

# MISIONEROS ANGLICANOS EN EL CHACO ARGENTINO A PRINCIPIOS DE SIGLO XX. MEDIACIONES CULTURALES EN CLAVE RELIGIOSA.<sup>1</sup>

PATRICIA TORRES FERNÁNDEZ

[torres.fernandez.p@gmail.com](mailto:torres.fernandez.p@gmail.com)

## INTRODUCCIÓN

En la primera mitad del siglo XX, los misioneros anglicanos de la South American Missionary Society (SAMS) establecieron varias misiones en el Chaco Centro-Occidental argentino con población indígena perteneciente a distintos grupos “chaquenses” - principalmente Wichi, también Toba, Nivaclé, Chorote y Pilagá. Estas misiones se asentaron en un espacio social heterogéneo, caracterizado por la interacción de diversos actores- indígenas, criollos, viajeros, misioneros, personal de Estado- con expectativas e intereses diferentes, e incluso contrastantes.

Ya a principios de siglo XIX, el protestantismo había ingresado a América con las oleadas iniciales de migración europea que traían consigo las prácticas de diversos cultos. 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, por el enciclopedismo, el retiro de las antiguas órdenes religiosas, la francmasonería, y el liberalismo, que como doctrina política, económica y social, se estaba forjando un lugar específico al interior de las luchas por la hegemonía nacional (Wright, 1983; Seignes, 2001). Al respecto, el papel que jugó tal doctrina fue clave en el proceso de apertura de los países sudamericanos a la influencia de las metrópolis extranjeras, sobre todo porque ese proceso no solo involucró un movimiento de flujos monetarios –especialmente inglés, sino también de flujos de personas con prácticas y cultos particulares (Seignes, 2001). A su vez, esa apertura manifestaba explícitamente una admiración hacia valores y comportamientos europeos que decantaba en un discurso civilizatorio hegemónico en el cual la “razón” y el “progreso” se constituían como sus factores más relevantes. Pues, para entonces, a la mayoría de los países de Latinoamérica, que estaban atravesando procesos de independencia y definición nacional, se les planteaba la disyuntiva de cómo incorporarse en el camino del desarrollo y crecimiento. En tal sentido, las élites políticas locales de raigambre liberal veían en estos grupos protestantes el potencial cultural necesario para el desarrollo de sus países y la forma concreta de minar la influencia de la Iglesia Católica (Siffredi y Spadafora, 1998:11).

El asentamiento de los misioneros anglicanos en territorio argentino respondía 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, se les planteó la necesidad de misionar también con los nativos de la zona argentina. Tal proyecto misional, formulado en 1892, se orientaba a la conformación de una “comunidad de fieles” y se cristalizaba en un discurso que incorporaba –y retomaba- elementos del debate compartido por varias elites hegemónicas nacionales sobre cómo civilizar a los indígenas y quienes serían los encargados de tal tarea.

A su vez, la presencia de estos misioneros en buena parte de la región chaqueña a fines del siglo XIX y principios del XX -y la participación indígena en sus misiones- se enmarcaba en el contexto de cambios introducidos en el escenario regional por el avance de diferentes agentes colonizadores – criollos, personal de los ejércitos argentinos, paraguayos y bolivianos 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 caracterizadas por la fluidez de fronteras. 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>2</sup>. Como resultado de este proceso de conquista y expropiación de tierras, las poblaciones indígenas fueron marginadas al borde Occidental del Chaco y sobre la margen izquierda del río Pilcomayo, 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, comenzaron a arribar a los

---

<sup>1</sup> Este texto resulta de la investigación realizada para la escritura de mi tesis de licenciatura titulada “Proyectos, discursos y políticas misionales anglicanas en el chaco centro-occidental durante la primera parte del siglo XX” (2006) y una versión similar fue expuesto en las XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América latina, Simposio Misioneros-etnógrafos y mediación intercultural (2007).

<sup>2</sup> La conquista y ocupación del Chaco por la sociedad blanca no significó el fin de los conflictos interétnicos.

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 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 (Trincherero y Maranta, 1987; Gordillo, 2002; Arenas, 2003). Pero, la actuación misional fue clave en este proceso.

Pues, en el marco de construcción de una hegemonía cultural particular, la política estatal argentina estuvo orientada a la solución de la “cuestión indígena” – que se planteaba en términos de qué hacer con los contingentes nativos que ocupaban las tierras recién conquistadas- desplegando diversas modalidades de “incorporación” que respondían a las necesidades que iba imponiendo regionalmente el capital y el ideario hegemónico nacional. Las misiones religiosas de variadas órdenes - franciscanas, salesianas- y luego de diversos cultos –católicos, anglicanos, pentecostales- se constituyeron en una de estas “soluciones posibles”<sup>3</sup> desde las cuales se pensaba resolver, aunque fuera temporalmente, la disyuntiva que planteaba la presencia indígena a la comunidad nacional.

En este contexto, los misioneros anglicanos se tornaron mediadores entre las poblaciones indígenas y el sector nacional. Por una parte, ellos eran portadores de ciertos diacríticos identitarios (el prototipo de hombre civilizado, moral y racialmente superior) con los cuales el Estado Nacional Argentino - o al menos una parte de él- 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. Tal identificación ponía de relieve, en términos de hegemonía cultural, el triunfo de las facciones liberales (Lenton, 1994) en la disputa con otras facciones de la élite moral–como la católica conservadora- por “posiciones de liderazgo intelectual dentro de un bloque histórico hegemónico” (Briones, 1998:213). Esa identificación se quebró hacia mediados de la década de 1940, cuando se prohibió a los misioneros continuar con sus enseñanzas evangélicas pues no se correspondían con la religión oficial. En forma paralela, la extranjería inglesa era marcada selectivamente en base a ciertos atributos. En este sentido, el habla inglesa y el credo protestante conferían una especificidad que se resaltaba como otredad frente a una nación que se pensaba y representaba homogéneamente compuesta. Como Briones (1995:39) apunta, “la noción de nación crea otros internos, (es decir), grupos excluidos de lo que se considera núcleo definitorio de los atributos nacionales”. Por eso, 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.

Como mediadores entre las poblaciones indígenas y el sector nacional, la política misional anglicana orientada a la educación, salud, evangelización y asalariamiento se caracterizó por la “incorporación condicionada”, es decir, una forma particular de incorporar al indígena a la comunidad nacional, la cual implicó su simultáneo ingreso a otra comunidad mayor, “la comunidad de fieles”. Esta “incorporación condicionada” puso de relieve que el proyecto de integración del nativo a la economía regional y a la vida “civilizada” nacional estaría supeditado al proyecto misionero de conformar una “Nación de Jesús” que trascendía los límites del estado nacional. Los misioneros ingleses fueron conscientes que el éxito en ambas empresas dependió de su capacidad para obtener confianza y legitimidad de la población indígena, legitimidad que en términos de mediación intercultural, expresaba la consecución de un relativo equilibrio entre las demandas y exigencias de los colectivos sociales involucrados.

#### MISIONES Y TRAYECTORIAS ANGLICANAS EN ARGENTINA

El origen de la South American Missionary Society (SAMS)<sup>4</sup>, rama sudamericana del protestantismo anglicano, se remonta a los intentos de Allen Gardiner de evangelizar a los indígenas de Sudamérica. Hacia 1850, y establecida originalmente la Patagonian Missionary Society (PMS), Gardiner se embarcó con seis voluntarios rumbo a Tierra del Fuego, pudiendo un año más tarde crear una misión con los indígenas de la zona. Dadas las adversas condiciones climáticas y la falta de víveres, él y cinco de sus compañeros murieron ese mismo año Pero el secretario de la PMS,

---

<sup>3</sup> Paralelamente, el Estado ensayó en el Chaco Oriental otros tipos de “soluciones”. En 1901 se crearon las misiones franciscanas toba –mocovi de Laishi y Tacaagle. A su vez, se crearon las reducciones de Napalpí (1911) y Bartolomé de las Casas (1914).

<sup>4</sup> La Sociedad publicó anualmente una revista donde los misioneros relataban los avances del proyecto evangelizador en varios rincones del Sud America (South American Missionary Society Magazine, SAMSM). La edición de esta revista se hacía en Londres, en idioma inglés. Gran parte de las fuentes históricas que se citan en este texto provienen de esta revista y las traducciones son personales.

Rev. George Despard, decidió continuar con el trabajo misionero y hacia 1864 la PMS fue rebautizada como SAMS. En 1894, se estableció la misión Cholchol con población Mapuche en el sur de Chile. Para la misma época, se probaron, con éxito, nuevos intentos en la evangelización de los indígenas de Chaco boreal, iniciándose con éstos el proyecto de llevar el credo anglicano al Chaco Argentino.

En 1888, se había establecido sobre el Río Paraguay, una misión con los indios Lengua Mascoy bajo la dirección de Adolpho Henricksen. Tras su muerte, un año después, el Rev. Barbrooke Grubb lo reemplazó. Desde entonces, 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. Ese plan se sustentaba en la imagen de indígena como sujeto meritorio de una política definida en términos de una evangelización orientada a “civilizarlo” y a “cristianizarlo”. En este sentido, “misionar” involucraba una praxis direccionada a la estimulación de sentidos de pertenencias tanto a una sociedad civil como a una sociedad religiosa.

