

## **POLÍTICAS MISIONALES ANGLICANAS EN EL CHACO CENTRO-OCCIDENTAL A PRINCIPIOS DE SIGLO XX: ENTRE COMUNIDADES E IDENTIDADES DIVERSAS<sup>1</sup>**

**Patricia Torres Fernández\***

### CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Desde 1914 hasta 1944 varias misiones anglicanas fueron creadas en el Chaco Centro-Occidental Argentino.<sup>2</sup> 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, inclu-

<sup>1</sup> El presente artículo es una síntesis de mi tesis de licenciatura "Proyectos, Discursos y Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad del siglo XX" (2006).

\* C.E.: Universidad de Buenos Aires. Becaria del CONICET. Correo electrónico: torres\_fernandez\_patricia@hotmail.com.

<sup>2</sup> Zona comprendida entre los Ríos Bermejo y Pilcomayo, actualmente correspondiente al noreste de la provincia de Salta y oeste de la provincia de Formosa.

so contrastantes. En 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.

Por una parte, el asentamiento de los anglicanos en territorio argentino responde a un proyecto misional que, desde fines del siglo XIX, los miembros de la SAMS venían desarrollando en el Chaco Paraguayo y que, con fines de evangelizar a los indígenas de esa región, surgió la necesidad de misionar también con los nativos de Argentina.<sup>3</sup> Este proyecto, formulado por primera vez en 1892 por Barbrooke Grubb,<sup>4</sup> fue condensando un imaginario que remitía a la conformación de una “Iglesia Nativa Protestante”.<sup>5</sup> A su vez, este proyecto se cristalizó en un discurso misional que se incorporaba al –y retomaba elementos de un– debate compartido por varias elites hegemónicas nacionales sobre cómo civilizar a los indígenas y quienes serían los encargados de tal tarea.

Pues, 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, debe ser contemplada a la luz de los cambios introducidos en el escenario regional por el avance de diferentes agentes colonizadores –criollos ganaderos, integrantes de los ejércitos nacionales argentino, paraguayo y boliviano y representantes de las facciones del capital agroindustrial– que, hacia fines del siglo XIX, fueron ocupando paulatinamente territorios indígenas y conformando las diversas comunidades nacionales.

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>6</sup>

<sup>3</sup> South American Missionary Society. La SAMS era una Sociedad Misionera con base en Inglaterra, fundada por Allen Gardiner en 1844 bajo el nombre de Patagonian Missionary Society. En 1864, muerto su fundador, se rebautiza la Sociedad con el nombre de SAMS.

<sup>4</sup> Hunt, Richard: “La Evangelización del indio en el Chaco”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. XLVI, 1912, pp.6-9.

<sup>5</sup> Grubb, B: “From Outlaw to Citizen”, en: *South American Missionary Society Magazine*. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXIII, 1930, pp. 6-8.

<sup>6</sup> La conquista y ocupación del Chaco por la sociedad blanca no significó el fin de los conflictos interétnicos. Hasta fines de los 30, hubo conflictos entre indígenas, criollos y personal del ejército.

Como resultado de este proceso de conquista y expropiación de tierras, las poblaciones indígenas 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. Hacia entonces, arribaron a los asentamientos indígenas los contratistas de los ingenios azucareros salto-jujeños para capturar mano de obra barata. Además, confluyeron los criollos ganaderos a ocupar las tierras fiscales de la zona y los anglicanos a fundar las misiones. Contratistas, criollos y misioneros entablaron diversas formas de interacción con las poblaciones nativas, consolidando procesos diferenciales de articulación social.<sup>7</sup> Sin embargo, la actuación misional fue clave en este proceso de consolidación del estado en la frontera pilcomayense.

Pues, el problema indígena, construido desde el Estado como “cuestión indígena”, se planteaba en términos de qué hacer con los contingentes nativos que ocupan las tierras recién conquistadas. En el marco de construcción de una hegemonía cultural particular, la política estatal se orientó a la solución de dicha cuestión desplegando diversas modalidades de “incorporación” que respondían a las necesidades que iba imponiendo regionalmente el capital y el ideario hegemónico nacional. En el contexto regional chaqueño, tales modalidades abarcaron desde el asalariamiento estacional de la población indígena en la agroindustria como su asentamiento en las colonias, reducciones y misiones religiosas –católicas y protestantes–. Hacia principios de siglo XX, se crearon en el Chaco Oriental las misiones franciscanas toba-mocovi de Laishi y Tacaagle (1901) y las reducciones de Napalpí (1911) y Bartolomé de las Casas (1914). Para entonces, la zona del Chaco Occidental entre el Bermejo y Pilcomayo, recién comenzaba a ser colonizada por criollos ganaderos y por una mayor presencia gubernamental. Subsistía, sobre

<sup>7</sup> Trinchero, Héctor Hugo y Aristóbulo Maranta: “Las crisis reveladoras: historia y estrategias de la identidad entre los Mataco-Wichí del Chaco Centro occidental”, en: *Cuadernos de Historia Regional*. Universidad Nacional de Luján. Vol. 4 (10), 1987, pp. 74-92; Gordillo, Gastón: *El Río y la frontera. Movimientos aborígenes, Obras Públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 2002; Arenas, Pastor: *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamolek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*, Buenos Aires, Latin Gráfica S.R.L, 2003.

el antiguo cauce del Bermejo, la misión franciscana de Nueva Pompeya.<sup>8</sup> Sin embargo, el fracaso de estos misioneros conllevó que la “incorporación” de la población indígena de esta zona se logre a través de su sometimiento como trabajadores.<sup>9</sup> Como señaló Teruel, en el ingenio La Esperanza, Jujuy, hacia 1914 el 55% de los trabajadores del cañaveral eran chiriguano, matacos y tobas.<sup>10</sup>

En este contexto, aparecieron los misioneros anglicanos a evangelizar a los nativos del Chaco argentino. En tanto iniciativa y subsidio privado, su política misional proveyó una nueva modalidad para solucionar el problema que representaba al estado la presencia indígena en la región.

Al respecto, educación, salud, evangelización y trabajo industrial<sup>10</sup> constituyeron agendas centrales de la política misional anglicana, desde las cuales pretendieron conformar “sujetos civilizados” que se correspondieran con ciertos atributos sustentados como deseables y propicios tanto para los propios misioneros como para la nación argentina. Pues, los misioneros eran portadores de ciertos diacríticos identitarios

<sup>8</sup> Los misioneros italianos de la orden franciscana de Propaganda Fide instalaron, en 1856, el Colegio Apostólico de San Diego, para la evangelización de los indios del Chaco. De este colegio dependían seis misiones: Esquina Grande, Concepción del Bermejo o La Purísima, San Francisco de la Conchas, San Miguel de Miraflores y Nueva Pompeya; situadas sobre el antiguo cauce del Bermejo. Todas, salvo Nueva Pompeya, tendrán una corta duración.

<sup>9</sup> Tal fracaso se debió, entre otros factores, a la disputa por el control de la mano de obra que significaban los indios reducidos, la disputa territorial entre misioneros y colonos, los escasos logros de los misioneros en función de institución «civilizadora», la desconfianza sentida por los franciscanos hacia los gobiernos anticlericales y liberales (Teruel, Ana: “El borde occidental del chaco argentino. Políticas de sometimiento indígena e integración al estado nación. Segunda mitad del siglo XIX”, en: *CD. Etnohistoria*. Equipo Naya. Noticias de Antropología y Arqueología, FFyL, UBA, 1999).

<sup>10</sup> Teruel, Ana: “El borde occidental del chaco argentino. Políticas de sometimiento indígena e integración al estado nación. Segunda mitad del siglo XIX”, en: *CD. Etnohistoria*. Equipo Naya. Noticias de Antropología y Arqueología, FFyL, UBA, 1999.

<sup>11</sup> No resulta clara la utilización por parte de los misioneros anglicanos del término “industrial”. En las fuentes, “industrial” refiere al área laboral relacionada con un tipo de producción local orientada al autoconsumo. Tal área puede ser el taller corporativo que funcionaba en la misión como al trabajo asalariado ofrecido fuera de ella.

