

La misión de la máquina

Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas

editores

Nicolas Richard, Zeldá Alice Franceschi,
Lorena Córdoba



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI STORIA CULTURE CIVILTÀ



Centre National
de la Recherche
Scientifique



Bononia
University Press

SEZIONE | Studi antropologici, orientali, storico-religiosi

SEZIONE



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI STORIA CULTURE CIVILTÀ

**Studi antropologici,
orientali, storico-religiosi**

Collana DiSci

Il Dipartimento di Storia Culture Civiltà, attivo dal mese di ottobre 2012, si è costituito con l'aggregazione dei Dipartimenti di Archeologia, Storia Antica, Paleografia e Medievistica, Discipline Storiche Antropologiche e Geografiche e di parte del Dipartimento di Studi Linguistici e Orientali.

In considerazione delle sue dimensioni e della sua complessità culturale, il Dipartimento si è articolato in Sezioni allo scopo di comunicare con maggiore completezza ed efficacia le molte attività di ricerca e di didattica che si svolgono al suo interno. Le Sezioni sono: 1) Archeologia; 2) Storia antica; 3) Geografia; 4) Studi antropologici, orientali, storico-religiosi; 5) Medievistica; 6) Scienze del Moderno. Storia, Istituzioni, Pensiero politico.

Il Dipartimento ha inoltre deciso di procedere ad una riorganizzazione unitaria di tutta la sua editoria scientifica attraverso l'istituzione di una Collana di Dipartimento per opere monografiche e volumi miscellanei, intesa come Collana unitaria nella numerazione e nella linea grafica, ma con la possibilità di una distinzione interna che attraverso il colore consenta di identificare con immediatezza le Sezioni.

Nella nuova Collana del Dipartimento troveranno posto, dopo rigorosi referaggi esterni, i lavori dei colleghi, ma anche e soprattutto i lavori dei più giovani che si spera possano vedere in questo strumento una concreta occasione di crescita e di maturazione scientifica.

Comitato editoriale

Direttore: Andrea Augenti

Codirettori: Francesca Cenerini, Antonio Curci, Cristiana Facchini, Claudio Minca
(Responsabili di Sezione)

Comitato Scientifico

Archeologia

Mauro Menichetti (Università degli Studi di Salerno)

Timothy Harrison (University of Toronto)

Annalisa Marzano (University of Reading)

Storia Antica

Arnaldo Marcone (Università degli Studi Roma Tre)

Denis Russet (École Pratique des Hautes Études, Paris)

Geografia

Michael Buzzelli (University of Western Ontario)

Dino Gavinelli (Università degli Studi di Milano)

Studi antropologici, orientali, storico-religiosi

Nazenie Garibian ("Matenadaran", Scientific Research Institute of Ancient Manuscripts –
Yerevan, Armenia)

Ruba Salih (School of Oriental and African Studies, University of London)

La misión de la máquina

Técnica, extractivismo y conversión en las tierras bajas sudamericanas

editores

Nicolas Richard, Zelda Alice Franceschi, Lorena Córdoba

Bononia
University Press

La edición del libro fue financiada por el Dipartimento di Storia Cultura Civiltà y el proyecto *Le savoir mécanique dans les sociétés du Chaco et de l'Atacama* / ANR, France.



**Sorbonne
Nouvelle** 
université des cultures

I saggi sono stati sottoposti a blind peer review

Bononia University Press
Via Ugo Foscolo 7, 40123 Bologna
tel. (+39) 051 232 882
fax (+39) 051 221 019

www.buonline.com
info@buonline.com

Quest'opera è pubblicata sotto licenza Creative Commons BY-NC-SA 4.0

ISSN 2421-0099
ISBN 978-88-6923-695-2
ISBN online 978-88-6923-696-9
DOI 10.30682/disciantro7

In copertina: "Spinster and sempstresses" in R.J. Hunt, *The Livingstone of South America*, London: Seeley & Co. limited, 1933, p. 241.

Impaginazione: DoppioClickArt – San Lazzaro (BO)

Prima edizione: febbraio 2021

Índice

Máquinas y misiones en las tierras bajas sudamericanas <i>Nicolas Richard, Zelda Franceschi y Lorena Córdoba</i>	7
Mapa general	15
*	
De la producción material a la producción moral: talleres y artesanos indígenas en las misiones jesuíticas del Paraguay (siglos XVII-XVIII) <i>Mickaël Orantin</i>	17
Misiones guaraníes del barón de Antonina (Brasil, 1840-1860) <i>Pablo Antunha Barbosa</i>	31
Argonautas del río oriental: remeros, mecánicos y capitanes en la Amazonía boliviana (1870-1920) <i>Diego Villar</i>	49
«Haciendo del salvaje elemento de trabajo» en los núcleos escolares selvícolas de la Amazonía boliviana <i>Anna Guiteras Mombiola</i>	75
*	
Un siglo de misiones: trabajo y máquinas en el monte chaqueño con los wichís de la Misión Nueva Pompeya <i>Zelda Alice Franceschi</i>	95
«Como un ciego con lentes»: miradas indígenas sobre evangelización, conocimiento y cultura material en el Gran Chaco <i>Chiara Scardozzi</i>	119

Máquinas y cooperativas en el medio del monte: formas de integración de los wichís del oeste formoseño (1920-actualidad) <i>Alberto Preci</i>	135
La gente del bosque en la era de la máquina: lo residual de una misión <i>Rodrigo Montani</i>	153
*	
Mecánica de un engranaje: los misioneros salesianos y la empresa Carlos Casado SA en el enclave industrial de Puerto Casado, Paraguay <i>Valentina Bonifacio</i>	169
Los nombres de la máquina: semántica de lo mecánico en el guaraní chaqueño <i>María Agustina Morando</i>	185
Del mecanismo a la magia: vida y muerte de un reloj místico <i>André Menard</i>	199
Adiós a las armas: tensiones interétnicas en la frontera del Pilcomayo <i>Lorena Córdoba</i>	215
«Las máquinas vienen y se van»: la mecánica en una comunidad nivaclé del Chaco boreal <i>Nicolas Richard y Consuelo Hernández V.</i>	233
Archivos consultados y bibliografía general	253
Agradecimientos	277
Biografías de los autores	279

«COMO UN CIEGO CON LENTES»: MIRADAS INDÍGENAS SOBRE EVANGELIZACIÓN, CONOCIMIENTO Y CULTURA MATERIAL EN EL GRAN CHACO

Chiara Scardozzi*

Una cosa sé, que habiendo yo sido ciego, ahora veo.