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<sup>5</sup> buscando los restos de la expedición de Ibarreta, penetró en la zona del Pilcomayo medio y entró en contacto con los indígenas que habitaban la zona. Sobre esta experiencia, Grubb sugirió que, para lograr la conversión segura y duradera de los Lengua al cristianismo, sería necesario llevar a cabo una tarea evangelizadora con todos los indígenas de la vasta región del Chaco. Esto resultó, según comentó años más tarde Hunt (1912a:7), en el reconocimiento de que “el trabajo debe ser realizado en una escala mayor”. Sin embargo, no será hasta más tarde cuando esta sugerencia se tome en cuenta. Recién en 1898 se estableció contacto con los Hnos. Leach, capitalistas ingleses dueños desde 1883 del Ingenio La Esperanza<sup>6</sup> en San Pedro, Jujuy, y, desde entonces, se comenzó a pensar las posibilidades de establecer una misión en su estancia. Hacia 1910, Grubb visitó San Pedro para reunirse con los Hnos. Leach y proponerles comenzar la evangelización de los 6000 indígenas que trabajaban en su ingenio. Los Leach aceptaron la propuesta y permitieron, en 1911, la creación del primer puesto misionero en Jujuy, Urundeles. Entonces, el Comité de la SAMS nombró el staff misionero –B. Grubb, R. Hunt, Morrey Jones, Bernau y Miss. Byatts - que corporizaba un modelo de trabajo organizado en función de cuatro departamentos-educación, salud, trabajo y evangelización- los cuales permitirían la conversión del indio en cristiano civilizado.

Urundeles, en tanto lugar de paso de los indígenas que iban a los ingenios de los Leach, se tornó un espacio de contacto intercultural. Desde allí, los misioneros pudieron relacionarse con los Tobas del campamento de San Antonio y con los Wichis de Arayanales. Las visitas a esos campamentos permitieron a Hunt (1912c:98) 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”. Los contactos con Lafone Quevedo y las visitas a los campamentos Tobas fueron claves en la construcción de un discurso que justificaba la evangelización de todos los nativos del Gran Chaco. Pues con los datos proporcionados por Lafone Quevedo junto con las comparaciones sobre el lenguaje de los Towothli (Chorote) y Suhin (Nivaclé), sumados a los recientes informes sobre el lenguaje Toba, Hunt (1912b:57) llegó a la conclusión que “cada lenguaje de esta gente del Chaco es un eslabón en una cadena”<sup>7</sup>. Esta idea de que los lenguas de los diferentes grupos nativos estaban conectados en una cadena permitió al equipo misionero establecer un proyecto en términos de “plan de operaciones” para el Chaco Paraguayo, Argentino y Boliviano (SAMS, 1912).

Por un lado, este plan de operaciones se correspondía con la intención de “unir todas las naciones ahora separadas por peleas tribales y antipatía racial en una gran Iglesia Cristiana en honor y gloria de Dios” (Hunt,

---

<sup>5</sup> Las notas y conclusiones de estas exploraciones y viajes a través del Gran Chaco fueron publicadas y editadas en Inglaterra por Grubb bajo el nombre de “An unknown people, in an unknown land” (1899).

<sup>6</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 (Arch. Shmield, (1898). A Pastoral Visit to the Argentine Provinces of Jujuy y Salta. Sams Vol XXXII:214-216).

<sup>7</sup> Según Hunt (1912c:57), en esta cadena, “los Suhin, desde el punto de vista étnico y lingüístico, son de vital importancia, y serán el factor principal en la unión de este nuevo trabajo con el viejo, un medio de comunicación con los indios de Bolivia, Paraguay y Argentina”.

1913:124). En función de esto, la imagen de “pueblos indígenas en cadena”<sup>8</sup> sustentaba una concepción de misionar como praxis direccionada a establecer esas uniones, fomentando el propósito de superar los conflictos y enfrentamientos intertribales y la imagen de misionero como “pacificador de indios”. Así, el proyecto representaba el intento misionero de lograr la conquista espiritual de la alteridad chaqueña para incorporarla a una “Iglesia Cristiana” de amplitud regional. Por otra parte, tal plan de operaciones delineaba un modus operandi que no solo implicó la puesta en marcha de ciertas políticas misionales, sino también de formas de relacionamiento social que permitiesen a los misioneros fomentar la confianza y el conocimiento respecto del “otro cultural”.

En este sentido, los misioneros de la primera generación<sup>9</sup> fueron etnógrafos en un doble sentido. 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 lo que se quería cambiar (Hunt, 1913). Desde lo epistemológico, desarrollaron dos líneas de avance (Hunt, 1913) respecto de la forma de obtener conocimiento del mundo aborigen: el estudio de las lenguas nativas y el estudio de las costumbres y tradiciones. Algunos misioneros de la generación siguiente continuaron con estas líneas de trabajo, profundizando incluso relaciones personales de amistad e intercambio con los etnógrafos y antropólogos que recorrían la zona en expediciones científicas<sup>10</sup>. Despertando su admiración, Métraux (1934:16) señaló que “no es solo un trabajo humanitario el que se hizo en las misiones, sino uno muy provechoso para la ciencia”.<sup>11</sup>

A fines de 1914, los misioneros obtuvieron la tierra que le cedieron los Leach para crear una misión con población Wichi en Salta, la cual sería llamada Misión Algarrobal. Algarrobal estaba situada en “la ruta seguida por los indios en sus idas y venidas a las plantaciones de azúcar” (Grubb, 1915:16), lo cual permitía a los misioneros mantener contactos periódicos con los grupos indígenas de la región. A su vez, Algarrobal implicaba el primer paso en el movimiento de “extender el trabajo” hacia el Pilcomayo.

Paulatinamente, la misión comenzó a funcionar siguiendo el modelo y las reglas establecidos en el Paraguay: se compraron animales para cubrir la inmediata 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 maticos-wichí 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” (SAMS, 1915:51). 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 cuatro “departamentos” de trabajo misionero: el educativo, el espiritual, el industrial- laboral y el educativo. Estas políticas se constituyeron en los ejes básicos de una praxis destinada al ordenamiento integral de la vida indígena. Pues, este modelo cuatripartito, que se reproduciría en las futuras misiones, implicaba una concepción de “evangelizar” que involucraba la idea de inducir un cambio radical en la existencia del nativo. En este sentido, el propósito de transformar la vida indígena a través de una política misional en lo sanitario, educativo, industrial y evangélico expresó la definición de ámbitos de la vida indígena que debían ser cambiados para lograr la efectiva conversión hacia el cristianismo y, por consecuencia, la adquisición de la “calidad civilizada”.

---

<sup>8</sup> Resulta interesante retomar esta concepción construida 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. Actualmente, nos remite también al concepto teórico de “cadena étnica” definido por Braunstein (1999).

<sup>9</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 comprendido 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

<sup>10</sup> En esta línea, el trabajo de Lorena Córdoba (2015) explora la relación entre Alfred Métraux y John Arnott poniendo de relieve que las agendas de misioneros y etnógrafos se complementaban.

<sup>11</sup> En un trabajo reciente y retomando el aporte que dejaron los anglicanos en este aspecto, Rodrigo Montani (2015) avanza en el estudio de lo que denomina “etnolingüística oculta de los wichis”, esa combinación de la labor misionera con la indagación etnográfica y lingüística y su aplicación para la evangelización y el consecuente reordenamiento social del mundo indígena.

A medida que transcurrían los años, los misioneros ingleses lograron establecer nuevas misiones.

En junio de 1925, H. Grubb y otro colega, junto con dos indígenas que actuarían como guías (Grubb, 1925:98), partieron a Bolivia y fundaron ese mismo año la misión de Izozog en la zona de influencia de Santa Cruz de la Sierra. 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 concretar viejos proyectos de extender el Evangelio al Pilcomayo. En julio de 1926, los misioneros se contactaron con un colono americano – Mr. Degen— que vivía en esa zona y a quien los indígenas de allí habían solicitado un maestro para sus aldeas. En una entrevista que mantuvo con los misioneros, Mr. Degen (SAMS, 1928:39) les informó que “el mejor sitio posible para nuestra empresa era en el Lote 10”, adyacente al territorio Mataco de la Reserva Norte<sup>12</sup>. Así, 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 Wichi del Pilcomayo medio, en el Territorio Nacional de Formosa.

Desde el momento en que se instalaron en Misión Selva San Andrés, 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 (SAMS, 1929:22) también se presentaron solicitando un pastor. Estos hechos 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 -siempre y cuando los misioneros pudieran corporizar una mediación intercultural relativamente equilibrada con la sociedad blanca (criollos y agentes de los estados).

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. A fines de 1930, partió hacia Sombrero Negro 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 vió 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. El Gobernador del Territorio Nacional de Formosa se presentó en la misión “expresando su aprobación al trabajo que estamos haciendo aca” (Everitt, 1931, p. 138).