(el prototipo de hombre civilizado, moral y racialmente superior) con los cuales una parte del Estado Nacional Argentino –el sector representado por las facciones liberales– se sentía identificado y que sirvieron de justificación ideológica a ambos para crear las misiones y para construir una imagen del indígena meritoria a ellas. Esta identificación manifestaba, en términos de hegemonía cultural, el triunfo liberal<sup>12</sup> 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”.<sup>13</sup> Esa identificación se vio interrumpida hacia mediados de la década de 1940, momento en que se prohibió a los misioneros ingleses continuar con sus enseñanzas evangélicas en tanto contradecían los preceptos de lo que se definía como “religión oficial”.<sup>14</sup>

Por otro lado, la extranjería de los misioneros anglicanos era marcada selectivamente en base al habla inglesa y al credo protestante, que les conferían una especificidad que se resaltaba como otredad frente a una nación que se pensaba y representaba homogéneamente compuesta. Como Briones apunta, “la noción de nación crea otros internos, (es decir), grupos excluidos de lo que se considera núcleo definitorio de los atributos nacionales”.<sup>15</sup> En estos términos, tanto los misioneros anglicanos como los grupos indígenas conformaban “otros” excluidos –y en sendos y variables procesos de inclusión– de los rasgos definitorios de identidad nacional.

En este sentido, los misioneros ingleses se constituyeron en mediadores entre el sector nacional y las poblaciones indígenas, viabilizando tanto una función de protección de éstas últimas cuanto un proyecto de

<sup>12</sup> Lenton, Diana: *La imagen 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. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 1994

<sup>13</sup> Briones, Claudia: *La alteridad en el “Cuarto Mundo”. Una Deconstrucción antropológica de la diferencia*. Bs. As., Serie Antropológica Ediciones del Sol, 1998:213.

<sup>14</sup> Es interesante resaltar la coincidencia cronológica entre ese proceso y la imposibilidad, en adelante, de la SAMS crear nuevas misiones en el Chaco Argentino.

<sup>15</sup> Briones, Claudia: “Hegemonía y construcción de la Nación. Algunos apuntes”, en: *Papeles de Trabajo*. Rosario, Argentina, Centro interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales N° 4, 1995:39.

su integración 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. Tal política, junto con el discurso que la sustenta, devino en procesos imbricados de incorporación y alterización de las poblaciones nativas que resultaron de la puesta en marcha de comunalizaciones respecto de tres sentidos de pertenencia yuxtapuestos: el nacional, el religioso, y el étnico.

Por ello, la agencia anglicana en cuanto mediadora puede comprenderse desde dos conceptos/ procesos, el de *comunalización*<sup>16</sup> y el de *economía política de producción de la diferencia cultural*.<sup>17</sup>

El concepto de *comunalización* es central para comprender cómo los misioneros han estimulado en ciertas poblaciones indígenas pertenencias e identidades diversas respecto de varias comunidades. Brow señala que la formación de los colectivos sociales involucra “procesos de comunalización”, a partir de los cuales se estimulan “patrón(es) de acción que promueve(n) el sentido de pertenencia”.<sup>18</sup> Este sentido se consigue mediante el recuerdo de cosas compartidas y el olvido estratégico de otras, permitiendo la ponderación de diacríticos de identificación que se tornan emblemáticos de la comunidad.

Ahora bien, para el caso de la nación, su formación estatal implica un proceso de comunalización que promueve hegemoníamente un sentido de pertenencia “al nosotros nacional”. Por ello, la noción de Williams de *hegemonía*—en tanto proceso de incorporación de significados, valores y prácticas dispares a un orden social dominante<sup>19</sup>— es esencial para explicar cómo dicho proceso va entramando inclusiones y exclusiones selectivas de los contingentes sociales englobados en la idea de comunidad nacional. En otras palabras, dicha formación estatal pone en

<sup>16</sup> Brow, J: “Notes of Community, Hegemony and the uses of the past”, en: *Anthropological Quarterly*. 63(1), 1990, pp. 125-130.

<sup>17</sup> Briones, Claudia: *La alteridad en el “Cuarto Mundo”*. Una Deconstrucción antropológica de la diferencia. Bs. As., Serie Antropológica Ediciones del Sol, 1998.

<sup>18</sup> Brow, J: “Notes of Community, Hegemony and the uses of the past”, en: *Anthropological Quarterly*. 63(1), 1990:125.

<sup>19</sup> Williams, Raymond: *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Ed. Península, 1980.

marcha tanto proyectos totalizantes y homogenizantes, cuanto proyectos particularizantes. Como efecto de los primeros, el nacionalismo –o sentimiento de pertenencia nacional– produce un sentido imaginado de comunidad política en el que confluyen –y se naturalizan los lazos entre– pueblo, territorio y Estado.<sup>20</sup> Como efecto de los segundos, se producen formas jerarquizadas de categorías de otredad, como la etnicidad, a las cuales se asignan diferentes grados de estima social, de privilegios y prerrogativas al interior de la comunidad política. Al respecto, Briones añade que si bien lo indígena, la extranjería de los grupos inmigrantes y la nación “siempre operan como comunidades imaginadas que se definen relacionalmente, son los procesos de marcación de los primeros dos conjuntos los que van a ir configurando lo que concretamente circunscribimos como etnicidad”.<sup>21</sup> 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.

En ese sentido, la noción de *economía política de producción de la diversidad cultural* permite identificar “las prácticas y procesos por los cuales parte de la diversidad [cultural] se convierte selectivamente en diferencia”.<sup>22</sup> Tal noción apunta a prestar atención a que en ciertos casos, la diversidad social contenida en la comunidad política más envolvente sea recreada en base a distinciones –de tipo étnicas, entre otras– y que en otros casos esa diversidad sea incorporada al “nosotros” de esa comunidad política mayor, dando para ello primacía ideológica a la homogenización por sobre la particularización.

En función de lo anterior, el presente artículo describe cómo las políticas misionales anglicanas se orientaron a la conformación de sujetos

<sup>20</sup> Alonso, A. M: “The politics of space, time and substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, en: *Annual Reviews. Anthropol.* Vol 23. Annual Reviews Inc. University of Arizona, 1994, pp. 379-405.

<sup>21</sup> Briones, Claudia: *La alteridad en el “Cuarto Mundo”*. Una Deconstrucción antropológica de la diferencia. Bs. As., Serie Antropológica Ediciones del Sol, 1998:124.

<sup>22</sup> Briones, Claudia: *La alteridad en el “Cuarto Mundo”*. Una Deconstrucción antropológica de la diferencia. Bs. As., Serie Antropológica Ediciones del Sol, 1998:251.

susceptibles de ser incorporados y/o alterizados respecto de comunidades diversas, estableciendo el modo en que tales procesos determinan la visibilidad –la marcación de los sujetos como “otros” – o la invisibilidad –su incorporación total y por ende su desmarcación– de las poblaciones indígenas del Chaco Centro-Occidental en la comunidad nacional en el marco de la construcción de la hegemonía cultural.

Esta delimitación no implica desconocer el papel fundamentalmente activo y creativo desempeñado por las poblaciones indígenas en los procesos mencionados. Más aún, su participación en las misiones es crucial a la hora de evaluar la efectivización de las políticas misionales y sus consiguientes resultados. Tal participación, como sugeriremos, dependió del éxito misionero en tornase mediadores interculturales.

## CONTEXTOS Y SITUACIONES DE EVANGELIZACIÓN

Hacia principios del siglo XIX, el protestantismo había ingresado a América a con las oleadas iniciales de migración europea, principalmente anglosajona. Entre 1825 y 1850, se instalaron en Sudamérica las iglesias metodistas, anglicanas y evangélicas de Prusia. La entrada de estas iglesias reformadas había sido facilitada, entre otros factores,<sup>23</sup> por el liberalismo, que, en tanto doctrina política, económica y social, se estaba forjando un lugar específico al interior de las luchas por la hegemonía nacional. Tal doctrina fue clave en este proceso de apertura de los países sudamericanos a la influencia extranjera pues, no solo involucró un movimiento de flujos de capital –especialmente inglés– y de personas con prácticas y cultos particulares, sino principalmente manifestaba una admiración hacia valores y comportamientos europeos que se expresaba en un discurso civilizatorio construido en torno a las ideas de

<sup>23</sup> Entre los que se encuentran el enciclopedismo; la francmasonería; el éxodo de Latinoamérica de obispos, sacerdotes y órdenes religiosas del antiguo orden; y el liberalismo (Wright, Pablo: “Presencia protestante entre aborígenes del Chaco Argentino”, en: *Scripta Ethnologica*. Bs. As. Vol. VII. 1983, pp. 73-84; Seigner, Paula “La Iglesia Anglicana en la Argentina: Religión e Identidad Nacional”, en: *Anuario del IEHS* N° 17. Bs. As. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. 2002, pp.201-216).

“razón” y el “progreso”.<sup>24</sup> En función de ello, 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.<sup>25</sup>

Para entonces, la South American Missionary Society (SAMS), rama sudamericana del protestantismo anglicano, había comenzado la evangelización de los Mapuche en el sur de Chile y de los Lengua Mascoy del Chaco boreal, en Paraguay. Ésta última se constituyó en base desde donde se llevaría el credo anglicano al Chaco Argentino. Desde allí, el grupo misionero compuesto por B. Grubb, A. Pride y R. Hunt fue conformando lo que sería un “plan de operaciones” sobre cómo evangelizar a los indígenas de la región, plan sustentado en la imagen de indígena como sujeto meritorio de una política disciplinante orientada a “cristianizarlo” y a “civilizarlo”.

