

Sobre la presencia anglicana en el Chaco¹

José Miguel Naharro
Virginia E. Sosa²

La presencia misionera en el Chaco se encuentra a cargo de distintas iglesias, entre las que se cuentan la católica, la anglicana y la pentecostal como las más importantes.³ La actividad misionera católica es la más antigua y puede dividirse en tres grandes períodos: el período jesuítico, de 1585 a 1767, el período franciscano, de 1767 a 1936, y lo que Miller (1979: 72), Zalazar (1964) y otros han llamado período orgánico, que toma como punto de referencia inicial a la creación del Obispado de Resistencia. Visto retrospectivamente, puede decirse que el punto culminante de la actividad pastoral católica se alcanzó en el siglo XVIII poco antes de la expulsión de la Compañía de Jesús. A partir de 1767 la encargada de misionar en la zona será la orden franciscana, aunque con el tiempo sus esfuerzos se concentrarán cada vez más sobre comunidades de origen amazónico⁴, si bien es cierto que nunca al punto de llegar a una situación de casi exclusividad. Así, tomando como base la creación del Colegio Apostólico de Tarija, fundarán una serie de misiones que se asentarán básicamente sobre el borde mismo del Chaco centro-occidental, cortando de norte a sur lo que es hoy el Departamento Gral. San Martín en la Provincia de Salta.

Los grupos que nos interesan, en cambio, en su mayoría comunidades wichí, han estado más bien bajo una influencia distinta a través de la iglesia anglicana, cuyo avance en la zona se puede también registrar en una serie de etapas. La primera abarca entre 1914 y 1938 cuando se producen las primeras iniciativas sobre la base de una serie de programas y objetivos previamente establecidos. Entre esa última fecha y fines de la Segunda Guerra Mundial el énfasis estará puesto en el plano educativo, y a partir de 1945 en una intensificación del proselitismo que llegará a su punto culminante en la década del sesenta con el ordenamiento de pastores indígenas. Finalmente, podría hablarse también de un período orgánico, que se iniciaría hacia 1973 con la creación de la Diócesis del Norte Argentino, y que se interrumpirá momentáneamente con la Guerra de las Malvinas.

La fecha de 1914 corresponde al inicio de la tarea misionera entre los wichí a ocho leguas de Embarcación en la Provincia de Salta, en lo que después se conocería como Misión Chaqueña Algarrobal o simplemente "Misión Chaqueña". Misión Chaqueña sería un eslabón más dentro de una cadena de misiones que hoy se extiende desde el norte de Juárez, en Formosa, con Misión "El Toba", también denominada "Sombrero Negro", para llegar hasta Crévaux, en Bolivia.

¹ Este trabajo forma parte de las investigaciones desarrolladas en los proyectos 461 y 663 del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta.

² Los autores son docentes e investigadores en la carrera de Antropología de la Facultad de Humanidades de la UNSA, y doctorandos en Relaciones Interétnicas por la Universidad de Sevilla.

³ No haremos aquí precisiones sobre esta última, pero al respecto pueden consultarse con provecho la conocida obra de Elmer Millar (1979) sobre el pentecostalismo toba en Formosa y el mucho más reciente de Santamaría (1990). Sobre la actividad misionera anglicana en el norte argentino, en cambio, son útiles la historia de Leake (1969) y el artículo de Wright (1983) sobre la presencia protestante en el Chaco.

⁴ Básicamente, chiriguano y chanés.

En este primer esfuerzo, los misioneros anglicanos establecieron una escuela en la que muchos indígenas aprendieron a leer y escribir.⁵ Construyeron también una granja para proveer alimentos, pero por sobre todo para organizar el trabajo -y a través de él a la comunidad-, y levantaron con el tiempo una sala de primeros auxilios y una pequeña clínica cuya función primordial se concentró en la atención de partos y en instruir en general sobre ciertas condiciones sanitarias con carácter preventivo.

Misión Chaqueña

Richard Hunt fundó Misión Chaqueña en 1914, y fue trasladada primero en 1922 y después en 1926 hasta quedar en su actual emplazamiento, unos antiguos terrenos de "La Esperanza" propiedad de la familia Leach.⁶ Antes de 1914 los anglicanos ya habían comenzado en realidad con su obra en los ingenios, pero veían como inconveniente el no poder continuar con su acción a partir del instante en que la mano de obra indígena era licenciada. Por otra parte, la efectividad de su tarea debió verse notablemente dificultada por las condiciones mismas que las empresas imponían, y por la posibilidad cierta de que en algún momento pudiera asociarse una cosa con la otra.

