de la vida después de la muerte. Sin embargo, lo que sí fue inducido a desaparecer fue el temor a tales espíritus y las prácticas asociadas a ello.

Por lo cual, en el aspecto religioso, el cambio fue mucho más radical que en otras esferas de política misional. La expresión "conversión", que implicaba adoptar una forma de vida cristiana, involucró la resignificación de variados ámbitos de la existencia indígena –expresados en las políticas tendientes a ello-. La política disciplinante supuso exponer claramente cuáles eran los ámbitos primarios de la vida indígena que iban a ser erradicados. En este sentido, las "figuras emblemáticas" más atacadas fueron las derivadas del ámbito sociocultural y religioso –supersticiones y doctores brujos-, y prohibidas deliberadamente en el ámbito de la misión pues se tornaba a como máxima figura de alteridad imposible de ser incorporada tanto a la comunidad religiosa cuanto a la comunidad nacional. En este sentido, la reincidencia de estas prácticas llevaba tanto a ser objeto de un discurso contrastivo, cuanto a ser sujeto de suspensión y despido de la misión.

Sin embargo, existió una esfera más "pacífica" –o menos violenta- de las políticas disciplinantes en esta área, que se relacionaban con modalidades evangelizadoras a través del precepto y del ejemplo, practicando una vida cristiana sin excesos, acorde con el evangelio y lo predicado por la iglesia.

En este sentido, la política misional no se orientó hacia la compulsión de realizar bautismos generalizados. Por el contrario, y sobre todo en los primeros años de Algarrobal, el ingreso formal a la comunidad cristiana dado por el sacramento del bautismo fue escasamente promovido. Un reporte misional (SAMS 1920 (1): 2) informa la razón de ello diciendo que

"hay muchos que desean ser bautizados, pero los misioneros están decididos a "hasten slowly". Sienten que ellos no entienden lo suficiente de la religión animista natural, ej., la creencia en los espíritus, sobre lo que todavía están reticentes, y hasta que sepan más, será difícil decidir qué creencias y costumbres ellos they would be bound to "give up", for renunciation must in some form or other accompany faith and obedience".

Se necesitaron años para que, desde la praxis misionera, se incorporaran formalmente los indígenas a la comunidad religiosa. Sin embargo, el bautismo se constituyó como una de las muchas prácticas que promovieron el sentido de pertenencia religiosa. Entre ellas, se encontraban la asistencia a los servicios y a las clases de instrucción religiosa, la participación en los coros y en las fiestas religiosas. La preparación para el bautismo, en general, estaba a cargo de uno de los indígenas evangelistas. Sin embargo, gran parte de la tarea evangélica relacionada con el suministro y preparación para los sacramentos fue exclusiva responsabilidad de los misioneros ingleses.

La Navidad fue una de las fiestas religiosas que adquirió una tonalidad étnica, pues no solo se convirtió en momento específico de distribución de bienes, sino también en un momento para la reunión de las diferentes parcialidades del grupo. En especial, las diversas aldeas de Matacos del Pilcomayo solían reunirse en Selva San Andrés para tal fecha, en la cual compartían el servicio, recibían una porción de la carne que se distribuía, y se practicaban deportes. En relación a éstos últimos, los misioneros introdujeron el football, y en algunos casos, se mantuvo el hockey como práctica deportiva tradicional. Arnott (1933: 6) comenta sobre los Tobas que “estos jóvenes son afectos al deporte y encuentran gran placer en su extraño juego de hockey, practicado con un palo y una pelota de madera”. Metraux (1933) afirmó este hecho sosteniendo que los partidos de jockey se realizaban dos o tres veces por semana, en los cuales los indígenas se dividían en dos equipos hereditarios.

Aparte de los cuatro ámbitos explícitos de política misional, existió toda una serie estímulos y restricciones a otros ámbitos de la vida social indígena en respuesta a las necesidades de generar sentidos de pertenencia y marcaciones y desmarcaciones selectivas. Estos procesos implicaron también espacios de disciplinamiento y de socialización destinados tanto a la incorporación de “hábitos civilizados” como a la reproducción de elementos de la cultura indígena.

La estructura misional absorbió –y se levantó por sobre- la estructura indígena en términos de crear una comunidad con un sentido de pertenencia religioso. El sistema de liderazgo nativo permaneció como base a partir de la cual se aglutinaba el grupo o la parcialidad. Sin embargo, éste se articuló al sistema de liderazgo religioso, dando por resultado una figura que condensaba dos sentidos de pertenencia: el étnico y el religioso. En Algarrobal hacia 1925, Martín era tanto un jefe local como un líder cristiano (SAMS 1926:6). La legitimidad de ambos liderazgos parecía residir en su capacidad para articularlos y responder y promover las dos identificaciones. Al respecto, este hecho ponía de manifiesto que la estructura misional necesitaba de los líderes indígenas para movilizar al grupo a su cargo. Esto se presentaba particularmente claro cuando los misioneros necesitaban de la mano de

obra nativa para el mejoramiento infraestructural de la misión. Sin embargo también manifestaba la necesidad del líder indígena de contar con el apoyo misionero. Tal apoyo parece haber sido crucial a la hora de solucionar conflictos interétnicos y de mediar entre comunidades de diferente grado de integración social.

Vale la pena aclarar que estas políticas no se orientaron solamente a la reproducción o desaparición de prácticas nativas locales. Hubo ejemplos de casos en que se cuestionaron, enjuiciaron o prohibieron actividades adquiridas por los indígenas en los ingenios, como el hábito de mascar coca o el juego de cartas (A. Leake 1933b), no necesariamente de raigambre étnica. Con este pretendemos poner de relieve que, las políticas misionales de disciplinamiento social estuvieron orientadas no solamente a erradicar costumbres, prácticas y significaciones salvajes e imponer otras civilizadas, es decir, en "civilizar al indio", sino principalmente a estimular sentidos de pertenencia que adquirieron tonalidades étnicas, nacionales y religiosas.

Siendo ellos mismos agentes intermediarios entre colectivos sociales con diferente grado de agregación y acceso al poder, los misioneros estimularon simultánea, pero jerárquicamente, tres procesos de comunalización. Por una parte, y siendo su objetivo primario establecer una Iglesia Protestante, sus políticas de disciplinamiento se encauzaron a generar una comunidad cristiana cohesionada en términos de creencias y sistemas de valores protestantes. En este sentido, dicha comunidad se constituyó como eje referencial desde el cual se relacionaron los indígenas con otros grupos de la región. Desde el punto de vista de una hegemonía cultural, los agentes misioneros lograron imponer su sistema de creencias en la comunidad local. Las situaciones de resistencia al nuevo dominio cultural fueron leídas como reincidencias viciosas e inmorales causadas por enemigos invisibles y expresadas en un discurso de los resultados que, mostrando el contraste entre un antes y un después, reificaba su hegemonía como agente civilizador.

