

UNA ETNOLINGÜÍSTICA OCULTA. NOTAS SOBRE LA ETNOGRAFÍA Y LA LINGÜÍSTICA WICHÍS DE LOS MISIONEROS ANGLICANOS

Rodrigo Montani¹
CONICET, Argentina

Resumen: Los misioneros anglicanos que evangelizaron a los wichís del Chaco argentino produjeron buenas descripciones lingüísticas y un corpus abundante de traducciones bíblicas. En cambio, sus descripciones etnográficas son mínimas y están diseminadas en las notas que publicaban en la revista de su propia Sociedad Misionera. Estas notas permiten argumentar que existió sin embargo una etnografía misionera aplicada, que conjugada con una lingüística semejante forjó una suerte de «etnolingüística oculta» de los wichís. Después de describir los métodos de esta etnolingüística, se presentan sus logros y limitaciones en la comprensión del escenario interétnico, la religión, la organización social y el chamanismo.

Palabras clave: Wichi, Chaco argentino, Misiones, Traducción, Sincretismo

Hidden ethnolinguistics. On Wichí ethnography and linguistics by Anglican missionaries

Abstract: The Anglican missionaries that worked with the Wichí of the Argentinian Chaco produced good linguistic descriptions and a rich corpus of Bible translations. On the other hand, their ethnographic descriptions are minimal, scattered in notes published in their own journal. However, these fragmentary notes allow us to argue that there was indeed an applied ethnography by the Anglican missionaries. Combined with their linguistic knowledge, this implicit ethnography allowed the Anglicans to build a sort of «hidden ethnolinguistics» of the Wichí world. This piece describes the missionaries' ethnolinguistic methods and considers the achievements and limitations of their understanding of native religion, social organization, shamanism and interethnic relations.

Keywords: Wichí, Argentinian Chaco, Missions, Translation, Syncretism

1. Agradezco a Isabelle Combès, Lorena Córdoba, Diego Villar, Marie Morel, Francisco Nakayama, Alain Fabre, Mónica Tompkins y Nicolás Drayson el haber contribuido de distintas maneras con este trabajo.

Los wichís («matacos», «guisnais», «vejoces», etc.) son actualmente cerca de 45.000 individuos que hablan la lengua homónima clasificada en la familia matak-macá. Tradicionalmente cazadores-recolectores, habitan la región semiárida del Chaco central (mapa 1), en una red de comunidades forestales y periurbanas que presenta importantes variaciones culturales y lingüísticas.² Quizá algunos pocos wichís vivan todavía según lo que inocentemente podría llamarse una sociocosmología «tradicional», pero lo cierto es que la gran mayoría cree en Cristo y encuentra en la Biblia un modelo de vida y una esperanza para la muerte. Muchísimos wichís son anglicanos, otros se reparten entre las iglesias pentecostales que llegaron al Chaco en el siglo xx (Asamblea de Dios, Evangélica Unida, Cuadrangular, etc.), unos pocos son católicos y recientemente algunos se han hecho Testigos de Jehová. Como puede esperarse, en este escenario de diversidad religiosa no faltan los sincretismos ni los tránsitos. Pero, en cuanto fenómeno de conversión masiva, la adhesión al anglicanismo fue la primera y la más importante.

La Sociedad Misionera Sudamericana (South American Missionary Society, en adelante SAMS)³ pretendía salvar las almas y los cuerpos de «gente sentada en la oscuridad y en las sombras de la muerte».⁴ Arribados al Chaco argentino, los anglicanos decidieron concentrarse en los wichís y en su lengua, el *wichí-lhömtes*. Mediante la atención médica, la educación, la oferta de trabajo, el intercambio de bienes, la Buena Nueva y una suerte de etnografía y de lingüística aplicadas, fueron creando ese nuevo orden que es la sociedad wichí anglicana, en la que ellos ocuparon un lugar central y paradójico, porque siendo extranjeros eran al mismo tiempo «nativos». A lo largo de este proceso, algunos misioneros hicieron intervenciones en el mundo académico o bien colaboraron con antropólogos y lingüistas profesionales.

Los anglicanos son figuras preeminentes de la lingüística wichí por haber publicado la primera buena gramática y el mejor diccionario de la lengua, además de la traducción de textos religiosos. Aunque no escribieron ningún texto estrictamente etnográfico sobre ellos, sostengo que forjaron una «etnolingüística oculta» de los wichís. Llamo «etnolingüística» a la combinación de la labor misional con la indagación etnográfica y lingüística destinada a una aplicación inmediata en pos de una reforma ideológica y social; la califico de «oculta», porque sus resultados permanecen mayormente ignorados y sus métodos son en buena medida desconocidos.

Existen distintas fuentes para rastrear esta etnolingüística oculta. En primer lugar, están los pasajes de tinte etnográfico dispersos en el *South American Mis-*

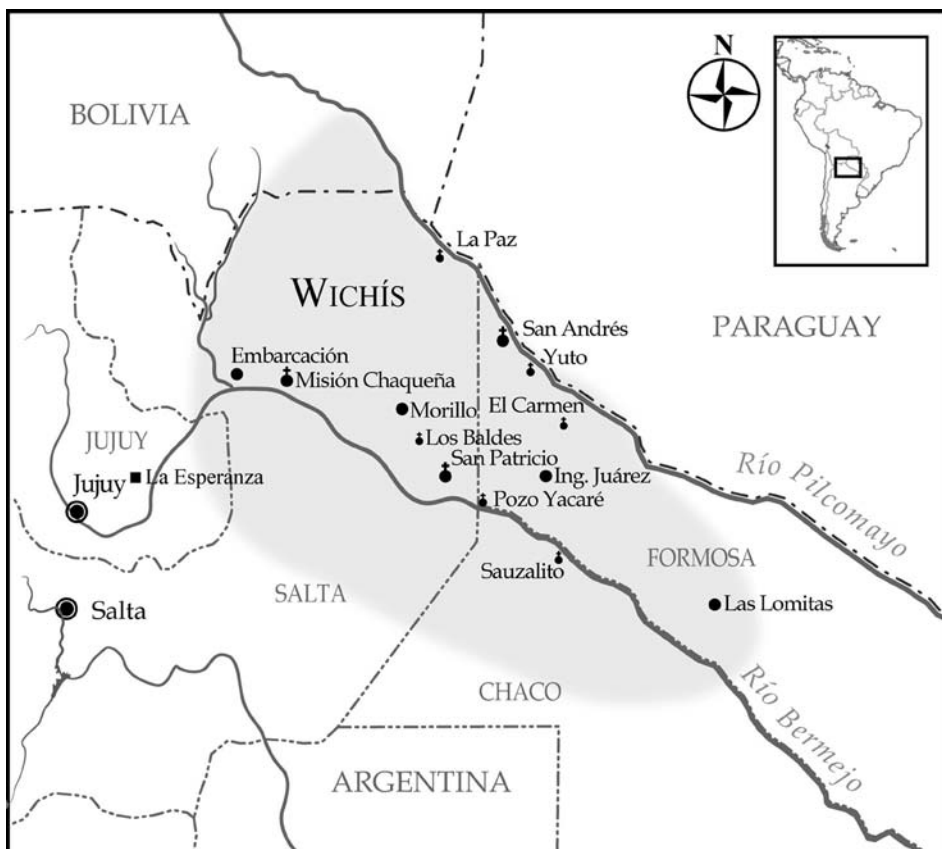
2. Fabre, 2005; Alvarsson, 1988; Palmer, 2005, y Braunstein, 2006.

3. Para una historia de la SAMS, véase Mann, 1968, y Seiguer, 2006.

4. Lucas 1:79, citado por Pride en el obituario de R. Hunt (SAMS, 1938: 51). Todas las traducciones del inglés son mías.

*sionary Society Magazine*⁵ (en adelante SAMSM), en historias apologéticas y en algunos documentos educativos recientes. En segundo lugar, están sus trabajos lingüísticos y las traducciones. En tercer lugar, se evidencia el rastro de los misioneros en algunos trabajos de académicos profesionales. Finalmente, algo de la etnolingüística misionera puede reconstruirse estudiando sus resultados: la sociedad y la cosmovisión sincréticas de los wichís anglicanos.⁶

Mapa 1. Algunas de las misiones wichí-anglicanas



Fuente: Elaboración de F. Nakayama.

Utilizar como fuente las traducciones y los sincretismos me obligará a reunir evidencias en torno de dos argumentos. El primero es que la sociabilidad sin-

5. Cabe indicar que solo pude consultar los números del SAMSM de 1898 a 1938, y los informes anuales de la sociedad del período 1925-1929.