Probablemente fueron estas dos circunstancias las que pesaron finalmente para que fuera originalmente erigida donde se la erigió, pero -en todo caso- lo que sí ha quedado registrado es que una vez que se alcanzó lo que podría llamarse un nivel mínimo de organización los aborígenes comenzaron a acercarse a ella escapando de los cañaverales y tratando de protegerse del abuso reiterado a que eran sometidos por los nuevos colonos.⁷ Puede recordarse, por ejemplo, que en 1902 se habían producido los desgraciados acontecimientos de "El Churcal", donde casi un centenar de aborígenes habían sido masacrados por civiles armados bajo la sola excusa de evitar el cuatrismo (Fuscaldó, 1990), o que el maltrato a que eran sometidos en los establecimientos azucareros ya era público desde 1913, cuando varios periódicos de Buenos Aires comienzan a describir en detalle las condiciones infrahumanas en que se los hacía vivir y trabajar, condiciones que recién años después motivarían una inspección formal por parte del Departamento Nacional de Trabajo (Lagos, 1989). En una palabra, todo indicaría que los misioneros anglicanos iniciaron su labor justo en el momento más crítico, y ofreciendo quizás la única alternativa viable en esa instancia, aunque de más está decir que no todas las opiniones coinciden a este respecto. Algunos investigadores sostienen, por el contrario, que el efecto fundamental logrado en todo este proceso fue la sedentarización de los distintos grupos con vistas a asegurar definitivamente la disponibilidad de mano de obra para los establecimientos industriales de los que justamente buscaban huir, sospecha generalmente fundada en el origen de las tierras que primigeniamente ocupó la misión (Trincheró, 1992 y 1994).

Como fuere, el hecho concreto es que con el transcurso de los años Misión Chaqueña se convirtió en el primero de tres centros importantes junto a Juárez sobre la Ruta 81 y Misión "La Paz" sobre el Pilcomayo, cuya fundación demoraría en realidad hasta 1944. Esta condición le significó constituirse desde muy temprano en un punto estratégico desde el cual podían partir otros misioneros para ejercer su ministerio en nuevas áreas, y extender así la influencia de su

⁵ Métraux menciona, incluso, la existencia de una imprenta en determinado momento.

⁶ Según Wallis (1985: 16) estas tierras fueron adquiridas y no donadas o cedidas por la familia Leach como figura en algunas fuentes.

⁷ Cfr. especialmente los trabajos de Métraux (1933) y Rodríguez (1991: 64). Sobre el trato en los ingenios azucareros puede consultarse, en cambio, Naharro, 1999b.

iglesia no sólo en el plano evangélico sino también en otros aspectos que no necesariamente se vincularan con lo estrictamente religioso.

Cabe destacar esta circunstancia, porque de alguna manera configuró el modelo o prototipo de acción hacia los grupos indígenas que la iglesia anglicana reproduciría después en el resto del Chaco, y que brevemente valdría describir en los términos en que Wright (op. cit.: 75) cita a Leake para hacer referencia sobre el particular:

En el comienzo de la tarea evangelizadora, el misionero convivía con los integrantes de la tribu, ganando poco a poco su confianza, y aprendiendo el idioma predicaba el mensaje evangélico. Gradualmente se rodeaba de un grupo de fieles y se establecía la misión: se edificaba una iglesia y una escuela, además una sala de primeros auxilios y un almacén. También se construían viviendas para los misioneros. En las cercanías vivían los indígenas en sus chozas y la misión era considerada el centro de su nueva vida. De esta manera, [... el misionero residente] debía ser predicador, maestro, médico, traductor, agente de policía y juez, y tenía que adaptarse a cualquier emergencia.

Esta disposición multifacética de los primeros misioneros se prolongaría con el tiempo. En parte, por una razón de número; ya que no es posible afirmar que en algún momento haya habido la suficiente cantidad de pastores como para atender adecuadamente a todas las localidades aledañas que hipotéticamente estaban bajo la influencia de una determinada misión. Pero, por otro lado, también porque esta misma disposición multifacética dotaba al misionero de cierto "carisma" -en el sentido weberiano- que resultaba singularmente atractivo. Para mucha gente, de alguna manera esta nueva figura condensaba antiguos rasgos asimilables a ciertas instituciones que desde fines del siglo anterior y principios del actual o bien estaban en franco retroceso, o bien profundamente modificadas: el chamanismo y las jefaturas (Naharro, 1999a). Los misioneros anglicanos no tardaron en darse cuenta de que parte de la efectividad evangélica residía no sólo en el contenido del mensaje, sino en el denuedo puesto en atender aquellas necesidades que los comprometieran socialmente.

El proyecto "San Miguel"

Algunos de estos compromisos se asumieron a la manera clásica, pero pese a todos los esfuerzos realizados la situación general de las comunidades aborígenes siguió deteriorándose rápidamente, lo cual obligó a que en los años sesenta se piense en experiencias alternativas de mayor envergadura con el objeto de mejorar y estabilizar de una vez por todas las condiciones económicas, basándose en la premisa de que alcanzando este objetivo se podrían desarrollar después otros recursos. "Los misioneros se sintieron obligados -escribe Wallis (1985: 16)- a dar una respuesta concreta", ya que hasta ese entonces, y salvo intentos como el de la puesta en marcha de una carpintería en Misión Chaqueña o el de pequeños emprendimientos agrícolas, el énfasis dado al área pastoral, a la salud y a la educación no alcanzaba para solucionar el problema. La organización responsable de llevar adelante esta nueva fase se llamaría "Iniciativa Cristiana" (I.C.I.A.), y dependería directamente de la diócesis regional. Si bien precedidos por programas que databan de 1965, los primeros pasos se dieron hacia 1971 con la implementación de un par de proyectos de riego destinados a Misión Chaqueña y Misión La Paz, respectivamente, que recibirían financiamiento gubernativo.