Unos años más tarde los misioneros lograron establecer una nueva misión sobre el Bermejo. Misión San Patricio, o Joy Mission<sup>13</sup> como la llamaban los misioneros, representó la culminación de las peticiones del jefe Wichi Feliz Paz, quien desde hacía 15 años visitaba Algarrobal pidiendo una misión para su gente. Luego de varios años, Tompkins logro obtener, en Inglaterra, el dinero para fundar la misión. Así, en mayo de 1933 partió el grupo – Grubb, Treanor y Ambrosio, un nativo converso- encargado de su puesta en marcha. Cuando arribaron al distrito donde el Jefe Feliz vivía, sobre el Bermejo, buscaron un sitio para asentarse. Como en los otros casos, el abastecimiento permanente de agua fue un factor crucial en tal búsqueda, por lo cual decidieron establecerse cerca de una laguna. Al parecer, “el comisario local, o el agente policial, tomó un interesante partido en la selección del sitio” (SAMS, 1934a, p. 39). Una vez allí, 100 indígenas se acercaron a la misión – cifra que en seis meses se duplicaría. Para entonces, Grubb, quien se desempeñaba como superintendente de todas las misiones, había vuelto a Algarrobal, dejando a Treanor y a Cox la tarea de comenzar la evangelización en la nueva misión.

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 respuesta a las coyunturas sociopolíticas y económicas. La expansión del capitalismo agrario, que traía aparejado una revaloración de la tierra y un desarrollo infraestructural, y las exigencias estatales de establecer fronteras nacionales precisas implicaron la irrupción de conflictos y enfrentamientos entre varios actores de la región- indígenas, criollos, militares, misioneros-. A su vez, la finalización y el funcionamiento de la línea férrea

---

<sup>12</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>13</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.

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 indígenas -transformadas en tierras fiscales- se convirtieron en factor de conflicto entre aquellos actores, repercutiendo en la movilidad de los grupos nativos a través del Chaco y, por consiguiente, en el acceso a sus fuentes de subsistencia. Sumado a lo anterior, 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 tales pueblos buscarán un lugar donde refugiarse.

Por otro lado, la Guerra del Chaco estaba afectando, de una u otra forma, el funcionamiento de las misiones anglicanas<sup>14</sup>. Para las que estaban situadas en el Chaco argentino, la guerra convirtió a la misión 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 (Leake, 1933b) de población chulupí (nivaclé) y pilagá que escapaban de la zona militar debido a los conflictos interétnicos que allí se generaban. Hacia 1935, un grupo de 500 Pilagá se instalaron en El Toba, lo cual “trajo algunos problemas en lo que respecta a la comida pues este distrito no está capacitado para mantener una población permanente de más de 500 o 600” (SAMS, 1935b:88). Esto impuso la necesidad de buscar un terreno donde crear una nueva misión para esta población. Unos meses más tarde, Price y Arnott salieron de Sombrero Negro con algunos Pilagas rumbo a la Laguna de los Pájaros, lugar que se había elegido para establecer lo que sería Misión Pilagá. Una vez allí, buscaron el sitio donde comenzar a construir el refugio definitivo, pero ya antes de la llegada, los indígenas habían levantado sus campamentos. Unos meses después, ellos mismos comenzaron con la construcción de la escuela, pues “están muy ansiosos de aprender a leer y escribir” (Arnott, 1936a:41).

Hacia 1936, algunas misiones anglicanas recibieron la visita del Gobernador de Salta. En Algarrobal, su visita se relacionaba con la supervisión de la labor industrial de los indígenas, orientada al cortado de leña para el ferrocarril y la reparación de la carretera que iba de Embarcación a Algarrobal (Tompkins, 1937). En San Patricio, Taylor (1936:95) 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”. Ambas visitas ponían de manifiesto un mayor control por parte del gobierno salteño sobre la labor misionera. Este control pudo deberse, 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 (Taylor, 1936).

Por otro lado, el proyecto anglicano de evangelización hizo eco de este control estatal. Desde 1930, los misioneros comenzaron a inculcar las responsabilidades ciudadanas, expresando un discurso cívico nacional que ambigualmente podía acoplarse a un discurso cristiano universal. Sin embargo, esta reorientación del proyecto misionero también representaba una adecuación a la nueva realidad socioeconómica que estaba tomando forma en el Chaco. En este sentido, el advenimiento del ferrocarril, el desarrollo de la industria petrolera, y la ocupación del territorio chaqueño introducían nuevas condiciones de vida en la cotidianidad indígena. Frente a esta situación, Tompkins (1937:5) era muy realista al decir que “no puede pensar que el trabajo misionero esté completo hasta que ellos hayan, en alguna medida, ayudado a los indios en el deber de adaptarse a las nuevas condiciones”. Esto significó un giro en cuanto al concepto de “misionar”, pues desde ese momento comenzó a añadirse el valor agregado de “incorporar a las nuevas condiciones”, que, en términos de política económica implicaba el aumento de la presencia del Estado Nacional en la región. Y esta presencia imponía la necesidad de que la población de la zona fuera

---

<sup>14</sup> Las misiones anglicanas que se encontraban en la zona de litigio, las del Chaco Paraguayo, se vieron afectadas por la guerra. En 1928, cuando Bolivia comenzó con las agresiones y la guerra parecía inminente, la misión central del Chaco paraguayo fue ofrecida al Gobierno de Paraguay como un hospital de campaña, y el dispensario y el staff misionero se pusieron a disposición de las autoridades militares. Un año antes del comienzo del conflicto armado, las fuerzas militares ocuparon la misión y “han recibido tratamiento médico y dental gratis, y se les ha brindado ayuda en el servicio de transporte” (Pride, 1932, p. 78). Por otra parte, la misión boliviana también se encontraba dentro de la zona de guerra, y tuvo que ser temporalmente evacuada (SAMS, 1935a:41). Con respecto a las misiones del Chaco Argentino, la SAMS (1933a, p. 15) reportaba que no estaban muy afectadas “pues no hay problemas entre Bolivia y Argentina. Es verdad que la carretera militar boliviana pasa cerca de la orilla norte del Pilcomayo, y oímos los camiones y vemos los aviones desde nuestra misión en la orilla sur, y hay un poco de intercambio y comercio del otro lado del río; pero esto, de ninguna manera afecta nuestro trabajo”.

identificada y reconocida como "argentina". Así, los misioneros se hicieron eco de esta problemática, e intentaron incluirla en su labor.

Posiblemente, esta estrategia haya servido para legitimar el trabajo del grupo misionero con una nacionalidad diferente a la promulgada por el Estado. Sin embargo, como estrategia, se constituyó en una herramienta que ponía de manifiesto la intención de los misioneros de lograr que "todos los indios de la misión tengan derechos ciudadanos y estén completamente registrados" (Grubb, 1930:8), estimulando así un sentido de pertenencia nacional. Pues, si bien ya desde hacía tiempo que el himno argentino se cantaba en el colegio de la misión los días de fiesta Patria, alrededor de 1930, la tarea misional incluyó también los trámites relacionados con el registro civil. Sin embargo, y como señala Everitt (1937:34) la siguiente cita, tal promoción del nacionalismo argentino en la política misional estuvo supeditada a la intención de crear una "Iglesia Protestante Nativa"

"el registro civil, por ejemplo, ahora ocupa una mayor cantidad de tiempo. Antes, los indios no eran registrados, pero ahora, como se convierten en ciudadanos, hay mucha información que debe ser recopilada y anotada en el registro civil, como los nacimientos, casamientos y defunciones. Es un placer, sin embargo, ver a esta gente convertirse en ciudadanos de Argentina, pero es un placer mayor el saber que muchos serán ciudadanos de la Nueva Jerusalén".

Por otra parte, el fin de la Guerra del Chaco no había significado el establecimiento de una atmósfera más tranquila. Hasta finales de la década de 1930, tanto en El Toba, en Misión Pilagá como en San Andrés, los misioneros reportaron episodios de matanzas en las márgenes del Pilcomayo, y como consecuencia de ellos, los desplazamientos de población indígena seguían 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. Como consecuencia de ello, la misión fue abandonada.

Años más tarde, en 1944, cuando finalmente se establecen las fronteras nacionales, 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, sobre la margen izquierda del Pilcomayo frente a Misión La Paz, a causa de la guerra del Chaco; por Matacos bajo autoridad de David González y, por Chulupis (o Nivaclé), la misión se tornó como nuevo espacio de irradiación de redes sociales. Desde allí, varios puestos misioneros, La Curvita, La Merced, La Gracia y La Bolsa, ubicados en las inmediaciones de La Paz, comenzaron a impartir el evangelio a Chulupis y Chorotes.