6. Varios ejemplos de estos sincretismos en Arenas, 1992; Califano, 1999a, 1999d, y Dasso, 1999: cap. 12.

crítica, la religión mixturada de los wichís anglicanos e incluso las traducciones bíblicas al *wichi-lhömtes* son tanto el resultado de una comunicación deficitaria, una interpretación original y una apropiación condicionada por la cosmovisión indígena, como el fruto de censuras y concesiones más o menos deliberadas hechas por los misioneros. El segundo es que estas censuras y concesiones fueron pensables y factibles en la medida en que ellos practicaron una suerte de etnografía y de lingüística aplicadas. Pretendo dar una visión panorámica de la etnolingüística wichí hecha por los anglicanos, pero debo reconocer limitaciones en mi corpus y en mi capacidad de análisis. Estas notas, pues, plantean un problema y trazan algunas de las líneas que considero esenciales para su resolución, y que futuras investigaciones deberán ampliar.

1. La clave de la etnolingüística misionera

Barbrooke Grubb, «el Livingstone de Sudamérica» como lo llamó Hunt (1933), Richard Hunt, «el traductor de lenguas» como fue denominado en una reunión de la SAMS (1911: 79), y el médico Edward Bernau llegaron al ingenio La Esperanza, en la provincia argentina de Jujuy, en 1911. En diciembre de 1914 se trasladaron al interior del Chaco para fundar Misión Chaqueña El Algarrobal en la provincia de Salta, donde recibieron población wichí. La historia de la propagación de las misiones entre estos indígenas es larga y compleja; hacia 1970 había más de 35 misiones wichís asentadas en las provincias de Salta, Formosa y Chaco (Lunt, 2011: 55). Los hitos más importantes son la fundación de la misión Selva de San Andrés en 1927 y de San Patricio en 1933, pivotes, respectivamente, de la evangelización del Pilcomayo y del Bermejo medio.⁷

Hijos de una potencia imperial e industrialista, a los misioneros les gustaba decir que desarrollaban una obra organizada en «ramas» o «departamentos»; por lo general nombraban cuatro (el evangelístico, el educativo, el médico y el industrial), pero en los hechos podían variar. Podrían haber hablado incluso de un «departamento lingüístico».⁸ Estas áreas de trabajo pueden servir para describir las labores y los resultados de la SAMS en el Chaco argentino, con elogios (Métraux, 1933) o con reprobación (Torres, 2007-2008); pero reconstruir una etnolingüística misionera requiere, por así decirlo, desechar esta clave.

Los anglicanos entraron en el Chaco argentino cuando ya estaba colonizado; el territorio se dividía entre los estados actuales (nacionales y provinciales), y recursos y personas se incorporaban al mercado mundial. En este contexto, los anglicanos intermediaron entre los indígenas, el capital, Occidente, Dios, el

7. Sobre la SAMS en el Chaco argentino, véase Hunt, c. 1929; Leake, 1967; Lunt, 2011; Mann; 1968, y los estudios de varios antropólogos, entre otros, Métraux, 1933; Gómez, 2010, y Torres, 2007-2008.

8. Según Pride, Hunt había creado uno cuando trabajaba entre los lengua-maskoy (SAMS, 1938: 51).

Estado argentino y los colonos criollos. Para hacerlo, debieron manejar con solvencia las lenguas y los códigos involucrados (el *wichi-lhömtes*, el español y el inglés, los modos de los propietarios del ingenio y de los indios, etc.), y ofrecer algo a cada uno. Lo que me interesa es que en esta mediación la tríada lingüística-etnografía-aplicación lo permeó todo, y que como mediadores los misioneros fueron tendenciosos porque, manteniendo una visión crítica de la política local y queriendo paliar las consecuencias negativas del capitalismo periférico, tomaron partido por los indios y su lengua, y ante todo por Dios y «la civilización».⁹ Esta es la clave en la que deben leerse las notas que siguen.

2. Los métodos de la etnolingüística misionera

La «etnolingüística» de los anglicanos se desarrolló en varios pasos: 1) un estudio exploratorio y comparativo de los pueblos y lenguas que iban encontrando; 2) un estudio generalizado (todos los misioneros) del *wichi-lhömtes* y de la vida sociocultural wichí; 3) un estudio especializado (unos pocos misioneros) y en profundidad de la lengua; 4) una aplicación de estos conocimientos para tamizar y cambiar la sociocosmovisión indígena, y construir una sociedad y una religión nuevas; y finalmente, cuando los misioneros se convirtieron en áter ego de los wichís anglicanos, 5) algunas colaboraciones con antropólogos y lingüistas profesionales. En este proceso, los misioneros se acercaron ocasionalmente a la etnología y la filología, fueron buenos lingüistas descriptivos, en alguna medida etnógrafos y asiduos practicantes de algo parecido a lo que luego se conocería como «antropología aplicada» y «lingüística aplicada». Es cierto que B. Grubb y Hunt encajan bien como precursores del etnógrafo y del lingüista de campo. Pero la etnografía y la lingüística misioneras no fueron exclusivas de la primera generación, y además no deben ser separadas. A pesar de que la primera se vio reflejada en textos publicados, y no así la segunda, ambas eran caras de un mismo proyecto. Hunt sostenía que el estudio completo de un idioma «requiere un conocimiento íntimo de las costumbres, de los giros idiomáticos y de los modos de pensar» (1913a: 5). Paralelamente, para acceder a las costumbres y creencias indígenas los misioneros consideraban condición sine qua non hablar la lengua nativa. Conocer la lengua junto con la cultura era el prerrequisito de la reforma moral, social y lingüística que debían llevar a cabo.

Los métodos que los primeros misioneros de los wichís aplicaron venían construyéndose desde los inicios de la SAMS y habían sido probados entre los lengua-maskoy (hoy enxet) del Paraguay. En el Chaco paraguayo el primer paso de la evangelización consistió en vivir con los indígenas durante períodos pro-

9. «Si los misioneros podemos llegar primero y abrir el país, y enseñar a la gente los males de la civilización antes de que la civilización los alcance, entonces existe una estupenda posibilidad para que estos indios sobrevivan y construyan una nación fuerte y vigorosa [...] que glorificará a Dios» (SAMS, 1911: 80).

longados, en su tierra y a su modo, estudiar la lengua y hablarla, y suspender durante un tiempo el juicio valorativo (Grubb, 1899: 208). En una reunión en Londres en 1911, Morrey Jones evocó la excursión que había hecho con B. Grubb al ingenio La Esperanza un año antes:

Con el fin de hacerse amigo de esta gente uno podría querer darle la mano y decirle «Buenos días». Pero allí las cosas no se hacen de este modo. Te acercas a un indio y le clavas el dedo en las costillas, y le dices «¿Cómo estás?», y le extiendes la mano. Entonces el indio quiere luchar, trata de hacerte caer y de hablar contigo. Haz lo que hacen. [...] para misionar entre los indios tienes que ser, por así decirlo, un indio por un tiempo (SAMS, 1911: 86).

En lo programático, el método de campo parece una versión simplona del que unos años después mistificaría Malinowski para la antropología. Sin embargo, los misioneros practicaron este método solo en las exploraciones que realizaron desde La Esperanza y en los reconocimientos que hicieron antes de abrir cada nueva misión. De estas excursiones no resultó ninguna monografía etnográfica sobre los wichís,¹⁰ solo notas en el SAMSM. Una vez instalada la misión, el método viraba rápidamente hacia el adoctrinamiento, aunque bastante tolerante y preocupado por establecer una comunicación real. «Con diatribas contra las creencias indígenas y una condena total de las viejas costumbres se gana muy poco», decía Hunt. «A la gente primitiva no le gusta cambiar sus modos», agregaba; y entonces: «Es de suma importancia apelar a la Biblia como el antiguo registro de los pactos de Dios con nuestros ancestros y de la ley que Él les comunicó» (c. 1929: 22-23).

Los métodos de la lingüística misionera fueron más sistemáticos que los de su etnografía. Quizá no sea errado afirmar que «Hunt fue un genio de la lingüística» (Mann, 1968: 45). Con mayor o menor profundidad investigó y publicó información fiable sobre seis lenguas chaqueñas.¹¹ Además, fue prolífico como traductor de textos religiosos al enxet y al wichí. A pesar de no haber recibido ninguna formación especial en lingüística (SAMS, 1938: 50), siguió criterios juiciosos para la descripción, la clasificación lingüística y la traducción. Aunque algunos misioneros continuaron estas tareas, solo lo igualaron en la de traducción.¹²

La especialidad de Hunt fue estudiar la lengua para predicar, facilitar el aprendizaje de los demás misioneros, traducir textos religiosos y desarrollar material educativo en wichí. Pero además, tuvo intereses que lo vincularon con el mundo académico. Se encontró con Samuel Lafone Quevedo, a la sazón direc-

10. Por el contrario, sí se publicó una breve monografía sobre los chorotes (Hunt, 1915: xxvi-xxxviii, 170-180; 1914: 29).

11. Además del material wichí, escribió una gramática y un diccionario del enxet, aunque no llegó a publicarlas (Hunt, 1912: 56; Sams, 1928: 6-7), una gramática y un vocabulario chorote, un vocabulario macá y otro nivaclé (Hunt, 1915), y una gramática sucinta de esta lengua (Hunt, 1924) que circuló entre los misioneros (Henry, 1939). Los materiales tobas solo figuran como ejemplos en algunos pasajes comparativos (Hunt, 1913a: 36-37; 1915).