El gran salto, empero, se daría recién en 1977 cuando la iglesia anglicana compró 6.000 hectáreas a un señor de apellido Martel para levantar la Misión de "Carboncito" a sólo 11 Km. de Misión Chaqueña. Para Chaqueña esto significaba revalidar su importancia como un centro

estratégico en la implementación de desarrollos, y para Carboncito convertirse en una experiencia piloto que de alguna manera condicionaría lo que fuera a hacerse de ahí en más. Carboncito estuvo en condiciones de recibir a las primeras familias en diciembre de ese mismo año, y la iglesia decidió poblarla inicialmente con contingentes procedentes de las localidades aledañas de San Patricio y Los Blancos.

Para organizar económicamente a la comunidad, los anglicanos crean la Sociedad San Miguel o "Amtena". San Miguel es un proyecto agrícola-mercantil de carácter empresarial, con una fuerte inversión en implementos y maquinaria, y donde en modo impersonal la propia Sociedad hace las veces de responsable ejecutivo con una amplia base de mano de obra aborígen. El capital inicial depende de fuentes de financiamiento externas y su instrumentación de líneas predeterminadas de planificación derivadas directamente de informes técnicos de ingenieros agrónomos especialmente contratados.

Se pretendía que San Miguel fuera nada más que la fase inicial de un programa mayor a través del cual Iniciativa Cristiana lograría, primero, capacitar a la gente en la faz productiva para, después, dar forma jurídica a la autonomía de la comunidad traspasando poco a poco los derechos y las responsabilidades a los indígenas. En un primer momento se les indicaría qué producir, se les asesoraría técnicamente, se controlarían los distintos aspectos de la administración productiva, y se les ofrecería ya solucionado el problema logístico de la conexión con los mercados y la obtención de créditos para el financiamiento anual de los cultivos.

Desde 1981, sin embargo, los saldos son negativos y eso conduce a que en ese mismo año parte de los apoyos económicos externos se retiren. Entre 1979 y 1980 las deudas habían sido ya tan altas que obligaban a un cambio de rumbo en el sentido de abandonar el esquema empresarial por otro de autosubsistencia, produciendo una descentralización a todos los niveles y transfiriendo anticipadamente la responsabilidad a los indígenas. Para el futuro se debería evitar toda dependencia crediticia y fomentar su autoconfianza, ya que las últimas evaluaciones indicaban que la unidad productiva óptima era, por lo menos en este caso, no una sociedad cooperativa sino la familia extensa. Así, entre 1980 y 1982 la Misión procede a dividir los campos de cultivo en parcelas de 10 a 30 Has. para entregarlos a familias seleccionadas. Esto, empero, no impide el fracaso. En parte, porque la iglesia todavía continuará controlando ciertas cosas, como el trato directo con los compradores y el qué producir, pero en parte también porque los niveles de endeudamiento interno y externo, surgidos de la provisión de bienes a cuenta de eventuales ganancias, sería imposible de revertir.

Informes posteriores serán altamente críticos al respecto, pero agregarán además la incidencia de otros factores que es necesario mencionar, como el hecho indiscutible de que San Miguel no naciera precisamente como una iniciativa indígena o que los propios misioneros hubieran montado sin querer conflictos latentes al haber asignado a las familias de San Patricio y Los Blancos tareas que por su lugar en el esquema productivo implicaban también diferencias en la rentabilidad.

Las estructuras institucionales como factor generador de cambios

Traer a colación estos dos casos concretos (el de Misión Chaqueña y el de Carboncito) sirve para reflexionar en torno a que, posiblemente, la iglesia anglicana fue un factor de cambio mucho más importante de lo que normalmente se supone para todas aquellas comunidades que en mayor o en menor grado se organizaron en función de la actividad misionera. En un trabajo anterior referido a cómo y de qué modo la ocupación económica del Chaco afectó a la forma de vida tradicional de las comunidades indígenas, hemos llegado a sugerir que las consecuencias más importantes se observarían justamente en aquellos planos que hacen a la resolución de los

imperativos materiales, pero que en líneas generales con ello no se habrían resentido estructuralmente ni la organización social ni el sistema de representaciones (Naharro, 1999b). Expuesto muy sintéticamente, concluíamos que se necesitaba al aborigen como mano de obra y que se lo había “disciplinado” en este sentido, pero que el resto no contaba. Cómo se organizaban o qué creyesen carecía de importancia, salvo que eso significara una ventaja económica o que reportara un rédito inmediato en cierta circunstancia. En esa ocasión se dejaba de manifiesto, por ejemplo, que las expediciones para captación de mano de obra que seguían inicialmente el curso del Bermejo manejaban pragmáticamente y a su favor el sentido de obligación y que eran plenamente conscientes de la importancia que revestía tratar con un “niyat”.⁸ Es claro que si esto no resultaba estaba siempre la opción de la fuerza y que a través de la paulatina restricción al acceso a los recursos naturales tarde o temprano se los obligaba a trabajar, por lo que plantear una modificación de costumbres y concepciones nunca fue una necesidad para los establecimientos azucareros. Sino más bien lo contrario.⁹ Así como tampoco para la política estatal de la época, que si bien veía en estos modos de vida un obstáculo, antes que su incorporación a la vida nacional se planteó como prioridad ocupar los territorios que ya habitaban los indígenas dando más bien legitimidad a un nuevo componente poblacional: el criollo. De esta manera, resulta hasta en cierto sentido paradójico que algunas de las transformaciones más importantes dentro de las formas de vida de algunas comunidades wichí provinieran de una empresa cuya intención incuestionable fuera, en todo caso, contenerlas ante los distintos avances de la sociedad mayoritaria.