El año 1892 marcó el comienzo del proyecto anglicano de la SAMS de crear misiones en el Chaco Argentino. Para esa fecha, Grubb, en viaje a través del Chaco, penetró en la zona del Pilcomayo medio y entró en contacto con los indígenas.<sup>26</sup> Este contacto llevó a Grubb a sugerir que, para lograr la conversión segura y duradera de los Lengua al cristianismo, sería necesario evangelizar a todos los indígenas de la vasta región del Chaco, reconociendo así que “el trabajo debe ser realizado en una escala mayor”.<sup>27</sup> Pero, no será hasta más tarde cuando esta sugerencia se tome en cuenta. Hacia 1898, se estableció contacto con los Hnos. Leach, capitalistas ingleses dueños desde 1883 del Ingenio La

<sup>24</sup> Seigner, Paula “La Iglesia Anglicana en la Argentina: Religión e Identidad Nacional”, en: *Anuario del IEHS* N° 17. Bs. As. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. 2002, pp.201-216.

<sup>25</sup> Siffredi, Alejandra y Ana Spadafora: “De misioneros y etnógrafos. Equívocos, supersticiones y dilemas frente a la diferencia cultural”, en: *Revista de Ciencias Humanas*, Vol 16, N° 24. Florianópolis. 1998, pp. 9-27.

<sup>26</sup> Las notas y conclusiones de estas exploraciones y viajes través del Gran Chaco fueron publicadas y editadas en Inglaterra por Grubb bajo el nombre de “An unkown people, in an unknown land” (1899).

<sup>27</sup> Hunt, Richard: “La Evangelización del indio en el Chaco”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. XLVI, 1912:7.

Esperanza en San Pedro, Jujuy, y, desde entonces, se comenzó a pensar en establecer una misión en su estancia.<sup>28</sup> Recién en 1910, Grubb visitó San Pedro para reunirse con los Leach y proponerles comenzar la evangelización de los 6000 indígenas que trabajaban en su ingenio. Los Leach aceptaron la propuesta y permitieron, en 1911, la creación del primer puesto misionero en Jujuy, Urundeles. Urundeles significó la puesta en marcha de un modelo de trabajo orientado a cuatro políticas de disciplinamiento –educación, salud, trabajo y evangelización–. Este modelo estaba corporizado por el *staff* misionero nombrado por la SAMS: B. Grubb, R. Hunt, Morrey Jones, Bernau y Miss. Byatts.

Por otro lado, y en tanto lugar de paso de los indígenas que iban a los ingenios de los Leach, –Urundeles se tornó un espacio de contacto intercultural. Desde allí, los misioneros pudieron relacionarse con los Tobas del campamento de San Antonio y con los Matacos de Arayañales. Las visitas a esos campamentos permitieron a Hunt iniciar su estudio del lenguaje Toba, facilitado éste por su conocimiento del Lengua y de otros idiomas nativos y “la ayuda de estudios previos de otros, particularmente del Dr. Lafone Quevedo”.<sup>29</sup> Con esta información en mano, Hunt llegó a la conclusión que “cada lenguaje de esta gente del Chaco es un eslabón en una cadena”.<sup>30</sup> Tal idea de “pueblos indígenas en cadena”<sup>31</sup> sustentaba una concepción de misionar como praxis direccionada a unir esos eslabones, fomentando el propósito de superar los conflictos y

<sup>28</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. También contaban con una plantación de café en San Lorenzo.

<sup>29</sup> Hunt, Richard: “A beginning with the Toba”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. XLVI, 1912:98.

<sup>30</sup> Hunt, Richard: “Language and Tribes of the Chaco”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. XLVI, 1912:57.

<sup>31</sup> 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 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 (“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*, Escocia, University of St. Andrews, 1999).

enfrentamientos intertribales y la imagen de misionero como “pacificador de indios”.

En función de esta idea, el equipo misionero estableció un “plan de operaciones” para el Chaco Paraguayo, Argentino y Boliviano. Este plan 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”<sup>32</sup>; es decir, lograr la conquista espiritual de la alteridad chaqueña para incorporarla a una “Iglesia Cristiana” de amplitud regional. A su vez, tal plan de operaciones delineaba un *modus operandi* que implicó la puesta en marcha de las políticas misionales y de relaciones sociales particulares con el “otro cultural”.

A fines de 1914, los misioneros obtuvieron la tierra cedida por los Leach para crear, con población Wichí, Misión Algarrobal, en Salta. Paulatinamente, la misión comenzó a funcionar: se compraron animales para cubrir la alimentación de los misioneros y conformar una granja comunitaria; se loteó el terreno para que los nativos se dedicasen al cultivo en huerta; se construyó un almacén como medio para atraer a los indígenas de la región y se logró reunir a un grupo de wichis para comenzar con la labor evangelizadora. La modalidad de evangelizar consistía en “hacer un núcleo primero con gente selecta en su tierra, y a partir de ellos trabajar con otros”.<sup>33</sup> Su papel iba a ser clave a la hora de realizar las visitas de proselitismo a lugares en los cuales los misioneros no podían entrar.

La puesta en marcha de Algarrobal consolidó el modelo de política misional orientada a satisfacer los cuatro “departamentos” de trabajo misionero. Este modelo, que se reproduciría en las futuras misiones, se constituyó en el eje básico de una praxis destinada al disciplinamiento integral de la vida indígena.

A medida que transcurrieron los años, los misioneros ingleses lograron establecer nuevas misiones. A fines de 1925, H. Grubb y otro colega, junto con dos indígenas que actuarían como guías fundaron la misión de

<sup>32</sup> Hunt, Richard: “Links in the Chain. Aims and Plans of the Argentine Chaco Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. XLVII, 1913:124

<sup>33</sup> SAMS: “New Station on Rio Bermejo”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. XLIX, 1915:51.

Izozog, en la zona de influencia de Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. A su vez, la llegada al Chaco Argentino de una segunda generación de misioneros—Olivia y Alfredo Leake, Colin Smith, John Arnott, Tebboth, Panter, Henry Grubb—permitió la creación de misiones en la zona del Pilcomayo. En julio de 1926, los misioneros se contactaron con un colono americano—Mr. Degen—que vivía en esa zona y a quien los nativos de allí habían solicitado un maestro pastor. En una entrevista que mantuvo con los misioneros, Mr. Degen les informó que “el mejor sitio posible para nuestra empresa era en el Lote 10”,<sup>34</sup> adyacente al territorio Mataco de la Reserva Norte.<sup>35</sup> Un año después, en octubre de 1927, partió una expedición con Leake, Smith y dos evangelistas nativos hacia el norte, con el objetivo de formar la misión Selva San Andrés con los Wichí del Pilcomayo medio, en el Territorio Nacional de Formosa. Desde entonces, los misioneros comenzaron a reportar las visitas de varios jefes Tobas pertenecientes a diversos campamentos de los distritos de Sombrero Negro, Buena Vista, Fortín Chasis y Formosa con el objeto de obtener un misionero para que los guiara. Durante 1929, los jefes Matacos de la Reserva Norte también se presentaron solicitando un pastor.<sup>36</sup> Estos pedidos ponían de relieve un factor clave a la hora de evaluar la participación indígena en las misiones anglicanas ubicadas en el Pilcomayo. Pues, en contraste con Algarrobal, la instalación de estas misiones contó con una más activa agencia indígena. Esto se explica en función del aumento de tensión y violencia en las relaciones interétnicas de la zona de frontera pilcomayense, lo cual conllevó la definición, por parte de las poblaciones indígenas de la región, de la misión como espacio de refugio.

Entre 1929 y mediados de 1930, los misioneros realizaron dos viajes a territorio *Qom-toba* para determinar el lugar y la población que se asentaría en una futura misión. Finalmente, partió hacia Sombrero Ne-

<sup>34</sup> SAMS: “The Beginning of a native Church”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXII, 1928: 39.

<sup>35</sup> La Reserva Norte había sido creada por el Gobierno Nacional en el Territorio de Formosa en 1915 como lugar donde debían asentarse los Matacos del Pilcomayo Superior.