#### POLÍTICAS DEL TRABAJO MISIONAL

Desde los comienzos de la evangelización en el Chaco Argentino, el modelo cuatripartito de política misional se tornó en esquema básico de trabajo anglicano que se reprodujo a posteriori en las demás misiones. A pesar de que el modelo definía una "política común", fue desigualmente aplicado en cada misión, en función tanto de las posibilidades concretas de los misioneros para implementarla como del grado de participación indígena. Por consiguiente, sus resultados fueron también variados. Sin embargo, pueden delinearse ciertos perfiles que adquirió tal modelo, perfiles que se recortan con mayor precisión en el caso de Misión Algarrobal. Según A. Leake (1933a:68), 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".

Respecto de estas políticas educativas, los misioneros edificaron escuelas, que podían tener una habitación o

contar con varias aulas y oficinas, como espacios específicos destinados a impartir dos tipos 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. Más adelante, en Algarrobal se comenzó a dictar clases nocturnas a los adultos. Estas clases, 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 (SAMS, 1933b; 1934b). Para ese entonces, era común observar un mástil con la bandera argentina delante del colegio, cantándose el himno nacional en momentos de fiestas patrias (Hunt, 1923). Este hecho manifestaba la intención de acoplar varias esferas de política educativa misional; esferas orientadas a cristianizar y argentinizar, en términos e idioma indígena, al indio. A su vez, se lograron organizar giras educativas por las escuelas de alrededor de la misión. Tales giras, realizadas por maestros indígenas, estaban destinadas a alentar a la gente de las comunidades del monte a participar en las clases de instrucción religiosa.

Por otro lado, la escuela se tomó como espacio para la difusión de otros tipos de conocimientos: se consolidó como apoyo al entrenamiento industrial y se constituyó en vehículo de enseñanza sobre la salud a través de campañas de higiene dirigidas hacia los niños y sus madres, y de nutrición en lo referente a la alimentación de niños y ancianos.

Las políticas médicas contaron con una estructura parecida, tanto en la arquitectura como en su funcionamiento. En general, cada una de las misiones tuvo acceso a un dispensario, en el cual un médico –y una enfermera, si había en el “staff”- curaban a los pacientes y entregaban medicamento. Las tareas médicas incluían la atención a 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 y personas de origen inglés. Generalmente, los casos atendidos eran lastimaduras, picaduras de arañas y, a veces, de serpientes venenosas. También se presentaban casos de mujeres jóvenes que se envenenaban con la ingesta de frutos silvestres. Tales casos requerían de intervención médica pues esa ingesta podía provocar la muerte del paciente. Sin embargo, como el suicidio se constituían, al igual que otras, en práctica definida dentro de los cánones misioneros como “a erradicar”, su solución más que médica era considerada divina, es decir, a través de la conversión en el estilo de vida. En este sentido, varias prácticas indígenas relacionadas con la respuesta social hacia la posible muerte de un enfermo fueron intervenidas y cambiadas, orientadas, por lo tanto, hacia una concepción cristiana de la vida y la muerte. Un misionero en San Patricio (Cox, 1934:75) contaba que una mujer había sido gravemente mordida por un yacaré y que los presentes de la tragedia, recurriendo al médico de la misión

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

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, en tanto cuestionaba una figura tradicional, la del shaman, esencial en la estructura sociocultural indígena<sup>15</sup>. En relación a esto, los misioneros entendían que debían desplazar un agente cuyo espacio social no se reducía al ámbito médico. Por el contrario, y de allí su construcción selectiva como figura conflictiva, el “doctor -brujo”, como le llamaban, representaba todo aquello que debía ser erradicado en lo sanitario, educativo, laboral y religioso. En este sentido, el discurso sobre el “conflicto usual entre el médico misionero y el profesional” (Arnott, 1933:6) puede considerarse un mecanismo específico para marcar selectivamente a un sujeto interno que debía ser simultáneamente desacreditado en el ámbito de la medicina e incorporado en el ámbito religioso –previa conversión. Por ende, ese descrédito se basó en hacer discursivamente visible su ineficacia para resolver los problemas relacionados con la salud. Pero, como Arnott (1933:6) comentaba, por más que lo echasen generalmente encuentra una excusa para volver, “la mayoría de la gente está deseosa de verdadera ayuda médica, pero hay veces que parece

---

<sup>15</sup> Según la cosmología nativa, el shaman era considerado un ser liminal, es decir, un ser que podía tener acceso al mundo de los espíritus, quienes eran responsabilizados de los desequilibrios en la salud. Ese acceso le permitía conectarse con el espíritu que había causado la enfermedad y lograr echarlo del cuerpo del paciente mediante cantos acompañados de tambores.



peligroso negarse a la administración de sus cuidados curativos profesionales”.

Ahora bien, la política misional direccionada al departamento industrial incorporó una serie de medidas desde las cuales los misioneros pretendieron generar una comunidad misional autárquica que permitiera convertir a los indígenas en sujetos autosuficientes (O. Leake, 1934a). Con el objetivo de crear una aldea agrícola autoabastecida, los misioneros loteaban el terreno de la misión, y luego de la organización respecto del lugar donde se construirían los edificios básicos, se distribuían los lotes entre las unidades domésticas asentadas en torno a ella. A su vez, en el ámbito de la misión, las prácticas indígenas de caza, pesca y recolección se constituían como subordinadas a otras formas de lograr la subsistencia, como las de huerta y granja. Aún así, tales prácticas no fueron condenadas ni definidas como aspectos a erradicar. Por el contrario, y acá 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 esas prácticas de subsistencia.

Como comentaba A. Leake (1931:53), esta consideración fue tomada en cuenta al momento de decidir dónde establecer la Misión el Toba, pues “el río es el lugar natural del indio, y él se va a sentir mucho más en casa en una misión con fácil acceso a él. También esta tierra es ideal para el cultivo”. Sucedió parecido en el establecimiento de Misión Pilagá. Según Arnott (1936b, p. 68), Laguna de los Pájaros era un distrito ideal por estar cerca del río,

“lo que significa que prácticamente todo el año los indios pueden pescar, y cuando no hay pesca en el río, tienen la laguna que esta llena de toda clase de peces. También el monte es rico en frutos, y es posible, por ejemplo, recolectar suficiente algarroba para tener hasta el año siguiente. En invierno, cuando el campo se seca, los animales salvajes vienen a la laguna a tomar agua—cerdos y gatos salvajes, zorros, etc. Los indios pueden comer su carne y vender su piel, lo que les permite comprar las pocas cosas que necesitan de ropa. Lo más importante de todo es que la tierra se inunda, ya que cuando la crecida baja, la tierra esta en perfectas condiciones para plantar, pero si tendremos éxito o no en hacer de esta gente agricultores no lo sé”.

La elección del lugar respondía a las ventajas económicas y ecológicas que el sitio implicaba. En este sentido, la política misional estuvo orientada tanto a la creación de comunidades agrícola- religiosas autónomas y autosuficientes cuanto a la reproducción de patrones económicos nativos en lo referente a la caza, pesca y recolección. En relación a esto, los hábitos alimenticios mantuvieron el consumo del mistol, la miel y el pescado. Por su parte, la recolección de la algarroba implicó un cambio en su elaboración para el consumo dentro de la misión, pues mientras transformada en aloja era una bebida fermentada a “erradicar”, su conversión en alimento sólido permitió su permanencia como fuente de calorías.

Por otra parte, el departamento industrial se acopló con las políticas educativas, ya que, además de instrucción primaria, los indígenas recibieron entrenamiento especializado en algún tipo de producción. Según Tompkins (1935:49), “el entrenamiento es esencial para habilitar a esta gente salvaje a entender los privilegios y responsabilidades de la civilización, a asentarlos en una vida y a tomar el lugar como ciudadanos de la tierra en que nacieron”. En Algarrobal, el trabajo industrial se organizó principalmente en torno a la instrucción en tipografía, carpintería<sup>16</sup>, construcción y vialidad. Tal entrenamiento se llevó a cabo en talleres construidos específicamente para este fin. A su vez, este tipo de trabajo estimulaba la reproducción de pautas laborales grupales, pero refuncionalizadas al estilo europeo de talleres corporativos. Al respecto, el sector industrial actuaba como una unidad de producción, dentro de la cual los medios y los resultados de producción eran comunitarios. 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 manufactura de artículos de madera, como muebles y adornos para la venta directa en la tienda de la misión y en otros comercios y a clientes particulares de la región. En tanto proveedores de mano de obra entrenada en construcción, los misioneros actuaron como intermediarios en la consecución de contratos laborales. En Algarrobal, los misioneros consiguieron que los nativos de la misión trabajaran como mano de obra contratada para la

---

<sup>16</sup> Como señala Montani (2014), la promoción del oficio de carpintería respondía a razones económicas e ideológicas: económicas en la medida que ofrecía un medio de subsistencia relativamente autónomo y complementario al trabajo en los ingenios; ideológico en tanto se asociaba a la rama manufacturera que definía a Inglaterra como potencia industrial.

construcción de caminos y la obtención de leña para el ferrocarril.

Sin embargo, los misioneros tuvieron que contar con el apoyo de los líderes indígenas tanto para este tipo de trabajos cuanto a los relacionados con el trabajo industrial en la misión. Éste último, si bien no implicaba costo a la misión, involucraba el consentimiento del jefe local para su realización (O. Leake, 1934a).