Cuando se consideran las consecuencias de la presencia anglicana, lo primero que se hace evidente son los diferentes cambios a nivel simbólico. De acuerdo a Leake (1967), la labor básica del misionero anglicano es predicar el evangelio en todas partes tratando de convertir las tinieblas en luz. La iglesia Anglicana es una iglesia católica reformada que requiere para la salvación únicamente lo que se puede comprobar de las Sagradas Escrituras. Es una iglesia *evangélica, histórica y apostólica* que conserva jerárquicamente los órdenes primitivos de *obispo, presbítero y diácono*, según lo instituido por el Nuevo Testamento (Wright, op. cit.: 74). “Es *católica* -dice Wright, siguiendo nuevamente a Leake- en el sentido verdadero de ser universal, *reformada* porque mantiene la doctrina pura de la Santa Biblia, resumida en los Credos y artículos de la Fe, y un culto ordenado por intermedio del Libro de Oración Común” (loc. cit.).¹⁰

⁸ Palabra para denominar a un jefe o “cacique”.

⁹ Del informe elevado por Niklison en 1917 al Departamento Nacional del Trabajo se desprende ya claramente que la preferencia del indígena frente a otras alternativas de mano de obra residía no sólo en su productividad, sino en lo “económico” de su modo de vida. (Ver: Naharro, 1999b).

¹⁰ El Libro de Oración Común es el texto oficial de oración de la iglesia anglicana. Su primera versión apareció en 1549 en la época de la Reforma durante el reinado de Eduardo VI, cuando el Parlamento impuso su lectura con carácter obligatorio. Sus redactores originales, Thomas Cranmer y Nicholas Ridley, tuvieron por propósito fundamental publicar un libro en lengua vernácula que fuese un equivalente unificado y sencillo de los libros litúrgicos católicos. Utilizado junto con la Biblia y un libro de himnos, el Libro de Oración Común constituye un verdadero “referente” que abarca aspectos amplísimos que van desde la adoración hasta la liturgia pasando por las cuestiones sacramentales más generales.

En 1550 se agregaron a él los rituales de ordenación, y en 1552 apareció una versión revisada, también obligatoria, conocida como el *Segundo Libro*, en la que muchas ceremonias antes contempladas fueron revisadas o definitivamente suprimidas. Luego, durante 1558 y 1604, bajo los reinados de Isabel I y Jaime I, respectivamente, se introducirán nuevas modificaciones que tenderán a atemperar el tono protestante sin con ello resignar su sentido original. Como había ya ocurrido durante el reinado de María I, durante la república el Libro de Oración Común fue suprimido, para ser restituido definitivamente con la

Con respecto a la modalidad evangélica, las opiniones son varias. Desde el punto de vista misionero y el de algunos observadores externos tempranos, como es el caso de Métraux (1933: 205), la prédica en el Chaco nunca se impuso sino que se propuso. Los aborígenes eran libres de ir o no a la iglesia pues de hecho se trata de un culto o de una religión de libertad cuya intención es transmitir una idea de Cristo en términos no sólo comprensibles sino también contextualizados. Es decir, respetando las propias tradiciones. Sin embargo, hombres de cierta edad que en determinado momento vivieron en alguna de las misiones importantes no están en un todo de acuerdo con esto. Vivir en las misiones “era bueno”, recuerdan, pero los cantos se reducían prácticamente a los himnos que los pastores enseñaban y había que renegar “de todo lo antiguo”. Lo hacían, pero cuando iban a trabajar a los ingenios había nuevamente oportunidad del *a'ustaj*.¹¹

Como de alguna manera se ha explicado ya, la tarea evangelizadora del misionero se apoyaba en tres factores: el aprendizaje de la lengua como instrumento de aproximación social, el significado de lo carismático dentro de la estructura social de estos grupos y, a partir de allí, la posibilidad de presentarse como un elemento articulador válido entre la comunidad y el exterior. Cosa esta última que se expresaría a su vez a través de una serie de hechos que cabría calificar como “confirmatorios”: el reconocimiento externo del misionero en cuanto representante de un culto institucionalmente aceptado, y por lo tanto figura respetada, su capacidad para cubrir cierto tipo de necesidades, como las que implican asistencia en salud y educación, la eficaz intermediación que podía llevar a cabo frente a terceros, como por ejemplo ante las autoridades locales o los grupos criollos de la zona, cosa que ocurrió desde un principio, su capacidad para proveer soluciones en el momento apropiado, etc., etc.