Por otro lado, también se reprodujeron prácticas y elementos de la cultura indígena que permitieron el mantenimiento de pertenencias étnicas. En este sentido, este mantenimiento se inscribe, desde una perspectiva nativa, en procesos de continuidad y cambio que redefinen al sujeto indígena como "producto mestizo".

Finalmente, y en menor medida, se estimularon prácticas tendientes a mostrar una nacionalidad argentina a partir de íconos, prácticas rutinizadas del canto al himno y saludo a la bandera, e instrucción primaria de conocimientos conforme a la tradición selectiva del país. No estando en condiciones de evaluar la recepción y agencia indígena respecto de este tipo de comunalización —en tanto dicha perspectiva no fue objeto de análisis— sostendremos que, desde las políticas anglicanas de

disciplinamiento social, la incorporación del nativo a esta nación se dio principalmente desde el ámbito económico, como incorporación "subalternizada" de mano de obra indígena al mercado capitalista regional, ya que dichas políticas parecen haberse orientado a generar condiciones favorables para la "subsunción indirecta del trabajo al capital" (Trincheró, Pichinini y Gordillo 1992)

Por ende, y en tanto comunidades diferentes -la religiosa y la nacional - desde las cuales se construyen hegemonías particulares tendientes a "incorporar" al indio como sujeto dominado culturalmente en una y económicamente en otra, la comunalización étnica deviene en forma alternizada de reproducción indígena.

## Consideraciones Finales

### INCORPORACIÓN CONDICIONADA E IDENTIDADES CONTRAPUESTAS

Habiendo recorrido proyectos, discursos y políticas misionales anglicanas de la primera mitad del siglo XX, estamos en condiciones de pensar de qué manera tales mecanismos han involucrado dinámicas de incorporación y alterización de los grupos indígenas del Chaco Centro- Occidental afectados por ellos y conducido a generar comunalizaciones específicas.

Al respecto, la agentividad misionera puede ser evaluada en términos de una economía política de la producción de la diferencia cultural que, simultáneamente, definió al "otro indígena" desde su diferencia y desde su semejanza con un "nosotros religioso" que se recortaba como parámetro de representación de un modelo de civilización. En este sentido, ese tipo de evaluación ameritó considerar la puesta en marcha de mecanismos –discursos y políticas- desde los cuales los misioneros fueron progresivamente marcando y desmarcado, alterizando e incorporando al sujeto nativo a sentidos de pertenencia variados: nacional, étnico y religioso. Estos procesos de comunalización permiten hablar del misionero anglicano en calidad de agente intermediario respecto de dos colectivos sociales: la comunidad nacional y los grupos indígenas de la región considerada.

Pues justamente el rol de intermediación de estos agentes está determinado por su capacidad de articular y estimular simultáneamente <sup>diversos</sup> sentidos de pertenencia y de lograr una incorporación condicionada del indígena que son funcionales a una hegemonía nacional en formación.

Haciendo una retrospectiva de la trayectoria que adquirieron el proyecto, el discurso y la política misional anglicana, podemos observar la forma en que desde el inicio de su evangelización en el Gran Chaco, los misioneros fueron logrando construir formas particulares de hegemonía cultural al interior de las misiones centradas en la producción de imágenes y prácticas tendientes a poner en marcha dos procesos contradictorios en relación a las poblaciones indígenas asentadas en ellas: por una parte, se estimularon procesos de incorporación a dos colectivos sociales diferentes –el nacional y el religioso- a través de comunalizaciones de grados de alcance igualmente diferentes; por otra parte, se estimularon procesos de alterización a través de la marcación de algunos elementos culturales como diacríticos específicos de la otredad nativa.

Así, en los inicios de la misionalización del Gran Chaco, la experiencia adquirida en los viajes y en la evangelización de los Lengua en el Chaco Paraguayo de Barbrooke Grubb, Richard Hunt y Andre Pride decantaron en la construcción de un discurso sobre su "odisea" chaqueña que fue perfilando los contornos tanto de las representaciones imaginadas que circularían en la SAMS sobre el Chaco y su gente como de un proyecto y de políticas disciplinantes que atravesarían las fronteras para establecerse y desarrollarse en el Chaco Argentino. Por un lado, esas representaciones imaginarias implicaron considerar al nativo como un "buen salvaje supersticioso" y con una "oscuridad espiritual" necesitado de políticas disciplinantes que puedan elevarlo de esta condición e insertarlo en el camino de la "civilización". El agente idóneo para esta tarea era el misionero, capaz de civilizarlo - evangelizarlo- como prerrequisito para su incorporación en la sociedad nacional.

Ambas imaginizaciones se trasladaron al Chaco Argentino cuando, formulando un proyecto de evangelización regional, los misioneros necesitaron justificar ante la sociedad nacional su presencia y objetivos en la región. En este sentido, y retomando lo propuesto por Briones y Delrio (2002:72) respecto de que "sobre quienes fueron construidos con parámetros de máxima alteridad [grupos chaqueños y fueguinos] primaba la concepción de que primero debían ser civilizados y luego argentinizados", los misioneros anglicanos se constituyeron como agentes intermediarios, responsabilizándose en que este tránsito -salvaje-civilización-ciudadanización sea llevado a cabo.

Al respecto, una vez organizado el "staff" misionero encargado de iniciar tal tarea, se fueron consolidando cuatro políticas de disciplinamiento social, las cuales no solo asegurarían la conversión del indio al cristiano -y su incorporación a una comunidad de fieles-, sino también iniciarían el pasaje del trinomio mencionado -logrando a "futuro" su incorporación a una comunidad nacional.

Sin embargo, la finalidad de crear una "Iglesia Protestante Nativa" introducía un elemento clave para la caracterización del rol intermediario del misionero anglicano en los procesos de hegemonía nacional. Pues, si ambas incorporaciones -a la nación y a la iglesia- requerían que ciertos ámbitos de la vida nativa sean inducidos al cambio para responder frente al ideario de civilización de las dos comunidades, también ambas incorporaciones necesitaban que otros ámbitos de la vida indígena sean reproducidos intencionalmente como elementos culturales distintivos, haciendo de ellos una marca visible de alteridad. En este sentido, los misioneros anglicanos pudieron generar simultáneamente procesos combinados de cambio y continuidad en las condiciones de existencia de los grupos

indígenas a través de una economía política que marcaba la diferencia sociocultural y la desmarcaba como tal.