12. Los trabajos de Lunt (1999) y Kitchin (1976) no tienen la solidez lingüística de Hunt.

tor del Museo de La Plata, e intercambió informaciones con él (Hunt, 1912: 56). En La Esperanza, Hunt se dedicó de lleno a estudiar toba, wichí, chorote y nivaclé. Por la mañana trabajaba con un informante utilizando como cuestionario una lista de 2.000 palabras y frases útiles; por la tarde ordenaba el material y analizaba la morfosintaxis, mientras anotaba las preguntas para el día siguiente (Hunt, 1913a: 5). Cerraba la jornada compartiendo con el informante y su familia (Hunt, 1913b: 26). Luego, cotejaba los datos con nuevos informantes.

En 1913 Hunt remitió a Lafone Quevedo un vocabulario bidireccional español-inglés-wichí, un esbozo gramatical y una revisión del vocabulario del Manuscrito d'Orbigny,¹³ que se publicaron en la *Revista del Museo de la Plata* (Hunt, 1913a). Para la lingüística wichí, el vocabulario de Hunt no es menor: cuenta con unas 2.400 entradas, mientras el lexicón más completo publicado por un lingüista profesional se acerca a la mitad y apareció seis décadas más tarde (Viñas, 1974). Es cierto que tiene muchos errores, pero el Museo Etnográfico de Gotemburgo publicó una versión muy mejorada como diccionario bidireccional wichí-inglés (Hunt, 1937).¹⁴ Hunt también superó con el tiempo su esbozo gramatical inicial (Hunt, 1913a): su *Mataco Grammar*, revisada por Alfred Tompkins, se publicó dos años después de su muerte (Hunt, 1940). Vistos a la luz de la lingüística contemporánea, los análisis morfosintácticos de Hunt pueden estar desprovistos de teoría, pero son simples y ordenados, presentan una abundancia de datos y sus méritos son notorios.¹⁵

Puede asumirse que Hunt también seguía un método riguroso en la traducción de textos religiosos. No se trataba solo de una traducción «inversa» (del inglés al wichí), porque el trabajo se hacía en equipo con un hablante nativo. Además, el misionero calibraba la traducción mediante un interlineado con segmentación y glosado de los morfemas.¹⁶ «El primer libro escrito en idioma wichí» (Lunt, 2011: 25) fue el Evangelio de Marcos, traducido por Hunt y el wichí Martín Ibarra, que publicado en 1919 se repartía entre los indígenas. A lo largo de los años, los misioneros prosiguieron con la traducción del Nuevo Testamento,

13. Se trata de un arte y vocabulario compuesto por los franciscanos de Tarija (Bolivia), conservado por Alcide d'Orbigny. Lafone Quevedo (1896) ya había publicado una versión, con la gramática resumida.

14. J. Arnott había revisado el texto (carta a Métraux, 30/04/1937, Misión Pilagá; Fondo Alfred Métraux, Laboratorio de Antropología Social, EHESS / CNRS / Collège de France, París).

15. Por ejemplo, existe en wichí un sufijo *-pa*, no muy frecuente pero importante. Cuando tuve que glosar y traducir esta frase: *Tsona lëwukwpa Etek-sayntaj* (*Tsona lë-wukw-pa* **-etek-sayntaj* / corzuela 3P-dueño-DEM:IP 2P-cabeza-'sajasta' / «Se supone que Cabeza de Liquen es el dueño de las corzuelas»), no pude encontrar el morfema en ninguna de las gramáticas wichí modernas: solo estaba en Hunt (1940: 73) como una «partícula demostrativa» con el valor de «oculto», «fuera de la vista», etc. Recién en 2005 el morfema fue descrito por lingüistas profesionales (que no citan a Hunt), como un «enclítico pos-inflexional» con el valor de «desconocido-no a la vista».

16. La segmentación y glosado aparecen insinuados en sus ejemplos gramaticales y lexicográficos del wichí, pero lo que permite reconstruir el procedimiento es la «traducción literal» del *enxet* al inglés del discurso de Pablo a los atenienses, que Hunt (1911) dio como ejemplo del método que había seguido para traducir los Evangelios y los Hechos.

hasta que Henry Grubb la completó con ayuda de dos colaboradores wichís en 1962 (NTW, 1992). Más tarde se publicó una selección del Antiguo Testamento (ATW, 1971) traducida por Maurice Jones. La Biblia íntegra se publicó hace poco (BW, 2002), fruto del trabajo de cinco traductores wichís «guiados» por Lunt (2011: 72). Tan o más importante que la traducción de la Biblia fue la composición y traducción de un himnario, que reúne fragmentos litúrgicos e himnos del Libro de Oración Común, y «coritos». La primera versión la compuso Hunt (HW, 1926) y es el libro más popular entre los wichís anglicanos. Dentro del anglicanismo los coritos son una herencia de la tradición evangélica,¹⁷ pero lo relevante es que Hunt los tradujo sabiendo que existía en wichí un tipo nativo de «poesía cantada» llamado «*o-thai-fwainte-j-thi*, que significa literalmente “el salvarnos a nosotros mismos con algo”» (Hunt, 1923: 34). Al decir del misionero, se trataba de un género antiguo que servía para combatir la tristeza y por entonces estaba desapareciendo. Él propuso adoptar el término para trasladar «acción de gracias», pero los traductores posteriores no lo siguieron.

Por último, Hunt tuvo para la época una visión aguda del método de la clasificación lingüística. Reconoció que las similitudes entre las lenguas pueden resultar de las relaciones genéticas así como del contacto prolongado —un tema que la lingüística chaqueña redescubre cada tanto—. En la introducción de su primer vocabulario, dio muchos ejemplos de cognados para mostrar que el wichí y el toba podían estar genéticamente emparentados (1913a: 37).¹⁸ Su objetivo no era solo vincular las lenguas, sino organizar sus relaciones jerárquicamente, por eso reconocía que «las semejanzas que se advierten entre el Vejoz y el Suhin [nivaclé] son mucho más frecuentes [que entre el wichí y el toba]» (ibídem). Hay que señalar que detrás de todo esto había también una hipótesis diacrónica que hacía del wichí la lengua más antigua del Chaco —algo que antes y después otros han repetido.

En la Argentina, el estudio de las lenguas indígenas ingresó a la ciencia como filología, de la mano de la historia y la antropología, a finales del siglo XIX. La clasificación lingüística era considerada la clave de la clasificación cultural; sin embargo, Hunt tuvo al respecto una visión aguda: además de estudiar «las lenguas una por una hasta que se haya cerrado el círculo», se debía estudiar también las costumbres indígenas, el folclore, incluso la geografía de la región (Hunt, 1913c: 124). Agregaba además a la historia, porque «la lengua en sí no es siempre una guía segura, ya que una tribu puede ser incorporada a una más poderosa y adoptar la lengua del vencedor» (Hunt, 1914: 29).

Resta señalar un aspecto singular de la etnolingüística misionera. Como sus practicantes advirtieron con frecuencia, tenían el auxilio del Espíritu Santo. Este plus se traduce en una voluntad férrea por llegar a lugares alejados y vivir situa-

17. Comunicación personal de Mónica Tompkins (noviembre de 2014).

18. Es probable que el misionero hubiese tomado la hipótesis de Lafone Quevedo (1896: 4), que retomaba a su vez a D'Orbigny.

ciones que pocos europeos habrían querido soportar, y también como una prédica tan fuerte que en sus notas oculta buena parte del mundo indígena. En la lingüística, al decir de ellos mismos, el plus se manifestaba como «don» para aprender lenguas —un hecho irrefutable es que muchos misioneros anglicanos hablaron (y hablan) con fluidez en wichí.

3. El escenario interétnico

Hasta la guerra del Chaco, la SAMS planeaba construir «una Iglesia protestante nativa» (Grubb, 1930: 7) panindígena que reuniese a las iglesias de todo el Chaco, pero luego se limitó a una «cadena de misiones» (Leake, 1967: 171) o incluso a una «Iglesia cristiana mataca» (SAMS, 1936: 64). El carácter «nativo» del proyecto respondía seguramente a una tendencia propia del anglicanismo; pero la elección de los pueblos que lo constituirían estuvo condicionada por la concepción del Gran Chaco como un área geográfica, lingüística y cultural. «Entre los pueblos del Chaco, cada lengua es el eslabón de una cadena» (Hunt, 1912: 57). Había que definir qué eslabones estaban conectados entre sí a fin de plantear prioridades y estrategias de evangelización (por quiénes comenzar, a quiénes juntar o no).¹⁹ Pero la clasificación de pueblos y lenguas excedía este puro pragmatismo. Hunt compartía con sus lectores sus logros en materia de clasificación lingüística: la identidad del idioma «towotlhi» con el [antiguo] «lengua» y el «enimagá» del siglo XVIII, con el «estabosle», etc. (Hunt, 1912), hoy todos reconocidos como nombres de los macás; o la identidad de los «chunupés» con los «tapietas» que vivían junto a los «chorotís» y se casaban con ellos, y de ambos con los «suhines» (Hunt, 1914), hoy todos reconocidos como nivaclés.²⁰ La etnología y la lingüística del Chaco tienen con Hunt una deuda importante en la clasificación del grupo mataco-macá —Métraux (1942: 721) lo confesó cuando dejó definido este grupo para la lingüística y la antropología modernas.