<sup>36</sup> SAMS: “Continued Appeals from the Tobas of Argentina”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXII. 1929, pp. 43.

gro un *staff*—A. Leacke y A. Sanderson— capacitado en el trabajo pionero que suponía poner en marcha una misión. Así, el 30 de octubre de 1930, luego de dos años de peticiones y respuestas inconclusas, la misión El Toba vio sus comienzos. Ni bien fundada, fue paulatinamente organizando su labor. Se limpió el terreno cerca del río y se construyó la escuela, el taller de carpintería y la sala sanitaria.

Unos años después, en 1933, los misioneros lograron establecer una nueva misión sobre el Bermejo. Misión San Patricio, o Joy Mission como la llamaban los misioneros, representó la culminación de las peticiones del jefe Wichí Feliz Paz, quien desde hacía 15 años visitaba Algarrobal pidiendo una misión para su gente.<sup>37</sup> En esos años, los pedidos de una misión anglicana por parte de grupos indígenas que llegaban a San Andrés y El Toba se acrecentaron en repuesta a una coyuntura político-económica más conflictiva. Por un lado, la finalización y el funcionamiento de la línea férrea 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 actores de la región, repercutiendo en la movilidad de los grupos nativos a través del Chaco y, por consiguiente, en el acceso a sus fuentes de subsistencia. Por otro, la Guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia, entre 1932 y 1935, convirtió al Chaco boreal en escenario de desplazamientos masivos de los pueblos indígenas que se encontraban en medio del fuego cruzado de los dos ejércitos. Frente esta situación, no era de extrañar que las misiones inglesas del Chaco argentino se convirtieran en lugar de refugio para muchos indígenas que habitaban la zona de conflicto. Entre 1933 y 1934, se reportaron visitas en Selva San Andrés y El Toba de población chulupí (nivaclé) y pilagá que escapaban de la zona militar debido a los conflictos interétnicos que allí se generaban.<sup>38</sup> Hacia 1935, un grupo de 500

<sup>37</sup> La llamaron Joy- Mission debido a que su fundación fue posible gracias al donativo de Miss Joy de Purbrook, Hants, quien dio 100 libras para el comienzo, mientras que la plata para el colegio fue suscrita por Miss Murry.

<sup>38</sup> Leake, Alfredo: "The warlike ways of the Toba Women", en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVI, 1933, pp. 114-116.

Pilagá se instaló en El Toba.<sup>39</sup> Unos meses más tarde, Price y Arnett salieron de Sombrero Negro con este grupo rumbo a la Laguna de los Pájaros, lugar elegido para establecer Misión Pilagá.

Hasta finales de la década de 1930, los misioneros de El Toba, Misión Pilagá y San Andrés reportaron episodios de matanzas en las márgenes del Pilcomayo, lo cual conllevó a que los desplazamientos de población indígena se mantuvieron con la misma intensidad y frecuencia. Hacia 1940, los Pilagá que se habían asentado en la misión Pilagá se movilizaron a su territorio en el cauce inferior del Pilcomayo, y como consecuencia de ello, la misión fue abandonada.<sup>40</sup> Unos años más tarde, en 1944, se creó la última misión. Ubicada sobre el río Pilcomayo, en Salta, Misión La Paz se conformó como 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; por Matacos bajo autoridad de David Gonzáles y, por Chulupis (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 en las inmediaciones de La Paz, comenzaron a impartir el evangelio a Chulupis y Chorotes.

#### DEPARTAMENTOS DE TRABAJO MISIONERO O POLÍTICAS DE DISCIPLINAMIENTO SOCIAL

Desde sus inicios, la política misional anglicana estuvo orientada hacia la creación de una “Iglesia Nativa Protestante”.<sup>41</sup> El calificativo de “Nativa” ponía de manifiesto la intencionalidad de generar una Iglesia

<sup>39</sup> SAMS: “The Toba Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXIX, 1935, pp. 88-89.

<sup>40</sup> Parte de esta movilización se debió al fracaso de los misioneros de mediar entre este grupo Pilagá y el sector oficial argentino. A su vez, este desplazamiento al sur significaba la vuelta de los Pilagá a su territorio tradicional.

<sup>41</sup> Grubb, W.B: “From Outlaw to Citizen”, en: *South American Missionary Society Magazine*. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXIII, 1930, pp. 6-8.

diferente a la de la “Casa”, como solían llamar a Inglaterra, en tanto que adquiriera rasgos que la definieran como integrada por “indígenas conversos”. Por ello, esa política 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 particularizar una Iglesia Protestante con ribetes indígenas.

En este sentido, esas políticas implicaron procesos de comunalización que iban a operar en dos direcciones. Por una parte, y en cuanto a la formación de una comunidad cristiana, la orientación fue principalmente religiosa. Por otro, y en tanto la conformación de una Iglesia nativa, la orientación asumió matices étnicos. Sin embargo, esta última estuvo supeditada a la necesidad de crear una comunidad religiosa “pan indígena”, entendida en términos de una cadena étnica regional.

Sumado a estos procesos, la política misional promulgó, desde los años ‘30, un sentido de pertenencia a la nación argentina 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. En este sentido, la “conversión” del indígena significaba su desaparición 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 supeditada a las prácticas de comunalización religiosa, reflejando una jerarquía de modelos de comunidad promovidos desde la agencia anglicana que diferían 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.

En estos términos, la evangelización del indígena involucró tanto la erradicación de prácticas y tradiciones que obstaculizaban su conversión en “indio-cristiano-civilizado” como la imposición de nuevas pautas de conducta y significaciones sociales. En forma general, la política evangelizadora anglicana delineó 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, o “departamentos de trabajo misionero”, abarcaron la educación, la salud, el trabajo industrial y la evangelización. Desde ellas se promulgaron los procesos de comunalización religiosa, étnica y nacional. Sin embargo, la coexistencia jerarquizada de modelos contradictorios de pertenencia social resultó en que tales procesos se desarrollaran con una coloración ambigua respecto de las metas hacia donde apuntaban. Pues, si por una parte, la praxis misionera pretendió transformar –y aun suprimir– 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 acarrea el modelo de vida “cristiano y civilizado”. Por ende, si el primer proceso de transformación implicaba una “conversión radical” para lograr la incorporación del indio a las comunidades civil y religiosa, el segundo proceso involucraba la permanencia de marcaciones sociales que recordaban al contingente indígena en base a ciertos atributos étnicos.

Desde los comienzos de la evangelización en el Chaco, los misioneros anglicanos fueron estableciendo un *modus operandi* que no solo implicó la puesta en marcha de tales 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.<sup>42</sup> Desde lo metodológico, definieron como requisito central la necesidad de vivir en o cerca de las aldeas indígenas y captar el punto de vista del nativo para comprender en profundidad aquello que se quería cambiar. Desde lo epistemológico, desarrollaron dos líneas de avance respecto de la forma de obtener conocimiento del mundo aborígen: el estudio de las lenguas nativas y el estudio de las

<sup>42</sup> Los misioneros de la primera generación son aquellos que organizaron e iniciaron la evangelización de los indígenas del Chaco Argentino. Cronológicamente corresponde a un periodo entre 1911 y 1927, desde la instalación del puesto misionero Urundeles, en San Pedro, Jujuy, hasta la fundación de la segunda misión: Selva San Andrés. Entre ellos figuran Barbrooke Grubb, A. Pride; R. Hunt; Byatt; M. Jones,

costumbres y tradiciones.<sup>43</sup> En ambos sentidos, los misioneros se desempeñaron como trabajadores de campo, despertando la admiración de Metraux quien la expresaba concluyendo su artículo diciendo que “no es solo un trabajo humanitario el que se hizo en las misiones, sino uno muy provechoso para la ciencia”.<sup>44</sup>

Por otra parte, la fundación y permanencia de las misiones necesitaba de la participación de los grupos indígenas asentados en torno a ellas. Primeramente, ello implicaba la sedentarización de estos grupos en el terreno de la misión, lo cual se constituía como medio para el acceso a la tierra en calidad de “lote cultivable”. Paralelamente a ello, la política de territorialización tuvo efectos sustancializadores en las pertenencias “étnicas”. Al respecto, y para el caso de los Wichis<sup>45</sup> de Misión Selva San Andrés, el establecimiento de los límites socio-territoriales relacionados con la conformación de la misión, estimuló el agrupamiento de diversas parcialidades de la misma etnia en torno a la comunidad misional.

Así mismo, la participación indígena permitía la existencia de la misión como espacio disciplinante. A medida que se lograba la sedentarización de algunos indígenas en el espacio de la misión, los misioneros fueron desarrollando las políticas de disciplinamiento. Tales políticas misionales estaban integradas al ritmo estacional 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 a principios de la década de 1910, sus políticas se vieron afectadas por la disminución de participación indígena en los momentos de dispersión en el monte o de migración a los ingenios.

<sup>43</sup> Hunt, Richard: “Links in the Chain. Aims and Plans of the Argentine Chaco Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. XLVII, 1913, pp. 123-127.