Tal es así que, desde la primera concreción del proyecto misional en el Chaco Argentino, se pudieron en marcha mecanismos disciplinantes que se orientaban a civilizar diversos aspectos de la vida indígena –educativo, sanitario, industrial y espiritual-. Estos mecanismos se tornaron eficientes al momento de efectivizar políticas para crear una Iglesia Protestante Nativa de amplitud regional, sustentada en una imagen de “pueblos indígenas en cadena”. Resulta interesante retomar este imaginario construido por los misioneros a principios del siglo XX, pues implicaba una “visión antropológica avanzada” respecto de esquemas etnicistas de varios los agentes de gobierno contemporáneos a ellos, quienes compartimentaban realidades que estaban entrelazadas y en movimiento. En todo caso, la idea de “pueblos indígenas en cadena” nos remite al concepto de cadena étnica, por ejemplo, definida por Braunstein (1999).

Sin embargo, tal imaginario misionero tuvo su función clara como justificativo ideológico que ratificaba la intención de crear una iglesia de raigambre regional con base indígena, la Iglesia Protestante Nativa. En relación a esto, el objetivo de crear este tipo de iglesia se constituyó como base desde la cual se pretendiera mantener e incorporar a ella ciertos elementos indígenas, pues eran ellos los que le otorgarían el tipo de tonalidad étnica buscada por la SAMS – que pudiera elevarse como distintividad frente a una Iglesia Protestante Inglesa. Esto explica el afán por reproducir el idioma nativo y las prácticas asociadas a formas de subsistencia y sistemas culturales propios. Sin embargo, tal reproducción de elementos nativos se circunscribió a aquellos que, desde el discurso misionero, no se convirtieron en necesariamente erradicables.

En este sentido, el discurso misionero tuvo su papel clave en la economía política de la producción de la diferencia cultural (Briones 1998). En tanto constructor de “tropos narrativos”, el discurso misional – sobre sí mismo y sobre el indio- se elevó como mecanismo eficaz a la hora de definir rasgos culturales erradicables –y por ende, obligados a desaparecer- y rasgos culturales inofensivos –y por ende, permitidos de permanecer. Al respecto, el brujo médico se tornó en la figura emblemática de elementos nativos a erradicar, pues él condensaba todo lo que se erguía como traba al logro de las incorporaciones civilizatorias. Como tropo discursivo, su imagen fue objeto de marcación como máxima alteridad, porque corporizaba lo “indeseable” y erradicable. Como contracara, el misionero se elevó a sí



mismo como imagen de figura "mediadora", es decir como un tropo discursivo que condensaba los sentidos de protección y pacificación. Sin embargo, estas imágenes contrapuestas que se enfrentaban en la esfera del discurso, manifestaban un conflicto más profundo, una lucha hegemónica por mantener, el primero, por cambiar el segundo los valores y prácticas propios de la cultura indígena. Como colorario de esta lucha hegemónica, dos situaciones nos vienen a la mente. Por una parte, el hecho de pensar la manera en que el pedido indígena de un misionero o una misión como búsqueda de protección y educación puede leerse en términos de autoidentificación con las formas hegemónicas. Por otra, y como contracara de lo anterior, el hecho de visualizar un discurso de los resultados que, poniendo de relieve la existencia de adhesiones y/o resistencias indígenas, manifestaba una agencia nativa que también actuaba en un campo de fuerzas desigualmente distribuidas, en el cual todos los agentes involucrados se desenvolvían en ámbitos de negociación, resistencia y condicionamiento

Desde ambos ángulos, por consecuencia, la misión fue definida tanto un espacio de lucha por establecer una hegemonía cultural particular, cuanto un "espacio intermedio", en el que conflúan discursos e imágenes superpuestas del sí mismo misionero y del otro indígena.

Hacia 1930, cuando las coyunturas socioeconómica –revalorización de la tierra como consecuencia de la consolidación del capitalismo agrario- y sociopolítica – agudización de conflictos y mayor presencia estatal en la zona como consecuencia del establecimiento de fronteras nacionales- se manifestaron en la misión, las nuevas condiciones de vida impusieron la necesidad de incluir en el discurso misional el deber cívico nacional, promoviendo la necesidad de girar hacia una política que incorpore al nativo a la comunidad nacional en términos de ciudadanos. En términos discursivos, este giro se manifestó en la aparición de imágenes que remitían al indio como sujeto ya cristianizado y civilizado, que "comenzaba" las sendas de, en palabras de Briones y Delrio (2002), la argentinización.

En este sentido, la comunalización nacional, en términos de ciudadanización, se convirtió en un proceso de constante incorporación /asimilación (Briones y Delrio 2002) - por lo menos hasta 1944-, mientras que la comunalización religiosa se efectivizó a través de la puesta en funcionamiento de políticas de disciplinamiento social, que condujeron a que, en ciertas misiones, la idea de comunidad cristiana se haya establecido como base para generar un sentido de referencia.

Esta diferencia entre uno y otro proceso puede explicarse a partir de entender cómo operó la "incorporación condicionada" estimulada por los misioneros anglicanos.

Desde nuestro punto de vista, los misioneros generaron formas particulares de incorporación del nativo a la sociedad nacional. Esta particularidad se expresa en la existencia de una condición para tal incorporación: una comunalización religiosa previa que se halla efectivizado, sino total, si parcialmente. En este sentido, los misioneros estimularon primera y principalmente la generación de un sentido de pertenencia a una comunidad religiosa anglicana. Esto se llevó a cabo a partir de la puesta en marcha de políticas misionales que intentaron disciplinar todo elemento de la vida indígena que se contradijera con los preceptos de la fe cristiana. En este sentido, y al no ser contradictorio con el proyecto civilizatorio construido desde el estado nacional como solución a la presencia indígena, tal proceso pudo ser funcional tanto a la sociedad nacional como a la sociedad religiosa de la SAMS. Sin embargo, recién se comenzó a inculcar un sentido de pertenencia nacional cuando los misioneros, evaluando la efectivización de las políticas en lo que respecta a crear una identidad religiosa, comprobaron que la comunidad cristiana había sido conformada. Al respecto, y desde una perspectiva misionera, no cabía duda de que una vez logrado esto, las diferentes comunalizaciones también estimuladas estarían subordinadas a la cristiandad.