Juan 9:25

Las gafas pasaban a formar parte de su fisonomía, se amalgamaban a sus rasgos, y así se atenuaba todo contraste natural entre lo que era su cara –una cara cualquiera pero una cara al fin– y lo que era un objeto extraño, un producto de la industria. No le gustaban, y por lo tanto no tardaron en caer y romperse.

Italo Calvino, «La aventura de un miope»

Introducción¹

Mi reflexión en torno al desafiante binomio temático *misiones/máquinas* nace a partir de sugerencias etnográficas relativas al trabajo de campo realizado desde 2009 en la región del Gran Chaco argentino. La zona de estudio está situada en la provincia de Salta y coincide con los lotes 55 y 14, unas tierras fiscales hasta hace pocos años

* Università degli Studi di Urbino Carlo Bo, Urbino, Italia. Correo electrónico: chiara.scardozzi@gmail.com; chiara.scardozzi@uniurb.it

¹ Esta contribución ha sido leída en una versión preliminar en el ámbito de la jornada de estudio «La misión de las máquinas: técnicas, trabajo y misiones en las tierras bajas sudamericanas» (Bologna, 10 de octubre de 2019). Quiero agradecer a Lorena Córdoba, Zelda Alice Franceschi y Nicolas Richard, editores de este volumen, por haber generado un espacio de confrontación y reflexión y por haber querido incluir mi contribución. Quiero agradecer también los testimonios de las personas que cito en este trabajo, por sus palabras y reflexiones.

conocidas tanto en la Argentina como a nivel internacional por el largo proceso político y jurídico de regularización territorial que involucra a grupos indígenas y familias campesinas criollas². En otras ocasiones he hablado de la complejidad del caso³ y si bien las diferentes experiencias misioneras no han constituido el centro de mi análisis, para entender la configuración socioterritorial contemporánea de los grupos indígenas ha sido fundamental comprender el impacto que las misiones fundadas en la primera mitad del siglo XX han tenido en la reconfiguración de las formas de vidas indígenas chaqueñas en diferentes niveles: económico-político, ecológico-territorial y sociocultural.

Las miradas indígenas contemporáneas hacia la presencia misional son muy complejas y reflejan una memoria heterogénea que depende principalmente de la edad de la persona y de la experiencia más o menos directa que tuvo de las misiones, es decir su relativa proximidad y conocimiento de la *cultura misional*, constituida por elementos normativos, simbólicos, discursivos, y materiales.

Por lo tanto, he elegido acercarme a esta complejidad valorando las perspectivas émicas y eligiendo tres narraciones que constituyen, literalmente, unas entre las posibles «maneras de ver» la evangelización y considerar su impacto en términos tanto materiales como simbólicos en las dinámicas de transformación sociocultural de las sociedades indígenas chaqueñas desde la primera mitad del siglo XX. Con este propósito, los relatos de los testimonios wichís se combinan en el texto con las fuentes de los misioneros anglicanos, procedentes sobre todo de los periódicos de la «South American Missionary Society Magazine» (SAMSM); de esta manera se busca también proporcionar un acercamiento etnográfico novedoso a la historia de las últimas misiones anglicanas fundadas en la costa del Pilcomayo salteño y a sus memorias nativas, por medio de la metáfora visual y de la semántica de la percepción.

Las misiones anglicanas en el Chaco salteño

A pesar de que las experiencias misionales en la región chaqueña y las relativas respuestas indígenas han sido sumamente heterogéneas, desde un punto de vista histórico y antropológico podemos considerar la presencia de las misiones anglicanas procedentes de Inglaterra en las provincias del norte argentino como parte de un proyecto hegemónico que busca el control territorial de las zonas de frontera tam-

² CARRASCO, ZIMERMANN 2006; CARRASCO 2009; SCARDOZZI 2013. Los grupos indígenas han sido identificados sobre la base de criterios sociolingüísticos como *wichí* (mataco) –el grupo mayoritario–, *iyjwaja* (chorote), *niwakle* (chulupí) –grupo lingüístico mataguayo–, *komlek* (toba) –grupo lingüístico guaycurú– y un pequeño porcentaje de *tapy'y* (tapiete) –grupo lingüístico tupí-guaraní–. Los criollos llegaron a la zona a comienzos del siglo XIX.

³ SCARDOZZI 2015, 2018.

bién mediante el gobierno de sus poblaciones por medio del asentamiento de los grupos nómadas y el empleo de éstos como mano de obra temporaria en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy⁴. Este proceso de *conquista* a través de políticas supuestamente integracionistas asociadas al desarrollo económico regional es acompañado y sustentado por la retórica civilizadora y con la presencia misionera evangelizadora⁵. Si bien el esfuerzo paternalista misionero se proponía «preservar» las culturas indígenas y proteger los grupos de los abusos y las violencias estatales, militares y civiles, las lógicas y las retóricas de su accionar, sobre todo entre fin del siglo XIX y comienzo del siglo XX, reproducían la idea de una necesaria transformación socio-cultural de las sociedades indígenas, reflejando los fundamentos característicos del paradigma evolucionista de la Inglaterra del siglo XIX.

De hecho, la primera misión del Chaco salteño, denominada El Algarrobal, surge en 1914 cerca de la ciudad de Embarcación, en las orillas del río Bermejo, por concesión de los ingleses Leach, los hermanos dueños del ingenio La Esperanza. Ellos cedieron un terreno a la South American Missionary Society (SAMS) con el intento de promover la campaña civilizadora de los misioneros ingleses para la «domesticación» de los indígenas que trabajaban en las fábricas⁶.

En este sentido, el nexo entre ingenios azucareros y misiones, a nivel macroscópico, puede ser considerado como la primera conexión evidente entre misiones y máquinas: en el Chaco salteño en particular, las misiones religiosas surgen inicialmente en función de las máquinas; son parte del engranaje de la industria azucarera y de la expansión del modelo capitalista de producción hacia el Chaco y sus poblaciones⁷.

Después de la obra empezada en la zona del Bermejo, la SAMS decide expandirse hacia la provincia de Formosa, para luego remontar el curso del Pilcomayo hacia el norte con el objetivo de crear una red extensa de misiones conformadas materialmente por capillas, escuelas y centros de atención médica.