Aunque la concepción de un área lingüística y cultural chaqueña no decantó en la formación de una iglesia panindígena, sí cumplió su cometido instrumental. Los misioneros supieron muy tempranamente que en el Pilcomayo chorotes, nivaclés y wichís vivían en buenas relaciones e incluso se casaban entre sí, mientras que los tres estaban enemistados con los tobas (Hunt, 1914: 29-30). En consecuencia, mientras formaron misiones donde wichís, chorotes y nivaclés vivían juntos, los misioneros tuvieron claro que no podían aceptar a los tobas en la misión wichí de San Andrés. Cabría preguntarse si la distinción entre los «cha-

19. En diversas circunstancias, jesuitas y franciscanos habían evangelizado a grupos étnicos vecinos pero enemistados, y los habían juntado en una misma misión. Fue una de las razones de su fracaso entre los wichís (Palmer, 2005: cap. 1).

20. Además, la breve gramática que escribió sobre el nivaclé (Hunt, 1924) fue la base de la comparación que Jules Henry (1939) hizo entre esta lengua y el pilagá.

queños típicos» (familias lingüísticas mataco-macá, guaycurú y enlhet-enenlhet) y otros «atípicos» (zamuco, tupí-guaraní y arawak) —que según Braunstein (2008: 19) fue una idea impuesta por Palavecino— no le debe algo a los anglicanos —Palavecino a fin de cuentas realizó buena parte de sus estudios visitando estas misiones—. Esta distinción entre chaqueños típicos y atípicos persiste en la «antropología» anglicana actual (y no solo en ella): un excelente informe de la situación contemporánea de los indígenas del Chaco salteño se ocupa de los «chaqueños típicos» cazadores-recolectores (wichís, chorotes, nivaclés y tobas), dejando de lado a los «agricultores chaqueños», «atípicos» (chiriguano, chanés y tapietes) (Leake, 2010). Sabemos, sin embargo, que las diferencias entre estos grupos son graduales o cromáticas antes que categóricas. ¿No se trata acaso de un mapa lingüístico y cultural complejo que la presencia o la ausencia histórica de la SAMS ayudó a polarizar?

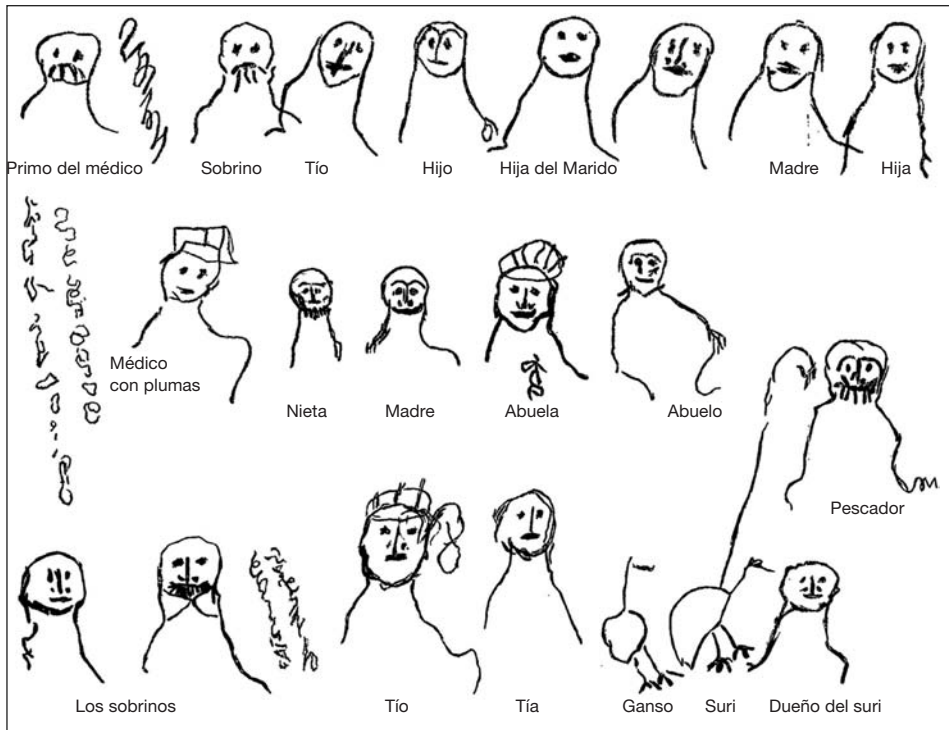
A Hunt también le interesaron las cuestiones diacrónicas, a veces con hipótesis exageradamente especulativas, como cuando se preguntó por el origen andino (chanca) de los nivaclés y chorotes (1912: 58); otras veces con historias locales de los indígenas y del trabajo misionero: tales como la crónica de la resistencia nivaclé a la colonización y su masacre a manos del ejército (1914), o la síntesis lúcida del «cambio en las condiciones sociales» wichí a partir de comienzos del siglo xx (c. 1929: 8-12). El valor documental de estas historias es innegable. Aún hoy los anglicanos continúan contribuyendo en esta dirección (Pérez y Wallis, 2012).

4. La religión traducida

Todas las actividades misioneras apuntaban en última instancia a la evangelización, pero la traducción lo hacía de modo expreso. Los misioneros sabían que para traducir hacía falta conocer la lengua con detalle, y también estar al tanto de las creencias religiosas wichí: en parte porque entre ellos «Satanás ha estado muy ocupado» (Panter, 1930a: 4), y en parte porque irían a reciclar mucho de lo que encontrarán. Así pues, B. Grubb se ganó la confianza de Gerónimo, un wichí de Tres Pozos (actual Embarcación), para que le dibujase una serie de divinidades acompañadas de lo que parecen ser imitaciones de escritura. Gerónimo era uno de los dos informantes con los que Hunt compuso su vocabulario, y entonces este incorporó los dibujos a su texto (figura 1). «Gran parte del interés para los antropólogos y estudiosos de folclore yace oculto en los nombres de sus divinidades», comentaba Hunt (1913a: 6). Agregaba: «[Gerónimo] confió en nosotros, y nos reveló secretos que no ofrecería al viajero ordinario; y el Sr. Grubb posee un único bosquejo de una serie de “diablos” o espíritus que temen o respetan, elaborados para él, en secreto, por el propio anciano» (Hunt, 1913b: 26). Desafortunadamente esos nombres wichí nunca fueron publicados. De los rótulos en español que figuran en la lámina solo dos resultan reconocibles: «Tío» (probablemente, *Tokwaj*, lit. Tiíto, una especie de *trickster*) y «Dueño del Suri»

(traducción literal de *Wönlhöj-wukw*); los otros son tan desconcertantes como «Primo del médico», «Sobrino», «Ganso».

Figura 1. «“Diablos” o espíritus que temen o respetan» los wichís, dibujados por Gerónimo



Fuente: Hunt, 1913a.

Lo que los misioneros escribieron sobre la religión wichí es una combinación mediocre de pruritos cristianos con los prejuicios evolucionistas de la época. El lamento usual era que, siendo «de religión animista, conocen poco —si es que conocen algo— del benévolo Creador, pero viven aterrados por espíritus maléficos» (Mann, 1968: 52). Hubo sin duda excepciones. John Arnott, un misionero que publicó algunos artículos etnográficos sobre los chaqueños, motivó a un wichí de Misión Chaqueña para que escribiese una recopilación de mitos en su lengua. Arnott los tradujo y los entregó al Instituto de Antropología de Tucumán.²¹

«Los críticos hablan de destrucción de la cultura al introducir la religión», decía el ex misionero D. Leake, «pero la traducción de las Escrituras ha ayudado

21. Carta a Métraux, 18-11-1939, Los Blancos (Fondo Alfred Métraux, Laboratorio de Antropología Social, EHESS / CNRS / Collège de France, París).

a retener un lenguaje, y el lenguaje es lo primordial de una cultura» (citado en Graham-Yooll, 2002). La censura que ejercieron los anglicanos, y la apropiación como autocensura amplificada por parte de los propios wichís anglicanos, son evidentes para cualquiera que haya intentado hacer etnografía en algunas de sus misiones. En mi trabajo de campo, la lista de «cosas mundanas» (*mahnyëy tē ihohnatena*) o «malas» (*mahnyëy tō ni'isa*) sobre las que la gente prefiere no hablar es bastante larga: los mitos, el chamanismo, los dueños metafísicos y las divinidades, los ritos de iniciación femenina, el sexo, las plantas de la magia de amor, las danzas, los instrumentos musicales antiguos, los convites de aloja, las guerras, los partidos de hockey, los legados, los antiguos tabúes alimentarios, etc. Cuando los wichís no arguyen pruritos religiosos, dicen que son cosas ya olvidadas que la «gente nueva» (*wichi tō nech'ayik*) no llegó conocer. Sin embargo, muchas reaparecen a la mirada del investigador, bajo la forma de creencias o prácticas clandestinas, o como gestos cotidianos cuya genealogía pagana se ha vuelto irreconocible para los propios actores, porque son un producto del sincretismo. Por otro lado, las traducciones bíblicas se desarrollaron en un proceso complejo que duró casi un siglo, en el que distintos misioneros retuvieron mucho de la lengua y la cultura wichí premisional, pero también tamizaron, adaptaron y crearon. Si detrás de la traducción existió una verdadera etnolingüística misionera, se debe probar mediante una exégesis de sus escritos, evaluando los términos y conceptos que los anglicanos rechazaron, adecuaron o introdujeron.