Por ello, la incorporación condicionada del indígena a la comunidad nacional –una incorporación paralela a la comunidad religiosa anglicana- involucró la visibilidad de un tercer sentido de pertenencia- el étnico-, el cual se reproducía desde la agencia anglicana como factor clave para la creación de una iglesia protestante con tonalidades nativas. En este sentido, la marcación del indígena como tal en su incorporación a la comunidad religiosa conllevó a que su incorporación a la comunidad nacional, en tanto subordinada a la anterior, reproduzca este patrón. Sin embargo, las políticas disciplinantes que marcaron y desmarcaron los distintos ámbitos de la vida nativa, resultaron en una “incorporación diferencial” del sujeto indígena respecto a ambas: a la comunidad nacional, y en tanto “geografía regional de alteridad”, se incorporó como mano de obra –“otro subalternizado”- subsumida al capital en el ámbito doméstico; a la comunidad religiosa, como indígena converso y cristiano –“otro étnico sustancializado – territorializado”- en el espacio de la misión.

Por ende, y retomando la hipótesis plantada en el Capítulo II, podemos afirmar que tanto la política – praxis- cuanto el discurso misional anglicano se constituyen como un engranaje de los procesos de incorporación y alterización de pueblos indígenas en el contexto de la consolidación de una hegemonía nacional.

Al respecto, intentamos poner de relieve la simultaneidad en que ambas esferas de la política misional ponen en marcha mecanismos homogenizadores –desde los cuales se desmarca y se incorpora- y mecanismos diferenciadores –desde los cuales se marca y se excluye- que operan en el entramado de las comunalizaciones diversas, estimulando la coexistencia de grados o niveles variados de ambigüedad entre los sentidos de pertenencia que estén en juego. En este sentido, esta simultaneidad implica, a su vez, la generación de identidades indígenas contrapuestas, cuyas lealtades se encuentran diferencialmente arraigadas y conflictivamente relacionadas. En estos caso, la identidad étnica se convierte en la sombra de una identidad religiosa que se promulga como referencial, tornándose el “indio cristiano” como imagen de comunión entre ambas. En esta comunión, la identidad nacional queda relegada, en el caso indígena, a ámbitos económicos en los cuales se construyen como subalternizados.

Así, el habernos focalizado en los misioneros anglicanos como agentes intermedarios nos ha permitido visualizar su agencia como articulador de dos procesos que se co-producen simultáneamente –la formación de la nación argentina en términos de “nosotros nacional” y la formación de grupos étnicos en términos de “otros internos indígenas”.

Sin embargo, consideramos que para un análisis más acabado del tema se requiera abordar tal agencia desde una perspectiva que enfoca la agencia indígena, pues es a partir de allí que se puede echar luz sobre la forma en que los procesos hegemónicos de producción de la diferencia cultural son resistidos, renovados o incorporados. En este sentido, concordamos con Boccara (2001, 2003<sup>a</sup> y b) sobre la calidad bifásica de los procesos involucrados en las dinámicas de formación de grupos. Al respecto, creemos que esta investigación puede y debe complementarse con el análisis de procesos etnogenéticos experimentados por los grupos indígenas que han sido objeto de las políticas misionales anglicanas. Tal análisis puede permitir no solamente poner en perspectiva los procesos más sutiles de “adaptación en resistencia” que operan al interior de un grupo en su relacionamiento con las condiciones externas, sino también poner en comparación las formas en que los mecanismos generales descritos por nosotros –en cuanto a discursos y políticas misionales anglicanas- fueron desigualmente adoptados, adaptados y resignificados por las poblaciones indígenas afectadas por ella.

En términos de etnicidad, entendemos que el análisis de los procesos de etnogénesis permitiría apreciar las estrategias nativas que condujeron a la aparición de formas originales e innovadoras (Gruzinski 1999) de grupos indígenas/étnicos a través de la ponderación, selección y reelaboración de diacríticos de identificación ofrecidas desde el poder estatal (Juliano 1992, Bechis 1992) y desde la política misional anglicana. Desde este ángulo, cabría preguntarse sobre los diferentes grados de adhesión que las poblaciones nativas desarrollaron frente a los valores promovidos hegemónicamente a través de las políticas de disciplinamiento social. Para este examen, pensamos que sería útil retomar la pregunta de Alonso (1994: 398) de hasta dónde la gente indígena acepta, reformula o rechaza la cultura hegemónica.

Contemplando juntamente el enfoque propuesto aquí y el análisis de los procesos de etnogénesis permitiría ver cómo las realidades indígenas están construidas simultáneamente por múltiples voces (Beckett 1988) y por variadas prácticas e imaginaciones que provienen tanto desde arriba – alterización e incorporación - como desde abajo –etnogénesis-, prometiendo también un análisis que puede pasar del primer tipo de representación al segundo y viceversa. De esta manera, seremos capaces de restituir la responsabilidad y el compromiso que cada uno de los colectivos sociales analizados han tenido en las formas de representar históricamente a sí mismos y a otros.

**BIBLIOGRAFIA**

- Anderson, B.** 1990. Comunidades Imaginadas. Reflexión sobre el origen y la expansión del Nacionalismo.
- Arenas, Pastor.** 2003. Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina). Buenos Aires. Latin Gráfica S.R.L.
- Barabas, Alicia M.** 1991b. Movimientos sociorreligiosos y Ciencias Sociales. En "El mesianismo contemporáneo en América Latina". *Religiones Latinoamericanas* 2 (Julio- Diciembre)
- Barabas, Alicia M.(Coord)** 1991a. Reflexiones sobre Mesianismo. En "El mesianismo contemporaneo en América Latina". *Religiones Latinoamericanas* 2 (Julio- Diciembre)
- Barth, F.**1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. Fondo de Cultura Económica. 326-3-19
- Bartolomé, Leopoldo.** 1972. Movimientos milenaristas de los aborígenes Chaqueños entre 1905-1933. *Suplemento Antropológico* 7 (1-2): 107-120. Universidad Católica, Asunción; Paraguay.
- Bartolomé, Leopoldo.** 1976. La mitología del contacto entre los mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico. *En Congreso internacional de Americanistas, Mexico, Vol 2*
- Barúa, Guadalupe.** 1984. Principios de Organización en la Sociedad Mataco. *Suplemento Antropológico*
- Bechis, Martha.** 1992. Instrumentos Metodológicos para el estudio de relaciones interétnicas en el periodo formativo y de consolidación de Estados nacionales. *Etnicidad e Identidad*. Colección Los fundamentos de las ciencias sociales. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- Beck, Hugo. H.** 1994. Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales del Chaco y Formosa (1885- 1950). *Cuadernos de Geohistoria Regional* 29. Resistencia Instituto de Investigaciones Geohistóricas.