Con el pasar del tiempo, el anhelo misional es propiciado y favorecido por las necesidades indígenas de protección y ayuda en un momento histórico crítico: la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935)⁸, la presión militar de los Estados sobre la triple frontera (Argentina-Bolivia-Paraguay), el avance de los colonos ganaderos, las epidemias (como la de viruela y gripe). Asimismo, éstos son factores que generaron una *precariedad socioespacial* que llevó a los grupos indígenas, todavía nómadas, a una progresiva reconfiguración de las territorialidades y de las relaciones

⁴ Varios autores han analizado los vínculos entre misiones, ingenios azucareros y grupos indígenas del Chaco. Para una profundización del tema se hace referencia a TERUEL 2005; GORDILLO 2006; TORRES FERNÁNDEZ 2007-2008; MONTANI 2015b; CERIANI CERNADAS 2015.

⁵ LAGOS 2002; TERUEL 2005.

⁶ DE LA CRUZ 1997.

⁷ TRINCHERO 2000; GORDILLO 2006.

⁸ Para profundizar el impacto que la guerra del Chaco tuvo en las sociedades indígenas ver RICHARD (ed.) 2008.

intra e interétnicas, en búsqueda de condiciones de vida mejores frente a la escasez, el hambre, la inseguridad, los peligros y la muerte.

En las márgenes derecha del Pilcomayo salteño fundan, entre los grupos wichís, Santa María (1938) y Misión La Paz (1944), un caso interesante de misión interétnica, la última misión anglicana fundada en la Argentina.

En un opúsculo celebrativo de los cien años de las misiones anglicanas en el norte de la Argentina, refiriéndose a la fundación de dichas misiones el misionero Robert Lunt escribe:

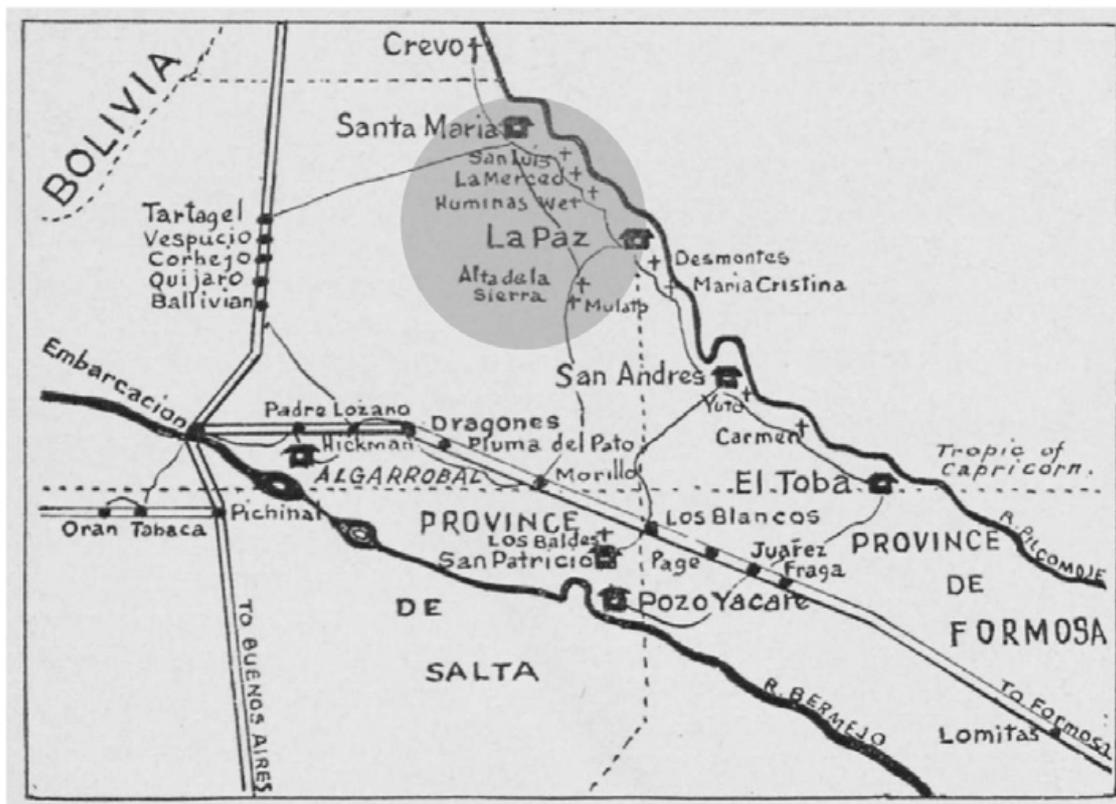
Río arriba también el Señor estaba obrando. Una entidad llamada «La Misión de Bolivia Oriental» trabajaba en Santa María e incluía entre su personal a los misioneros Jorge y Winifred Revill. En 1943 éstos, junto con Enrique y Maisie Dickson, se transfirieron a la SAMS y así Santa María se hizo parte de la obra anglicana. Un año después una inundación les obligó a los Revill a mudarse más abajo a un centro de chorotes, wichís y chulupíes, donde establecieron Misión La Paz, la cual se haría uno de los tres centros principales de la obra anglicana en el Chaco a partir de la década de los 60⁹.

Casi como un *deus ex machina* en un escenario caracterizado por el miedo y la incertidumbre, en la mayoría de los casos los misioneros llegan a ser percibidos como presencias mediadoras y defensoras y las misiones, como «espacios protegidos» y proveedores de recursos, aunque caracterizados por una rígida política evangelizadora centrada en el disciplinamiento de los cuerpos y las almas mediante la educación, la atención a la salud y el trabajo.

Tanto las fuentes misionales como las revistas periódicas de la SAMS, así como la literatura histórica y antropológica¹⁰, señalan que en muchos casos fueron los mismos indígenas quienes pidieron la ayuda de los misioneros ingleses y los buscaron para que fundaran misiones en territorios «desprotegidos» y atacados por la violencia de militares y colonos ganaderos, o para responder a necesidades materiales, como la escasez de alimentos.

⁹ LUNT 2011, p. 54. Como señala el autor, los anglicanos no fueron los únicos misioneros presentes en la zona. Surgieron otras misiones cristianas protestantes en Bolivia, afiliadas sobre todo a iglesias pentecostales y adventistas. Según el antropólogo argentino Luis María DE LA CRUZ, 1997, p. 30: «La rígida vida comunitaria que tácitamente se imponía en los lugares misionalizados por los anglicanos se contrapuso notoriamente con la confusa situación que se vivía en las misiones pentecostales. El aparente culto “desordenado” pentecostal permitía, bajo la agitación extática, expresar la vivencia de la fe sin ocultar el carácter cultural propio. Así encontraron espacio para la expresión cristiana quienes habían sido marginados por la prédica de los evangelistas anglicanos. Los sermones en castellano y el uso de la Biblia en el mismo idioma caracterizó al movimiento, contraponiéndose con el uso vernáculo de los anteriores. En algún sentido, la nueva vida se halla relacionada, para los wichís de la Asamblea de Dios, con el poder de la palabra emitida en español, que reordena el mundo. La iglesia de la Asamblea de Dios se desarrolló en menos de veinte años a lo largo del río, reuniendo a los grupos marginales y, en muchos casos, reordenando la ocupación territorial».