<sup>44</sup> Metraux, Alfred: “A valuable testimony to our Chaco Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVII, 1934:16.

<sup>45</sup> El término Wichí, que actualmente se utiliza como autoreferencial de la comunidad misional, para entonces no estaba en uso.

## Según A. Leake, la política misional se caracterizó por abarcar

cuatro ramas principales o departamentos: evangelístico, educativo, médico e industrial. Primero y sobre todo viene el evangelístico. Diremos que, a pesar de que reconocemos la gran importancia de los otros, éstos son llevados a cabo con el único objetivo de ayudar a la gente y ponernos en contacto con ellos, permitiéndonos llevarles el Evangelio a través del servicio y la oración y entrenarlos en el servicio Cristiano [...]. Con el trabajo médico muchos vienen a la misión que, de otra manera, no lo harían. A través del trabajo en la escuela, podemos establecer amistad con los hombres y mujeres jóvenes como también con los niños. Con el trabajo industrial podemos conocer a los más grandes y hablar con ellos de las cosas que los ocupan.<sup>46</sup>

No cabe duda de que tres de los cuatro departamentos de trabajo misional estaban subordinados a –y se convertían en medio para– la evangelización. Aún así, cada rama expresaba 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”.

Respecto de las *políticas educativas*, los misioneros edificaron escuelas, que podían tener una habitación o contar 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 a leer para que se convierta en lo que nosotros deseamos que se convierta –estudiantes de la palabra de Dios<sup>47</sup>– pues era la esperanza de la misión para el futuro el que se constituyan como pilares de una “Iglesia Militante”. Luego de esta expe-

<sup>46</sup> Leake, Alfredo: “The Story of the Toba Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVI, 1933:68.

<sup>47</sup> Panter, E.: “Selva San Andrés SAMS 1928-1931”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXIII, 1930, pp.41-43.

riencia, y dependiendo de la demanda de asistencia al colegio, se comenzó a dictar clases nocturnas a los adultos. Estas clases, al igual que las de los niños, incluían una instrucción primaria sobre lengua y matemáticas. Ya hacía 1930, se iniciaron las asignaturas de historia argentina, geografía y aritmética.<sup>48</sup> Para ese entonces, era común observar un mástil con la bandera argentina delante del colegio, cantándose el himno nacional en momentos de fiestas patrias.<sup>49</sup> Este hecho manifestaba la intención de acoplar varias esferas de política educativa misional; esferas orientadas a cristianizar y argentinizar, en términos e idioma indígena, al indio. 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–.<sup>50</sup> Tales fechas se constituyeron en emblemas representativos de la co-existencia de comunalizaciones diversas. A su vez, estas políticas imponían una idea de educación relacionada a espacios y personas determinadas. En este sentido, desligaba parte de la responsabilidad de la transmisión de conocimiento y tradición de los miembros adultos de la comunidad étnica y transfería tal responsabilidad a los misioneros. 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 “tradicción selectiva” que los sustente, se haya escapado del control.

Por otra parte, la escuela se tornó en espacio para la promoción de otros tipos de conocimiento: se consolidó como apoyo al entrenamiento industrial y se constituyó en vehículo de enseñanza sobre la salud a

<sup>48</sup>SAMS: “A Remarkable Testimony and appeal from an Argentine Scientist”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVI, 1933, pp. 79-80; SAMS: “From An Argentine Newspaper”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVII, 1934, pp. 78-79.

<sup>49</sup>Hunt, Richard: “A Mataco Chant”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LVII, 1923, pp. 34.

<sup>50</sup>SAMS: “Algarrobal Staff Notes. June-August 1931”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXIV, 1931, pp. 139-141.

través de campañas de higiene orientadas a los niños y sus madres y de provisión de la alimentación a niños y ancianos. Laws lo expresaba diciendo que “la limpieza es una lección que lentamente se está forzando: cualquier niño que viene a la escuela sin lavarse es rápidamente enviado a la esquina del aula, donde una mujer nativa lo lava con agua y jabón”.<sup>51</sup>

Las *políticas médicas* contaron con una estructura parecida, tanto en la arquitectura como en su funcionamiento. En general, cada una de las misiones contó con un dispensario, en el cual un médico —y una enfermera, si había en el *staff*— curaban a los pacientes y entregaba medicamentos. Las tareas médicas incluían la atención de 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 silvestres, habitualmente la sachasandía. Tales casos requerían de intervención médica pues esa ingesta podía provocar la muerte del paciente. Sin embargo, en tanto práctica definida, al igual que otras, desde los cánones misioneros como “a erradicar”, su solución radicaba en la conversión en el estilo de vida de la enferma. En este sentido, varios aspectos de prácticas indígenas relacionadas con la respuesta social hacia la posible muerte de un enfermo fueron intervenidos y cambiados, orientados, por lo tanto, hacia una concepción cristiana de la vida y la muerte. Un misionero en San Patricio comentaba respecto de una mujer que había sido gravemente mordida por un yacaré, que los presentes en la tragedia pidieron asistencia al médico de la misión.

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

<sup>51</sup> Laws, A: “The school in the Argentine Chaco”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LII, 1918:71.

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.<sup>52</sup>

Otra actividad que realizaban en el ámbito médico se relacionaba con las campañas de vacunación, las cuales tenían la intención de generar una idea de prevención.<sup>53</sup> Sin embargo, un misionero comentaba que “era difícil para la gente visualizar y tomar la más elemental medida de higiene para prevenir la expansión o contagio de enfermedades”.<sup>54</sup> Aún así, en Algarrobal, los misioneros visualizaron los resultados de estas campañas en tanto hubo casos en que las epidemias que asolaron a la población de la región no afectaron la gente de la misión.<sup>55</sup>

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 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, una enfermera misionera de Algarrobal, contaba respecto del bañado de los bebés que “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”.<sup>56</sup>

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

<sup>52</sup> Cox, Alfred: “From death to Life”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVII, 1934:75.

<sup>53</sup> Los reportes informaban los estragos poblacionales que producían las epidemias, no solo en las comunidades indígenas, sino también en los asentamientos blancos.

<sup>54</sup> SAMS: “Algarrobal Staff Notes. June-August 1931”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXIV, 1931: 140.

<sup>55</sup> Hunt, Richard: “Algarrobal Report”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LVII, 1923, pp.36-37.

<sup>56</sup> Royce, Y.: “Maternity work. Among the Mataco Indians”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXII, 1928:26.

figura tradicional, la del shamán o el “doctor brujo” como le llamaban. En este sentido, el discurso sobre el “conflicto usual entre el médico misionero y el brujo profesional”<sup>57</sup> puede considerarse un mecanismo específico para marcar selectivamente a un sujeto interno que debe ser simultáneamente desacreditado e incorporado. Principalmente, este mecanismo operó desacreditando a tal sujeto en el ámbito de la medicina, e incorporándolo en el ámbito religioso, conversión de por medio. Por ende, ese descrédito se basó en hacer discursivamente visible la ineficacia del shamán para resolver los problemas relacionados con desequilibrios en la salud. Sin embargo, los misioneros fueron concientes que debían suprimir un agente cuyo espacio social no se reducía al ámbito médico, sino que era esencial en la estructura sociocultural nativa. Al respecto, Arnott 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 está deseosa de verdadera ayuda médica, pero hay veces que parece peligroso negarse a la administración de sus cuidados curativos profesionales.<sup>58</sup>

A pesar de reconocer la importancia del shamán en la estructura social, para los misioneros ingleses, tal figura construida selectivamente como conflictiva se construía en problema delegado al ámbito evangélico. Desde la mentalidad misionera, esta figura representaba un tropo que condensaba todo aquello que era deseado erradicar: en lo médico, en lo educativo, en lo productivo y en lo social. Tal tropo adquirió una relevancia tan alta que en casi todos los reportes trimestrales, el *staff* misionero incluía un pequeño párrafo para expresar la lucha contra esta figura que se elevaba como sujeto liminar al que deseaba sustituir.

Por su parte, la praxis misional direccionada al campo de *disciplinamiento económico* incorporó una serie de medidas para generar una

<sup>57</sup> Arnott, John: “Progress in the Toba Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*, England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVI, 1933, pp. 5-6.