**Beckett, J.** 1988. *Past and Present. The construction of Aboriginality*. J Beckett (editor). Camberra. Aboriginal Studies press: 1-10. Traducción de la Catedra de Sistemas Socioculturales de América I. F.F.y.L. UBA

**Belli, Elena, R. Slavutsky y H. Trincherro (Comp).** 2004. La cuenca del Rio Bermejo. Una formación social de frontera. Buenos Aires. Editorial Reunir.

**Boccaro, Guillermo.** 1999 Etnogenesis Mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVII). *Hispanic Historical Review* 79.3: 425-461. Duke University Press.

**Boccaro, Guillermo.** 2000. Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político. *Lógica Mestiza*. (Eds). G. Boccaro y S. Galindo. Chile. Universidad de la Frontera: 11-59

**Boccaro, Guillermo.** 2001. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Número 1 disponible sur : <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>

**Boccaro, Guillermo.** 2003a. Fronteras, Mestizaje y Etnogénesis en las Américas. *Las fronteras hispano criollas del mundo indígena latinoamericano de los Siglos XVIII- XIX*. Madrini, Raul y C.D. Paz Comp.; Universidad Nacional de Copenahue; Argentina; Edit. Instituto de estudios Histórico Social. Universidad Nacional del Sur. Pp:63-108.

**Boccaro, Guillermo.** 2003b. Rethinking the margins/ Thinking from the margins: culture, power and place on the frontiers of the new wordl. *Identities: global studies in culture and power*, 10:59-81. Centre National de la Recherche Scientifique; Paris; France; Taylor & Francis Group.

**Braunstein, José y Elmer Miller.** 1999. Ethnohistorical Introduction. *Peoples of the Gran Chaco*. Miller, E (Editor). Bergin and Garvey, Westpart (CT). London. Pp.:2-22.

- Braunstein, José.** 1999. Indios and Cristianos: Religious movements in the eastern part of the Wichi ethnic Cain. En *Proceeding of the second International Conference on the Anthpology of the Gran Chaco: Indigenous People, missionaries and nation states*. University of St. Andrews. Escocia.
- Briones, Claudia.** 1998. *La alteridad en el "Cuarto Mundo". Una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires. Serie Antropológica Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia.** 1995. Hegemonía y construcción de la Nación. Algunos apuntes. *Papeles de Trabajo* N° 4. Centro interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales.
- Briones, Claudia y Walter Delrio.** 2002. Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). *Fronteras, Ciudades y Estados* (Tomo 1). Ana Teruel, Mónica Lacarrieu y Omar Jerez (Comp.). Córdoba. Alción Editora
- Briones, Claudia.** 2005. *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires. Antropofagia.
- Brow, J.** 1990. Notes of Community, Hegemony and the uses of the past. *Anthropological Quarterly*. 63(1): 1-6
- Canclini, Arnaldo.** 1977. Los misioneros anglicanos y la soberanía nacional. *Karukinka. Cuadernos fueguinos* 19-20. Abril-Junio de 1977. Instituto de Investigación Histórica. Ushuaia.
- Carrasco, Morita** 1989. Procesos de colonización y relaciones interétnicas en el chaco formoseño: ¿articulación social o subalteridad?. *Cuadernos de Antropología*. Vol. 2 N° 3. 90-109
- Carrasco, Morita.** 1991. Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco Centro Occidental. *América Indígena*. Vol. LI. N° 1. Enero- Marzo. Instituto Indigenista Interamericano.

**Ceriani Cernadas, César y Silvia Citro** 2004. Repensando el movimiento del evangelio entre los Toba del Chaco argentino. Revista Naya. Noticias de Arqueología y Antropología. Hhttp:// naya

**Citro, Silvia.** 2000. "La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política". *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat*, Iquique, Chile., N° 10, pp. 39-56.

**Cordeu, Edgardo y A. Siffredi.** 1971. De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco Argentino. Buenos Aires. Juarez Editor

**Cordeu, Edgardo y Del Rio.** 1982. Variaciones socioculturales de los cazadores recolectores del Gran Chaco. Suplemento Antropológico. 147-160.

**Cordeu, Edgardo.** 1984. Notas sobre la dinámica sociorreligiosa Toba- Pilagá: la acción de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular de la Colonia de Bartolomé de las Casas. Provincia de Formosa. *Suplemento Antropológico* 19 (1): 187-235. Asunción; Paraguay. Ceaduc.

**Cornell, Stephen** 1988. Las transformaciones de la Tribu: Organización y autoconcepto en las etnicidades de los americanos nativos. *Ethnic and Racial Studies* 11(1): 24-47. traducción de la Catedra de sistemas Socioculturales de America I. F.F.y.L. UBA.

Foucault 1991

**Gordillo, Gastón .** 2005. *Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias Tobas.* Buenos Aires. Editorial Biblos.

**Gordillo, Gastón** 1996. Entre el monte y la cosecha. Migraciones estacionales y Retención de fuerza de trabajo entre los toba del Oeste de Formosa (Argentina). *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales.* Vol 36.

**Gordillo, Gastón** 2002. *El Rio y la frontera. Movimientos aborígenes, Obras Públicas y Mercosur en el Pilcomayo.* Buenos Aires. Ed. Biblos



**Gordillo, Gastón.** 1999. A kind of Sanctuary: Conversion, ambiguity and contention at Misión El Toba. *En Proceeding of the second International Conference on the Anthtopology of the Gran Chaco: Indigenous People, missionaries and nation states.* University of St. Andrews. Escocia.

**Gruzinski, Serge.** 1988. La colonización de lo Imaginario: Sociedad, Indígenas y occidentalización en el Mexico Español. Siglos XVI –XVIII. Mexico. Fondo de Cultura Económica. (FFYL: 239-1-3).

**Gruzinski, Serge.** 1999. *El pensamiento Mestizo.* Ed. Fayard

**Hidalgo, Cecilia y Liliana Tamagno (Comp.)** 1992. *Etnicidad e Identidad.* Colección Los fundamentos de las ciencias sociales. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.

**Juliano, Dolores.** 1992. Estrategias de la elaboración de Identidad. *Etnicidad e Identidad.* Colección Los fundamentos de las ciencias sociales. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.u

**Lagos, Marcelo.** 2003. Estado y Cuestión Indígena. Gran Chaco 1870-1920. *Las fronteras hispano criollas del mundo indígena latinoamericano de los Siglos XVIII- XIX.* Madrini, Raúl y C.D. Paz Comp.; Universidad Nacional de Copenhague; Argentina; Edit. Instituto de estudios Histórico Social. Universidad Nacional del Sur. Pp:429-459.