¹⁰ MÉTRAUX 1933b; DE LA CRUZ 1997; GORDILLO 2006.



1. Mapa de la *South American Missionary Society Magazine*, abril-mayo de 1962, p. 2. El mapa muestra las misiones anglicanas fundadas en el Chaco central, entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, en la primera mitad del siglo XX. Las grandes estaciones están señaladas con el símbolo de una casita negra; las otras, con la cruz. Resaltado con un círculo he marcado aproximadamente el área del estudio etnográfico a la cual se refiere esta contribución. Fuente: Church Mission Society.

El mismo Alfred Métraux, citando la anécdota de un indígena pilagá que lo había confundido por un misionero, reporta esas palabras entusiastas: «Ahora tenemos quién nos cuide, quién nos enseñe, ahora ya no estamos solos y abandonados, y es una nueva vida la que empieza»¹¹.

A lo largo del tiempo, entre los ríos Bermejo y Pilcomayo el entramado misional conecta geográfica y simbólicamente el Chaco central. Entre éxitos y fracasos¹², el esfuerzo evangelizador se vuelve más intenso y se multiplica con las últimas misiones del Pilcomayo salteño¹³. Por esta razón, durante todo el tiempo

¹¹ MÉTRAUX 1933b, p. 5. Sobre la relación entre Métraux y los misioneros anglicanos entre 1933 y 1939 véase CÓRDOBA 2015b.

¹² Entre los fracasos está, por ejemplo, el caso de Misión Pilagá (Formosa) analizado por CÓRDOBA 2017.

¹³ A este propósito el misionero TRAIN (1952, p. 86), después de una visita a la zona del Pilcomayo en 1952, escribía: «Más allá de Selva San Andrés, ahora tocando La Paz, San Luis, Merced y Santa María y aún siguiendo el Pilcomayo, casi hasta la frontera con Bolivia, tenemos un trabajo relativamente nuevo,

los misioneros ingleses trabajan con el objetivo de formar paulatinamente una «iglesia protestante nativa» compuesta de conversos, evangelistas y pastores indígenas¹⁴.

Aproximadamente desde la mitad de la década de 1940, en la costa del Pilcomayo salteño, entre las más grandes estaciones misionales de Santa María y Misión La Paz, donde el misionero George Revill y su esposa residen la mayor parte del tiempo, se van sumando pequeños «satélites» como San Luis, Merced, La Gracia, La Bolsa, Vertientes, Pozo El Tigre administrados por evangelistas y, luego, por pastores nativos que acompañarán y progresivamente sustituirán a los misioneros en la evangelización¹⁵. Los pastores nativos ocuparán también un rol religioso y político estratégico al interior de las nuevas conformaciones socioterritoriales denominadas *comunidades*, núcleos que se fueron consolidando a partir de las décadas de 1960 y 1970, en correspondencia de las misiones¹⁶.

Desde la oscuridad hacia la luz: ponerse las lentes

Es 2011, estoy en pleno trabajo de campo, haciendo base en Santa Victoria Este (Salta). Ramón, un joven que conoce mi interés por la historia local, decide llevarme a conocer a su abuelo en la comunidad de San Luis, a 6 kilómetros del pueblo, en la costa del Pilcomayo. El abuelo, cuyo nombre era Sixto († 2017), era un hombre mayor, en aquel entonces pastor de la comunidad; originario de Santa María, se había mudado río abajo en la década de 1950. Decía que «la palabra de Dios nos ha traído aquí, hasta el lugar San Luis para que yo esté aquí, para que trabaje aquí para evangelizar». Sentado en una sillita de madera, bajo un algarrobo, cuenta de cuando la gente recibió la palabra de Dios:

pero muy, muy grande [...] Sabemos que ningún otro campo en este momento ofrece oportunidades tan maravillosas. También podemos dar una buena idea del tamaño y la forma de este joven “Evangel”. Pero lo que no se sabe es cómo este barco puede salir de la grada completamente preparado para enfrentar completamente el mar abierto. El material para este barco se acumula más rápido de lo que se puede gestionar. ¿Por qué? Porque en esta empresa colosal tenemos solo una pareja casada y están tratando de enfrentar tres tribus (y obviamente tres idiomas), numerosas reuniones semanales en estos idiomas y se niegan a ser vencidos en esta tarea sobrehumana».

¹⁴ La formación de una *iglesia protestante nativa* es el objetivo del trabajo misional desde su comienzo y es expresada primariamente por el misionero Barbrooke GRUBB 1899, 1930.

¹⁵ Este proceso de «autonomización» es testimoniado también por fuentes indígenas autobiográficas, como el relato de Zebedeo Torres titulado *La historia de Santa María*, publicado en SEGOVIA 2011.

¹⁶ El rol del pastor nativo vinculado a las nuevas formaciones socio-territoriales es tan complejo que necesita de un análisis específico, el cual debería abarcar las transformaciones en las relaciones entre liderazgo, parentesco y formación de las unidades residenciales llamadas comunidades, con los relativos procesos de ficción y fusión. Una contribución relativa a dichos temas en la región del Gran Chaco es la de BRAUNSTEIN (2007), y en particular la de PALMER (en el mismo volumen 2007) concerniente a la noción de «carisma» entre los grupos wichís.

Ese tiempo que nosotros hemos decidido la palabra de Dios, que ha venido un misionero inglés, el año 1938¹⁷ comenzó evangelización y ahí se formaron todas las comunidades como aquí San Luis, La Paz, La Gracia, La Bolsa, Vertiente, La Merced [...] Entonces nosotros cuando hemos recibido la palabra de Dios, los misioneros mismos hacen colmar como misiones. Entonces toda la gente se ha unido y ya hace como un pueblito. Pero primero no entendíamos nada [...] Había un curandero, brujo, porque nosotros no teníamos médicos, no conocíamos medicinas. Todo eso no conocíamos, es solamente curandero cuando hay un chico enfermo, se agarra gripe, lo lleva [a él], para que lo cure. Pero este curandero es poderoso, puede sanar un enfermo. Esto nosotros hemos usado en aquel tiempo cuando nosotros no conocíamos nada. Ahora ya no hay brujo, ya no hay curandero, y solamente la palabra de Dios, solamente oraciones que nos corrigió. Para Dios nada es imposible, para Jesús nada es imposible [...] Ahora gracias a Dios que hemos conocido [...] poco, no tanto, pero ya tenemos los jóvenes que estudian, van a la primaria, a la secundaria, algunos estudian la computadora, máquinas para escribir, gracias a los misioneros que primeros nos han enseñado para que tenemos capacitación. Como un ciego que ya tiene más o menos unas lentes, para que no escojan las cosas que están oscuras. Y ahora ya uno sabe escribir¹⁸.