<sup>58</sup> Arnott, John: “Progress in the Toba Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*, England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVI, 1933:6.

comunidad misional autárquica, pues, uno de los objetivos de los misioneros consistía en convertir a los indígenas en sujetos autosuficientes.<sup>59</sup> Así, se loteaba el terreno de la misión, y luego de delimitar el sitio donde se construirían los edificios básicos, se distribuían los lotes entre las unidades domésticas asentadas en torno a ella. Esta distribución respondía y se edificaba sobre un imaginario misionero de aldea agrícola autoabastecida. En este sentido, las prácticas indígenas de caza, pesca y recolección se constituían como subordinadas a otras formas de lograr la subsistencia, como podían serlo las de huerta y granja. Sin embargo, tales prácticas no fueron condenadas ni definidas como aspectos a erradicar.<sup>60</sup> Por el contrario, y aquí otro ámbito de la vida nativa que sería reproducido como indicador de alteridad, los misioneros anglicanos asentaron sus misiones en tierras que fuesen funcionales a la permanencia de tales prácticas de subsistencia. Esta consideración fue tenida en cuenta al momento de decidir dónde establecer la misión El Toba, pues, como A. Leake<sup>61</sup> comentaba, “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”. En el establecimiento de Misión Pilagá en Laguna de los Pájaros, Arnott tuvo en cuenta las mismas condiciones de acceso a lugares de pesca –el río y la laguna–, caza y recolección –monte–.<sup>62</sup> En relación a los hábitos alimenticios, se mantuvo el consumo del mistol, la miel y el pescado. La continuación de la recolección de la algarroba implicó un cambio en su elaboración para el consumo en el ámbito de la misión, pues mientras

<sup>59</sup> Leake, Olivia: “News from Toba Land”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVII, 1934.

<sup>60</sup> Lo cual no quiere decir que no hayan sido objeto de malentendidos discursivos. Según Wright, la práctica de la marisca fue calificada en términos de vagabundeo por los misioneros (“Ser católico y ser evangelio: tiempo, historia y existencia en la religión toba”, en: *Antropológicas*. Año 6. Volumen 13 (2), 2002, pp. 61-81.

<sup>61</sup> Leake, Alfredo: “The Toba Mission Staff Notes. November, 1930 to January 1931”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXIV, 1931:53.

<sup>62</sup> Arnott, John: “Mision Pilaga. The Society’s youngest Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*, England, Ed. Price Twopence, Vol. LXXX, 1936, pp. 68-70.

transformada en aloja era una bebida a “erradicar”, su utilización como 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. Frente a esta situación de arrinconamiento físico y espacial, los misioneros definieron el terreno de la misión en espacio donde

los indios disfrutaban de la libertad de movimiento, no permitida a otros [...] Media legua arriba y abajo de nosotros está reconocido como Misión Indígena, y ellos están libres de ser molestados y tener los problemas graves que afectan a los otros. Sentimos gratitud por este reconocimiento y otras cortesías que nos han mostrado, de vez en cuando, las autoridades.<sup>63</sup>

Por otra parte, el disciplinamiento económico estuvo orientado a lograr que los indígenas “sean entrenados en agricultura, granja y trabajo de transporte y otras industrias para ambos sexos”.<sup>64</sup> En función de ello, las políticas industriales se acoplaron con las educativas, desde donde se impartía también un entrenamiento especializado en algún tipo de producción. Según Tompkins, “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”.<sup>65</sup> En Algarrobal, el trabajo se organizó en torno a la instrucción en tipografía, carpintería, construcción y vialidad. Tal entrenamiento se llevó a cabo en talleres, estimulando la reproducción de pautas laborales grupales, pero refuncionalizadas al

<sup>63</sup> Smith, C.M.: “Pilcomayo Scenes”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVII, 1934:18.

<sup>64</sup> Hunt, Richard: “Advance”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. XLIX, 1915, pp. 6-7.

<sup>65</sup> Tompkins, B: “The Argentine Chaco Mission. Christmas Festivities”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXIX. 1935:49.

estilo europeo de talleres corporativos. Al respecto, el taller actuaba como una unidad de producción, dentro de la cual los medios y los resultados de producción eran comunitarios. A su vez, este hecho fortalecía los lazos al interior del grupo, conduciendo a la reproducción de las relaciones 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. En Algarrobal, los misioneros lograron que los nativos asentados allí trabajaran como mano de obra contratada para la construcción de caminos y la obtención de leña para el ferrocarril.<sup>66</sup> En San Patricio ocurrió lo mismo. Este tipo de trabajo llamó la atención del Gobernador de Salta, y hacia 1936, ambas misiones recibieron su visita. En Algarrobal, esta visita se relacionaba con la supervisión de la labor industrial de los indígenas.<sup>67</sup> En San Patricio, Taylor comentaba que el gobernador “vino a inspeccionar el trabajo y preparar un reporte para las autoridades de la Capital (...) Se sorprendió especialmente cuando los chicos del colegio cantaron el Himno Nacional Argentino en español”.<sup>68</sup> Ambas visitas ponían de manifiesto un mayor control por parte del gobierno salteño sobre la labor misionera. Este control pudo deber-

<sup>66</sup> Un misionero, 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. Él mismo comentaba que “somos afortunados en asegurarnos un subcontrato para proveer leña; su cortado y transporte emplea a buen número de nuestros indios y les permite vivir en la misión con sus familias. Este trabajo fue muy bienvenido dado la sequía y el fracaso de las huertas de los indios” (Everitt, W.C.: “Chaco Notes. Algarrobal. Quarter ending December 31, 1936”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXXII. 1937, pp. 64-35).

<sup>67</sup> Tompkins, B.: “Chaco Notes. Argentine Chaco Mission. July to september 1936. Algarrobal”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXXI, 1937, pp. 5-6.

<sup>68</sup> Taylor, W.: “The Gospel among the Indians of the Argentine Chaco”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXXX, 1936:95.

se, entre otras razones, a que los criollos habían percibido con suspicacia la instalación de misión San Patricio y, manifestándose hostiles al trabajo misionero, elevaron una petición al Gobierno Provincial para suprimirlo.

Por otro lado, 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. Este último, si bien no implicaba costo a la misión, involucraba el consentimiento del líder local para su realización. Al respecto, en ciertas misiones, el sistema de liderazgo tradicional se articuló al sistema de liderazgo religioso, dando por resultado una institución que condensaba dos sentidos de pertenencia: el étnico y el religioso. En el caso de Algarrobal, hacia 1925, Martín era tanto un jefe local como un líder cristiano.<sup>69</sup> La legitimidad de ambos liderazgos parecía residir en su capacidad para articularlos y responder y promover las dos.

Por ende, las políticas de disciplinamiento económico 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. Por un lado, aquella política logró vincular a los grupos étnicos con el mercado capitalista a través del asalariamiento y de la producción en talleres corporativos de mercancías y artesanías para el intercambio. Por otro lado, estimuló la continuidad de formas de producción tradicional basadas en la caza, pesca y recolección. Siendo así, para la subsistencia, los grupos nativos continuaron dependiendo tanto de estas pautas económicas tradicionales como del asalariamiento como fuerza de trabajo temporaria en los ingenios agro-industriales salto-jujeños.

Por su parte, 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

<sup>69</sup>SAMS: "Algarrobal. Social Report. September to November, 1925", en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LX, 1926, pp. 44-45.

de la vida social nativa: por una, a la relacionada con el sistema de creencias y cosmologías 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 relación intra e interétnico.

La expresión “conversión”, que implicaba adoptar una forma de vida cristiana, involucró la resignificación de variados ámbitos de la existencia indígena. La política disciplinante supuso exponer claramente cuáles eran los ámbitos primarios a ser erradicados. En este sentido, las “figuras emblemáticas” más atacadas –la fiesta del algarroba y los “doctores brujos”– fueron prohibidas deliberadamente en el recinto de la misión pues se tornaban como máxima representación de alteridad imposible de ser incorporada tanto a la comunidad religiosa cuanto a la comunidad nacional. En este sentido, la reincidencia en estas prácticas llevaba a ser sujeto de suspensión y despido de la misión. Aún así, las prácticas asociadas a aquellas figuras continuaron desarrollándose en otros espacios sociales –sea el monte o los ingenios<sup>70</sup>. De hecho, la escasez de comida hacía que los indígenas asentados en las misiones salieran, 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, si bien permitían cubrir ámbitos de subsistencia que la misión no podía hacerse cargo, se construían desde el discurso misionero como espacios de tentaciones a prácticas de brujerías, cantos, danzas y prácticas nuevas de mascar coca o jugar a las cartas.