Así, estas políticas del departamento industrial lograron vincular a los grupos étnicos con el mercado regional. En general, se estimuló la economía de mercado a través de la producción de mercancías y artesanías para el intercambio. Sin embargo, en la mayoría de las misiones inglesas, los grupos nativos continuaron dependiendo, para su subsistencia, de dos formas alternadas: por una parte, el modo tradicional de producción basado en la caza, pesca y recolección; por otro lado, el asalariamiento como fuerza de trabajo estacionaria en los ingenios agro-industriales salto-jujeños. Cabe señalar que el trabajo en los ingenios era mal visto por los misioneros ingleses, tanto porque el viaje implicaba el distanciamiento de los indígenas del espacio controlado de la misión -y con ello la reducción del tiempo de trabajo misional- como porque en los ingenios se reproducían prácticas que en la misión eran definidas como “a erradicar”.

Aun esta percepción negativa del trabajo en los ingenios, las políticas del trabajo misional en su departamento industrial tendieron a generar, simultáneamente, tanto la incorporación de los grupos étnicos a la formación regional cuanto la exclusión de ella en términos de una reproducción doméstica basada principalmente en formas de subsistencia nativa. En término de la economía política, esto resultó ser una incorporación “subalternizada” de mano de obra indígena al mercado capitalista regional. También se estimuló la formación de talleres corporativos que funcionaban a la par de los anteriores como un tercer sistema de producción, vinculado como el asalariado, con una significación occidental del trabajo.

Finalmente, las políticas de evangelización estuvieron orientadas hacia dos aspectos de la vida social nativa: por una parte, al relacionado con el sistema de creencias y cosmovisiones corporizado en un conjunto de prácticas y rituales que fueron abiertamente perseguidos con el objetivo de erradicarlos; por otra, al conjunto de actividades referidas a formas de relacionamiento intra e interétnico. Por ello, estas políticas trascendieron la persecución de shamanes, la represión de fiestas y rituales orgiásticos y la reorganización cosmovisional, para intentar crear nuevas redes de sociabilidad que decantaran en novedosas formas de imaginar, contornear y delimitar la comunidad local – la misión- en toda su dimensión. Sobre todo porque tales políticas se orientaban a lograr la “conversión”, lo cual involucraba adoptar una forma de vida cristiana y resignificar variados ámbitos de la existencia indígena<sup>17</sup>.

El caso más emblemático de una praxis misional tendiente a la erradicación de prácticas indígenas constituyó, como ya mencionamos, el doctor brujo, y la mujer médica en el caso de los Toba. En los reportes trimestrales, los misioneros informaban sistemáticamente sobre los “conflictos” que presentaba la presencia del shaman, y su conversión en cristiano se describía como la “victoria” de Dios frente a este enemigo. En todo caso, tal victoria expresaba un éxito –parcial- respecto de la construcción de la hegemonía en el ámbito local. A su vez, y paralelo al registro misional sobre la disminución de la presencia del shaman en la cotidianidad de la vida indígena dentro de la misión, los misioneros fueron paulatinamente investidos por los indígenas de Misión El Toba, de los poderes sobrenaturales que anteriormente personificaban al shaman (Leake, 1933). Este desplazamiento de los caracteres de un agente a otro expresaba una lucha por imponer-o preservar- un sistema de valores y prácticas a la totalidad de la comunidad. Tanto el misionero como el shamán representaban a sujetos intermediarios de varios mundos. Sin embargo, los misioneros coyunturalmente tuvieron el poder de mediar en procesos de comunalización que desde la sociedad política más envolvente se estaban promoviendo. En este sentido, el misionero logró corporizar comunalizaciones claves –que especificaremos luego- para la inserción del nativo en la sociedad nacional y para su paralela reproducción como grupo etnificado y subalternizado.

La fiesta de la algarroba constituyó otra figura crucial de la política de erradicación. Esta fiesta se llevaba a

---

<sup>17</sup> Gomez (2011) aporta un interesante trabajo sobre la mirada misionera sobre las mujeres tobas analizando cómo algunas actividades promovidas por los anglicanos entre 1930 y de 1940 buscaron generar cambios culturales en los roles, en las identidades y en los espacios de las mujeres y los hombres indígenas. así como la respuesta o estrategias desarrolladas por estas poblaciones en resistencia a las mismas.

cabo en verano, época que representaba económicamente un momento próspero y de abundancia, y socialmente uno de intensificación de lazos recíprocos. Tal fiesta constituía un complejo sistema de prácticas -y creencias- e implicaba la producción y el consumo de la aloja en el transcurso de danzas, bailes y cantos. Desde una perspectiva misionera, todas estas prácticas representaban “excesos inmorales”, que debían ser abandonados. En este sentido, los misioneros tendieron a enjuiciar y prohibir los bailes y las bebidas en la misión. Sin embargo, había ciertos aspectos del ritual de la algarroba que eran funcionales a las formas de participación en los servicios religiosos. Los cantos y la poesía (Hunt, 1923a; SAMS, 1928) servían a estos fines y fueron resignificados en función de la liturgia anglicana, introduciendo cambios más sutiles en la orientación de los tonos y el volumen de la voz y creando un coro para la iglesia.

Sin embargo, y si bien la catequesis anglicana se orientó a erradicar estas prácticas tradicionales en las misiones, ellas continuaron desarrollándose en otros espacios sociales –sea el monte o los ingenios- (Trincheró y Maranta, 1987; Barúa, 1984; Gordillo, 1982). De hecho, la escasez de comida hacía que los indígenas asentados en las misiones tuvieran que salir –durante el verano- de excursión al monte a cazar, pescar o recolectar frutos, y durante el invierno, a los ingenios u obrajes de la zona. Estos retornos al monte o a los ingenios eran vistos de forma ambigua por los misioneros, pues, si bien permitían cubrir ámbitos de subsistencia que la misión no se hacía cargo, se construían desde el discurso misionero como espacios de tentaciones a prácticas de brujerías, cantos, danzas y prácticas nuevas de mascar coca o jugar a las cartas.

Por otro lado, existió una esfera más “pacífica” –o menos violenta- de las políticas misionales en esta área, que se relacionaban con modalidades evangelizadoras a través del precepto y del ejemplo.

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. Al respecto, el estudio de las lenguas indígenas se constituyó en factor clave no solo como estrategia de acercamiento y contacto con los grupos indios, sino también como política orientada a generar un vehículo de transmisión de significaciones y pautas de entendimiento nuevas, relacionadas con el mensaje evangélico. Este estudio dio como resultado su transcripción a la forma escrita y la elaboración de diccionarios y traducciones<sup>18</sup>, permitiendo llevar a cabo los servicios religiosos en el idioma nativo. El afán de traducir los cantos y lecturas litúrgicas 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 versión escrita- se tornó como un ámbito específico de reproducción de particularidades étnicas. Así, el lenguaje nativo, en tanto diacrítico de identificación étnica, se puso a disposición de los misioneros que lo utilizaron tanto para la reproducción de esa identificación cuanto para la generación de una nueva: la identidad anglicana. Como señala Montani(2015:91), “los anglicanos fueron etnolingüistas de Dios” en tanto sus gramáticas y sus diccionarios “estuvieron al servicio de Dios y de los wichis de Dios”.

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

“los misioneros están decididos a ir despacio. Sienten que ellos (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 deben abandonar, en tanto esta renuncia debe ir acompañada de una u otra forma por fe y obediencia”.

Se necesitaron años para que, desde la política misionera, se incorporaran formalmente los indígenas a la comunidad religiosa a través del bautismo. Otras prácticas que promovieron el sentido de pertenencia religiosa fueron la asistencia a los servicios y a las clases de instrucción religiosa, la participación en los coros y en las fiestas litúrgicas. La Navidad fue una de las fiestas religiosas que adquirió una tonalidad étnica, pues no solo se convirtió en momento

---

<sup>18</sup> Hunt publicó en la Universidad de Tucumán la gramática Mataka; Tebboth, un diccionario toba-castellano, publicado por la misma Universidad; Grubb dirigió la traducción del nuevo testamento en Mataka. A. Leacke ha traducido al toba textos de las sagradas escrituras.

específico de distribución de bienes, sino también en un momento para la reunión de las diferentes parcialidades del grupo. En especial, las diversas aldeas Wichis del Pilcomayo solían reunirse en Selva San Andrés para tal fecha, y así compartían el servicio, recibían una porción de la carne que se distribuía, y se practicaban deportes, sobre todo el football, introducido por los misioneros.

La estructura misional se articuló a la estructura -y sistema de liderazgo- indígena. En Algarrobal Martín Ibarra era, en 1925, tanto un jefe local como un líder cristiano (SAMS, 1926). La legitimidad de ambos liderazgos parecía residir en su capacidad para articularlos y responder y promover las dos identificaciones<sup>19</sup>. Al respecto, este hecho ponía de manifiesto que la estructura misional necesitaba de los líderes indígenas para movilizar al grupo a su cargo. Esto se presentaba particularmente claro cuando los misioneros necesitaban de la mano de obra nativa para el mejoramiento infraestructural de la misión. Sin embargo también manifestaba la necesidad del líder indígena de contar con el apoyo misionero. Tal apoyo parece haber sido crucial a la hora de solucionar conflictos interétnicos y de mediar entre comunidades de diferente grado de integración social.