Si esto se analiza en función de los períodos ya señalados, es interesante ver que entre 1914 y fines de los treinta el énfasis está puesto en un patrón de acción que busca, básicamente, fieles para levantar la misión. Lo esencial es el mensaje y reafirmar la situación del misionero. Se compite con ciertas creencias y tradiciones, pero en tono de convivencia pues todavía son fuertes entre la gente. El segundo momento, que aquí hemos ubicado hacia 1938 más o menos, coincide ya con los primeros planteos programáticos y con cierto énfasis en lo educativo, lo que supone no sólo un afianzamiento del culto sino también el de sus agentes. En tanto que durante el tercero el énfasis proselitista dirigirá la acción no simplemente hacia la conversión de nuevos fieles sino también (y sobre todo) hacia la reproducción institucional de la iglesia en la propia comunidad, lo cual definirá a los años sesenta como un momento clave para la presencia anglicana en el Chaco; cosa que se expresará básicamente en tres hechos:

1. Las pautas introducidas a través del tiempo sirven ya como orientadoras de la acción comunitaria y comienzan a expresarse en concepciones y actitudes respecto a la “realidad” que no son independientes de los diagnósticos hechos por la propia iglesia anglicana.
2. Es el momento también en el que en líneas generales se alcanza un cierto mimetismo entre el carisma de los líderes tradicionales y el carisma de los líderes religiosos en favor de estos últimos, censurándose incluso el que mucha gente siga aferrada a las viejas creencias; sobre todo cuando se trata de las prácticas chamánicas.
3. Comienzan los primeros ordenamientos aborígenes. La Iglesia no sólo se ocupa de difundir el mensaje evangélico, sino además de legitimar nuevos roles en la estructura

restauración de la monarquía en 1662, fecha a partir de la cual se introducen nuevas modificaciones que muchos consideran de carácter menor o no esenciales.

¹¹ No podemos dar una precisión fuera de toda duda respecto a cuándo ocurría esto, pero por otros hechos relatados es probable que nuestros informantes se refirieran a principios o mediados de los años cuarenta.

social. Es frecuente comenzar a ver que quienes son ordenados como “pastores” ya son, o de alguna manera también terminan siendo, los voceros naturales de su comunidad.

Todo este proceso en cierta forma era previsible si se considera que normalmente las instituciones generan sus propias realidades y legitiman no cualquiera sino concreta y específicamente lo que identifican como sus propias estructuras sociales. La sustitución de las antiguas concepciones por las nuevas no es algo que se ligue simplemente al plano de las representaciones puras, ya que por lo general afecta también a otros aspectos. En este caso (y en otros análogos) las creencias tradicionales están directamente relacionadas con el carácter de que se revisten determinados papeles sociales. La propuesta de reemplazar las antiguas creencias abrió la puerta, también, a que los viejos roles entraran en competencia con los que explícita o implícitamente planteaba ahora el nuevo credo. Si esta nueva construcción cognoscitiva tuvo la ventaja, además, de ciertos “hechos confirmatorios”, como los hemos denominado, y se sirvió al mismo tiempo de algunas de las formas de expresión simbólica ya disponibles, como la lengua, que es todo un vehículo para substanciar significados en cualquier comunidad, difícil es extrañarse de que las viejas estructuras no puedan resultar al final de alguna manera afectadas.¹² Cuando se llevó a cabo el proyecto que dio vida a Carboncito, los líderes de los grupos procedentes tanto de San Patricio como de Los Blancos eran ya líderes religiosos. Hay que tener en cuenta que hasta 1976 se habían ordenado treinta y cinco presbíteros indígenas y que incluso se había consagrado a Mario Mariño como primer obispo wichí (Anglican Diocese, 1976: 1). En cuanto a la utilidad de servirse de los medios de expresión disponibles para comunicar las verdades espirituales, hay que recordar, por ejemplo, el esfuerzo puesto en la recopilación de diccionarios y gramáticas, así como en la traducción de textos sagrados. Thomas Tebboth confeccionó un diccionario Toba-Castellano. Richard Hunt, el fundador de Misión Chaqueña, una gramática mataka.¹³ Henry Grubb, una versión wichí del Nuevo Testamento. Es más, en determinado momento los interesados en profundizar los estudios evangélicos pudieron hacerlo directamente ya en el “Instituto Bíblico de Algarrobal”, cuyo crecimiento se debió sobre todo a Maurice Jones, y donde se llegarían a ofrecer cursos de hasta dos años de duración.

Profundidad y consecuencias de los cambios

Es difícil medir la profundidad de todos estos cambios. Los aborígenes que todavía residen en lugares como Misión Chaqueña y Carboncito afirman seguir siendo anglicanos pese a que la interrupción producida durante el conflicto del Atlántico Sur dejó huellas difíciles de ignorar. Actualmente se puede apreciar, por ejemplo, la presencia de “oradores” (*otathyajwó*)¹⁴ donde antes no se los aceptaba, y una influencia creciente de otros cultos, concretamente del pentecostalismo, a través de ceremonias sincréticas donde elementos como la glosolalia terminan constituyendo el centro mismo de las prácticas rituales. En 1994 se nos explicó que estas manifestaciones respondían al ascendiente que tiene el pentecostalismo en Formosa, pero es difícil de precisar en realidad. El movimiento en las fronteras provinciales es intenso y quienes se reconocían dentro de esta nueva realidad habían sido en su momento (o en algún caso todavía declaraban ser) anglicanos convencidos. La impresión que queda es que algunas

¹² Los aspectos teóricos considerados aquí han sido tratados previamente por uno de nosotros (Naharro, 1996).