Durante una conversación mantenida el 26 de marzo de 2014 sobre ornitología, Nyanya, una mujer de la misión Los Baldes, me comentó:

Dicen que había castigo y el mundo se llena de agua. Dicen que había castigo en ese tiempo: el hombre se llama Noé. Dice que ese hombre era un creyente, y ahí parece que ha salido toda la familia, que entran todos en el barco, y él ha puesto a mandar este *tsetowo* que vaya a ver si baja el agua. Y ya dice que se ha ido y ya no viene más, porque encuentra una persona muerta, ahí se queda a comer. *Tujw* [come] dicen, *tujw* una persona. *Mensajelohit'e* [no es mensajero].

Los wichís llaman *itsetowo*, o más comúnmente con la aféresis *tsetowo*, al ave que los criollos llaman «cuervo». Efectivamente, el mito bíblico de la creación cuenta que cuarenta días después del diluvio Noé «envió un cuervo, el cual salió y estuvo yendo y viniendo, hasta que las aguas sobre la tierra se fueron secando» (Génesis 8: 6-7). Que el «cuervo» no sea un ave anunciadora es algo que en la Biblia como mucho queda implícito, pero que se haya quedado comiendo cadáveres es simplemente un agregado de los que «dicen», o de Nyanya.

El cuervo del texto hebreo original es presumiblemente un pájaro del género *Corvus* (Duns, 1863: 219) que no se encuentra en Sudamérica. En el Chaco, «cuervo» nombra un ave negra muy diferente, un catártido: el jote cabeza negra o buitre negro americano, *Coragyps atratus*. Los misioneros aprendieron tempranamente que los criollos llamaban «cuervo» y los wichís *itsetowo* al buitre (Hunt, 1913a: 106, 159; 1937: 50, 96). Quizá por esta falta de correspondencia, el primer traductor del Antiguo Testamento vertió el cuervo bíblico por *ajwenche*

tö chalay, «ave negra» (ATW, 1971: 10, 141).²² Sin embargo, esta expresión resulta demasiado vaga, no refiere a ningún ave en particular, y los traductores del Nuevo Testamento y de la Biblia, desentendiéndose de la taxonomía biológica, eligieron trasladar el cuervo bíblico por el *itsetowo*, «*tsetwo*» (NTW, 1992: 292; BW, 2002). La morfología del nombre wichí (*itset[-o]-wo* / cadáver[-v_epentética]-agente) permite reconstruir que significa «agente del cadáver», pero se trata de una etimología opaca para muchos hablantes y no sería extraño que los propios traductores la hayan desconocido.²³ Sea como fuere, la nueva traducción fue en varios sentidos superadora: mantuvo el color negro y las connotaciones negativas del cuervo hebreo, facilitó a los indígenas la comprensión de la Biblia y — más importante — dio lugar a reinterpretaciones como la de Nyanya, donde el cuervo de Noé es también un *itsetowo*, un comedor de cadáveres.²⁴

Al traducir «Dios», Hunt aceptó la palabra *Dyos* como préstamo (HW, 1926), porque los indígenas ya la conocían; pero descartó los términos que habían aceptado los franciscanos de Tarija (*Tupa*) o de Salta (*Ahötaj*). *Tupa* era, como los franciscanos lo sabían, un nombre prestado de una divinidad chiriguana; y *Ahötaj* significa literalmente «el Gran Alma Póstuma». Los anglicanos crearon para Dios otras expresiones: *Lhawukw*, Nuestro Dueño (de todos), Nuestro Señor; *Lhajwcha*, Nuestro Padre, etc. (HW, 1926); y consagraron *Ahötaj* para Satanás. El préstamo «Espíritu Santo» fue reemplazado mucho más tarde por expresiones indígenas como *Dyos lëka Espilito*, «El Espíritu de Dios» (ATW, 1971: 1); *Espilito tö T'amajchet*, «Espíritu Preservado» (HW, 1992: 11). De los muchos nombres de Dios el preferido fue *Lhawukw*: ya habían anotado «Dueño del Suri» (*Wönlhöj-wukw*), sabían que hacían coincidir la creencia cristiana con la creencia wichí de que cada ámbito o cada conjunto de entidades tiene «su dueño» (*lëwukw*), y que para usufructuar los recursos de un ámbito hay que «pedir a su dueño» (*t'alha lëwukw*) —o, en el uso que le dieron los anglicanos a *t'alha*, «orar».

No cabe duda de que la evangelización, las traducciones y su apropiación por parte de los wichís plantean un problema importantísimo para la etnografía wichí actual. Quiero poner por caso la divinidad llamada *Nilataj*, el Inmortal (literalmente «el Grande que no Muere»). Hasta donde sé, la primera citación del tér-

22. Como a lo largo del tiempo los misioneros fueron cambiando la ortografía con la que anotaron el wichí, siempre que no sea importante para el argumento las translitero a mi alfabeto. Solo coloco la expresión wichí entre comillas cuando mantengo la ortografía original.

23. Es opaca porque (*i*)*tset* es ya la aféresis de *-p'itsek* («cadáver») con un cambio morfofonológico de la *k* por una *t*, porque entre este tema 1 y el tema 2 del compuesto (*-wo*, «agente») aparece con frecuencia una vocal epentética que suele realizarse como schwa, y finalmente porque procesos de corrimiento vocálico pueden oscurecer la identidad del tema 2.

24. En realidad el sincretismo va más lejos, porque otros wichís aseguran que *itsetowo* sí puede «traer anuncio» nefasto. Lo que Nyanya me estaba tratando de decir es que las aves «presagiadoras» (*silöt-wus*) existen (una creencia wichí premisional que la Biblia confirma), pero que como ella es anglicana no estaba dispuesta a contarme ninguna historia pagana sobre este animal «ominoso» (*lhawuwu*).

mino la dieron los anglicanos: *Am tö anilataj*, «Tú que nunca mueres» (HW, 1926: 31). Hunt (1937: 36) lo registró más tarde con el significado de estar «vivo», y así aparece usado en traducciones tempranas (RW, 1957: 22). En la Biblia (BW, 2002) la expresión aparece muchas veces como epíteto de Dios: *Dyos tö nilataj*, «Dios inmortal», *Elh tö nilataj*, «El Otro inmortal», etc., y la gente dice incluso *Nilataj* como nombre de Dios, mediante el recurso de la antonomasia. El problema radica en que muchos antropólogos registraron el término en una serie de mitos de fisonomía indígena y asumieron que *Nilataj* era una divinidad precolombina (Braunstein, 1974; Califano, 1999b: 26; Mashnshnek, 1973; Palmer, 2005: 2, 69). Esta afirmación es al menos discutible, porque *Nilataj* presenta, además del nombre, otros rasgos que lo asemejan a Jehová. Según el mito de la inversión del mundo, fue el creador del cielo y la tierra, y vive en el cielo apartado de los hombres. Más aún, *Nilataj* creó al primer hombre insuflándole vida a un muñequito de arcilla (Nazar en Palmer, 2005: XXI; Palmer, 2005: 313), o bien le indicó este procedimiento al ayudante que el mismo había creado, *Ahötaj*, para que se procurara compañeros (Braunstein, 1974: 16, 19). Caben entonces algunas posibilidades: que se trate realmente de una divinidad indígena coincidente o matizada con rasgos cristianos, o bien que se trate de Jehová apropiado por los wichís; en cualquiera de los dos casos: que la influencia haya sido de algún cristianismo no-anglicano del siglo xx, de los propios anglicanos o incluso, quizá, de los jesuitas.

5. La definición del pueblo

A comienzos del siglo xx la unidad étnica y lingüística que hoy se conoce como «wichí» no estaba claramente determinada: todavía se estaban publicando los datos que permitirían aunar «mataguayos», «matacos», «vejoces», etc. y no estaba claro el tipo de relación que estos grupos mantenían con el chorote. Hunt ayudó a ordenar un poco el asunto presentando los gentilicios que Gerónimo (de la parentela de los *wej-wos*) aplicaba a otros pueblos o a otros wichís. A decir de Hunt (1913a: 34), los *wej-wos* se llamaban a sí mismos «*aiyo(j)*». Es probable que fuese un error (que por eso no volvió a repetir). Pero si en vez de un gentilicio se trataba del término *ihyöj* bajo la forma *aihyöj*, «tus otros», «tus parientes»,²⁵ el dato daba cuenta del uso centrífugo que hacen los wichís de los gentilicios: tanto los etnónimos como los nombres de parentela o los gentilicios ecológicos (rivereños vs. montaraces) y topológicos (arribeños vs. abajeños) se aplican siempre para nombrar a los otros, no al propio grupo (Braunstein, 2006; Palmer, 2005).