Entre las posibles perspectivas locales sobre el impacto que tuvieron las misiones con relación a las formas de vida de los grupos indígenas de la zona y los relativos cambios que se dieron a partir de la primera mitad del siglo XX, la narración de Sixto es sustancialmente ilustrativa.

En las misiones se produce una reorganización de la vida cotidiana hecha por materialidades y sentidos nuevos, y también por nuevos conocimientos: cuando Sixto habla de los «brujos» que no podían curar se refiere a una necesidad de buscar otras respuestas a las enfermedades, respuestas proporcionadas por los misioneros que disponen de un conocimiento diferente y funcional.

De hecho, la atención médica ofrecida por los misioneros o sus parejas, las cuales muchas veces eran enfermeras, ha sido un elemento de fuerte atracción hacia los centros misionales. La capacidad de curar, junto con el conocimiento de los idiomas indígenas, ha sido central para que el misionero sea reconocido como un *ser poderoso*, desde el punto de vista espiritual y político, superponiéndose –coyuntural y momentáneamente– al rol tradicional atribuido a los chamanes y a los líderes políticos¹⁹.

Los misioneros construyen también pequeñas escuelas en las cuales, primero ellos y luego maestros indígenas, enseñan en castellano y en «idioma», introduciendo la educación formal y el sistema escolar antes que el Estado argentino. El trabajo, sobre todo agrícola y de carpintería, es incentivado como parte del proyecto civilizatorio que ancla a las personas a un lugar fijo, sedentarizándolas, y a tiempos

¹⁷ El año citado corresponde a la fundación de la Misión Santa María, de la cual hablé anteriormente.

¹⁸ Sixto, comunidad indígena San Luis, 2011.

¹⁹ PALMER 2005.

diarios y regulares. Huertas, herramientas, semillas, una conducta moral y corporal, una nueva forma de producir comida y alimentarse.

Sixto imagina la humanidad indígena anterior a la llegada del misionero como un conjunto que falta de una serie de elementos relacionados con el conocimiento. Es una humanidad «ciega», que no ve o no ve bastante bien, que no entendía y no conocía nada, y por esta razón elige las que el hombre llama las «cosas oscuras», aquellos elementos socioculturales característicos de los grupos chaqueños que los misioneros tachaban de pecaminosos, asociándolos a la obra diabólica y prohibiéndolos a cambio de la protección misional contra los peligros. Conflictos intra e interétnicos, uso de alcohol, coca y tabaco («los vicios»), juegos, danzas, poligamia y, por supuesto, todo lo que estaba asociado al chamanismo entran progresivamente en el ámbito de los tabúes, socialmente removidos y/o practicados clandestinamente²⁰.

Cuando Métraux trata de comprender las razones del suicidio entre los wichís (llamados mataco en aquella época) escribe:

Sería interesante saber si antes de la relación con los blancos el suicidio era tan frecuente entre los indios, o si, al revés, el número de los casos ha aumentado desde que ellos han aceptado vivir bajo el control de los misioneros [...] Los mataco, conscientes de su situación desesperada, acogieron bien a los misioneros, de los cuales sacaban ventajas apreciables: en primer lugar, la sensación de cierta seguridad, también la certeza de no morir de hambre durante las épocas de carencia, la educación de los niños y por fin las curas médicas. En cambio, ellos renunciaban a las libaciones, a las danzas, a sus expediciones de guerra, a sus deportes favoritos y al chamanismo, a todo lo que en un tiempo embellecía su existencia. Las libaciones no han desaparecido, pues se han vuelto clandestinas y, si quieren jugar un partido de hockey, tienen que juntarse a una buena distancia de la misión²¹.

Tomando la dialéctica oposicional del cristianismo, donde la oscuridad se opone a la luz como los pecados a la salvación²², Sixto me transfiere su impactante considera-

²⁰ Sobre el chamanismo entre los grupos wichís ver CALIFANO, DASSO 1999.

²¹ MÉTRAUX 1971 [1967], pp. 185-186. Desde aquí en adelante todas las traducciones presentes en el texto son propias.

²² La dialéctica oscuridad/luz es un *topos* característico de la evangelización. Se encuentra innumerables veces en los periódicos de la SAMS. En una publicación de 1868, por ejemplo, encontramos: «Los caminos del pecado son los caminos de la oscuridad. El odio, la malicia, la envidia, la incredulidad, la indiferencia a la palabra y la voluntad de Dios son tinieblas. Sin embargo, se nos advierte que algunos «ponen oscuridad por luz y luz por oscuridad». Viviendo en la oscuridad, dicen que tienen luz. Pero si no tienen la luz suficiente para ver sus pecados, ¡cuán grande es su oscuridad! El primer rayo de luz de Cristo que entra en el corazón de un pecador le muestra su pecado; y está acompañado por ese poder de atracción, que la luz siempre tiene, para permitirle al pecador hacer un uso correcto de la bendición que le fue dada, y por lo tanto confesar sus pecados a Aquel que es fiel y justo para perdonarlo» (SAMSM 1868, pp. 8-9). Durante la década de 1930 la etapa de la SAMSM lleva el lema: «Dar luz a los que están sentados en la oscuridad».



2. Sixto, haciendo trabajos de carpintería, comunidad indígena San Luis, 2011. Foto de la autora.

ción hacia la memoria del «cambio», elaborada bajo la forma de una *incorporación del estigma* que asume el estereotipo del indígena salvaje contrapuesto al hombre civilizado cristiano. La palabra de Dios, la enseñanza de los misioneros y el abandono de prácticas pecaminosas constituyen los medios para acercarse a una manera diferente de *ser* y *ver* el mundo²³.

Es interesante entonces considerar la metáfora de las lentes por diferentes razones. A nivel «objetual», las lentes constituyen una *tecnología óptica*, que se difundió con la llegada de los misioneros e imaginamos que, en calidad de objeto desconocido, hayan sido «llamativos» en los primeros contactos entre mundo indígena y mundo no indígena. El misionero Henry Cecil Grubb, por ejemplo, por llevar lentes, fue nombrado por los wichís *te chinhas/ojos de metal*²⁴.