**Lenton, Diana.** 1994. La imágen del discurso oficial sobre el indígena en la Pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930. Tesis de Licenciatura en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras. Uba. Buenos Aires.

**Mendoza, Marcela.** 1999. The rebellion of the Western Toba Against Argentine and Bolivian Settlers (1915-1918). *En Proceeding of the second International Conference on the Anthtopology of the Gran Chaco: Indigenous People, missionaries and nation states.* University of St. Andrews. Escocia.

**Miller, Elmer.** 1979. Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad. México. Siglo XXI.

- Seigner, Paula.** 2002. La Iglesia Anglicana en la Argentina: Religión e Identidad Nacional. *Anuario del IEHS* N° 17. Bs. As. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Pp.201-216.
- Siffredi, Alejandra y Ana María Spadafora.** 1991. Condiciones de posibilidad del Movimiento de la Buena Nueva. En *El mesianismo contemporáneo en América Latina. Religiones Latinoamericanas* 2 (Julio-Diciembre).
- Siffredi, Alejandra y Ana Sadafora.** 1998. De misioneros y etnógrafos. Equívocos, supersticiones y dilemas frente a la diferencia cultural. *Revista de Ciencias Humanas*, Vol 16, N° 24. Florianópolis. Pp. 9-27.
- Siffredi, Alejandra.** 2001. Indígenas, misioneros y Estado Nación: Cambio Sociorreligioso a través de Múltiples Voces. La interacción Nivaclé- Misioneros Católicos. *III Congreso Argentino de Americanistas*. Tomo II. Buenos Aires. Sociedad Argentina de Americanistas.
- Sturtevant, William.** 1971. Creek into Seminole. *North American Indian in Historical Perspectives*. E. Leacock & N.O. Lurie (Eds). Random House: 92-128.
- Trincheró, Hector Hugo y Aristóbulo Maranta.** 1987. Las crisis reveladoras: historia y estrategias de la identidad entre los Mataco-Wichi del Chaco Centro occidental. *Cuadernos de Historia Regional*. Vol. 4 (10): 74-92. Universidad Nacional de Luján
- Trincheró, Héctor. H, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo.** 1992. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Tomo 1. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina S.A.
- Trincheró, Hugo .**2000. *Los dominios del demonio: Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El chaco Central*. Buenos Aires. Eudeba
- Trincheró, Hugo** 1992. Privatización del suelo y reproducción de la vida. Los grupos aborígenes del chaco salteño. *La Problemática Indígena: Estudios Antropológicos sobre pueblos Indígenas en la Argentina*. Buenos Aires. Radovich, J.C. y A. Balazote Comp. Ceal.

**Trincherro, Hugo** 1994. Entre el estigma y la identidad. Criollos e indios en el Chaco Salteño. *Cultura e identidad en el Noroeste Argentino*. Comp- Gabriela Karasik. Buenos Aires. Centro editor de América Latina.

**UP. Tratamiento de la Cuestión Indígena.**1991. Serie Estudios e Investigación N° 2. (Tercera Edición). Secretaría Parlamentaria. Dirección de la Información Parlamentaria del Congreso de la Nación. María Raquel Bertone, J. Lareo, E. Montale, I. Tenewicki. Coordinadora: Lic. Susana Botte.

**White, Richard.** 1991 *The Middle Ground. Indians, Empires, & Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815.* Cambridge University Press.

**Wilsem. E.** 1989. Introducción. *We are here. Politics of Aboriginal land Tenure.* E. Wilsem (Editor) Berkley. University of California Press.

**Wright, Pablo** .2001. Los símbolos de la Historia. *III Congreso de Americanistas.* Tomo 2 1999. Buenos Aires. Sociedad Argentina de Americanistas

**Wright, Pablo** 1990. "Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba". *Cristianismo y Sociedad* 105: 15-37

**Wright, Pablo.** 1983. Presencia protestante entre aborígenes del Chaco Argentino. *Scripta Ethnologica*, Vol. VII. Bs. As. Pp. 73-84.

**Wright, Pablo.** 2002. Ser católico y ser evangelio: tiempo, historia y existencia en la religión toba. *Antropológicas.* Año 6. Volumen 13 (2:61-81)

**FUENTES PRIMARIAS**

**SAMS 1898. Vol. XXXII. Ed. Price Twopence. London. England.**

Shimield, A pastoral visit to the Argentine Provinces of Jujuy y Salta.(214-216)

**SAMS 1899. Vol. XXXIII. Ed. Price Twopence. London. England.**

1) Grubb, W. Barbrooke. The Chaco Misión Field.(185-187)

2) Bernau, E.G. The Chaco Misión (187- 189)

3) Grubb, W.B. The future of the Chaco Indians. (206-212)

**SAMS 1911-1912. Ed. Price Twopence. London. England.**

**1911. Vol. XLV**

1) The Valedictory Meetings (78-86)

2) Argentine, Past and Present. (Comentario de la obra de Koebel, W.H.) (103)

The annual Meeting (Pág. 104)

The Argentine Chaco Mission ( Pág. 154).

3) Every, (Bishop) A visit to the New Misión (181-182)

4) Jones, H.T.M (Rev). Tobas and Matacos at the New Mission.(198-200)

**1912. Vol XLVI**

5) Hunt, R.J. The Evangelización del indio en el Chaco (6-9)

6) Hunt, R.J. Our life at "Los Urundeles". Pp. 23-25

7) Hunt, R.J. Lenguaje and Tribes of the Chaco. Pp. 56-58

8) Hunt, R.J. San Pedro de Jujuy: the base of Missionary operations. Pp. 71-73.

9) Hunt, R.J. A beginning with the Toba. Pp. 95-98.

10) Mission Plans in the Chaco. Pp. 145-146

**SAMS 1913-1914. Ed. Price Twopence. London. England.**

**1913. Vol. XLVII**

1) Hunt, R. J. A Missionary's Holiday. Pp. 25-27

2) Bernau, E. G. Work amongst the Indians at Jujuy. Pp. 58-59.

3) Hunt, R. J. Links in the Chain. Aims and Plans of the Argentine Chaco Mission. Pp. 123-127

4) Morrey Jones, H.T. Provinces of Salta y Jujuy Chaplaincy. Pp. 160-161.

5) **Sanderson, W.L.S.** Industrial Training at San Pedro. Pp. 163-164

6) **Barbrooke Grubb, W.** San Pedro Mission. Pp. 191-192 .