## MEDIACIONES CULTURALES

Obviamente, el grado de efectivización de estas políticas misionales se correlacionó con la posibilidad de que los departamentos de trabajo pudieran desarrollarse en las misiones fundadas.

Esto dependió, entre otros factores, del nivel de participación indígena en tales procesos, participación que se evaluó en función de la confianza depositada en la capacidad de los misioneros de tornarse en mediadores interculturales.

Los mismos misioneros no fueron ajenos a este hecho crucial. Por el contrario, fueron conscientes de ello y registraron que su mediación era requerida en dos tipos de conflictos; en los conflictos interétnicos (indígenas y criollos) y en los conflictos intertribales (entre grupos indígenas). Cada uno de ellos conducía a edificar la imagen del misionero como protector y del misionero como pacificador, respectivamente.

Por una parte, la mediación intertribal suponía la intervención del misionero en su imagen de “pacificador de indios”. En este sentido, Smith (1927:150) comentaba respecto de dos parcialidades Wichis de la zona del Pilcomayo, que ambas “están ansiosas de hacer la paz, y desean, si venimos a quedarnos entre ellos, vivir junto en términos amigables”. Así, la imagen de “pacificador” invocaba una solución de los conflictos orientada a la superación de las hostilidades intraétnicas y a la generación de una idea de “comunidad cristiana” ubicada por sobre ellas. En términos de políticas misionales, tal idea remitía a procesos de comunalización que estimulaban sentidos de pertenencia religiosos más que étnicos. Sin embargo, la “significancia” del modo de “ser pacificador” del misionero se entremezclaba con su papel de “protector de indios”. Hunt (1928:100) contaba que,

“estando en Selva San Andrés, Smith había recibido la visita de un jefe Toba del sur del Pilcomayo, quien está ansioso por asegurar educación a sus niños, y la protección de una misión. El jefe dice que sabe que la misión no es para hacer plata o criar ganado, pero que quiere algo para las futuras generaciones. Mientras, hizo arreglos para mandar algunos de sus niños con Mr. Smith. Para captar la significancia de esto: un jefe de otra tribu, hablando en otro lenguaje, dejó a sus niños con los Maticos bajo el cuidado de la misión, mientras que el vive a cierta distancia”.

Por otro lado, la mediación interétnica ponía de relieve la contemporaneidad del conflicto regional que se estaba suscitando en torno a la ocupación de la tierra, y las consecuencias que ello acarrea en el sistema de subsistencia nativo. Por su parte, los criollos solicitaban la presencia de los misioneros en algunas zonas, sobre todo por los problemas derivados de la matanza y robo de ganado a manos de grupos nativos. El Obispo Every, en su visita anual a las misiones del Chaco Argentino, observó (SAMS, 1934c:93) que los criollos “no están interesados en los propósitos espirituales de la misión, sino que saben por experiencia que las misiones son agentes civilizadores y pueden frenar la ilegalidad y el robo”. Esta observación reiteraba el papel que se (auto) imponían como agentes de civilización. A su vez, Smith (1927:150) informaba que Selva San Andrés “será bienvenida por los criollos del distrito.

---

<sup>19</sup> Ceriani Cernadas (2014) retoma la figura de Martín Ibarra para ejemplificar la tercera modalidad de liderazgo carismático indígena caracterizada por esta nueva configuración como “dirigentes del evangelio”-

Muchos vienen a expresar su placer por nuestra futura llegada, y nos aseguran su apoyo a nuestro trabajo". Sin embargo, esta actitud criolla ocultaba el hecho de que la misión se asentó en una tierra que "es reconocida por los criollos como una concesión indígena, a pesar de que algunos se han asentado allí y están violando los derechos indios" (Smith, 1927:149). Años más tarde, el mismo misionero (Smith, 1932) indicaba que Wichis de Selva San Andrés, frente a esa ocupación blanca de las tierras fiscales, pedían al misionero que ordenara a los criollos que se fueran. Así, el misionero se construía como mediador intercultural frente a los inconvenientes que surgían del trato diario entre indígenas y criollos.

A su vez, la triple frontera y la Guerra del Chaco convirtieron la zona del Pilcomayo medio en un escenario conflictivo generado por el enfrentamiento entre grupos indígenas y ejércitos nacionales. En este escenario, las poblaciones nativas desarrollaron estrategias de alianzas con diversos actores (Gordillo, 2002): en algunos casos, se desplazaron a través de las fronteras o al amparo de los fortines militares, con los ejércitos de los diferentes países; en otros, solicitaron establecerse en misiones religiosas. En este contexto, las misiones inglesas se convirtieron en un espacio de refugio para muchos indígenas que habitaban la zona de conflicto. Esta situación se expresaba en el constante pedido indígena de protección suministrada por la misión (Gordillo, 2002, 2005; Mendoza, 1989), pedido que ponía de manifiesto la incapacidad de la comunidad nacional de incorporarlos.

Tal era el caso de los Tobas, quienes desde que los misioneros se asentaron en Selva San Andrés, visitaron constantemente la misión solicitando por un "padre" que los proteja. Tal como Grubb (1929:95) señaló,

"el entusiasmo de los Tobas por la misión es primera y principalmente por protección. Apartados de la tierra en la que sus ancestros vivían, presionados para servir en los ingenios distantes, amenazados por sus vecinos blancos, ellos buscan a alguien que pida por su causa, y que pelee en sus batallas, y ellos ven a la misión para hacer esto. Segundo, quieren educación (...), y finalmente, están deseosos de la Biblia tanto como que les ayudará en la consecución de sus objetivos principales".

En esta situación se entiende el comentario que hacía Leake (1934) sobre el hecho de que los Tobas de la misión los llamasen "Nuestros Padres", pues invocaba la imagen de misionero con un mayor compromiso en las relaciones interpersonales. Tal imagen se correspondía con un nuevo significado de "misionar", que involucraba la idea de mediación -más que articulación- como central en el logro de una legitimidad por parte de los indígenas respecto de su trabajo. Tal como Leake comentaba (1933a:69)

"la misión tiene que actuar como mediador entre los indios y los blancos y también en la finalización de peleas entre los indios mismos. Esto significó que en una ocasión tuviéramos que encontrar y entregar a la policía dos hombres que habían matado una vaca y asesinado a un hombre blanco. Gracias a Dios que esto no fue acompañado por la pérdida de confianza de los otros indios".

En aquellos términos, la confianza parecía constituirse en factor clave a la hora de evaluar el éxito de la mediación intercultural. Por otro lado, y más allá de que la misión fuera percibida por los *Qom* como un ámbito tanto de protección como de control social, las políticas misionales lograron, a largo plazo, generar una identidad anglicana que contrastaba -y contrasta- con la adscripción religiosa de otros grupos Tobas de Argentina (Gordillo, 1999).

En lo que respecta a los Pilagá, los cruces de frontera y visitas a los misioneros de El Toba también se tornaron constantes. Para 1933, los misioneros registraron la primera visita de los Pilagá del sur del Bermejo, a quienes llamaban Tobas del Sur y hablaban un dialecto diferente de los Tobas de Sombrero Negro. Según un misionero (Tompkins, 1933), el objetivo de esta visita -y otras que le sucedieron- era el pedido de una misión. Entre 1934 y 1935, se reportaron por lo menos dos nuevas visitas de los "Pilagá a El Toba, visitas generalmente asociadas a la persecución que sufrían por parte de las autoridades militares por haber robado ganado y matado a unos criollos argentinos.

En una de estas visitas, se instalaron en la misión El Toba por algún tiempo. Unos meses más tarde, fueron trasladados a la Misión Pilagá. La vida indígena involucró tanto su migración temporal al ingenio azucarero San Martín de Tabacal, como su sedentarización -y las políticas misionales consecuentes- en el predio asignado dentro de la

misión<sup>20</sup>. Pero, como lugar de refugio, la misión no logró disminuir los enfrentamientos entre los pilagá y el ejército. Tal es así que en enero de 1937, los misioneros reportaron la matanza de seis Pilagá que habían ido a pescar río abajo, a la zona de Fortín Pilcomayo<sup>21</sup>. A su vez, y en tanto las cosechas de algarroba eran malas, los Pilagá robaban y mataban ganado de los propietarios criollos, quienes aprovechaban para denunciar exageradamente a los indígenas. En una de estas denuncias, algunos criollos de la zona “reclamaron que fueron conducidos fuera de sus casas por los indios, y según ellos, este error debe ser rectificado” (Tebboth, 1937:85). Otra denuncia se dirigía contra el hecho de que los pilagá estaban armados con rifles que compraban a los Chulupies (nivaclé). Tebboth (1937:85) explicaba que estaba intentando persuadir a los nativos que abandonaran tales armas, pero ellos “las quieren para propósitos de caza, ya que tienen pocas armas de fuego. Otra razón por la que no quieren abandonarlas es porque tienen miedo que estando desarmados, sean presa fácil para los soldados”.