25. Hunt (1913a: 49) sabía que «*aiyo(j)*» era un nombre, a pesar de su «inflexión irregular». En el diccionario, donde figura como «*iñoj*», lo tradujo ya por «parientes», «otros» (1937: 28, 83, 86). Creo que traducciones posteriores ponen en evidencia que se trataba de *aihyöj*: «*aiyhäj*» aparece como traducción de «tus otros» (NTW, 1992: 638).

Los anglicanos estuvieron muy interesados por la definición étnica, geográfica e histórica de la gente que evangelizaban. Hunt sostuvo que, a la llegada de los españoles, los *wej-wos* ocupaban también los valles pedemontanos y mantenían vínculos pacíficos con los indios de la cordillera —dos hechos que Palmer (2005: cap. 1) amplió y corroboró después.

Todas las tradiciones propias de los Vejoces hacen constar que eran los primitivos habitantes del valle en la región andina de la Argentina boreal, que vivían en paz y buena amistad con las tribus serranas llamadas por ellos *Fuiyet-wotes*, con quienes tenían su comercio de rescates para proveerse de ropa. [...] Los Vejoces y los Matacos aseguran que son autóctonos, a saber, de cuatro varones y cuatro mujeres que salieron del agujero del escarabajo: vecinos antiguos de la región del Bermejo opinan que los Matacos son los verdaderos argentinos. Este hecho se confirma por la mención, en ciertos títulos de propiedad, de linderos que se establecen como que están próximos al cacique tal o cual de nación Mataka, de lo que se desprende que el distrito que ocupaba las faldas y cercanías de las cerrilladas estaba poseído efectivamente por indios de nación Mataka (Hunt, 1913a: 36).

En términos esquemáticos, la sociedad wichí anterior a la colonización consistía en una serie extensa de grupos relativamente fluidos (por la fisión-fusión estacional y por devenires históricos) y en un movimiento continuo, ritmado por el ciclo anual. Internamente, la serie estaba entramada por un sistema de parentelas bilaterales exógamas, algunas aliadas y otras hostiles entre sí. Los límites de la serie eran algo permeables, por alianzas matrimoniales y vínculos políticos de algunos de sus componentes con grupos de las «series» chorote, nivaclé, toba (Braunstein, 2006; Palmer, 2005). Las notas de los misioneros muestran que tenían algún conocimiento de esta organización social, porque la difusión de la fe, la llegada de gente a las misiones y su incorporación dependían en primer término de los lazos de parentesco (Lunt, 2011: 29). Los misioneros sabían que los wichís no eran «un» pueblo, sino grupos locales a veces aliados, otras veces enemistados entre sí. Y también sabían que la oleada colonizadora de fines del siglo XIX intensificaba dos movimientos contrarios que ya venían transformando la sociedad wichí: por un lado, el avance de los colonos empujaba los grupos fronterizos hacia el interior, produciendo una reacción en cadena que repercutía hasta los lugares más apartados; por el otro, los ingenios atraían periódicamente grupos de todo el territorio hacia el borde del Chaco. Como consecuencia, se intensificaron las dislocaciones, relocalizaciones y coalescencias de grupos wichís.

Por un lado, las misiones trataron de reproducir los roles políticos tradicionales con cargos religiosos: evangelistas, encargados, pastores, etc. (SAMS, 1927: 22). Por otro, vislumbrando los grandes cambios que se estaban produciendo en la geografía humana, contribuyeron a la «pacificación» y la «sedentarización». La primera implicó poner fin a las vendettas de sangre que mantenían separadas a algunas parentelas y grupos locales, para lo cual no desecharon los mecanismos indígenas de solución del conflicto. En 1936 la gente de la nueva misión Yuto era enemiga de los wichís vecinos pertenecientes a la parentela de los *Ihokotas*, porque unos años antes un líder de Yuto había cautivado a una niña del otro grupo:

Esta enemistad a muerte ha sido un obstáculo constante para la recepción del Evangelio, y solo en las últimas semanas, en gran parte gracias a la labor mediadora de algunos de los indios cristianos, esta disputa ha llegado a su fin, con la devolución de la criatura a su madre en nuestra presencia, a cambio de un caballo y algunas cabras y ovejas (Panter, 1936: 38).

La sedentarización implicó la concentración de grupos distintos, su (relativa) fijación en un asentamiento, y relocalizaciones y nuevas concentraciones de gente que se fueron produciendo hasta la década de 1970.

Evangelizar en esas circunstancias requería además una apertura del sistema de redes de parentesco, y los anglicanos atacaron el problema por el lado ideológico mediante el concepto de *lëpumjwa*, «su hermano» de fe, en Cristo. No puede saberse si el término ya existía y experimentó una deriva semántica, o fue creado entonces. La primera citación que registré está en el diccionario de Hunt (1937: 39, 63): «*pumfwa*, hermanos y hermanas». Como se trata de un nombre inalienable, sabemos que no es un préstamo —estos se incorporan siempre a la clase de los alienables—.²⁶ Si se trata de un término construido por el misionero con material wichí, fue un neologismo exitoso que se expandió rápidamente hasta permear la lengua cotidiana como un concepto socio-religioso de referencia ampliada —hoy a veces incluso se usa como sinónimo de «hermano» y «pariente».²⁷

Otro fenómeno en la misma dirección fue la «potenciación» del concepto de *wichí* como «pueblo», que a fin del siglo xx terminó imponiéndose como el nombre del grupo étnico. Hasta donde sé, el primero que dio a conocer el término (*huicquii* y variantes) significando «gente, familia» y como gentilicio fue Pelleschi (1897: 221-222), que continuó sin embargo llamándolos «matacos». Palavecino (1935: 82), que trabajó al lado de los misioneros, lo redescubrió (*wichí* y variantes); pero entonces el etnónimo «mataco» ya había sido consagrado en el mundo científico. Aunque la afirmación de que fue Hunt (1937: 53) el primer autor que refirió el antropónimo (Alvarsson 1988: 264) es entonces incorrecta, es cierto que fueron los anglicanos los que utilizaron sistemáticamente en sus traducciones bíblicas la expresión *wichi* como equivalente de «pueblo» (p. ej. HW, 1926). Si bien la popularización del término como nombre del grupo étnico le debe mucho a un artículo de José Braunstein de 1976 (Braunstein, 2006: 151), su difusión como noción de «pueblo» en *el propio discurso wichí* le debe mucho más a los agentes de la SAMS.

26. En wichí los nombres se subdividen entre los que no pueden llevar prefijo posesivo y los que lo llevan obligatoriamente. Hunt (1940) llamaba a estas subclases «nombres absolutos» y «nombres dependientes», pero hoy la lingüística prefiere hablar de «alienables» e «inalienables».

27. No obstante, no es un término de parentesco: en wichí se es hermano mayor (*lëchila*) o menor (*lëch'inij*), hermana mayor (*lëchita*) o menor (*lëch'ihno*); se es pariente consanguíneo (*elh*, plural, *ihyöj*) o afín (*elh tö wehnalhamej*, etc.).

6. El chamanismo en espejo

Los chamanes (*hiyawus*) fueron los «enemigos íntimos» de los misioneros. Ambos ocupaban en la vida social posiciones muy semejantes, y ambos lo sabían. Ya B. Grubb se refería a los chamanes como «sacerdotes nativos» (1899: 207). En las misiones, en muchos casos la solución consistió en que los chamanes fueran los primeros conversos y bautizados; en otros casos, la oposición se prolongó hasta la actualidad como una convivencia más o menos hostil de un chamán (debilitado) y las autoridades de la misión; en otros, finalmente, el cristianismo fue absorbido por el chamanismo (Califano, 1999c). Cuánto quisieron y llegaron a conocer los misioneros sobre el chamanismo wichí es algo que quizá futuros trabajos de archivo podrán responder. Lo que existe es una etnografía «en espejo»: quejándose en sus notas de los chamanes o describiendo cómo los vencían, y apropiándose de conceptos religiosos para la traducción, los misioneros ponían al descubierto una serie de diferencias, y sobre todo de similitudes.