En segundo lugar, podemos considerar las lentes como una *máquina para ver*, para aumentar la percepción y el conocimiento, un artefacto que proporciona una nueva representación de las personas y del mundo: *nada se ve como antes*. Como en el cuento de Italo Calvino titulado «La aventura de un miope», cuando el protagonista descubre su miopía y se pone las gafas por primera vez, todo lo que lo rodea cobra nuevo sentido: la visión se vuelve menos borrosa y distorsionada,

²³ En la interpretación de PALMER (2005, p. 210) la oposición entre luz y oscuridad se encontraría en la cosmogonía wichí con relación a la claridad de los sueños y la visión mística del chamán.

²⁴ LUNT 2011.

el mundo ya no es el mismo, y la persona que lleva las lentes puestas, tampoco. Saliendo por un momento de la metáfora y volviendo al ámbito estrictamente del objeto, es necesario considerar que los anteojos se difundieron entre los indígenas por medio de donaciones que llegaron de Inglaterra y que los misioneros repartían primariamente entre conversos y evangelistas que tenían problemas de visión. Estos últimos eran los pocos que habían aprendido la lectura y necesitaban leer y comprender la Biblia traducida en sus idiomas²⁵. En un artículo del periódico de la SAMS titulado *Concerning eyes* leemos: «Podemos tratar de mantener la vista para la lectura de aquellos que han crecido con nosotros y ahora necesitan nuestra ayuda»²⁶.

Permaneciendo en el ámbito visual, es pertinente considerar que los religiosos se sirvieron también de una catequesis con recursos visuales: varias fuentes testimonian el uso de tecnologías visuales como parte de una herramienta usada en las prácticas evangelizadoras, como por ejemplo las linternas mágicas, un aparato óptico empleado para proyectar escenas bíblicas o fotos con el objetivo de transmitir visualmente los contenidos de la evangelización y hacer que las personas fueran atraídas también por este medio²⁷. Si consideramos la vista como metáfora del conocimiento, también con relación al ámbito espiritual, incluyendo la visión mística del chamán por ejemplo, entendemos que Sixto se refiere a una nueva forma de ver, saber y conocer. Las lentes aumentan y desarrollan las capacidades cognitivas: la memoria, el aprendizaje, la comprensión, la conservación y la difusión de la información. La herramienta material o tecnológica se vuelve herramienta conceptual. Sixto interpreta el mejoramiento de las condiciones de vida como un acercamiento del *aborigen al mundo blanco*, en términos de civilización, educación y aprendizaje. Escribía el misionero Barbrooke Grubb:

Para iluminar la oscuridad espiritual de estas personas, ¿no podemos ayudarlas también a mejorar en materia temporal? Tienen un gran deseo de avanzar socialmente y son bastante capaces de progresar; de hecho, ya han hecho lo que pudieron para ayudarse con los escasos medios a su disposición. Deben tener ayuda para permitirles ascender y tomar un lugar útil en el mundo²⁸.

²⁵ En la doctrina anglicana, la lectura de las Sagradas Escrituras es central para llegar a la salvación de las almas. También por esta razón, por un lado, los misioneros trabajaron fuertemente para que los indígenas aprendieran a leer y, por el otro, se dedicaron incesantemente al aprendizaje de los idiomas nativos y a la traducción de la Biblia, que funcionó también como registro lingüístico de los idiomas nativos que los misioneros querían preservar. Sobre la problemática historia de las traducciones bíblicas entre los wichís ver MONTANI 2017b.

²⁶ SAMSM 1938, p. 23.

²⁷ MARTÍNEZ (2013), por ejemplo, estudia el uso de linternas mágicas en la evangelización anglicana en el Chaco paraguayo operada por la SAMS, que procedió cronológicamente la experiencia en el Chaco argentino (ver LUNT 2011).

²⁸ GRUBB 1899, p. 210.

Las lentes de Sixto entonces pueden ser imaginadas como unas *lentes culturales* – aquí me refiero a la noción boasiana de *Kulturbrille*²⁹– puestas entre los ojos indígenas y el mundo, e implican la aceptación de que por medio de la mirada y representación hegemónica la nueva identidad indígena –subordinada, sedentarizada, limpiada, vestida, domesticada, educada– puede ser valorada y aceptada por la cultura misional y la sociedad estatal.

Sin embargo, los cambios en la forma de vida «tradicional», asumida como nefasta, son analizados por parte de Sixto no como un pasivo proceso de «aculturación» –con todos los límites conceptuales inherentes al término– sino como una elección consciente de «modelos culturales» ajenos que tiene consecuencias positivas en términos de *progreso*, entendido como aumento de habilidades cognitivas y prácticas. Estas últimas están estrictamente relacionadas con máquinas y tecnologías: los jóvenes van a la escuela, saben leer y escribir³⁰, usan computadoras y máquinas para escribir.

Entre la fascinación y la frustración, la apropiación de nuevas habilidades –leer, escribir, contar, usar máquinas– es sin duda un pasaje fundamental para acercarse al mundo blanco, a sus maneras de funcionar y a la posibilidad de manejar códigos ajenos relacionados con el poder y el bienestar.

Opacidad o *la misión como máquina*

En la narración de Sixto las lentes, además de ampliar la percepción, corrigen problemas de la vista – «la palabra de Dios nos corrigió», «las oraciones nos corrigen» –, y aquí la metáfora del ojo vuelve en términos de control social: los misioneros ingleses, y luego los pastores nativos, ven-vigilan y Dios castiga las prácticas pecaminosas.

Si a nivel material observamos que la misión proporciona herramientas, tecnologías y máquinas de diferente tipo, a un nivel más profundo entendemos que la misión misma funciona como una máquina o mejor dicho como un *dispositivo*³¹ en el cual *saber y poder* están estrictamente conectados, donde las sociedades indígenas se reorganizan y las subjetividades son plasmadas, recreadas, renovadas, adquiriendo un sentido nuevo en términos étnicos, históricos y relacionales³².

La lectura ampliada del dispositivo foucaultiano que ofrece el filósofo italiano Giorgio Agamben parece ser profundamente adecuada para entender el funcionamiento del dispositivo misional:

²⁹ Boas, cit. en ENGELKE 2018, p. 35.

³⁰ Me refiero a la *escritura como tecnología del intelecto y de la memoria*, en el sentido que le dieron entre otros GOODY 1977 y ONG 1982. Sobre el tema de la oralidad y la escritura entre los wichís del Bermejo, ver el trabajo de FRANCESCHI 2008.