El caso más emblemático de la praxis misional tendiente a la erradicación de prácticas indígenas fue, como ya mencionamos, el shamán. Los misioneros informaban en sus reportes los “conflictos” que presentaba la presencia de tal agente, por eso la conversión de un shamán en

<sup>70</sup> Trincherro, Héctor Hugo y Aristóbulo Maranta: “Las crisis reveladoras: historia y estrategias de la identidad entre los Mataco-Wichí del Chaco Centro occidental”, en: *Cuadernos de Historia Regional*. Universidad Nacional de Luján. Vol. 4 (10), 1987, pp. 74-92; Gordillo, Gastón: *Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias Tobas*. Buenos Aires. Editorial Biblos, 2005.

crisiano implicaba la “victoria” de Dios frente a un enemigo declarado. En todo caso, tal victoria expresaba un éxito —si no total, sí parcial— respecto de la construcción de hegemonía en el ámbito local.<sup>71</sup> A su vez, paralelo al registro misional sobre la disminución de la presencia de los shamanes en el ámbito de la misión, se registró la caracterización de los misioneros, por parte de la población nativa, como poseyendo los poderes sobrenaturales que anteriormente personificaban al shamán. Este desplazamiento de caracteres de un agente a otro ponía de manifiesto las luchas hegemónicas por imponer —o preservar— un sistema de valores y prácticas a la totalidad de la comunidad. Pues, tanto uno como otro se instituían como sujetos intermediarios de varios mundos. Pero los misioneros tuvieron el poder de mediar en procesos de comunalización que desde la sociedad política 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 realizaba en verano, época que representaba económicamente un momento próspero y de abundancia, y socialmente uno de intensificación de lazos recíprocos. Tal fiesta recreaba un complejo sistema de prácticas —y creencias— e implicaba la producción y el consumo de la aloja<sup>72</sup> en el transcurso de danzas, bailes y cantos. Desde la perspectiva misionera, todas estas prácticas representaban “excesos inmorales”, siendo enjuiciadas y prohibidas en la misión. Sin embargo, había ciertos aspectos del ritual de la algarroba que eran funcionales a las formas de participación en los servicios religiosos. El énfasis dado en la liturgia anglicana a las canciones y a los himnos hizo que ciertos cantos y poesías nativas se mantengan a con-

<sup>71</sup> Resulta sugerente indagar procesos de resignificación de la figura del shamán en la nueva estructura misional, pues, más que una “victoria cristiana”, puede estar ocultando resistencias camufladas y cambios en continuidad.

<sup>72</sup> Bebida nativa producida a partir de la fermentación de las vainas de algarroba.

dición de introducirles cambios más sutiles como la orientación de los tonos y el volumen de la voz.<sup>73</sup>

Sin embargo, existió una esfera más “pacífica” –o menos violenta– de las políticas disciplinantes en esta área, que se relacionaban con modalidades evangelizadoras. Respecto de la instrucción religiosa, los misioneros impartían clases informativas sobre la vida de Jesús, y, mientras lograban la traducción al idioma nativo, se introducían las lecturas de los evangelios. Como praxis misionera conciente y estimulada, el estudio de las lenguas se constituyó en una estrategia de acercamiento y modo de contacto con los grupos indios, y también una 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 las lenguas indígenas dio como resultado su transcripción a la forma escrita y la elaboración de diccionarios y traducciones que permitieron llevar a cabo los servicios religiosos en el idioma nativo.<sup>74</sup> En cierta medida, este afán de traducir los cantos y lecturas litúrgicos al lenguaje local respondía a los preceptos de una Iglesia Reformada que se definía a favor de 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. 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.

Por otro lado, la política de evangelización 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

<sup>73</sup> Hunt, Richard: “A Mataco Chant”, en: *South American Missionary Society Magazine*. - England, Ed. Price Twopence, Vol. LVII, 1923, pp. 34; SAMS: “The Beginning of a native Church”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXII, 1928, pp. 38-41.

<sup>74</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.

promovido. En Selva San Andrés y El Toba sucedió lo mismo. Los primeros bautismos se registraron varios años después de creadas esas misiones. Según un reporte misional, la razón de ello se debía a que los indígenas

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 serán obligados a dejar, pues la renuncia debe, en una forma u otra, ir acompañada de la fe y obediencia.<sup>75</sup>

La preparación para el bautismo, en general, estaba a cargo de uno de los indígenas evangelistas. Pero gran parte de la tarea evangélica relacionada con el suministro y preparación para los sacramentos fue exclusiva responsabilidad de los misioneros ingleses. A su vez, hubo otras prácticas, aparte del bautismo, que promovieron la incorporación a la comunidad misional. Los servicios y las clases de instrucción religiosa, la participación en los coros y en las fiestas litúrgicas se constituyeron en vehículos para la promoción de un sentido de pertenencia religioso.

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 pilcomayenses solían reunirse en Selva San Andrés para tal celebración, 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 temporalmente se mantuvo el jockey como práctica deportiva tradicional. Arnott comentaba sobre los Tobas que “estos jóvenes son afectos al deporte y encuentran gran placer en su extraño juego de jockey, practicado con un palo y

<sup>75</sup> SAMS: “Algarrobal: A visit by Bishop Every”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LIV, 1920, pp. 1-2.

una pelota de madera”.<sup>76</sup> Respecto de este deporte, y en tanto las apuestas que se hacían entre los equipos rivales se definían como a “erradicar”, paulatinamente fue inducido a desaparecer.

Considerando lo anterior, la presencia misionera y sus políticas disciplinantes también indujeron cambios en las pautas de relacionamiento social.

Por un lado, los misioneros intervinieron en conflictos intertribales en calidad de “pacificadores de indios”. Smith comentaba respecto de las parcialidades Wichis del Pilcomayo, donde se asentaría Selva San Andrés, que ambas “están ansiosas de hacer la paz, y desean, si venimos a quedarnos entre ellos, vivir junto en términos amigables”.<sup>77</sup> Lo mismo ocurría al momento de solucionar las peleas entre mujeres<sup>78</sup> y las peleas maritales<sup>79</sup> o en los casos donde debía tomarse venganza por asesinato. Desde la perspectiva anglicana, todas estas soluciones invocaban la participación del misionero como “pacificador”; participación orientada a la superación de las hostilidades surgidas por diferencias intraétnicas y a la generación de una idea de “comunidad cristiana” ubicada por sobre ellas. En otros términos, tal idea remitía a un proceso de comunalización que estimulaba sentidos de pertenencia religiosa más que étnica.

Por otro lado, los misioneros se tornaron “protectores de indios” en el marco de los conflictos interétnicos surgidos en torno a la ocupación de la tierra, y las consecuencias que acarrearía tal ocupación en el sistema de subsistencia nativo. Ya en 1927, Smith comentaba que en el Pilcomayo superior la ocupación blanca de las tierras fiscales de la Reserva Norte

<sup>76</sup> Arnott, John: “Progress in the Toba Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*, England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVI, 1933, pp. 5-6.

<sup>77</sup> Smith, C.M.: “The New Mision Chaqueña, Selva San Andrés, Argentine. Report on Expedition to the River”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXI, 1927:150.

<sup>78</sup> Leake, Alfredo: “The warlike ways of the Toba Women”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVI, 1933, pp. 114-116.

<sup>79</sup> Hunt, Richard: “La Evangelización del indio en el Chaco”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. XLVI, 1912, pp.6-9.

había provocado problemas entre criollos e indígenas.<sup>80</sup> Entre 1928 y 1929, los misioneros registraron varias visitas a Selva San Andrés de los tobas de Sombrero Negro pidiendo por la protección que brindaba una misión.<sup>81</sup> A su vez, la Guerra del Chaco, que convirtió al Chaco Boreal en campo de batalla, provocó el desplazamiento de grupos pilagás y nivaclés, quienes se asentaron temporariamente en El Toba y Selva San Andrés<sup>82</sup>. Así mismo, la guerra impuso un mayor control de las fronteras por parte de los ejércitos de las respectivas naciones. Este control se extendió sobre ambos márgenes del Pilcomayo, generando una amenaza constante para los grupos indígenas que pescaban en el río. En 1937, Leake reportaba el asesinato por soldados paraguayos de un indígena que había ido a pescar al Pilcomayo. Ese mismo año, Tebboth denunciaba la masacre de seis pilagás en las cercanías de Fortín Pilcomayo, en la margen argentina del río. Paralelo a ello, el monte chaqueño se transformó en tierra privada destinada a la pastura del ganado. Entre 1933 y 1935, fueron repetidas las visitas de grupos pilagás y nivaclés a las misiones inglesas escapando de la persecución del ejército argentino por robo de ganado y asesinato a familias criollas.<sup>83</sup> En este contexto de relaciones conflictivas con los criollos y los sectores nacionales, las poblaciones indígenas concibieron a las misiones como espacios de “protección” y a los misioneros como mediadores interculturales. El éxito misionero en tal desempeño dependió de su capacidad de mantener la confianza indígena. Comentaba Leake respecto de una ocasión en la cual tuvo que entregar a dos nativos a la policía por robo de ganado y

<sup>80</sup> Smith, C.M: “The New Mision Chaqueña, Selva San Andrés, Argentine. Report on Expedition to the River”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXI, 1927.