Según la etnografía moderna (Califano, 1999c; Palmer, 2005: cap. 6), el *hiyawu* es un mediador transcategorial. Tiene un poder metafísico (*lëkapjwayëj*) que le permite ver y hacer cosas imposibles para el común de la gente, en particular tratar con esos «seres otros» (*ahötlhais*) que son las enfermedades (*öytes*), ya sea para obtener su favor o para combatirlos. El trabajo del chamán consiste en diagnosticar la enfermedad que está dañando el alma (*lëhusek*) del enfermo — y a fin de cuentas, también su cuerpo (*t'isan*)— y curar, negociando con la enfermedad o combatiéndola. Para hacerlo, cuenta también con sus armas (*lëtkwechal*; la flautilla, la maraca, etc.), y con un «remedio» (*lëka-cha*; el polvo psicoactivo sacado de las semillas del cebil). Su poder lo coloca en una posición liminal: siendo wichí, es también un poco «alma póstuma» (*ahöt*). Existió también un chamanismo colectivo: en su versión defensiva, servía para proteger a la comunidad de las «pestes» que llegan como efecto de la brujería de otros grupos; en su función ofensiva, el chamán realiza magia negra para dañar a los enemigos, en una suerte de «guerra espiritual».

Uno de los factores más importantes para que los wichís aceptaran instalarse en las misiones fue que aparecían como una protección ante las nuevas fuerzas extrañas. «Las misiones son un amortiguador entre los indios y los despiadados colonos blancos» (Métraux, 1943: 207). El misionero fue un verdadero mediador transcategorial, porque, por su pacto con Nuestro Dueño (*Lhawukw*), poseía un poder extraordinario que le permitía interceder a favor del individuo o de la comunidad frente a seres dañinos de distinta naturaleza, fundamentalmente las pestes (*öytes*) y los criollos (*ahötoyhais*, «aparecidos», o *süwelelhais*, literalmente «chiriguanos», sus enemigos históricos desde que los desplazaron de la ceja de selva). Ante un enemigo regional (pestes y criollos), los wichís necesitaron de la defensa que les ofrecían los anglicanos. La atención médica fue la gran vía de acceso a los indios, mentada y concretada por los misioneros. «La esperanza de verse atendidos en caso de enfermedad es una de las causas que les incitan a albergarse en las misiones» (Métraux, 1933: 206).

El carácter singular que los misioneros tuvieron para los wichís se evidencia en el hecho de que no fueron incorporados a ninguna de las categorías de seres preexistentes (wichís, almas póstumas, etc.), sino a una nueva: *wajchösel* (literalmente «colas del agua», quizá con el significado de «los que vienen del final del mar»). «Usted es distinto del viajero ordinario, e incluso de los propietarios ingleses de[*l ingenio*]», le decía un wichí a Hunt, «son gente distinta» (1913b: 26). Los chamanes reconocían que el misionero tenía una medicina mejor (Panter, 1930b: 41). Pero no se trata solo de mejores instrumentos y remedios. «De tanto en tanto», contaba el médico-misionero de San Patricio,

... aseguran que tenemos fuerzas casi sobrenaturales, por ejemplo, que no hay enfermedades más allá de nuestro poder para curar, y como me decía ayer mismo un «muchacho» indio, hubo un tiempo en que solía tener gran fe en los brujos indios para alejar los malos espíritus que dañan al enfermo (porque ellos atribuyen la enfermedad al accionar de un espíritu malévolo [...]), pero ahora, me decía mi informante, tengo mucha fe en ti y constantemente comento en mi aldea que los medicamentos de los misioneros tienen un gran poder para expulsar los malos espíritus (Treanor, 1934: 52).

Esta creencia era repetida en todas las misiones del Chaco. *Lëkapjwayëj* «es el poder mágico que tiene la voluntad —en su conformación chamánica— para lograr los objetivos que exceden la competencia de una operación física», apuntó Palmer (2005: 208). En varias ocasiones los misioneros estimularon la creencia en esta «magia» y creyeron en ella. En la misión de San Andrés, aunque las fiestas de bebidas habían ido desapareciendo, «nos perturbamos mucho al enterarnos de que estaban haciendo preparativos para la celebración de una inusualmente grande»; más aún, un ex chamán neófito iba a tomar el papel principal en el toque de tambor de la fiesta, y nada parecía poder desanimarlo. Entonces los misioneros «apela[ron] a [su] último recurso: la oración». Primero, un anciano cayó enfermo mientras tocaba el tambor con el ex chamán; luego, un incendio se declaró en la choza donde se guardaba la bebida. Finalmente, cuando a pesar de todo se dio inicio a la fiesta, los misioneros, una vez más rezaron, hasta que «comenzaron a llegar rumores de que sucedía algo malo. [...] La bebida estaba mala y debieron desecharla. No hubo fiesta de la borrachera. [...] La gente dijo que habíamos “bendecido” [la bebida], y todos y cada uno pareció reconocer el hecho de que había obrado algo que excede la capacidad humana» (Panter, 1930a: 4-5).

Aquí, una distinción entre «milagro» y «magia» no es pertinente, porque las notas de los misioneros donde para ellos obraba «algo que excede la capacidad humana» son frecuentes, porque los misioneros apelaban a una lógica de causalidad inducida semejante a la de la cura chamánica y, más importante, porque los indígenas decían que era culpa de su «bendición» de la bebida, y ellos traducían «bendición» en la Biblia por *lëkapjwayëj*: «la bendición que proviene de Dios», *lëkapjwayëj tö tölhe Dyos* (HW, 1992: 40), «la bendición que produce el Espíritu Santo», *Espilito Santo tö iwoyeje lëkapjwayëj* (HW, 1926: 24).

7. Nota final: etnógrafos y lingüistas de Dios

La «etnolingüística oculta» de los wichís elaborada por los anglicanos estuvo al servicio del diseño de una nueva sociedad indígena cristiana, moderna y misional. Su etnografía —poco visible en los textos, pero evidente en sus resultados— y su lingüística —visible como los textos que son su mayor resultado— fueron empresas concatenadas, necesarias para que los misioneros pudiesen ejercer el papel de mediadores interesados que efectivamente desempeñaron. Su solvencia lingüística les permitió crear una gramática y un diccionario que permanecen como fuente de consulta, así como un corpus considerable de traducciones bíblicas. Como etnógrafos, son contados los casos en los que los misioneros quisieron hacer ciencia por la ciencia misma. En uno y otro caso, les interesó conocer la vida sociocultural y la lengua wichís para tamizarlas y articularlas con la civilización neocolonial (cristiana) que llegaba al Chaco para quedarse. El ejercicio lingüístico y etnográfico misionero no se reduce a los pioneros. En mayor o menor medida todos dialogaron con ambas disciplinas, aunque sí es cierto que distintas figuras a lo largo de la historia de las misiones wichís entablaron con ellas vínculos diversos, a veces realmente sobresalientes, como es el caso de Richard Hunt. Por un lado, podría hablarse de dos momentos recursivos del proceso misional: conocer, después actuar. Por otro lado, podría escribirse una historia detallada de la etnolingüística anglicana.

Al antropólogo o al lingüista moderno los materiales de los misioneros le sirven para entresacar, con las precauciones del caso, una casuística que no se encuentra en ningún otro lado. Las historias dispersas en las notas de la SAMS hablan de indígenas de carne y hueso, con nombres, incluso en wichí. No en vano el estudio de Métraux (1943) sobre las epidemias de suicidio en el grupo está escrito casi íntegramente con datos proporcionados por los misioneros. Cabría averiguar qué deben a los anglicanos las investigaciones de Métraux, de Palavecino, etc., y por lo tanto también los estudios más modernos. Investigar la etnolingüística oculta de los misioneros es también desentrañar los elementos anglicanos que se han filtrado en la etnografía y la lingüística wichís académicas, y, así, poder tamizarlos, adoptarlos o recrearlos.

Los anglicanos fueron «etnolingüistas de Dios». Si bien pusieron sus gramáticas y sus diccionarios al servicio parcial de la ciencia, estos textos estuvieron siempre al servicio de Dios y de los wichís de Dios. Sabiendo quién nos habla, es mucho lo que se puede aprender de esta etnolingüística oculta. Quizá se trate un poco de vencer el prejuicio. Recorriendo el Chaco Métraux rescataba únicamente la figura de los anglicanos, mientras se lamentaba profundamente del drama social que veía: «Se ve a una raza sana, hermosa, aniquilada por elementos que son la espuma o la hez de la civilización. [...] Se ha optado por la destrucción torpe: los responsables de tal acción tendrán cuentas que rendir» (Métraux, 1933: 205). Profundamente cristianos... tendrán cuentas que rendir.