³¹ FOUCAULT 1975.

³² SCARDOZZI 2018.

Llamaré dispositivo literalmente cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. No solamente, por lo tanto, las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder es en cierto sentido evidente, sino también la lapicera, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares y –por qué no– el lenguaje mismo, que quizá sea el más antiguo de los dispositivos, en el que millares y millares de años atrás un primate –probablemente sin darse cuenta de las consecuencias que seguirían– tuvo la inconciencia de dejarse capturar³³.

Agamben especifica que «dispositivo» no es solamente donde el poder se visibiliza, sino también son los objetos y el lenguaje que el poder proporciona. Si en un primer momento la máquina misional funciona por medio de los misioneros que tratan de insertar un aparato normativo, condiciones materiales e ideológicas, a lo largo del tiempo los grupos se reorganizan en un *orden transformado de la vida en común*, también a un nivel territorial. Sintéticamente, podemos considerar que el orden espacial y temporal es progresivamente transformado a partir de la sedentarización, la cual incide en varios niveles:

- *Nivel identitario*: hay una progresiva modificación de la autopercepción del grupo y de la historia. A nivel del imaginario se genera un tiempo dividido en tres épocas: *el tiempo de antes*, que coincide con el pasado nómada, definido también como *tiempo de los antiguos*; *la época de los misioneros*, cuando empezó la sedentarización y las transformaciones en la conducta, y el *ahora*, una época de mayor secularización, por usar un concepto occidental. Estos diferentes momentos son pensados sobre la línea del progreso que procede «desde la barbarie hacia la civilización».

- *Nivel político-social*: los grupos (las bandas) se reorganizan en los espacios misionales, aglutinando redes de parentesco heterogéneas y, en algunos casos, formando comunidades interétnicas (como en el caso de Misión La Paz); como mencioné anteriormente, el liderazgo tradicional se fragmenta y se crean roles de poder vinculados con la iglesia (los pastores) y luego con el gobierno (los caciques).

- *Nivel económico*: aumentan las prácticas conectadas con el trabajo asalariado (producción de artesanía, carpintería, agricultura, trabajos estacionales, etc.). Se pone en marcha una progresiva desvinculación desde las prácticas de caza-pesca-recolección (que va a impactar, entre otras cosas, sobre las prácticas alimenticias y en la nutrición).

Por un momento quiero volver a la metáfora de Sixto: las lentes sirven para mejorar la vista, son un objeto puesto delante de los ojos que permiten ver de una forma diferente de lo natural. Permiten mirar de otra manera. Sin embargo, no son ojos nue-

³³ AGAMBEN 2006, p. 19.

vos; son algo que se superpone a lo existente, no se trata de una nueva naturaleza. Es aquí donde el dispositivo se quiebra y aparece la máquina, donde se visibiliza el gesto de ponerse las lentes y la posibilidad de quitárselas, o sea, emerge la *agentividad* de los sujetos y se abre una brecha que permite elaborar una perspectiva crítica sobre la historia y la producción identitaria.

Para entender este pasaje es fundamental considerar las preciosas palabras de Francisco, otro hombre mayor, un poco más joven que Sixto, líder indígena muy reconocido en toda la zona del Pilcomayo, que se formó con los anglicanos y que, manejando códigos plurales de interpretación histórico-cultural, tiene una visión muy analítica del proceso de cambio que él también vivió:

Llega un misionero que habla de otra religión, habla de Dios [...] Cuando llegaron los misioneros se decía que hay un Dios que es el único Dios que tenemos que creerlo y que no perjudica a nadie y hay que creerlo y... ¿pero cómo creer? Yo diría casi lo mismo que el brujo. Pero por lo menos el brujo uno ve el poder que tiene; el Dios también uno ve que sí, hizo la tierra, hizo el cielo, pero... ¿cómo? Entonces la gente de este tiempo aceptó la religión, las religiones, en este caso la religión anglicana, los que llegaron primero. Aceptaron, pero no porque creen en el Dios más poderoso, porque ya tienen sus dioses que ellos creen. Saben que es más poderoso pero no alcanzan para creer. Cuando llegan los misioneros dicen que hay que creer el Dios arriba, no abajo, y ellos no es que aceptan este para creer al Dios de arriba y no a los de abajo, ¡no es así! Sino aceptan porque quieren tener tranquilidad, no quieren seguir con la guerra, no quieren seguir con estos brujos que pueden perjudicar, no quieren seguir... ninguna otra cosa. No tienen una visión más arriba de esto, pero quieren tener esto de tranquilidad. Hay mucha gente que cree, ¡sí, sí! ¡Cómo no! Cree al Dios poderoso y abajo no. Había mucho de éstos. Pero la mayoría no llegaron a creer esto, pero solamente que querían tener tranquilidad, por esto ya empezaron a formar la comunidad: distintos grupos que se mezclan³⁴.

Como un cuerpo opaco que no deja entrar la luz, las instancias misionales son filtradas, resignificadas, puestas en duda. El relato de Francisco hace de contrapunto al de Sixto y deja emerger una duplicidad llamativa: la superposición de sistema de creencias vuelve más opaca la certera y nítida visión de las lentes de Sixto; como en una doble exposición fotográfica³⁵, visibiliza la dualidad o multiplicidad de la respuesta indígena frente a la evangelización. La dificultad de creer en algo desconocido y no confiable coexiste sin contradicciones con la necesidad de entregarse a la oportunidad de una vida mejor, imaginando posibilidades concretas de tener «mayor tranquilidad» y de obtener bienes diversificados, como alimentos u objetos de diferentes tipos. Aquí la coherente visión progresista se advierte menos, la

³⁴ Francisco, comunidad indígena Cañaverl, 2012.

³⁵ Se llama «exposición doble» a la técnica fotográfica que permite unir dos fotografías en el mismo fotograma. El resultado es una imagen compuesta por dos niveles de exposición que se yuxtaponen, creando una tercera imagen.

monolítica representación del indígena pasivo y converso tiembla y la *agentividad* se muestra: la «salvación» llega por decisión tomada y no por la milagrosa intervención evangélica de la palabra de Dios; aquí es donde las lentes se quiebran y *la máquina se visibiliza*, donde emerge con fuerza la conciencia crítica de las dinámicas de poder inscriptas en la relación entre misioneros y misionalizados. Poniendo en riesgo una representación unívoca, esta ruptura corresponde al gesto de quitarse las lentes para volver a ver. «Los wichí» escribía el misionero Richard Hunt «han aprendido del argentino algunas de las artes de la vida, y saben decir “Dios” y “diablo”. Pero éstos son para ellos nada más que palabras sin significado, nubes sin agua, árboles sin fruta»³⁶.