<sup>81</sup> SAMS: “Continued Appeals from the Tobas of Argentina”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXII, 1929, pp. 43.

<sup>82</sup> Leake, Alfredo: “The Story of the Toba Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVI, 1933, pp. 67-69; Treanor, : “Cacique Feliz and his People”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVII, 1934, pp.19-21.

<sup>83</sup> SAMS: “The Toba Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol LXIX, 1935, pp. 88-89.

asesinato de un hombre blanco, que “gracias a Dios esto no estuvo acompañado por la pérdida de confianza de los otros indios”.<sup>84</sup> Sin embargo, no ocurrió lo mismo cuando Arnott trató de mediar entre los Pilagás y la policía regional en un conflicto surgido por la tenencia de armas por parte de los nativos. Según contaba tal misionero

al razonar con el jefe de la aldea sobre esos rifles –rifles que para ellos se convirtieron en emblemas de seguridad contra futuros ataques de los soldados– fuimos acusados de traición. “Si nos piden que entreguemos estos rifles, son unos traidores!” dijo Negro, el jefe. Y desde entonces, la sospecha y la desgracia generalizada se instalaron en la tribu. Las cosas estaban tan mal como lo indica la sugerencia de un viejo doctor brujo de que yo debía ser castigado por estar aliado a los soldados, y cuando uno de nuestros cristianos más iluminados discutió con él, le dijeron que se quede tranquilo o recibiría una bala por tomar partido a favor de la misión.<sup>85</sup>

Desde la experiencia indígena, la misionalización anglicana fue un proceso contradictorio que implicó simultáneamente protección y control social.<sup>86</sup> Sin embargo, fueron las mismas poblaciones nativas las que evaluaron el grado en que valía la pena involucrarse en tal proceso.

## FINALIZANDO: INCORPORACIÓN CONDICIONADA E IDENTIDADES CONTRAPUESTAS

La agencia 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 seme-

<sup>84</sup> Leake, Alfredo: “The Story of the Toba Mission”, en: *South American Missionary Society Magazine*. England, Ed. Price Twopence, Vol. LXVI, 1933:69.

<sup>85</sup> Arnott, John: “Misión Pilaga, April –June 1937”, en: *South American Missionary Society Magazine*, England. Ed. Price Twopence Vol. LXXI, 1937:113.

<sup>86</sup> Gordillo, Gastón: “A kind of Sanctuary: Conversion, ambiguity and contention at Misión El Toba”, en: *Proceeding of the second International Conference on the Anthropology of the Gran Chaco: Indigenous People, missionaries and nation states*. Escocia, University of St. Andrews, 1999.

janza con un “nosotros religioso” que se recortaba como parámetro de representación de un modelo de civilización. En este sentido, ese tipo de evaluación permitió considerar la puesta en marcha de mecanismos desde los cuales los misioneros fueron progresivamente 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.

Cabe señalar que este rol de intermediación estuvo determinado, por un lado, por la capacidad de los anglicanos de obtener legitimidad y confianza por parte de las poblaciones indígenas que se asentaban en torno a las misiones. Esta legitimidad y confianza se definía en términos de protección otorgada a los nativos por los misioneros ingleses en el marco de la violencia estatal desplegada en la triple frontera y de la tensión creciente en las relaciones interétnicas. El ejemplo más claro respecto de este hecho fue, si duda, el aportado por los Pilagá. Misión Pilagá fue abandonada como consecuencia de la percepción indígena del fracaso misionero de lograr legitimidad en los procesos de mediación intercultural.

Paralelo a ello, ese rol de intermediación estuvo determinado también por su capacidad de articular y estimular en las poblaciones indígenas varios sentidos de pertenencia que eran funcionales a una hegemonía nacional en formación. Los misioneros anglicanos, al articular diferentes canales de difusión de valores nacionales (territorio delimitado, hombre civilizado, “moral” y asalariado), se constituyeron en vehículos de los intereses estatales de incorporar las minorías étnicas a la nación. Dicha incorporación se enmarca dentro del proyecto nacional de fines del siglo XIX y principios del XX de “civilizar” al indio chaqueño como prerequisite para su argentinización.<sup>87</sup>

En este sentido, las políticas misionales implementadas pusieron en marcha dos procesos contradictorios en relación a las poblaciones indí-

<sup>87</sup> Briones, Claudia y Walter Delrío: “Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)”, en: Ana Teruel, Mónica Lacarrieu y Omar Jerez (comp.): *Fronteras, Ciudades y Estados* (Tomo 1). Córdoba, Alción Editora, 2002.

genas asentadas en torno a sus misiones: 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. En consecuencia, incitaron 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. Desde el punto de vista de una hegemonía cultural, los agentes misioneros intentaron imponer su sistema de creencias en la comunidad local. Las situaciones de resistencia al nuevo dominio cultural —es decir, la persistencia de prácticas tradicionales— fueron leídas como reincidencias viciosas e inmorales.

Por otro lado, también se reprodujeron prácticas y elementos de la cultura indígena que permitieron el mantenimiento de pertenencias étnicas. En relación a esto, el objetivo de crear una Iglesia Protestante Nativa 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 —matiz que le permitiera 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. Sin embargo, tal reproducción de elementos nativos se circunscribió a aquellos que, desde el discurso misionero civilizatorio, no se convirtieron en necesariamente erradicables.

Finalmente, y en menor medida, se estimularon prácticas tendientes a exhibir una nacionalidad argentina a partir de íconos, ceremonias rutinizadas del canto al himno y saludo a la bandera, e instrucción primaria de conocimientos conforme a la tradición selectiva del país. En término de la economía política, 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, en tan-

to dichas políticas parecen haberse orientado a generar condiciones favorables para la “subsunción indirecta del trabajo al capital”<sup>88</sup>. En términos de hegemonía cultural, tal proceso contuvo su especificidad en la “incorporación condicionada”, es decir, una forma particular de incorporar al indígena a la comunidad nacional. Esta incorporación condicionada a la nación involucraba como requisito previo una comunalización religiosa que se halla efectivizada, si no total, al menos 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 juzgara contradictorio con los preceptos de la fe cristiana. 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, hacia el 1930, cuando los misioneros percibieron que la comunidad cristiana estaba siendo conformada. Una década después, el gobierno del Territorio Nacional de Formosa prohibiría la continuidad de la enseñanza anglicana, viéndose afectados los procesos descritos hasta aquí.

A su vez, las políticas disciplinantes resultaron en una “incorporación diferencial” del sujeto indígena respecto de la comunidad nacional argentina y la comunidad religiosa anglicana. En tanto la primera, se lo incorporó como sujeto económicamente dominado, como mano de obra subsumida al capital en el ámbito doméstico, recreándolo como un “otro subalternizado”. En función de la segunda, se incorporó al indígena como sujeto culturalmente dominado, como indígena converso y cristiano en el espacio de la misión, sustancializándolo como un “otro étnico territorializado”. Por ende, la comunalización étnica deviene en forma alternizada de reproducción indígena.

<sup>88</sup> Tincheró, Héctor. H, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo: *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Tomo 1. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina S.A. 1992.

Así, la política misional puso en marcha simultáneamente mecanismos homogenizadores y mecanismos diferenciadores que operaron en el entramado de las comunalizaciones diversas, estimulando la coexistencia de sentidos de pertenencia con grados o niveles variados de ambigüedad. No estando en condiciones de evaluar la recepción y agencia indígena respecto de las comunalizaciones descritas, queda entonces por investigar si las consecuencias de las políticas misionales generaron identidades indígenas contrapuestas con lealtades diferencialmente arraigadas y conflictivamente relacionadas.

RESUMEN:

Se pretende contribuir al estudio de los procesos de formación de grupos indígenas del Chaco Centro Occidental en el contexto de consolidación del estado nacional argentino a principios de siglo XX examinando las políticas de disciplinamiento social –en las áreas de educación, salud, trabajo y evangelización– a través de las cuales los misioneros anglicanos, como agentes intermediarios, generaron dinámicas de incorporación y alterización de las poblaciones nativas respecto de diversas comunidades con distinto grado de agregación social.

ABSTRACT:

It aims to contribute to the study of the formation processes of indigenous groups of Center West Chaco in the context of consolidation of the Argentine national–state in the early twentieth century considering the disciplining social policies–in the areas of education, health, work and evangelization – through which Anglican missionaries, as brokers, generate incorporation and alterization dynamics of native populations over various communities with varying degrees of social aggregation

PALABRAS CLAVE / KEY BOARDS

Misioneros anglicanos, indígenas, incorporación, alterización, comunalización

Anglican missionaries, indigenous, incorporation, alterization, communalization