Bibliografía citada

- ALVARSSON, Jan-Åke (1988). *The Mataco of the Gran Chaco: An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, vol. 11.
- ARENAS, Pastor (1992). «El “cebil” o el “árbol de la ciencia del bien y del mal”», *Parodiána*, Buenos Aires, 7 (1/2), págs. 101-114.
- ATW (1971). *El Antiguo Testamento de la Biblia, seleccionado, traducido al idioma Wichi (mataco)*. Buenos Aires: ASBA.
- BRAUNSTEIN, José A. (1974). «Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los matakos tewokleley». *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 2(2), págs. 7-30.
- (2006). «El signo del agua: Formas de clasificación étnica wichí». En: COMBÈS, I., (ed.). *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz: IFEA / SNV / El País, págs. 145-156.
- (2008). «“Muchos caciques y pocos indios”: conceptos y categorías del liderazgo indígena chaqueño». En: BRAUNSTEIN, J., y MEICHTRY, N., (ed.). *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes: EUDENE, págs. 3-30.
- BW (2002). *Dios Lhämtestä Matchehen: La Biblia en idioma wichí*. Brasil: SBA & SBU.
- CALIFANO, Mario (1999a). «El mitema bíblico de Naamán a través de la interpretación de una comunidad mataco». En: CALIFANO, M. (ed.). *Mito, guerra y venganza entre los wichís*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, págs. 167-229.
- (1999b). «El concepto de enfermedad y muerte entre los mataco costaneros». En: CALIFANO, M., y DASSO, M. C. (ed.). *El chamán wichí*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, págs. 21-87.
- (1999c). «El chamanismo mataco». En: CALIFANO, M., y DASSO, M. C. (ed.). *El chamán wichí*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, págs. 89-159.
- (1999d). «Los chamanes de Dios entre los mataco-maka del Chaco argentino». En: CALIFANO, M., y DASSO, M. C. (ed.). *El chamán wichí*. Buenos Aires: Ciudad Argentina, págs. 267-282.
- DASSO, María Cristina (1999). *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- DUNS, John (1863). *Biblical Natural Science: Being the Explanation of All References in Holy Scripture to Geology, Botany, Zoology, and Physical Geography*, vol. 1. Londres: William Mackenzie.
- FABRE, Alain (2005). «Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, segunda parte: Los Mataguayo». *Suplemento Antropológico*, Asunción, 40, págs. 313-435.
- GÓMEZ, Cecilia P. (2010). «Los tobas del oeste formoseño y los misioneros de la South American Missionary Society». *Archivos del CIAFIC*, Buenos Aires, 8, págs. 83-119.
- GRAHAM-YOOLL, Andrew (2002). «Un inglés entre los indios». *Página 12*, 7 de octubre de 2002.
- GRUBB, Wilfrid Barbrooke (1899). «The future of the Chaco Indians», *SAMSM*, Londres, 33, págs. 206-212.
- (1930). «From outlaw to citizen», *SAMSM*, Londres, 64(714), págs. 6-8.
- HENRY, Jules (1939). «The linguistic position of the Ashluslay Indians», *International Journal of American Linguistic*, 10(2/3), págs. 86-91.
- HUNT, Richard J. (1911). «Tiyabeyak», *SAMSM*, Londres, 45(495), pág. 156.
- (1912). «Languages and tribes of the Chaco», *SAMSM*, Londres, 46(502), págs. 56-58.

- (1913a). «El vejozóaiyo», *Revista del Museo de la Plata*, La Plata, 22(9), págs. 7-215.
- (1913b). «A missionary's holiday», *SAMSM*, Londres, 47(512), págs. 25-27.
- (1913c). «Links in the chain: Aims and plans of the Argentine Chaco mission», *SAMSM*, Londres, 47(518), págs. 123-127.
- (1914). «Chunupies or Suhin Indians», *SAMSM*, Londres, 48(524), págs. 29-31, (525), págs. 46-47.
- (1915). «El choroti o yófuaha», *Revista del Museo de la Plata*, La Plata, 23, págs. i-xxxviii, 1-308.
- (1923). «A Mataco chant», *SAMSM*, Londres, 57, pág. 34.
- (1924). *Chunupi or Suhin: Grammar, Lessons and Vocabulary*. Misión Chaqueña. (ms. inédito).
- (c. 1929). *The Indians of the Argentine Chaco*. Londres: SAMS.
- (1933). *The Livingstone of South America: The Life and Adventures of W. Barbrooke Grubb among the wild tribes of Gran Chaco in Paraguay, Bolivia, Argentina, the Falkland Islands and Tierra del Fuego*. Londres: Seeley Service & Co.
- (1937). *Mataco-English and English-Mataco Dictionary*. Gotemburgo: Etnologiska Studier, vol. 5.
- (1940). *Mataco Grammar*. San Miguel de Tucumán: Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán.
- HW [Himnariowichí] (1926). *Thathamet; thatathyajthayethatenek: Portions of the Book of Common Prayer and Paraphrases of well-known English Hymns in the Mataco Language...* Londres: RTS.
- (1992). *Lhatenekhi: Cultos con Himnos y Coros Evangélicos traducidos al idioma Mataco*. Salta: Iglesia Anglicana.
- KITCHIN, Barbara (1976). *Curso de lengua mataca*. Salta: Iglesia Anglicana.
- LAFONE QUEVEDO, Samuel A. (1896). *Lenguas argentinas: Grupo Mataco-Mataguayo del Chaco: Dialecto vejoz: Vocabularios y apuntes de MS d'Orbigny, con introducción y notas, etc. por Samuel A. Lafone Quevedo*. Buenos Aires: Imprenta Roma.
- LEAKE, Andrés (coord.) (2010). *Los pueblos indígenas cazadores-recolectores del Chaco Salteño*. Salta: ASOCIANA / INAI / UNSA.
- LEAKE, David (1967). «Breve historia de las misiones de la Iglesia anglicana en el norte argentino», *Pensamiento cristiano*, Córdoba, 55, págs. 168-175.
- LUNT, Robert M. (1999). *Wichi-Ihämtes: Una gramática del idioma wichí con ejercicios*. Salta: CEPIHA / ASOCIANA.
- (2011). *Cien años de la misión anglicana en el norte argentino: Un motivo para celebrar*. Ingeniero Juárez: Diócesis de la IANA.
- MANN, Wendy (1968). *An Unquenched Flame: A Short History of the South American Missionary Society*. Londres: SAMS.
- MASHNSHNEK, C. Olga (1973). «Seres potentes y héroes míticos de los mataco del Chaco central», *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, 1, págs. 105-154.
- MÉTRAUX, Alfred (1933). «La obra de las Misiones inglesas en el Chaco», *Journal de la Société des Américanistes*, París, 25(1), págs. 205-209.
- (1942). «The Linguistic Affinities of the Enimagd (Cochaboth) Group», *American Anthropologist*, Arlington, 44(4), págs. 720-721.
- (1943). «Suicide among the Matako of the Argentine Gran Chaco», *América Indígena*, México, 3(3), págs. 199-209.
- NTW (1992). *Dios Náme T'at Laka Wichi (Traducido del idioma original): El Nuevo Testamento en Mataco (Wichi)*. Bogotá: ASBA.

- PALAVECINO, Enrique (1935). «Breve noticia sobre un viaje etnográfico al Chaco central: Observaciones sobre la vida material y espiritual de los tobos y matacos», *Revista Geográfica Americana*, Buenos Aires, 2(23), págs. 77-84.
- PALMER, John H. (2005). *La buena voluntad wichi: Una espiritualidad indígena*. Las Lomitas: Grupo de trabajo Ruta 81.
- PANTER, Ernest D. (1930a). «Death drums at Selva San Andrés, Argentina: The difficulties missionary has to face», *SAMSM*, Londres, 64(714), págs. 4-5.
- (1930b). «The Gospel among the Indians of the Gran Chaco: Selva San Andrés, December, 1929», *SAMSM*, Londres, 64(717), págs. 41-43.
- (1936). «A more intimate story of the proposed advanced», *SAMSM*, Londres, 70(787), págs. 37-39.
- PELLESCHI, Juan (1897). *Los indios matacos y su lengua*. Buenos Aires: La Buenos Aires.
- PÉREZ, Eduardo, y WALLIS, Cristóbal (ed.) (2012). *Educación entre los wichi: N'ochufwenyajay ta iyej wichi*. Salta: ASOCIANA.
- RW (1957). *Romanos, Efesios y Filemón: Hap cartas ta Apóstol Pablo itate wichi taj ihi Roma thaye hap Filemón: Carta ta itate hap Filemón: Romanos, Efesios y Filemón traducidos al idioma Mataco*. Buenos Aires: SBA.
- SAMS [South American Missionary Society] (1911). «The Valedictory Meetings», *SAMSM*, Londres, 45(491), págs. 78-92.
- (1927). *Report for the year 1926-1927*. Londres: SAMS.
- (1928). «Another dictionary», *SAMSM*, Londres, 62(690), págs. 6-7.
- (1936). «Quarterly Letter: Mision San Patricio», *SAMSM*, Londres, 70(789), págs. 64-65.
- (1938). «Tributes to the life and work of R. J. Hunt», *SAMSM*, Londres, 72, págs. 49-54.
- SEIGUER, Paula (2006). «¿Son los anglicanos argentinos? Un primer debate sobre la evangelización protestante y la nación», *Revista Escuela de Historia*, Salta, 5, págs. 59-90.
- TORRES FERNÁNDEZ, Patricia (2007-2008). «Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a principios de siglo xx: Entre comunidades e identidades diversas», *Población y sociedad*, San Miguel de Tucumán, 14(15), págs. 139-176.
- TREANOR, Beartram (1934). «The Joy Mission, Argentina», *SAMSM*, Londres, 68(765), pág. 52.
- VIÑAS URQUIZA, María Teresa (1974). *Lengua mataca*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.