Así, la posesión de armas por parte de los indígenas provocó acaloradas discusiones entre los misioneros y la policía, pero también fue crucial en la pérdida de confianza que los pilagá tenían a los misioneros. A fines de 1937, la policía de la zona dio el ultimátum para que los indígenas entregaran los rifles. Arnott (1937:113) contó al respecto que

“como razonamos con el jefe de la aldea sobre estos rifles- rifles que se volvieron para ellos en símbolo de seguridad contra futuros ataques de los soldados- fuimos acusados de traición. “Si nos piden que demos estos rifles, son unos traidores” dijo Negro el jefe. Y desde entonces, la sospecha y la desconfianza se han instaurado en la tribu (...) Los indios tramaron los planes más alocados”.

Uno de estos era encontrar un padre del otro lado del río y persuadirlo de que lleve a los Tobas río abajo, a sus viejas casas para comenzar allí una nueva misión. Esto demostraba hasta qué punto la confianza -y la legitimidad que de ella derivaba- se tornaba como base al momento de ponderar, desde la perspectiva indígena, la (in)capacidad de los misioneros para mediar entre el sector nacional-provincial y los pilagá. Tal ponderación parece haber sido negativa para el caso Pilagá, jugando ésto un papel determinante a la hora de evaluar la permanencia en la misión. Como consecuencia de ello, la misión fue abandonada. Algunos Pilagás volvieron a la zona de Fortín Descanso, otros “aceptaron vivir en las nuevas colonias Javier Muñiz y Florentino Ameghino, fundadas por el gobierno argentino” (Metraux, 1946:224).

#### FINALIZANDO: COMUNIDADES EN CLAVE RELIGIOSA

Ahora bien, evaluar el papel de mediación intercultural de los misioneros anglicanos desde el marco de la dinámica de formación de grupos implica considerar simultáneamente la agencia de todos los actores involucrados en ellas. No estando en condiciones de realizar tal evaluación, podemos, al menos, sugerir la lectura de la agencia misionera en términos de una “economía política de la producción de la diferencia cultural” (Briones, 1998), que, simultáneamente, definió al “otro indígena” desde su diferencia y desde su semejanza con un “nosotros religioso” que se recortaba como parámetro de representación de un modelo de civilización. En este sentido, ese tipo de evaluación ameritó considerar la puesta en marcha de mecanismos desde los cuales los misioneros fueron progresivamente alterizando e incorporando al sujeto nativo a sentidos de pertenencia variados: nacional, étnico y religioso.

Por un lado, se estimularon procesos de incorporación a dos colectivos sociales diferentes –el nacional y el religioso; por otro, se estimularon procesos de alterización a través de la marcación de algunos elementos culturales indígenas como diacríticos de la otredad nativa. Esto implicó poner en marcha tres procesos de comunalización (Brow, 1990), los cuales promovieron sentidos de pertenencias (con sus consecuentes identidades) diversas. Por una parte, y siendo su objetivo primario establecer una Iglesia Protestante, las políticas anglicanas de trabajo misional se

<sup>20</sup> Cabe señalar que tanto una como las otras no lograron “convertir” a los pilagá en sujetos disciplinados, sobre todo porque los misioneros no lograron la sistematización de ninguna de ellas.

<sup>21</sup> Según Tebboth, (1937:84), en septiembre de 1936, el teniente de Fortín Pilcomayo, situado a 35 millas al sur de la misión, visitó la misión mientras que la mayoría de los indios estaban en los ingenios. El teniente autorizó a los indios a ir, con una autorización de los misioneros, a cazar ñandúes y cerdos a la zona del fortín. Cuando los indígenas volvieron de los ingenios, y se les informó del permiso y se organizó la excursión de caza en enero de 1937 con 9 indios, cuando llegaron a la zona, los soldados, creyendo, según dijeron, que eran indios Chulupis (nivaclé) del otro lado del Pilcomayo, les dispararon. El caso no se resolvió, a pesar de que los misioneros citaron al gobernador del Territorio Nacional de Formosa, que prometió solucionarlo pero no lo hizo.

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, sistema que proporcionaría nuevos diacríticos identitarios, de carácter religioso. Por otro lado, también se reprodujeron prácticas y elementos de la cultura indígena que permitieron el mantenimiento de identidades étnicas.

Finalmente, y en menor medida, se estimularon prácticas tendientes a mostrar una nacionalidad argentina a partir de íconos, prácticas rutinizadas del canto al himno y saludo a la bandera, e instrucción primaria de conocimientos conforme a la tradición selectiva del país. Sin embargo, esta última comunalización se dio en el marco de una “incorporación condicionada” que requería previamente que la comunalización religiosa –en términos de generar un sentido de pertenencia a la comunidad anglicana- se haya efectivizado, sino total, al menos parcialmente. Esto se llevó a cabo a partir de la puesta en marcha de políticas misionales que intentaron erradicar todo elemento de la vida indígena que se contradijera con los preceptos de la fe cristiana. En este sentido, y al no ser contradictorio con el proyecto civilizatorio construido desde el estado nacional como solución a la presencia indígena, tal proceso pudo ser funcional tanto a la sociedad nacional como a la sociedad religiosa de la SAMS. Sin embargo, recién se comenzó a inculcar un sentido de pertenencia nacional cuando los misioneros, evaluando la efectivización de las políticas en lo que respecta a crear una identidad religiosa, consideraron que la comunidad cristiana había sido conformada. Al respecto, y desde una perspectiva misionera, no cabía duda de que una vez logrado esto, las diferentes comunalizaciones también estimuladas estarían subordinadas a la cristiandad. Así, las políticas misionales que marcaron y desmarcaron los distintos ámbitos de la vida nativa, habilitaron dos formas de “incorporar diferencialmente” al nativo a la “vida civilizada”: por una parte, con una “geografía regional de alteridad”, desde la cual la necesidad de incorporar al indígena como fuerza de trabajo demandada en la agro-industria salto-jujeña estaría en relación directa con su reproducción como “otro subalternizado”; y por otro lado, con una comunidad religiosa, la cual promulga la necesidad de que todos sus miembros se auto identifiquen como fieles, pero manteniendo la especificidad étnica cuando el contexto lo requiera y constituyendo, por consiguiente un “otro étnico sustancializado”.

Por otro lado, y en tanto intermediarios entre la comunidad nacional y los grupos indígenas afectados, los misioneros tuvieron que mantener un delicado equilibrio entre las demandas y exigencias de una y otros.

Hacia el sector nacional, los misioneros definieron una política misional direccionada a las áreas de educación, salud, evangelización y trabajo, desde las cuales pretendieron conformar “sujetos civilizados” que se correspondieran con ciertos atributos sustentados como deseables y propicios tanto para ellos como para la nación argentina. Así, articularon diferentes canales de difusión de valores nacionales (territorio delimitado, hombre civilizado, moralista y asalariado), vehiculizando los intereses estatales de incorporar a las minorías étnicas a la nación. Dicha incorporación se enmarcaba dentro del proyecto nacional de fines del siglo XIX y principios del XX de “civilizar” al indio chaqueño como prerrequisito para su argentinización (Briones y Delrio, 2002). En este sentido, los misioneros anglicanos se constituyeron como agentes responsables del tránsito –salvaje-civilización-ciudadanización. Siendo así, la conversión y civilización del indígena implicaba la desaparición paulatina del indio como “otro externo” a través de un proceso de aculturación que, paralelamente, lo resucitaba como un “otro interno” en la comunidad nacional.

Hacia el sector indígena, este equilibrio supuso conseguir la confianza y legitimidad otorgada por el desempeño misionero en el papel de protector en la mediación intercultural. La historia de la participación indígena en las misiones El Toba y Pilagá- no hace más que iluminar las formas en que las políticas misionales anglicanas fueron desigualmente aceptadas (Alonso, 1994), poniendo de relieve los diferentes grados de adhesión (Juliano, 1992) que expresaron las poblaciones indígenas frente a los valores promovidos a través de aquellas políticas.

#### BIBLIOGRAFÍA

ARENAS, Pastor. Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichi-Lhuku ´tas del Chaco Central (Argentina). Buenos Aires. Latin Gráfica S.R.L. 2003.

ARNOTT, J. Misión Pilaga, April –June 1937. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXXI, p. 112-115, 1937.