**1914. Vol. XLVIII**

7) **Barbrooke Grubb, W.** San Pedro Mission (Continued) .Pp 9-14

8) Ye That arè men. Pp. 58-59.

**SAMS 1915. Vol. XLIX. Ed. Price Twopence. London. England.**

1) **Hunt, R. J.** Advance. Pp. 6-7.

2) **Barbrooke Grubb, W.** A new station in the Chaco. Pp. 16

3) **Barbrooke Grubb, W.** A new Station on the Rio Bermejo. Pp. 42-43

Notes in Paraguayan Chaco mission. Pp. 47-49

4) New Station on Rio Bermejo. Pp. 50-52

71 Aniversary. Pp. 57-66

5) Algarrobal. Pp. 117-120.

**SAMS 1918. Vol. LII. Ed. Price Twopence. London. England.**

1) **Hunt, R.J.** Notes from Western Chaco. Pp. 12-14.

2) Notes of the Month. Pp. 60-61

3) The western Chaco Notes. Pp. 62-63.

4) **Laws, A. W.** The school in the Argentine Chaco. Pp.70-71

**SAMS 1920. Vol. LIV. Ed. Price Twopence. London. England.**

1) Algarrobal: A visit by Bishop Every. Pp. 1-2

2) **Bernau, E.G.** Argentine Staff Notes. Pp. 21-23

3) **Hunt, R. J.** The Children of Algarrobal. Pp. 46-47

**SAMS 1923. Vol. LVII.Ed. Price Twopence. London. England.**

1) **Hunt, R.J.** A Mataco Chant. Pp. 34

2) **Hunt, R.J.** Algarrobal Report. Pp.36-37

- 3) **Hunt, R. J.** Algarrobal Report for March, April and May, 1923. Pp. 60-63
- 4) Algarrobal Report. Pp. 94-95.
- 5) A testimony to the Chaco Missions. Pp. 95

**SAMS 1925-1927. Ed. Price Twopence. London. England.**

**1925 Vol. LIX**

- 1) Notas Pp. 16-17
- 2) New Missionaries for the Chaco. Pp. 28-29.
- 3) Arrival at Algarrobal of Mr. W.C.Everitt. Pp. 98.
- 4) **Grubb, H.C.** The start of the Bolivian Expedition. Pp. 98-100
- 5) **Jones, Bertran.** The Secretary's Letter. Pp. 109
- 5) **Hunt, R.J.** Among The Chaco Indians of South America. Pp. 109-113

**1926 Vol. LX**

- 6) Algarrobal. Social Report. September to November, 1925. Pp. 44-45
- 7) A Message from the Argentine Chaco. Pp. 45
- 8) SAMS. A story of Adventure and Endeavour. Pp. 49-53
- 9) A little News from Northen Argentine. Pp. 120-121
- 10) **Hunt, R.J.**The Dedication of a Mission Church. Pp. 121-122

**1927. Vol. LXI**

- 10) **Hunt, R.J.** The Decication of S. Michael and All Angels Church, Algarrobal. Pp.11-12
- 11) Finance. Pp. 13
- 12) Argentine Chaco News. Pp. 44-45.
- 13) **Hunt, R.J.**The Dedication of a Mission Church. Pp. 113-117.
- 14) **Smith, C.M.** The New Mision Chaqueña, Selva San Andrés, Argentine. Report on Expedition to the River

**SAMS 1928-1931. Ed. Price Twopence. London. England.**

**1928. Vol. LXII**

- 1) **Royce, Y.E.** Maternity work. Among the Mataco Indians. Pp. 26.
- 2) The Start of the New Mission on the Pilcomayo, Argentina. Pp. 27.

- 3) The Beginning of a native Church. Pp. 38-41.
- 4) **Smith, C.M.** The Selva San Andrés Mission. Argentine Chaco. Pp. 50-51
- 5) **Hunt, R.** A toba Chief Comes in. Pp. 100

**1929. Vol. LXII**

- 6) A message from the Argentine Chaco. The people want a Mission. Pp.22-23
- 7) Continued Appeals from the Tobas of Argentina. Pp. 43
- 8) Life Among the Matacos. Argentina. Pp. 50-51.
- The Rev. E.D.Panter first report from the Argentine Chaco. Pp. 80
- 9) Algarrobal, Argentine Chaco. Pp. 81
- 10) **Grubb, H. C.** Investigations. An Account of a Visit to the Tobas of the Sombrero Negro District. Pp.94-95.
- 11) Selva San Andrés. Staff Notes. August 26, 1929. Pp. 127-128.
- 12) **Nye, Edward.** Algarrobal. Staff Notes. June-August, 1929. Pp. 129-131.

**1930. Vol. LXIII**

- 13) **Panter, Ernest.** Death Drums at Selva San Andrés, Argentina. Pp. 4-5.
- 14) **Grubb, W.B.** From Outlaw to Citizen. Pp. 6-8.
- 15) Urgent Wanted. Pp. 20
- 16) Algarrobal. Staff Notes. September-November, 1929. Pp. 21-22
- 17) **Coryton, H.H.** A visit of the General Superintendent of the Missions to Seamen to The Argentine Chaco. Pp.34
- 18) **Panter, E.** Selva San Andrés Pp.41-43
- 19) **Hunt, R.J.** Wilfrid Barbrooke Grubb. As seen through a friend's eyes. Pp. 78-80
- 20) Business as Usual. At Selva San Andres. Pp. 94-95.

**1931. Vol. LXIV**

- 1) **Smith, Colin.** The Toba Mission. Pp. 22
- 2) **Leake, W.A.** The Toba Mission Staff Notes. November, 1930 to January 1931. Pp. 51-53
- 3) After Many Days. Pp. 54-55.
- 4) **Everitt, W.C.** Mision San Andrés. Pp. 138
- 5) Algarrobal Staff Notes. June-August 1931. Pp. 139-141

**SAMS 1932-33. Ed. Price Twopence. London. England.**

**1932. Vol. LXV**

- 1) News from the Front. Pp. 20-21.
- 2) **Smith, Colin.** Pilcomayo Staff Notes. Quarter Report From Selva San Andres, 29 December 1931. Pp. 39-41
- 3) A tour among the Toba Villages. Pp. 42-43
- 4) Nye, Edward.H. Algarrobal Staff Notes. Dec 1931-Feb 1932. Pp. 56-57.
- 5) Pride, Andrew. Forty Years: A Retrospect.Pp. 75-79.
- 6) Cox, Alfred. Pilcomayo Staff Notes. Easter 1932. Pp. 79-80