¹³ Ambos publicados por la Universidad Nacional de Tucumán.

¹⁴ “El que pide”.

cosas realmente prendieron y otras recibieron más bien un barniz formal. Entre las cosas que prendieron están las modificaciones en la estructura social que se acaban de mencionar. Desde la apertura democrática, poco a poco la iglesia anglicana ha retornado a la zona,¹⁵ y es interesante ver cómo abre las puertas a alguien el que de antemano sea reconocido como “un pastor”, pero no necesariamente por ser un representante del culto, sino quizás también por lo que significa en otros términos.

En este sentido, la asimilación de las creencias parece no haber sido el punto más fuerte de la influencia anglicana. A pesar de todo, los viejos mitos conviven todavía hoy con la afirmación general de que sólo hay un Dios, el Dios cristiano; aunque es evidente que la distribución de proporciones en esta convivencia ha tenido que ver, en muchos casos, con la intensidad que pudo tener en cada lugar la presencia misionera y con aquello en lo que se pusiera más énfasis de acuerdo a las circunstancias. Antes de la Guerra de las Malvinas, de hecho, el grado de asimilación no era tampoco totalmente uniforme, otro de los factores de conflicto entre los dos grupos principales que confluyeron en Carboncito fue justamente éste. La comunidad procedente de Los Blancos había internalizado mucho más el nuevo credo, en tanto que las familias de San Patricio habían sido incorporadas al proyecto con sus viejas concepciones todavía muy activas, ya que en su caso la acción pastoral en cierta forma había cedido su lugar a la acción social¹⁶.

Pero entonces, si no es únicamente a través de las creencias, ¿cómo se puede explicar la enorme difusión que tiene este culto en la zona? Una hipótesis que hemos venido trabajando es que, aparte de las consecuencias ya mencionadas, quizás haya que considerar un factor conexo: al haber abrazado el anglicanismo, algunos de estos grupos pudieron haber comenzado a desarrollar también nuevas instancias articuladoras hacia la sociedad mayoritaria, transformando en virtud de este proceso muchos elementos que antes eran estigmatizantes en nuevos contenidos de identidad étnica.

Es cierto que en su momento la propia iglesia anglicana llegó a desvalorizar algunas pautas indígenas debido a su denodado afán por proporcionar opciones válidas para el autosostenimiento de las comunidades,¹⁷ pero en líneas generales su idea de la acción contextualizada parece haber sido mucho más influyente, y no simplemente servir a los fines evangélicos. Aunque con variaciones, es probable que también terminara reforzando ciertas actitudes y disposiciones que con el tiempo permitirían mantener aquellas diferencias que iban mucho más allá de lo religioso. No se puede descartar, pues, que ante una sociedad nacional mayoritariamente católica una opción válida haya sido la adhesión a un culto que con su sola presencia satisfacía la doble necesidad de servir a la vez como mecanismo conectivo y como elemento diferenciador.

Es bastante verosímil que el mismo proceso que produjo los cambios a nivel de estructura social haya operado también aquí, brindando no sólo una nueva sustancia a la interpretación de la realidad sino, además, a la manera en que deberían definirse las relaciones con el resto de la sociedad en función, precisamente, de esta nueva circunstancia. Probablemente el hecho de que durante varias décadas ciertas obligaciones del Estado fueran cubiertas no por el Estado sino por la actividad misionera terminó coadyuvando para ello. La asistencia sanitaria, por ejemplo, fue posterior a la que ya habían comenzado a implementar las misiones; también la educación sostenida. La diferencia, sin embargo, es que el propósito asociado y su forma de ponerlo en práctica fueron bien distintos en uno y otro caso. Los misioneros enseñaban y enseñan en las lenguas locales. Hasta el día de hoy, en cambio, son

¹⁵ Nos referimos, en general, al espacio comprendido entre el Pilcomayo y el Bermejo.

¹⁶ A esto habría que agregar otro dato: es bastante frecuente que se asocie a los “blanqueños” con la iglesia anglicana y a muchos de los “san patricieños” con la Iglesia Evangélica Unida.

¹⁷ Concretamente, aquellas que se asociaban a formas de subsistencia demasiado “primitivas”.

muy pocos los maestros que piensan que la enseñanza oficial debe ser bicultural. Consideran más bien que es una obligación de sus alumnos el tener que aprender castellano. Sin embargo, es claro que una lengua proporciona el armazón fundamental para poder operar cotidianamente con todo lo que nos rodea. Quien accede a ella, accede a los individuos que la hablan. La insistencia anglicana en la prédica y el aprendizaje a través de cada una de las lenguas chaqueñas sin lugar a dudas sirvió a la evangelización, pero de manera latente quizás contribuyó mucho más a reforzar y revalorizar la conciencia que cada uno de estos grupos ya tenía respecto de sus propios contenidos culturales. La situación actual del wichí, que como lengua no sólo no está en retracción como algunas otras, sino que claramente se encuentra en un proceso de formalización encaminado a convertirse de una lengua oral en una lengua escrita, no puede entenderse sin la presencia de esta iglesia y sus lingüistas (Naharro, 1999c).