Quitarse las lentes: reflexiones finales

En una coyuntura histórica favorable la presencia misionera en el Pilcomayo salteño tuvo una potencia ideológica, semántica, socioeconómica y tecnológica sin precedentes. Sería ingenuo subestimar la fuerza de la necesidad o del terror, entendidos como estado fisiológico y social en su rol de mediación entre las realidades indígenas y los mundos misionales³⁷. Sin embargo, nada es fijo ni permanente; en la transitoriedad de la historia, la máquina misional puede adquirir un sentido diferente, en una tensión constante entre imposición y resistencia, dominación y defensa, olvido y memoria.

He elegido usar la metáfora enunciada por Sixto para tratar de visibilizar las múltiples visiones relativas al legado de la evangelización entendida como un conjunto complejo de saberes y prácticas que funcionan como «lentes» y proporcionan nuevas miradas sobre la identidad, el espacio y el tiempo. A este propósito, la variable generacional podría ser una ulterior clave de lectura a la hora de evaluar la herencia cultural de la misionalización, sobre todo porque durante décadas se operó una censura profunda con respecto a los *tiempos de los antiguos*, socialmente «tabuizados»³⁸.

Por supuesto, los jóvenes adultos, mirando de lejos y por medio de la memoria (posiblemente) transmitida por los mayores, han producido otros discursos alrededor de las transformaciones ocurridas en la organización sociocultural de los últimos sesenta años. Ramón, el nieto de Sixto, en una conversación que tuvimos antes del encuentro con el abuelo me había comentado:

Yo siempre escucho la gente mayor que nuestra costumbre era algo que... que todos los jóvenes participaban, les gustaba bailar, pero todo ha cambiado. Lo que pasa es

³⁶ Hunt cit. en LUNT 2011, p. 17.

³⁷ TAUSSIG 1987.

³⁸ Considero que entre la década de 1970 y el comienzo del siglo XXI se opera una especie de remoción forzada de la identidad colectiva indígena anterior a la época misional, por lo menos a un nivel público.

que todo ha cambiado porque la gente mayor es más religiosa, y todo han dejado atrás, algo que tenían. Porque no tenemos que olvidar que vinieron los misioneros de otros países, por ejemplo, Inglaterra, a ver a veces las necesidades de todas las comunidades y yo creo que en este punto también la gente ha bajado un poco sus danzas, porque yo creo que la danza era algo que nos identificaba, a todos los jóvenes le gustaba bailar. Porque las religiones han cambiado muchísimo y han bajado mucho. Antes las comunidades no estaban organizadas. Les gustaba ir a pescar, ir al monte, no estaban bien organizadas las comunidades, pero cuando vinieron los misioneros le decían cómo tenían que hacer, para rezar³⁹.

Entre un pasado idealizado y la conciencia del impacto misional, el proceso de cambio es asimilado como respuesta necesaria a la autoridad en virtud del bienestar comunitario. La presencia misional anglicana en el Pilcomayo salteño se adaptó al pasar del tiempo y se transformó sobre la base de las circunstancias históricas. A partir de la década de 1970 la Iglesia Anglicana, debilitada desde el punto de vista político, emprendió una serie de iniciativas sustentadas por fondos internacionales, relacionadas al desarrollo productivo de los grupos indígenas de la zona. Al mismo tiempo fundó una ONG denominada Asociana (Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana en el Norte Argentino) y, por medio de importantes inversiones económicas y tecnológicas, puso en marcha talleres artesanales y cooperativas agrícolas. En la zona del Pilcomayo salteño, Misión La Paz se volvió uno de los centros principales donde se implementaron los proyectos de desarrollo basados en la producción artesanal y agrícola, junto con Misión Chaqueña (también en Salta) e Ingeniero Juárez (Formosa). La introducción de la agricultura comunitaria tuvo su auge hasta la década de 1980, cuando a causa de la guerra de Malvinas los misioneros y los ingleses encargados de los proyectos de desarrollo tuvieron que retirarse de la zona del Pilcomayo, salir de la Argentina y dejar los proyectos en las manos de sus destinatarios.

Francisco (el hombre que cité anteriormente, como segundo narrador), quien fue encargado de supervisar la producción agrícola de Misión La Paz, cuenta que cuando los misioneros se fueron todas las máquinas fueron destruidas, las chapas de los galpones vendidas, los tractores «hechos pedazos». Luego, las máquinas han vuelto al Chaco por medio de varios proyectos, llevadas por las ONG o por el Estado. Es común escuchar a referentes de proyectos o representantes del gobierno decir que en el Chaco «no hay nada que dure»: máquinas de coser, herramienta de diferente tipo, GPS, computadoras, celulares, heladeras, camionetas, motos, motores, etc.; todo lo que llega al Chaco se rompe... porque la gente «no cuida las cosas», «los indígenas no saben administrar», «hay que cerrar todo con llave», «hay que darle la responsabilidad a criollos, maestros, otros que no sean indígenas».

Me pregunto si el descuidarse, el deshacerse, puede ser leído como un acto de resistencia; si se puede entender como una ruptura en las relaciones de dependencia en

³⁹ Ramón, comunidad indígena San Luis, 2011.

específicos escenarios técnico-políticos. ¿Serán gestos análogos al ponerse y quitarse las lentes, y «aprovechar de lo que hay» en un *repertorio de posibilidades* dentro de un *sistema sociotécnico*?⁴⁰

Como recuerdan Jean Comaroff y John Comaroff con referencia a la etnografía realizada entre los tswana de África del Sur en su relación con el mundo misional:

Así como las tecnologías de control abarcan desde la coerción abierta hasta la persuasión implícita, los modos de resistencia pueden extenderse a través de un espectro igualmente amplio. En un extremo están las protestas organizadas, los momentos explícitos y los movimientos de disidencia que las luces occidentales pueden reconocer fácilmente como «políticos». En el otro, hay gestos de rechazo tácito e iconoclasia, gestos que impugnan con hosquedad y silencio las formas de una hegemonía existente⁴¹.

Como todas las máquinas del Chaco que se arman y se desarman, se deconstruyen porque «ya no sirven» y se venden o se cambian por cosas más útiles, así, de la misma manera, se sale de y se entra en los dispositivos (misionales, estatales, proyectuales, etc.) y así se profana el poder de éstos.

⁴⁰ MURA 2011.

⁴¹ COMAROFF, COMAROFF 1991, p. 31.