- ARNOTT, J. Mision Pilaga. Argentine Chaco. A very human story from the Society's youngest Mission. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXXX, p 40-42, 1936a.
- ARNOTT, J. Mision Pilaga. The Society's youngest Mission. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXXX, p. 68-70, 1936b.
- ARNOTT, J. Progress in the Toba Mission. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVI, p. 5-6, 1933.
- BRAUNSTEIN, José. Indios and Cristianos: Religious movements in the eastern part of the Wichi ethnic Caín. In Proceeding of the second International Conference on the Anthtopology of the Gran Chaco: Indigenous People, missionaries and nation states. University of St. Andrews. Escocia. 1999.
- BRIONES, Claudia y Walter DELRIO. Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indigenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). In: Ana Teruel, Mónica Lacarriue y Omar Jerez (Comp.). Fronteras, Ciudades y Estados (Tomo 1). Córdoba. Alción Editora. 2002. p.
- BRIONES, Claudia. Hegemonía y construcción de la Nación. Algunos apuntes. Papeles de Trabajo. Centro interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales. No 4, p.. 1995.
- BRIONES, Claudia. La alteridad en el "Cuarto Mundo". Una Deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires. Serie Antropológica Ediciones del Sol. 1998.
- BROW, J. Notes of Community, Hegemony and the uses of the past. Anthropolical Quarterly. 63(1), p. 1-6. 1990.
- CERIANI CERNADAS, Cesar. Caleidoscopios del poder. Variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco Argentino. Miriada. Año 6 N° 10. universidad del Salvador. facultad de Ciencias Sociales. instituto de Investigación en Ciencias Sociales. 2014.
- CORDOBA, Lorena. Etnografo-Misionero, Misionero-Etnografo. Alfred Metraux y John Arnott. Boletin Americanista. Año LVX 1. N° 70. Barcelona. 2015
- COX, A. From death to Life. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVII, p. 75-77, 1934.
- EVERITT, W.C. Mision San Andrés. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXIV, p. 138, 1931.
- EVERITT, W.C. Chaco Notes. Algarrobal. Quarter ending December 31,1936. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England . Vol. LXXII. 1937. p64-35
- GOMEZ, Mariana. ¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres tobas (qom) y Misioneros Anglicanos en el Chaco Centro occidental (Argentina). Cadernos Pagu (36), janeiro-junho de 2011.
- GORDILLO, Gastón El Rio y la frontera. Movimientos aborígenes, Obras Públicas y Mercosur en el Pilcomayo. Buenos Aires. Ed. Biblos. 2002.
- GORDILLO, Gastón. A kind of Sanctuary: Conversion, ambiguity and contention at Misión El Toba. En Proceeding of the second International Conference on the Anthtopology of the Gran Chaco: Indigenous People, missionaries and nation states. University of St. Andrews. Escocia. 1999.
- GORDILLO, Gastón. Nosotros vamos a estar acá para siempre. Historias Tobas. Buenos Aires. Editorial Biblos. 2005.
- GRUBB, H. C. Investigations. An Account of a Visit to the Tobas of the Sombrero Negro District. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXII, p.94-95, 1929.
- GRUBB, H.C. The start of the Bolivian Expedition. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LIX, p. 98-100, 1925.
- GRUBB, W. A new station in the Chaco. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London.



- England. Vol. XLIX, p. 16, 1915.
- GRUBB, W.B. From Outlaw to Citizen. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXIII, p. 6-8, 1930.
- HUNT, R. A toba Chief Comes in. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXII, p. 100, 1928.
- HUNT, R. J. Links in the Chain. Aims and Plans of the Argentine Chaco Mission. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. XLVII, p. 123-127, 1913
- HUNT, R.J. A beginning with the Toba. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol XLVI, p. 95-98, 1912c.
- HUNT, R.J. A Mataco Chant. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LVII, p. 34, 1923a.
- HUNT, R.J. Algarrobal Report. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LVII, p.36-37, 1923b.
- HUNT, R.J. Lenguaje and Tribes of the Chaco. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol XLVI, p. 56-58, 1912b.
- HUNT, R.J. The Evangelización del indio en el Chaco. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol XLVI, p.6-9, 1912a.
- JULIANO, Dolores. Estrategias de la elaboración de Identidad. In: Etnicidad e Identidad. Colección Los fundamentos de las ciencias sociales. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.u 1992. p.
- LEAKE, Olive. News from Toba Land. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVII, p. 1934.
- LEAKE, W.A. The Story of the Toba Mission. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVI, p. 67-69, 1933a.
- LEAKE, W.A. The Toba Mission Staff Notes. November, 1930 to January 1931. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXIV, p. 51-53, 1931.
- LEAKE, W.A. The warlike ways of the Toba Women. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVI, p. 114-116, 1933b.
- LENTON, Diana. La imágen del discurso oficial sobre el indígena en la Pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930. Tesis de Licenciatura en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. 1994
- MENDOZA, Marcela. The rebellion of the Western Toba Against Argentine and Bolivian Settlers (1915-1918). In: Proceeding of the second International Conference on the Anthtopology of the Gran Chaco: Indigenous People, missionaries and nation states. University of St. Andrews. Escocia. 1999.
- METRAUX. A valuable testimony to our Chaco Misión. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVII, p. 1934.
- METRAUX, A. Ethnography of the Chaco. In Handbook of outh America Indians. Washington, Smithsonian Institution. Vol. 1. 1946. p 197-370.
- MONTANI, Rodrigo. Una etnolingüística oculta. Notas sobre la etnografía y la lingüística wichis de los misioneros anglicanos.Boletin Americanista. Año LVX 1. N° 70. Barcelona. 2015
- MONTANI, Rodrigo. Las tallas wichis: imágenes de la alteridad. Separata. Año XIV. N° 19. Centro de Investigaciones del Arte Argentino y Latinoamericano. Facultad de Humanidades y Artes. universidad Nacional de Rosario. 2014.
- PRIDE, A. Forty Years: A Retrospect. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London.

England. Vol. LXV, p. 75-79, 1932.

SAMS A message from the Argentine Chaco. The people want a Mission. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXII, p.22-23, 1929

SAMS. A Remarkable Testimony and appeal from an Argentine Scientist. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVI, p. 79-80, 1933b.

SAMS. Algarrobal. Social Report. September to November, 1925. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LX, p. 44-45, 1926.

SAMS. Algarrobal: A visit by Bishop Every. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LIV, p. 1-2, 1920.

SAMS. Among the Matacos and the Tobas of Argentine. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol LXIX., p. 40-41, 1935a.

SAMS. Bishop Every pays still another visit to the Chaco. Visit to the Argentine Chaco Mission. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVII, p. 38-41, 1934a.

SAMS. Bishop Every´s visit to Argentine Chaco Mission, 1934. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVII, p. 93-94, 1934c.

SAMS. Bishop Every´s Visit to the Chaco Missions, 1932. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVI, p. 14-16, 1933a.

SAMS. From An Argentine Newspaper. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVII, p. 78-79, 1934b.

SAMS. Mission Plans in the Chaco. . South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol.LXV. p. 145-146. 1911

SAMS. New Station on Rio Bermejo. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. XLIX, p. 50-52, 1915.

SAMS. The Beginning of a native Church. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXII, p. 38-41, 1928.

SAMS. The Toba Mission. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol LXIX, p. 88-89, 1935b.

SEIGNER, Paula. La Iglesia Anglicana en la Argentina: Religión e Identidad Nacional. Anuario del IEHS N° 17. Bs. As. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Pp.201-216. 2002.

SIFFREDI, Alejandra y Ana María SPADAFORA. Condiciones de posibilidad del Movimiento de la Buena Nueva. In: El mesianismo contemporáneo en América Latina. Religiones Latinoamericanas 2 (Julio- Diciembre). p. 1991

SIFFREDI, Alejandra y Ana SPADAFORA. De misioneros y etnógrafos. Equívocos, supersticiones y dilemas frente a la diferencia cultural. Revista de Ciencias Humanas, Vol 16, N° 24. Florianópolis. Pp. 9-27. 1998.

SMITH, C. Pilcomayo Staff Notes. Quarter Report From Selva San Andres, 29 December 1931. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXV, p. 39-41, 1932

SMITH, C.M. The New Mision Chaqueña, Selva San Andrés, Argentine. Report on Expedition to the River Vol. LXI, p. - 1927.

TAYLOR, W. Misión San Patricio. Staff notes for quarter ending 30 Sept. 1936. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXXI, p. 3-4, 1937.

TAYLOR, W. The Gospel among the Indians of the Argentine Chaco South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXXX, p. 94-95, 1936.

- TEBBOTH, A.T.H. Mision Pilagá. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXXI, p. 84-85, 1937.
- TOMPKINS, B.A. Chaco Notes. Argentine Chaco Mission. July to september 1936. Algarrobal. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXXI, Pp. 5-6, 1937.
- TOMPKINS, B.A. Dedication of the church of the Good Shepherd, Selva San Andres. South American Missionary Society Magazine. Ed. Price Twopence. London. England. Vol. LXVI. P 7-9. 1933.
- TRINCHERO, Hector Hugo y Aristóbulo MARANTA. Las crisis reveladoras: historia y estrategias de la identidad entre los Mataco-Wichi del Chaco Centro occidental. Cuadernos de Historia Regional. Universidad Nacional de Luján. Vol. 4 (10), p. 74-92. 1987.
- TRINCHERO, 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.
- WRIGHT, Pablo. Presencia protestante entre aborígenes del Chaco Argentino. Scripta Ethnologica, Vol. VII. Bs. As. Pp. 73-84. 1983.