Así, si hay que hacer un balance global del impacto del anglicanismo varias cuestiones surgen de inmediato:

1. Es evidente que fue el único factor exógeno en actuar por lo menos en tres planos; si bien con distinta intensidad y resultados: el representacional, con la introducción de nuevas creencias en el plano cognoscitivo; el de la estructura social, con la legitimación de nuevos roles acordes a estas nuevas creencias; y el de la subsistencia, con el intento de dar soluciones concretas a través de una experiencia que si bien fallida y acotada tuvo como propósito ser la primera para tratar de conducir paulatinamente a formas de campesinado de tipo cooperativo-empresarial.
2. Aunque tal cosa sucede en una serie de etapas que se desplegaron como proceso, las consecuencias para cada uno de estos planos fue parcial y, sobre todo, mucho más consistente en aquellos casos en que los cambios se encontraban más directamente relacionados con las estructuras organizativas del propio culto.
3. En todo esto no dejan de apreciarse ciertos aspectos que llaman inmediatamente a la reflexión. Uno de ellos es que mientras la iglesia anglicana crecía en la zona alcanzando incluso las condiciones necesarias para su propia reproducción institucional, la situación general de estos grupos seguía de todas maneras deteriorándose. Desde el siglo XIX, la causa fundamental de este deterioro será el contacto traumático con la sociedad nacional, cosa que se manifestará de distintas maneras, pero cuando se buscó una salida para este problema mediante la implementación de un proyecto piloto, todo parece indicar que aparte de los desaciertos económicos también medió cierta dificultad para entrever que algunos de los viejos roles que habían sido sustituidos o transformados no sólo cumplían una función de liderazgo, o de administración de ciertas creencias, sino que además tenían un papel muy activo en la subsistencia cotidiana mediante un conjunto de prácticas y representaciones que originalmente les eran inherentes, pero que después carecerían de lugar en las nuevas formas de organización.
4. La acción anglicana, más allá de anglicanizar, en muchos casos parece haber servido también como un factor precipitante para una actualización étnica que abrió un diálogo distinto con la sociedad mayoritaria. Esto se ve claramente en la revalorización de la lengua, en la exigencia actual de una educación bicultural, en el grado de cohesión alcanzado para tramitar ciertas demandas hacia el Estado, etc., etc. Circunstancias todas ellas en las que algunos de los representantes comunitarios recuerdan en su accionar al modelo gestionario puesto en práctica desde siempre por pastores y misioneros.
5. Es posible que haya que distinguir entonces entre dos tipos de consecuencias, aquellas que se inscriben como el resultado directo o indirecto pero siempre previsible de la actividad religiosa en la zona, y estas otras que, a pesar de soportarse sobre esta misma base, son más bien el producto de haber tomado ciertos elementos institucionales como

una especie de modelo “a la mano” para poder habilitar nuevas formas de estrategia y acción cuyo significado y control en términos sociales acabarían, si no por divorciarse, al menos distanciarse significativamente de la exclusividad de ese contexto.

6. A esto habría que agregar, todavía, la compleja relación de estos dos factores con ciertos esquemas e ideas tradicionales que en determinado momento obligaron a reconocer que en verdad no se había llegado

... a penetrar en los pensamientos de los propios indígenas, a su percepción de los problemas [... siendo entonces...] casi imposible verificar los deseos reales de las comunidades [... circunstancia esta que se manifiesta...] aún más confusa por las visibles contradicciones entre ciertos deseos expresados por los indígenas, por un lado, y los valores y conceptos no-articulados que siguen en gran medida orientando sus vidas (Wallis, 1986: 50 y 80).

Es claro que por su origen estos nuevos modos de estrategia y acción se encuentran de alguna manera como “a caballo” entre lo heredado del pasado y las realidades sociales del presente, proveyendo las unas el contenido y las otras la forma, pero generando al mismo tiempo toda una serie de circunstancias que pendulan, sin encontrar un equilibrio exacto, entre la funcionalidad de algunos aspectos y el contrasentido de otros.

Cada una de estas cuestiones son, en realidad, a la vez distintos problemas y uno solo. La transformación acelerada de las formas de vida indígenas entre el Pilcomayo y el Bermejo es algo incuestionable. Pero nadie puede afirmar, por decirlo así, que el resultado de las múltiples presiones que proceden de la sociedad mayoritaria, incluida la ejercida por diversos cultos, se resuelva simple y llanamente en una asimilación paulatina donde procesos como el que hemos tratado de esbozar aquí no ofrezcan también toda una serie de alternativas y matices que, amén de poner en evidencia toda su complejidad, terminen modificando substancialmente nuestra idea actual de lo que ocurre en la zona.

Bibliografía

- ANGLICAN DIOCESE (1976): *Anglican Diocese of Northern Argentina*, mecanografiado.
- BRISCOE, Ivan (1998): “Our Father, who art in Chaco”, 2nd of 3 parts, *Buenos Aires Herald*, June 28.
- DASSO, María Cristina (1999): *La máscara cultural*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.
- FUSCALDO, Liliana (1990): “El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco” en *Antropología*, LISCHETTI, M. (comp.), Buenos Aires, Eudeba, págs 337 a 359.
- LAGOS, Marcelo (1989): “Estudio preliminar” a la *Investigación sobre los indios matacos trabajadores a cargo del Inspector José Elías Niklison*, Universidad Nacional de Jujuy.
- LALIVE D'EPINAY, Charles (1975): *Religion, dynamique sociale et dépendence. Les mouvement protestants en Argentine e au Chili*, Paris, Mouton.
- LEAKE, D. (1967): *Breve historia de las misiones de la Iglesia Anglicana en el Norte Argentino*. Impreso.
- MÉTRAUX, Alfred (1933): “La obra de los misioneros ingleses en el Chaco” en *Jornal de la Societé des Americanistes de Paris*, Paris, Nouv. Serie, vol. XXV, págs. 205 a 209.
- MILLER, Elmer S. (1979): *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo veintiuno editores.
- NAHARRO, José Miguel (1995/96): “Antropología e ideología. El papel de las representaciones en los procesos de articulación social” en *Revista Andes* N° 7, Centro de Estudios Promocionales en Historia y Antropología (CEPIHA), Facultad de Humanidades, UNSa, págs 13 a 46.
- (1999): “Lagadik (o sobre un aspecto de la práctica etnográfica en el Chaco)” en *Cuaderno de Humanidades* N° 11, Facultad de Humanidades, UNSa, págs. 21 a 34.

- (1999b): "La ocupación del Chaco y su impacto sobre la forma de vida de las sociedades indígenas" en *Cuaderno de Humanidades* N° 11, Facultad de Humanidades, UNSa, págs. 35 a 53.
- (1999c) "La lengua como capital simbólico: Algunas reflexiones en torno a la situación actual del wichi", Ponencia presentada en el 1er *Encuentro de Lenguas Aborígenes y Extranjeras*, Facultad de Humanidades, UNSa, en prensa.
- NAHARRO, José Miguel y Virginia E. SOSA (1998): "Sistemas simbólicos y procesos de articulación social entre los grupos wichi del Chaco centro-occidental" en *Cuaderno de Humanidades* N° 10, Facultad de Humanidades, UNSa, págs. 21 a 38.
- NIKLISON, José E. (1989): *Investigación sobre los indios matacos trabajadores*. Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy [orig. pub. en: Boletín del Departamento Nacional del Trabajo n° 35].
- RODRIGUEZ, Héctor E. (1991): "Acción misionera anglicana y procesos de proletarización, campesinización y descampesinización en una comunidad aborígen wichi de la Provincia de Salta" en *Revista Andes: Antropología e Historia*. N° 4, Salta, CEPHIA, págs. 41 a 91.
- SANTAMARÍA, Daniel J. (1990): "Discurso político e identidad étnica. La multiplicación de cultos pentecostales en el Chaco argentino-paraguayo, 1940 - 1980" en *Revista Paraguaya de Sociología*, Año 27, N° 77, págs. 83 a 89.
- TERUEL, Ana (comp.) (1995): *Misioneros del Chaco Occidental. Escritos de franciscanos del Chaco salteño (1861-1914)*, Biblioteca de Historia y Antropología 4, CEIC, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- TOMASINI, Alfredo (1977): "Misiones franciscanas entre los grupos aborígenes de las provincias de Salta y Jujuy" en *Cuadernos Franciscanos*, N° 41, Itinerario 5, págs. 9 a 13.
- (1978/79): "Contribución al estudio de los indios nivaklé (chulupi) del Chaco boreal" en *Scripta Ethnológica*, N° V, Parte II, págs. 77 a 92.
- TRINCHERO, Héctor Hugo (1994): "Entre el estigma y la identidad: criollos e indios en el Chaco Salteño" en *Cultura e identidad*, KARASIK, G. (comp.), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- TRINCHERO, Héctor Hugo, y otros (1992): *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 2 tomos.
- VON BREMEN, Volker (1987): *Fuentes de caza y recolección modernas. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia)*. Stuttgart, Servicios de Desarrollo de las Iglesias (AG-KED). Versión mecanografiada traducida del Alemán por Carlos Fernández-Molina.
- WALLIS, Cristóbal (1985): *Cuatro proyectos del Chaco*. Informe presentado a la Comisión Intereclesiástica de Coordinación para Proyectos de Desarrollo (ICCO). Salta, Mecanografiado,
- WEBER, Max (1992): *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica.
- WICKER, H.R. (1978): *Evaluación del Programa de Iniciativa Cristiana*, Pedro Juan Caballero.
- WRIGTH, Pablo C. (1983): "Presencia protestante entre aborígenes del Chaco argentino" en *Scripta Ethnológica*, vol. VII, págs. 73 a 84.
- ZALAZAR, R. A. (1964): *Historia y acción sociológica y cultural de la Iglesia en el Chaco*, Resistencia, Moro Hnos.