**1933. Vol. LXVI**

- 1) Arnott, J. Progress in the Toba Mission. Pp. 5-6.
- 2) Tompkins, B. A. Dedication of the Church of the Good Shepherd, Selva San Andres. Pp. 7-9.
- 3) Bishop Every's Visit to the Chaco Missions, 1932. Pp. 14-16
- 4) Pilcomayo Church and Congregation. Pp. 17-18
- 5) A quarter of a Year in the Argentine Chaco.Pp. 32-33
- 6) Leake, W.A. The Story of the Toba Mission. Pp. 67-69.
- 7) A Remarkable Testimony and appeal from an Argentine Scientist. Pp. 79-80
- 8) Price, W.J. The Tobas of Sombrero Negro. Pp. 81
- 9) Leake, W.A. The warlike ways of the Toba Women. Pp. 114-116
- 10) Tompkins, B.A. Red Letter Day at Algarrobal. Pp, 126-127
- 11) Pilcomayo. Pp. 127
- 12) White, W.H. Selva San Andres. (Pilcomayo River).Pp. 138-139.
- 13) Price, W.J. A wild pig hunt with the Toba Indians.Pp. 139-140.
- 14) Treanor, B.L. Mision San Patricio (Eastern Matacos).Pp. 141.

**SAMS 1934-1935. Ed. Price Twopence. London. England.****1934. Vol. LXVII**

- 1) Leake, Olive. News from Toba Land. Pp.
- 2) **Metraux.** A valuable testimony to our Chaco Mision. Pp.
- 3) **Smith, Colin.** Pilcomayo Scenes. Pp.
- 4) **Treanor, Beartram** Cacique Feliz and his People. Pp.19-21
- 5) Bishop Every pays still another visit to the Chaco. Visit to the Argentine Chaco Mission. (38-41).
- 6) **Treanor, B** The Joy Mission, Argentina Pp. 52.



- 7) **White, Williams** The Matacos of the Pilcomayo. Pp. 56-57.
  - 8) From death to Life. (A. Cox). Pp. 75-77.
  - 9) Distribution of the Chaco Staff as on April 1st. 1934
  - 10) From An Argentine Newspaper. (78-79)
  - 11) Bishop Every's visit to Argentine Chaco Mission, 1934. Pp. 93-94 (Primeros días de Mayo)
  - 12) Argentine. Bishop Every at the Toba Mission. Pp. 101.
  - 14) **Tompkins, B.A.** Bathing Pool at Algarrobal, Argentina. Pp. 103-104.
  - 15) **Leake, Olive.** Mision El Toba. Pp 112-113.
  - 16) **Tompkins, B.A.** Anglican Missionary Work in South America. Pp. 125-127// 136-137
- 1935. Vol LXIX.**

- 1) **Colin Smith** "To us it was a great Joy". Pp.4-5.
- 2) **Leake, W. A.** Toba Staff Notes for Quarter ending December, 1934. Pp.27-29
- 3) **Tompkins L.Dorothy.** Selva San Andres (Pilcomayo River). Pp. 30-31
- 4) **Tompkins, B.A.** The Argentine Chaco Mission. Christmas Festivities Pp. 32.
- 5) The Joy Misión, Argentine Chaco. Pp.33-34
- 6) Among the Matacos and the Tobas of Argentine. Pp. 40-41.
- 7) January-March 1935. Mission San Andres. Los Blancos. Pp. 67-69
- 8) The Toba Mission. Pp. 88-89.

**SAMS 1936-1937. Ed. Price Twopence. London. England.**

**1936. Vol. LXXX**

- 1) **Colin M. Smith.** An Important new work suggested. Pp. 36-37.
- 2) A more intimate store of the proponed advanced by the Rev. E.D. Panter. Pp. 37-???
- 3) **Arnott,** Mision Pilaga. Argentine Chaco. A very human story from the Society's youngest Mission. Pp 40-42.
- 4) Quarterly Letter. Mision San Patricio (Joy Memorial Mission) The Argentine Chaco. Pp. 64-65
- 5) **White, William.** Selva San Andres Pp. 66-67
- 6) **Arnott, J.** Mision Pilaga. The Society's youngest Mission. Pp. 68-70
- 7) **Taylor, Williams.** The Gospel among the Indians of the Argentine Chaco Pp. 94-95.
- 8) **Collin Smith** Mision El Yuto. The Society's newest station in the Argentine Chaco. Pp. 112
- 9) Quarterly Letter for April to June, 1936. Mision San Patricio (Argentine Chaco). Pp. 113.

**1937. Vol. LXXI**

- 1) **Taylor Williams**. Misión San Patricio. Staff notes for quarter ending 30 Sept. 1936. Pp. 3-4
- 2) **Tompkins**. Chaco Notes. Argentine Chaco Mission. July to september 1936. Algarrobal. Pp. 5-6
- 3) Misión el Yuto. Pp. 7-8
- 4) **Panter, E.** Misión el Yuto. Argentine Chaco. Staff notes for quarter September-december 1936. Pp. 28-30
- 5) **Leake, Olive**. Misión El Toba. Pp. 31-32
- 6) **Royce, Y.** Medical Work at Algarrobal. Pp. 32-33.
- 7) **Leake, W. A.** Notes from Misión El Toba. Pp. 33
- 8) **Everitt, W.C.** Chaco Notes. Algarrobal. Quarter ending December 31, 1936. Pp. 34-35.
- 9) **Leake, W.A.** Misión "El Toba". Staff Notes. Pp. 82-84.
- 10) **Tebboth, A.T.H.** Misión Pilagá. Pp. 84-85.
- 11) **Arnott, J.** Misión Pilaga, April - June 1937. Pp. 112-115
- 12) **Leake, W.A.** Misión El Toba. Pp. 127-128.
- 12) **Gull, K. M.** Misión El Yuto. Pp. 129-130.

**SAMS 1938. Vol. LXXII. Ed. Price Twopence. London. England.**

- 1) Tributes to the Life and Work of R. J. Hunt. Pp 49-54
- 2) **Gordon Dickens, S.** Fishing on the Pilcomayo. Pp. 55-56.
- 3) Notes from the General Secretary's Diary. August 20 1937-February 20 1938.
- 4) **Treanor, Bertram. L.** Misión San Patricio. October - December. Pp. 62-64
- 5) **Tompkins, B.A.** Chaco Notes - January to March, 1938. Pp. 85-87.
- 6) Notes from the General Secretary's Diary. Pp. 87-91.
- 7) **Treanor, B.L.** Misión San Patricio. Pp. 91-93.
- 8) **Panter, E. D.** Misión El Yuto. Pp. 93-95

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas