

FRONTERAS, ESPACIOS Y PELIGROS EN UNA MISIÓN EVANGÉLICA INDÍGENA EN EL CHACO ARGENTINO (1935-1962)¹

César Ceriani Cernadas
CONICET / FLACSO, Sede Argentina
Hugo Lavazza
Universidad de Buenos Aires

Resumen: El trabajo presenta una discusión comparativa sobre las maneras en que las misiones protestantes incidieron en la reacomodación territorial de grupos indígenas del Gran Chaco argentino durante las décadas de 1930 y 1960. De manera específica, el estudio explora desde una etnografía histórica los avatares de la misión evangélica escandinava organizada en el poblado de Embarcación (Salta) y de prolongada influencia entre los pueblos indígenas de la región. Así, el trabajo indaga en la gestación de una misión indígena pluriétnica en el pueblo hacia mediados de 1930, analizando sus narrativas maestras y su configuración sociocultural. Junto a esto, se analiza el proceso de estigmatización de los habitantes «blancos» hacia el «campamento indígena» que implicó la relocalización de la misión en 1962. Testimonios orales producto de la indagación etnográfica en el terreno, unidos a documentos históricos pertenecientes a la misión escandinava y menonita, constituyen los materiales empíricos vertebradores del artículo.

Palabras clave: Gran Chaco Argentino, Indígenas, Territorio, Misiones protestantes, Estigma social

Abstract: This article presents an anthropological analysis of the impacts of protestant missions in the territorial changes of indigenous peoples of the Argentine Gran Chaco. As a case study, it explores the dynamics of the Scandinavian Pentecostal Mission, located in 1920 in the town of Embarcación (Salta). The work

1. Expresamos un sincero agradecimiento al Pastor Marcos Delgado por las conversaciones compartidas, su generosidad al permitirnos acceder al Archivo Histórico de la Misión Evangélica Asamblea de Dios (Embarcación, provincia de Salta) y su cordial hospitalidad en nuestros viajes de estudio. Extendemos el agradecimiento a nuestros queridos interlocutores indígenas: Elías Aparicio, Adelio Gallardo, Miguel Gallardo, Modesto Villa, Francisca Yaque (*Chida*), Lisandro Vega (*Eisejuaz*), Sofía Nayot, Jacinta Saavedra y Samuel Sambo. El historiador y profesor José Desalín Gómez compartió sin reservas sus trabajos sobre la historia local en apasionados diálogos junto a su esposa Milly, mereciendo también toda nuestra gratitud.

investigates the creation of a multiethnic mission during the last years of 1930 decade, observing the foundation and its master narratives and the progressive stigmatization process from the «white» settlers of the town to the «Indian camp». This last event involved a spatial relocation and a social fragmentation of the original mission in 1962. The empirical data arise from ethnographic interviews and historical documents from Scandinavian and Mennonite missions.

Keywords: Argentinian Chaco, Indigenous, Territory, Protestant Missions, Social Stigmata

1. Introducción

Este trabajo se propone analizar la organización y dinámica espacial de una misión evangélica indígena localizada en el extremo occidental del Gran Chaco Argentino (localidad de Embarcación, provincia de Salta) en la década de 1930.² Como propósito general, nos interesa profundizar en el conocimiento de los procesos de mudanza territorial de los pueblos aborígenes chaqueños a raíz de la instalación de emprendimientos misioneros protestantes durante el siglo xx, en una coyuntura histórica de fuertes transformaciones sociales, políticas y económicas. De manera específica, el trabajo inquiere en la experiencia de la misión indígena de Embarcación y los conflictos suscitados con los habitantes criollos y los migrantes europeos a raíz de su instalación y del progresivo crecimiento espacial y demográfico del pueblo. La hipótesis que organiza este estudio sostiene que las misiones protestantes en el Chaco, entre 1911 y 1970 marcadamente, tuvieron un importante desarrollo, continuidad e impacto sociocultural en el interior del territorio o bien en las periferias de los pueblos criollos, pero que el intento de ensayar otras posibilidades puso en emergencia fronteras simbólicas entre misioneros, indígenas y pobladores. En el caso que aquí analizaremos, estas fronteras se erigieron principalmente basándose en sospechas y acusaciones sobre los indígenas en cuanto fuente de contagio de enfermedades, sumadas a competencias religiosas entre católicos y protestantes, y tuvieron una incidencia concreta en la construcción de una nueva frontera espacial entre indígenas y «blancos» en la mencionada localidad.

El artículo se centra particularmente en una experiencia misionera dirigida por pentecostales escandinavos y cuyo centro se localizó en el pueblo de Embarcación hacia 1920 (Ceriani Cernadas, 2011a, 2011b; Lavazza, 2011). Como con-

2. El Gran Chaco argentino está comprendido por las provincias de Chaco, Formosa, Santiago del Estero, norte de Santa Fe y noreste de Salta. Es parte asimismo del denominado Gran Chaco Sudamericano, que comprende tres regiones: la boreal (localizada al norte del río Pilcomayo, en el occidente paraguayo), la central (entre los ríos Pilcomayo y Bermejo, en el suroeste de Bolivia y norte argentino) y la austral (al sur del Bermejo, en las provincias de Chaco, Santiago del Estero y Santa Fe).

secuencia de un viaje evangelizador por el sinuoso río Pilcomayo superior, lindante con las repúblicas de Bolivia y Paraguay, hacia mediados de la década de 1930 contingentes *toba* (*qom*) y *wichí* arribaron al pueblo dispuestos a vivir con el evangelista noruego Berger Johnsen. Una vez formada la misión, alrededor de cincuenta parentelas indígenas convivieron durante casi tres décadas, hasta que en el año 1962, luego de una relación interétnica cada vez más enrarecida, las élites del pueblo deciden su desalojo, hecho que motivó su relocalización a 2 kilómetros y la migración de varias familias indígenas hacia el norte de Argentina, instalándose en las cercanías de la ciudad de Tartagal.

Desde una etnografía histórica, aquí analizaremos los avatares territoriales de esta experiencia de misionalización, indagando las localizaciones de sus fronteras sociales y simbólicas erigidas en las relaciones entre «los indios de la misión» y «la gente del pueblo».³ Testimonios orales producto de la indagación etnográfica en el terreno, unidos a documentos escritos y visuales pertenecientes a la misión escandinava y menonitas en menor medida, constituyen los materiales empíricos vertebradores del artículo. El escrito se organiza en tres partes: la primera revisita comparativamente las experiencias de misionalización protestante y las dinámicas territoriales indígenas en el Chaco; la segunda se detiene en la historia de los pentecostales escandinavos analizando estrategias y narrativas fundantes de la misión escandinava en Embarcación; la tercera explora la configuración sociocultural del asentamiento evangélico indígena y el proceso de estigmatización social que desencadenó su fragmentación y relocalización territorial.

2. Espacios de frontera y misiones protestantes en el Chaco

Los estudios contemporáneos coinciden en señalar que entre los siglos XVII y XIX el territorio del Gran Chaco constituyó un complejo territorio fronterizo, con una marcada autonomía de los grupos indígenas de la familia lingüística *guaycurú* (*abipones*, *tobas*, *pilagás*, *mbayás* y *payaguáes*) y *mataco-mataguayos* (*wichí*, *nivaclé*, *chorote*), pero dinamizando asimismo un espacio de interacción social donde conflictos bélicos, intercambios comerciales, desplazamientos territoriales y apropiaciones culturales tuvieron su lugar (Lucaioli, 2010). Durante el período colonial, las diferentes gobernaciones que colindaban las fronteras del territorio chaqueño de la posterior República Argentina (la occidental de Tucumán, la oriental de Paraguay y la sureña de Buenos Aires) establecieron sus particulari-

3. Entendemos la noción de misionalización como un proceso sociocultural gestado a partir de las relaciones, conflictos y articulaciones entre los intereses y prácticas de los evangelistas, los grupos indígenas y la sociedad envolvente. Cada experiencia de misionalización, católica o protestante, constituye desde esta mirada un campo social complejo donde, en cuanto prácticas históricas, se articularon imaginarios y acciones culturales, relaciones de poder y trayectorias individuales de los agentes involucrados.

dades a las formas de interacción, donde los fuertes, las reducciones y las misiones religiosas fueron las principales instituciones de frontera (Trinchero, 2000; Nacuzzi, 2010).

Las misiones franciscanas y jesuitas (hasta su obligada extrañación de Europa en 1767) marcaron su presencia entre los grupos *guaycurú* y los *wichí* occidentales en diferentes espacios del territorio chaqueño durante el período colonial, y en el caso de las primeras, también durante el republicano (Vitar, 1997; Navarro i Barba, 1998; Teruel, 2005). En la etapa republicana iniciada en 1810, los gobiernos provinciales de Salta, Tucumán, Santiago del Estero y Santa Fe implementaron diversas estrategias para la colonización territorial y la llamada pacificación de los grupos indígenas chaqueños, pero la ocupación efectiva del territorio aconteció a través de la campañas militares efectuadas entre 1884 y 1911 (Gordillo, 2006; Spota, 2010). Bajo el fin de controlar este espacio y asimismo definir los límites territoriales con Paraguay, se organizó la división del Territorio Nacional del Gran Chaco, fundado en 1872, en los territorios nacionales de Chaco y Formosa, devenidos en provincias en 1951 y 1955, respectivamente (Ruffini, 2005; Girbal-Blacha, 2011). Las misiones franciscanas tuvieron un impacto diferencial entre los grupos chaqueños. En el borde occidental del territorio estuvieron surcadas por fricciones con las élites locales, por la ampliación del mercado de trabajo y las vicisitudes económicas de los emplazamientos (Teruel, 2005). Unido a esto, las reducciones organizadas en los territorios nacionales de Chaco y Formosa, Nueva Pompeya, Laishí y San Francisco Solano de Tacaaglé, fundadas en la primera década del siglo xx, lograron una activa presencia hasta mediados de la centuria, cuando discontinuidades y tensiones con los poderes locales y el gobierno central precipitaron su respectivos cierres (Giordano, 2003; Dalla-Corte Caballero y Vázquez Recalde, 2011; Dalla-Corte Caballero, 2013).

Por su parte, los procesos divergentes de evangelización protestante, iniciados en 1911 por los anglicanos y ampliados en las sucesivas décadas del siglo por heterogéneas corrientes,⁴ dieron cuenta de una importante reacomodación sociocultural de los pueblos aborígenes de la región (Métraux, 1933; Miller, 1979; Wright, 2001; Gordillo, 2004; Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Dasso y Franceschi, 2010). Luego de la conquista militar, la economía política chaqueña se caracterizó por la instalación de un capitalismo periférico orientado a la producción azucarera, maderera y agrícola, continuada por la extracción petrolera en la región occidental y la progresiva colonización por parte de población nacional y extranjera (de Europa occidental y central y de Oriente Medio). Esta colonización fue favorecida por un régimen fiscal de tierras que permitió, sobre todo en los territorios nacionales, la creación de latifundios y minifundios de diversas magnitudes (Íñigo Carrera, 2010; Rodríguez Mir, 2007).⁵ En este escenario,

4. Fundamentalmente pentecostales escandinavos y norteamericanos, Hermanos Libres, Evangélicos ingleses, Menonitas, Bautistas, Metodistas y Mormones.

5. La situación del Chaco paraguayo (o Chaco Boreal) fue ciertamente distinta, instaurándose una política de privatización de tierras por la que estas culminaron en manos de unos pocos empre-

las poblaciones indígenas del Chaco central —tradicionalmente cazadores recolectores nucleados en bandas nómades exógamas bilaterales y uxorilocales— buscaron acomodarse en el convulsionado territorio, encaminados forzosamente al sedentarismo y al trabajo en las cosechas de caña de azúcar y algodón, principalmente.

Las primeras misiones protestantes arribaron al Chaco en un escenario marcado por la reciente experiencia de conquista militar, donde aún se presentaron numerosos episodios de violencia física sobre los indígenas por referentes estatales o sujetos colonizadores. Asimismo, las regulares guerras interétnicas entre los pueblos chaqueños por los controles territoriales y espacios de caza y pesca, unidas a la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935), cuyo teatro de operaciones convulsionó a las poblaciones indígenas de dichos países,⁶ acrecentaron este contexto de violencia motivando variadas relocalizaciones de familias extensas (Richard, 2008). No resulta extraño entonces que las misiones fueran concebidas por los aborígenes tanto como lugares de refugio y salvaguarda (contra el ejército, los colonos y las enfermedades), como también espacios de mediación social y simbólica para integrarse a las nuevas condiciones de poder (Wright, 2008).

Las trayectorias espaciales surcadas por los agentes misioneros protestantes y los grupos aborígenes tuvieron un carácter multidireccional. Aquí podemos ubicar analíticamente cuatro trayectorias distintas, aunque evidentemente interrelacionadas. La primera de ellas refiere a *misioneros que buscaron adquirir tierras en el interior chaqueño para instalar sus proyectos*. Este fue el caso de la pionera misión anglicana El Algarrobal (Salta, 1914) y de las posteriores Selva San Andrés (Formosa, 1928) y La Paz (Salta, 1944). Otros ejemplos significativos son los de la misión evangélica inglesa Emmanuel en Espinillo (Chaco, 1932) y la misión menonita norteamericana Nam Cum (Chaco, 1943). La segunda trayectoria corresponde a las *comitivas aborígenes que buscaron evangelistas para que funden puestos misioneros en sus territorios*. Las misiones anglicanas de Sombrero Negro (o El Toba) (1928) y Pilagá (1935) en el Pilcomayo medio, y San Patricio (1933) sobre el curso sudeste del Bermejo, junto a la Misión Emmanuel de Laguna Blanca (1937) en el oriente de Formosa, se ajustan a este caso (Ceriani Cernadas, 2007, 2009; Wright, 2008). Las estrategias de los jefes indígenas, las redes extensas de parientes y la amplia movilidad espacial de los mismos, hechos que implicaron —en palabras de Braunstein (1983)— procesos de «coa-

sarios extranjeros y, desde 1924, en las de las colonias agro-ganaderas y forestales menonitas provenientes de Estados Unidos y Europa Central. En este contexto, como confirmó recientemente el estudio de Gabriela Dalla-Corte Caballero (2012), el empresario español-argentino Carlos Casado, dueño de la mayor parte del territorio, constituyó un caso de gran influencia económica y sociopolítica durante fines del siglo XIX y todo el siglo XX.

6. Si bien Argentina no participó como estado beligerante, el hecho de ubicarse en territorios fronterizos con ambos países implicó que varios colectivos indígenas y criollos migraran hacia este país, localizándose sobre todo en las provincias de Formosa, Salta y Corrientes.

gulación demográfica» de bandas indígenas en cada una de las misiones, fueron características comunes de esta trayectoria. El tercer caso refiere a los jóvenes indígenas que se acercaron a ciudades con el fin de conocer «la palabra de los dioses» y luego volver a sus asentamientos a «hacer culto». La historia del misionero estadounidense pentecostal John Lagar en Resistencia, de gran influencia en la posterior formación de iglesias indígenas pentecostales tobas, se corresponde a esta clase. Tuvo su centro en Resistencia, Chaco, entre 1940 y 1945, y fue continuada póstumamente por su colega Clifford Long en la localidad de Zapallar (actualmente General San Martín). Pero Lagar no organizó un asentamiento misionero, sino que numerosos jóvenes y adultos tobas se movilizaban esporádicamente hacia Resistencia para conocer la prédica del estadounidense, iniciando así un proceso de apropiación cultural en sus respectivas comunidades *qom* del territorio (Miller, 1979). Finalmente, señalamos la cuarta trayectoria de misiones instaladas en pueblos criollos con el objeto de facilitar a los aborígenes la integración a la vida nacional, constituyendo este un discurso clave en la relación del estado-nación con los pueblos indígenas hacia inicios del siglo xx (Lagos, 2000). Siendo la experiencia menos usual, fue el caso de los Hermanos Libres en el ingenio azucarero La Esperanza (Jujuy, 1910), perteneciente a los poderosos hermanos ingleses Leach.⁷ De por sí, los anglicanos tuvieron su iniciación misionera en el Gran Chaco argentino en dicho lugar, luego de una positiva experiencia en el Chaco paraguayo desde la última década de fines del siglo xix. Allí estuvieron entre 1911 y 1914, cuando gracias a una donación de tierras de los Leach fundaron Misión El Algarrobal, a 40 kilómetros de la reciente localidad de Embarcación (Torres Fernández, 2006). El caso de la misión escandinava en Embarcación ocupa un lugar singular, pues implicó la formación de un espacio de residencia permanente para los indígenas, producto de una migración multiétnica de parentelas indígenas llegadas desde distintos puntos del interior chaqueño. Sobre esta singularidad nos ocuparemos en los próximos apartados del trabajo.

3. Experiencias y relatos fundadores de la misión pentecostal escandinava

La historia de esta empresa misionera se sostiene en sus orígenes en la figura del marino mercante noruego Berger Johnsen (1888-1945). Vinculado a las llamadas Iglesias evangélicas libres de Noruega, Johnsen vivirá en Los Ángeles (Estados Unidos) durante los primeros años del siglo xx, donde se incorporará

7. Los siete hermanos Leach llegaron progresivamente desde Roschdale, Inglaterra, a Jujuy y Salta durante las tres últimas décadas del siglo xix, dedicándose a la producción azucarera y la expansión del mercado en la región. Propulsores de la renovación tecnológica de los ingenios, en 1884 fundaron La Esperanza en San Pedro, Jujuy, sitio donde concurrieron miles de familias indígenas chaqueñas para la cosecha de la caña de azúcar (Conti, Lagos y Lagos, 1988).

al naciente movimiento pentecostal. En 1910 llegará a Argentina y luego de 4 años de residir en Gualeguaychú (provincia de Entre Ríos), trabajando en la obra de la misionera canadiense Alice Wood y aprendiendo el idioma español, se mudará a Embarcación con el objeto de evangelizar a los pueblos indígenas (Stokes, 1968; Ceriani Cernadas, 2011).

Los motivos que llevaron a Johnsen a instalarse en Embarcación en 1914 radicaron en el acceso a la compra de unos terrenos y a su ubicación medular como lugar de paso de los grupos indígenas en su derrotero hacia los ingenios azucareros (sobre todo al ingente San Martín del Tabacal en Orán). Desde el último cuarto del siglo XIX, el poblado constituía un asentamiento agrícola conocido como Finca Tres Pozos, adquirido en 1909 por la Compañía Limitada Leach Hermanos y devenido en pueblo con la llegada del ferrocarril en diciembre de 1911 (Desalín Gómez, 1999). Constituyó este un hecho importante en la frontera economía capitalista de la región, centrada en la caña de azúcar y luego el petróleo, repercutiendo asimismo en el dinámico paisaje étnico, donde indígenas, sirios-libaneses, españoles, criollos, italianos, griegos, alemanes y franceses circulaban bajo diversas motivaciones y posibilidades.

Instalada la «estación misionera» en 1920, colegas suecos y noruegos llegarán al pueblo con el objeto de evangelizar a los indígenas del Gran Chaco Argentino y Boliviano. Según escribieron en sus diarios la pareja misionera menonita Josephus y Selena Shank,⁸ Berger tardó más de una década en lograr la atención de los aborígenes. Hasta que un «grupo de jóvenes indios llegó después con intereses» y luego de escuchar la prédica del noruego volvieron al monte para regresar al poco tiempo con una parentela «buscando que se les enseñe sobre Dios» (Shank, 1943: 2). De estos contactos con familias *wichí* que habitaban en las cercanías de Embarcación y de Tartagal durante la época de la zafra saldrán los primeros líderes religiosos indígenas, cuyas funciones serán claves en el posterior desarrollo misionero. En primer lugar, Santos Aparicio, luego Anselmo, Fermín y Erasto. Los dos últimos serán los encargados, hacia 1930, de predicar entre parentelas *wichí* asentadas en el poblado de Pichanal, a pocos kilómetros del ingenio San Martín del Tabacal y de Embarcación. A raíz de este viaje la familia Torres, oriundos de La Unión, banda sur del río Bermejo, sienten curiosidad por el mensaje de los evangelistas y lo que contaban sobre la misión de Embarcación, hecho que los motivó a trasladarse hacia el pueblo. Uno de los hijos, el futuro líder religioso Daniel Torres, rememoraba así aquel primer encuentro de sus padres con el misionero noruego y su esposa (una misionera sueca que llegó al pueblo en 1922) en los cultos del templo:

8. Esta pareja de evangelistas menonitas pertenecientes a la Mennonite Board of Missions and Charities (con sede central en Eckardt, Indiana, Estados Unidos) se alojaron en la casa de Johnsen durante marzo, abril, y mayo de 1943, con el objeto de inspeccionar el Chaco para organizar una misión indígena, hecho que efectivizaron hacia fines de aquel año con la fundación de la citada misión Nam Cum en el centro del por entonces Territorio Nacional del Chaco.

¡Qué hermosos cantos! Quedaron sorprendidos, y aun más viendo a esos dos, Berger y Hedvig. Qué amables que son, nunca he visto personas como ellos decían. Cuando terminó la reunión los misioneros decían: «Vengan, vengan». Y los saludaron, dando la mano, regalando jabón para que se limpien y se laven.⁹

Tanto la familia Aparicio como la de Torres y Villafuerte y algunas pocas otras se instalaron en las cercanías del templo y base misionera, en un poblado que lentamente comenzaba a crecer dado el asentamiento progresivo de migrantes sirios, italianos, griegos y españoles. Pero como ya adelantamos, en 1935 Johnsen y Santos Aparicio realizaron un viaje evangelizador hacia la triple frontera del Pilcomayo en asentamientos *tobas* y *wichí* de La Puntana, Monte Carmelo y Santa María, ubicados a casi 300 km de Embarcación. En la memoria colectiva de esta experiencia de misionalización protestante, este viaje y los acontecimientos que desencadenaron, conocidos como «el avivamiento del Gran Chaco», son considerados su hecho histórico más destacado. En el lugar denominado Hito 1 los evangelistas instalaron un campamento y el noruego predicó el mensaje pentecostal de arrepentimiento y lucha espiritual contra la «brujería», brindando también ayuda sanitaria entre los enfermos. Según nos comentó el anciano evangelista *toba* Samuel Sambo, Johnsen llegó «cuando hace poquito se había calmado la guerra» y conoció primero a la gente del jefe *Chalodi*, asentada en lugar conocido como «Pecho de Caballo», en las cercanías del poblado Monte Carmelo. «Y dicen que a este enviado de Dios le han hecho una escalera y él cantaba arriba en un silloncito», relataba Samuel. También Modesto Villa, ya en sus setenta y descendiente de una de las familias *toba* que migraron desde el oeste formoseño, describía cómo Aparicio se le apareció a su abuelo chamán, cuyo corazón ardía, dándose así cuenta del «poder de Dios». En un lenguaje altamente emotivo, en clara sintonía al *habitus* pentecostal, el misionero nórdico afirmó haber desencadenado un «avivamiento» masivo entre la gente congregada, justo antes de volver a Embarcación. Postrado en el piso, el misionero agradece entre lágrimas al Espíritu Santo al ver y escuchar a «2.300 indígenas gritando frenéticamente» por la misericordia divina (Widmer, 1942: 3; Iversen 1946: 8-10).

El análisis de los testimonios orales y escritos sugiere que la llegada de los contingentes indígenas desde el río Pilcomayo fue un acontecimiento inesperado, para lo cual fue necesario gestionar un espacio de residencia permanente. Como precisamos, el objetivo inicial de Johnsen fue establecer en Embarcación una «estación misionera» pentecostal para la evangelización de los indígenas del interior chaqueño.¹⁰ Luis Nayot, uno de los primeros conversos *toba* de la ban-

9. *Historia de la Iglesia de Embarcación 1 y 2*, grabación de audio realizada por el pastor y misionero noruego-argentino Cyril Pedersen en 1996.

10. Así lo señaló el noruego en la comunicación publicada en el periódico pentecostal *The Christian Evangel* en julio de 1914, apenas llegado a Embarcación: «I am now in the northern part of Argentine. I have bought land for our mission station right amongst the Indians. We have Indians, north,

da boliviana del río Pilcomayo, refiere que en 1936 «ya vino un aviso que se van a ir a Embarcación todos».¹¹ En aquel tiempo, recordaba el anciano, también varios paisanos que tenían familia en Bolivia fueron para Embarcación. Otros relatos, incluyendo los del propio Johnsen, confirman que un año después de los sucesos del Pilcomayo migraron a Embarcación familias *toba* y *wichí* de las bandas norte y sur y, ya en 1938, familias 'weenhayek (conocidos en aquella época como mataco boliviano) de Villa Montes que conocieron «la Palabra» a través de los pioneros evangelistas Daniel Torres y Anselmo. La llegada atemorizó a los habitantes del pueblo y rumores de malón agitaron las ansiedades pero, según narró Johnsen al misionero estadounidense Albert Widmer, este les «gritó a la gente que no deberían hacerle daño a ninguno de ellos, porque ellos eran hijos en el Señor, nacidos de sus aflicciones» (Widmer, 1942: 3).

El hecho implicó la necesidad de tramitar un espacio para la ubicación de las familias y, de acuerdo a lo referido por Johnsen: «un acaudalado estanciero inglés les ofreció gratis un considerable terreno donde los indios pudieran construir una villa, el cual fue aceptado» (Widmer, 1942: 3). Los terrenos, de una superficie aproximada de 10 ha, correspondían a la firma Leach Hermanos, dueños aún de las tierras colindantes al poblado, especialmente en su límite oeste. El arrendatario de aquella propiedad fue Julio Vuistaz, pionero del poblado y titular de un importante aserradero en el ámbito regional, siendo un católico practicante en cuya casa se impartieron las primeras clases de religión a los niños (Desalín Gómez, 1999: 24-25). Los documentos indican que la firma Leach vendió luego a Vuistaz aquellos terrenos donde se asentó la misión de Johnsen. Así nació un nuevo espacio social en los márgenes del creciente pueblo, el cual se mantuvo luego del fallecimiento de Johnsen en 1945 y fue dirigido por misioneros suecos hasta 1952, cuando el noruego Per Pedersen tomó las riendas de la base misionera de Embarcación hasta 1985.¹²

south, east and west» (1914: 4). Un año más tarde, en una nota del *Weekly Evangel*, comenta su viaje a Noruega con el motivo de solicitar ofrendas para el proyecto misionero, señalando: «We need a good missionary home for a receiving station for new missionaries to the poor, neglected Indians in the hinterland of South America» (1915: 4).

11. *Historia de la Iglesia de Embarcación 2*, grabación de audio realizada por el pastor y misionero noruego-argentino Cyril Pedersen en 1996.

12. Cuando Berger Johnsen muere de tuberculosis en 1945, los suecos Gustav Flood y Olof (Ule) Jonsson asumen el liderazgo de la base misionera y la misión evangélica acompañando a la viuda Hedvig Berg. Fallecida esta en 1951, un conflicto de sucesión escandinavo emerge al ser reclamada la conducción por parte de los misioneros noruegos, hecho que se efectiviza en 1952 cuando Per Pedersen asume el control centralizado de la obra. Allí Flood se dirige a Bolivia, e instala una perdurable misión entre los 'weenhayek (por ese entonces conocidos como 'matacos bolivianos') de Villa Montes. Jonsson, por su parte, vuelve al mítico asentamiento sobre el río Pilcomayo de La Puntana, «pastoreando» entre los creyentes *qom* y *wichis* y misionando entre los *tapietes* del Chaco boliviano, luego trasladados a Tartagal.

4. ¿Misión o campamento? Entre la reforma moral y el estigma social

Desde el punto de vista de los religiosos escandinavos, como también otros pares protestantes que los visitaron o antropólogos que realizaron allí estudios de campo, la misión constituía un proyecto utópico cuya función central era, junto a lo estrictamente espiritual, conformar un espacio que integrara socialmente a los aborígenes y los transformara moralmente en «ciudadanos argentinos». Pero para los habitantes sirio-libaneses, los criollos y los europeos que progresivamente poblaron Embarcación desde 1914, este espacio cargó desde su génesis con un doble estigma: estar habitados por indígenas montaraces y adherir a una religiosidad heterodoxa para el catolicismo dominante. Asimismo, la misión constituía una singularidad en el contexto misionero chaqueño de la época, dado su inusual emplazamiento en un pueblo criollo y el carácter multiétnico de la misma.¹³ Berger advirtió claramente este carácter ambiguo del asentamiento indígena, y por lo tanto «peligroso» (en el sentido de Douglas, 2007), hecho que le preocupaba especialmente y que lo llevó a extremar la «norma de pureza» del mismo. De acuerdo a lo señalado por el misionero Shank, Johnsen les dio instrucciones explícitas a los indígenas «sobre cómo construir las casas para que así pudieran cuidar el aseo y la limpieza y no causaran escándalos a los habitantes blancos del pueblo» (Shank, 1950: 18).

La misma denominación del espacio adquirió ambigüedad. Para los misioneros locales o visitantes, como para los antropólogos argentinos Enrique Palavecino y Osvaldo Paulotti, no hubo dudas de que ese emplazamiento era una *misión evangélica indígena*. Asimismo, la mayoría de los ancianos y personas de mediana edad que habitan en la actual Misión La Loma y los otros barrios periféricos indígenas de Embarcación (Tanque, Tráfico, Cristo Arriba, Cristo Abajo) la señalan como la *misión vieja* o la *misión del pueblo*. No obstante, otra categoría nominativa emerge en varios testimonios orales de creyentes aborígenes y en el discurso de los residentes «blancos» del poblado: el *campamento*, término que connota un asentamiento provisorio y precario. Así lo indica, por ejemplo, un documento de octubre de 1962 relativo a unas aclaraciones ad hoc al boleto de compraventa del nuevo espacio donde se relocalizó la misión: «El Sr. Per A. Pedersen, en nombre de la Misión E. Asamblea de Dios, desde la fecha toma posesión de la fracción de terreno, pudiendo efectuar trabajos que considere necesarios para el traslado del Campamento Indígena de su confesión».¹⁴

Lo cierto es que el emplazamiento se ubicaba en una zona marginal del por entonces pequeño pueblo, donde actualmente se ubica el Complejo Deportivo

13. La última de las misiones anglicanas, La Paz, fundada en 1944 sobre el margen del río Pilcomayo, estuvo también configurada por distintas etnias chaqueñas —*chorotes, wichí y nivaclé*—, pero en un contexto socio-geográfico y económico distinto, localizado en las cercanías de la frontera con Paraguay y en los límites entre Salta y Formosa.

14. Archivo Histórico Misión Evangélica Asamblea de Dios (AHMEAD), Embarcación, Salta.

y la estación de Ómnibus, lindante con la primera escuela primaria nacional. Una zanja la atravesaba, cercana al límite sur del mismo. El espacio interno de la misión se organizó étnicamente: del lado oeste estaban los *wichí* y del lado este los *toba*, junto a otras pocas familias de distintos grupos étnicos, como *nivaclés* y —en los años cincuenta— *chorotes*, provenientes del Pilcomayo superior y la frontera boliviana y paraguaya. Una calle principal separaba ambos contingentes, que comenzaron a establecer intercambios matrimoniales (entre *toba* y *wichí* fundamentalmente), al principio problemáticos —de acuerdo a las memorias de los ancianos— dada las usuales rivalidades interétnicas. Casas construidas con bolas de barro cocido y techos de caña cubiertos de paja se posicionaron en proliferas hileras. Siguiendo los patrones de residencia chaqueños, aunque las condiciones migratorias fragmentaron numerosos núcleos familiares, la disposición de los hogares se organizaba de acuerdo a las redes de parentesco y afinidad, marcada por patrones matrilocales.

El ritmo de la vida social en la misión estuvo signado por actividades diferenciadas según estatus y género. Las mujeres se encargaban de la limpieza de las casas familiares y las calles, junto a la búsqueda de leña (tarea compartida con los varones), el acaparamiento de agua de un grifo ubicado en las proximidades y la habitual preparación de la comida. Los varones, por su parte, siguieron trabajando en las cosechas de los ingenios azucareros y también en diversas fincas en las proximidades de Embarcación. Cuando el trabajo escaseaba, o bien no se iba a los ingenios dado el sacrificador trabajo que implicaba, se buscaba mayor cantidad de leña para producir carbón y venderlo entre la gente del pueblo.

La vida religiosa fue, sin dudas, el aspecto distintivo del asentamiento, siendo el bautismo por inmersión y la fidelidad a las normas impuestas por los misioneros las condiciones principales para radicarse en dicho espacio. Los *evangelistas* y *obreros* indígenas eran los encargados de dirigir las prácticas religiosas que se efectuaban en una casa de culto al interior de la misión, «para los hermanos de ahí nomás», según recordaba Jacinta Saavedra, criada en la *misión del pueblo*. Los miércoles y sábados se realizaban los cultos en dicho espacio, mientras que martes, jueves y domingo se concurría al templo central, donde los misioneros escandinavos y sus colaboradores indígenas dirigían las celebraciones. También el espacio de culto oficiaba como lugar de educación elemental para niños y adultos, a través de clases de alfabetización que realizaban los misioneros nórdicos y algunos indígenas, de manera especial el reputado Santos Aparicio. La vida espiritual de la misión implicaba así la participación en las reuniones religiosas y el trabajo evangelista de los miembros más avezados en el idioma español.

Pero al igual que otras experiencias evangelizadoras entre pueblos indígenas, las reformas corporales manifiestas en los hábitos de higiene, en las vestimentas y en la conformación del espacio doméstico fueron signos centrales (Comaroff y Comaroff, 1992; Wright, 2003). Estas prácticas se constituyeron como auténticos índices morales de los cambios que los neófitos debían evidenciar en sus comportamientos cotidianos, donde la abstención del consumo de alco-

hol, tabaco y coca, junto al interdicto sobre las prácticas curativas chamánicas, las relaciones sexuales extramaritales y la concurrencia a los bailes fueron esenciales. Junto a esto, y de acuerdo a la evidencia comparativa de estudios históricos y antropológicos, la relación entre la medicina moderna, el colonialismo occidental y las misiones protestantes en África, América o Asia fue ciertamente estrecha y compleja (Etherington, 2005; Sandmo, 2011).

Esta preocupación sanitaria y social distintiva de las misiones protestantes constituía asimismo un tema de amplia resonancia pública en el espectro nacional desde fines del siglo XIX, cuando la formación del Departamento Nacional de Higiene (1880) encaminó sus esfuerzos hacia la erradicación de epidemias y pandemias propias de la época como la fiebre amarilla, el cólera, la viruela, las enfermedades venéreas y la tuberculosis especialmente (Recalde, 1993). En el contexto regional de las tierras bajas de Salta y Jujuy las epidemias y endemias constituyeron realidades sociales que evocaron —como en otros casos nacionales o internacionales— pánicos colectivos y construcciones de otredad (Flores Martos, 2009). Entre las décadas de 1920 y 1940, época del cénit de la industria azucarera, epidemias de malaria, gripe española, viruela y tuberculosis asolaron los cuerpos e imaginarios de las poblaciones de ambas provincias, particularmente aquellas ubicadas en las cercanías de los enclaves industriales, como Ledesma, San Pedro, Orán, Pichanal y Embarcación (Fleitas, 2006). Cargadas de connotaciones morales, los temores al contagio expresaron acusaciones y estigmas hacia las poblaciones extranjeras (como los bolivianos) y hacia aquellos «otros internos» de la nación: los indígenas del Gran Chaco.

El temor al contagio de enfermedades entre los propios aborígenes, y entre estos y la población «blanca», estuvo así presente desde los orígenes de la misión de Embarcación y la disciplina sanitaria impuesta por Johnsen es uno de los motivos más evocados en la memoria de sus antiguos residentes, como también en los escritos de misioneros y antropólogos que la visitaron (Shank, 1943; Palavecino, 1958-1959). Una epidemia de viruela entre los años 1921 y 1923 llevó a la construcción de un lazareto en las afueras del pueblo, episodio donde también fallecieron numerosos indígenas (Desalín Gómez, 1999: 63 y 71).¹⁵ Este hecho, unido al mencionado *ethos* sanitario protestante, repercutió fuertemente en las medidas higienistas que Berger Johnsen implementará en la misión indígena a lo largo de su vida. Dentro de estas, la entrega de jabones a cada nuevo residente venido del monte (como recordaba Daniel Torres en el testimonio del apartado anterior) y el cambio de vestimentas fueron estrategias usuales, destinadas a prevenir la inoculación de enfermedades y asimismo poderosas metáforas de redención moral y civilizatoria. También la prohibición del consumo de mate por bombilla, bajo el peligro del contagio de tuberculosis, es

15. Según declaraba el periódico local «la valiosa ayuda del Departamento Nacional de Higiene, en relación a la alarmante epidemia de viruela que se ha desarrollado en esta zona, ha contribuido eficientemente a que el horrible flagelo no se haya extendido en el resto de Salta» (*Embarcación*, año 1, núm. 6, 25 de junio de 1923).

usualmente recordada por los ancianos. Este hecho, junto al compulsivo cambio de vestimenta de los neófitos una vez que llegaban al poblado, fue registrado por el etnógrafo Palavecino, quien señaló que la fuerte afición aborigen por el consumo de mate cocido (es decir como infusión) se debía a que «el misionero, por razones de higiene, les prohibió el mate de bombilla» (Palavecino, 1958-1959: 382).

«Los misioneros siempre nos decían: ustedes como aborígenes tienen que lavar la ropita, tienen que limpiar las cosas», nos comentaba Modesto Villa mientras conversábamos sobre el tiempo de la *misión vieja*. La disciplina higiénica era especialmente controlada por Johnsen y sus ayudantes aborígenes, tanto de las vestimentas individuales como de las casas y espacios públicos de la misión. Don Adelio Gallardo, *wichí* criado en la misión, rememoraba:

Todo limpio, bien barriditas las casas y a la mañana venía Berger pasando lista. Las mujeres tenían que barrer tempranito, oscurito todavía, y todo tenía que estar limpio antes de que el Berger visite. Aunque el trapo era viejito pero el asunto es que esté bien limpio.

En una de sus cartas al compatriota Gustav Iversen (1946: 8), y mientras describe un culto religioso en el templo central, Berger Johnsen situó con toda claridad la dimensión simbólica y moral de este énfasis higienista:

Cantamos: «nada sin la sangre, la sangre preciosa de Jesús nos puede limpiar, hacernos blancos como la nieve». Sí, los indígenas son limpiados en esta sangre y sus caras brillan de alegría. Aquellos que están sentados en los bancos están limpios y con ropa linda. Hace un par de años ellos estaban desarreglados y sucios, en la misma forma que las personas con las que oramos hoy. En poco tiempo ellos también van a volverse limpios y bien vestidos. Todo cambia cuando uno da lugar a Jesús en el corazón.

El control y ayuda sanitaria continuó durante la dirección de la misión noruega a cargo de Per Pedersen. Una sala y dispensario médico se organizó en un pequeño anexo del templo central y casa misionera, donde el médico del Hospital Municipal San Roque prestó ayuda voluntaria y misioneras-enfermeras noruegas trabajaron diariamente. Unido a esto, el problema de la tuberculosis entre los indígenas de la misión se evidencia en la memoria de los ancianos y en las cartas que el pastor Pedersen enviara al gobernador de la provincia reclamando urgente envío de medicamentos, pues carecían de «recursos sanitarios para aliviar este grave problema».¹⁶ Esta situación se agravó durante fines de la década de 1950, siendo una de las causas centrales aducidas por el *establishment* de Embarcación para relocalizar la misión evangélica y evitar una epidemia general en el pueblo.

16. Carta de la MEAD al gobernador Dr. Ricardo Durán, 5 de marzo de 1964. Respuesta del Departamento de Lucha Antituberculosa a la MEAD enviando encomienda con medicamentos, 30 de abril de 1964. Carta de la MEAD al gobernador solicitando nueva ayuda sanitaria, 18 de septiembre de 1964. AHMEAD.

Fue así como en 1960 se gestó un pánico moral en clave sanitaria. Como advirtió Mary Douglas: «poner nombre a un riesgo equivale a una acusación» (2007: 17), siendo los aborígenes de la misión escandinava los principales acusados de poder contaminar a la totalidad del pueblo. «Dicen que la corrida del pueblo fue por eso de la tuberculosis», nos decía el vetusto *wichí* Lisandro Vega, *Eisejuaz*, cacique de Misión La Loma y primer concejal indígena de Embarcación durante los años setenta, en cuya figura se encarnaron las cruciales ambivalencias entre la aceptación y crítica del mensaje misionero.¹⁷ «La gente del pueblo no se quieren juntar con los indios por las enfermedades», recordaba también Jacinta Saavedra. Por su parte, Modesto Villa nos decía: «la gente estaba muy cerca, los criollos, la gente blanca, entonces era muy difícil este tiempo, nosotros la raza indígena era muy difícil tener amistad».

El crecimiento económico y poblacional de la ciudad durante las décadas de 1940 y 1950 y el consolidado poder de la Iglesia católica, legitimado por las élites sociales y políticas locales, constituyeron otros factores centrales en esta historia. La Orden Franciscana Misionera dirigía la Iglesia de San Roque, declarado patrono de Embarcación desde su gestación en 1929, con la presencia de dos párrocos-misioneros residentes desde 1949. Hacia fines de aquel año el comisario provincial franciscano R. P. Angélico Scipioni arriba al pueblo con el objeto de organizar una misión y escuela para los aborígenes *wichí* y *guaraníes* (*chiriguano*s en la previa clasificación étnica) de la zona. En 1950 se funda la Misión y Escuela Aborígen Padre Rafael Gobelli, legitimada a los pocos días con la visita del gobernador de la provincia, Dr. Oscar H. Costas, en compañía del presidente del Consejo General de Educación, Sr. Fausto Torres, quienes «se interesan vivamente por la Escuela recién creada» (Desalín Gómez, 1999: 71). Tanto la obra inicial para la construcción de la escuela y capilla, como luego la confección de las casas para las familias, tuvieron amplio apoyo económico y logístico de la municipalidad y los principales empresarios de la ciudad. Aquí se destacó la familia Vuistaz, cuyo aserradero donó las maderas necesarias para la construcción de las casas y la reconstrucción de la escuela luego de un incendio hacia fines de 1955 (Desalín Gómez, 1999: 72). El proyecto contempló la creación de una Escuela de Artes y Oficios para los niños y jóvenes y se priorizó el asentamiento de familias indígenas con hijos para ser educados por los padres franciscanos. Lo interesante aquí es que la misión aborígen franciscana se organizó en los terrenos aledaños a la misión indígena escandinava, también propiedad de los Vuistaz, hecho que evidenció una competencia sociorreligiosa. El traslado en aquel momento de la ruta nacional 34 hacia el límite oeste de estos terrenos,

17. Estas contradicciones han sido plasmadas de modo admirable en la novela *Eisejuaz* de la escritora argentina Sara Gallardo (1971), que pasó una temporada en Embarcación hacia fines de los sesenta y conoció a don Lisandro mientras trabajaba en el hotel Universal, único de la ciudad (Desalín Gómez, 2003: 17). Narrada desde el punto de vista del propio *Eisejuaz*, la novela ficcionaliza elementos centrales de la vida y pensamiento de Vega, donde misioneros noruegos, evangelistas indígenas, curas franciscanos, turcos, finqueros y espíritus chamánicos tienen su lugar.

implicó también el interés por desocupar el contaminante *campamento* de los *indios evangélicos*.

Fue así que el reclamo de la propiedad de la tierra constituyó la carta de legitimidad que enarbolaron las autoridades del pueblo para efectuar el traslado. El testimonio de Sofía Nayot, referente *toba* de Misión La Loma e hija del pionero Luis Nayot, es representativo al respecto:

En el año 60 hermano Per Pedersen dijo a mi padre: «mire, hermano Luis, el dueño del terreno está pidiendo». Es la firma de Enrique Vuistaz, Embarcación Sociedad Anónima. Entonces le está pidiendo que lo quiere ocupar ya el terreno y a la vez hay una venta de bajo precio, adonde nosotros quisiéramos vivir.

De esta manera, bajo acusaciones de contagio de enfermedades y reclamos territoriales, los misioneros adquirieron un predio de 80 ha con donaciones provenientes de iglesias noruegas para trasladar a toda la población indígena de la misión. Ubicado en la franja occidental de la ruta, al otro lado de la ciudad, era este un lugar conocido por los aborígenes que allí solían buscar leña. Siendo un monte cerrado que era preciso delimitar, el mayor problema que encontró la gente —y cuyas memorias aún evidencian— fue la búsqueda de agua. A dicho espacio se trasladaron en 1962 familias *toba* y *wichí* de la «misión del pueblo» (como también suelen evocarla), pero varias otras volvieron a sus lugares de origen en el Pilcomayo o bien se radicaron en la ciudad de Tartagal. El nuevo espacio tomó el nombre de Misión La Loma, utilizando el topónimo de la elevación que caracteriza su ubicación. La misma condicionó varias situaciones sociales internas pero también externas, como lo fue la invisibilización momentánea de los indígenas evangélicos. Decimos momentánea para la época porque luego crecieron numerosos barrios indígenas que hoy se encuentran, precisamente, en los bordes de la ciudad de Embarcación.

5. Reflexiones finales

El territorio del Gran Chaco se conformó históricamente como un heterogéneo *espacio de frontera*, enraizado en complejas dinámicas sociales entre los pueblos indígenas, los gobiernos locales y nacionales, las empresas comerciales y los colonos (Lucaioli, 2010). La guerra, el comercio, los fortines, las reducciones y misiones, los ingenios y obrajes conformaron formas e instituciones sociales clave de aquel territorio que condensaba al mismo tiempo fronteras externas e internas de Argentina, Bolivia y Paraguay. Las misiones franciscanas cumplieron durante el siglo XIX y la primera mitad del XX un factor clave en la economía y geopolítica fronteriza del territorio, diseminándose en las franjas occidentales, centrales y orientales del Gran Chaco argentino (Teruel, 2005; Dalla-Corte Caballero, 2013).

La llegada de los misioneros protestantes en los albores del siglo pasado fue correlativa al proceso de reestructuración sociocultural de los grupos indígenas

luego de la conquista estatal de territorio y la delimitación de las fronteras nacionales con Bolivia y Paraguay (Gordillo, 2004). Signada así por coyunturas sociopolíticas y económicas, este proceso implicó una acomodación diferencial a un campo de relaciones de poder donde los aborígenes fueron forzados, ideológica y materialmente, a ocupar las posiciones más bajas. No obstante, lejos de haber sido pasivos observadores de una progresiva instalación de misiones protestantes en el territorio, los diversos grupos *guaycurúes* y *mataco-mataguayos* fueron también coautores de esta trama, movilizándolo estrategias y recursos y moldeando un espacio social — como señaló Ana Teruel respecto a las misiones franciscanas en el occidente chaqueño — de «interacción», «negociación» y «conversación» (2005: 85).

El caso que analizamos sobre la misión escandinava de Embarcación puso en evidencia estas complejas dimensiones que atravesaron la situación del encuentro aborígenes-misioneros en un contexto territorial e ideológico fronterizo, con su habitual retórica nacionalista y católica, con las expectativas socioeconómicas por parte de los colonos dada la presencia del ferrocarril y las empresas extractivas, y con el aún vigente desprecio hacia los aborígenes del interior chaqueño. Esta experiencia misionera fue sostenida en sus orígenes por una autoridad carismática, patriarcal y personalista como la de Berger Johnsen. A diferencia de los anglicanos, los menonitas y los colegas nórdicos que lo sucedieron, Berger no recibió credenciales formales de misionero y la obra de Embarcación se institucionalizó recién hacia mediados de 1950 bajo el liderazgo de Per Peder sen. En los orígenes de este emprendimiento evangélico tuvieron gran incidencia las cualidades del líder para llevar adelante la empresa misionera en espacios multiculturales como el descrito. En esta experiencia, los misioneros pasaron por sucesivos acontecimientos que consolidaron su impronta característica. Personas que llegaron a territorios indígenas en situaciones coyunturales específicas, las cuales tenían el don de la palabra y se dedicaron a paliar las «necesidades» espirituales, morales y físicas de los indígenas (como las temidas viruela y tuberculosis, entre otras enfermedades). Unido a esto, un rasgo común de las misiones protestantes chaqueñas de diversas corrientes fue la posibilidad de organizar un liderazgo religioso indígena, tanto para las actividades evangelistas en diversos territorios (algunos de ellos vedados para los misioneros extranjeros) o bien para el control rutinario de la disciplina moral de los creyentes y las prácticas religiosas regulares.

Es posible sostener que el fenómeno religioso estudiado se conformó en un movimiento espacial discontinuo en tres pasos y dirigido — de manera fundamental — por dos agentes históricos: indígenas y misioneros. El primero desde un poblado en formación hacia la frontera geográfica de la nación y la civilización bajo el motivo de evangelizar — como escribió Johnsen (1915: 4) — a los «pobres y abandonados indios». El segundo desde dicho territorio indígena hacia Embarcación, con el objeto de que los aborígenes puedan asegurarse sus condiciones de reproducción social e incorporar el mensaje cristiano. El tercero, casi 25 años después, implicó la relocalización de la misión indígena desde

la ciudad hacia su periferia bajo la presión estigmatizante de los habitantes «blancos». A partir del segundo movimiento se establece una misión multiétnica, que en principio gana su credibilidad frente al Estado, algo explícito en los registros de visitas de la misión, donde personas ilustres dejaban sus pareceres sobre la obra «patriótica y civilizadora» de la misma. No obstante, la misma permanece tolerada debido a la religiosidad heterodoxa de sus representantes y siempre en tensión con los propios habitantes locales. De acuerdo entonces a las clasificaciones cosmológicas de sus habitantes, el *campamento indígena* constituyó en dicho espacio una sucesiva anomalía social, un emplazamiento «fuera de lugar», al decir de Douglas (2007).

Muy distinta fue la percepción de Johnsen y otros visitantes del emprendimiento, como el misionero Shank (1943, 1944, 1950) y el etnógrafo Palavecino (1958-1959), que, acordes a la ideología integracionista de la época, validaron la utopía del noruego de que la misión *en* el pueblo era un proyecto altamente positivo. Las causas centrales que aquí enarbolaron fue que su ubicación permitiría una efectiva integración social entre indígenas y criollos, otorgando mayor facilidad de trabajo para los aborígenes y siendo un estimulante factor de construcción de ciudadanía. Según recordaba Jacinta Saavedra, no sin cierta nostalgia, «Berger nos decía: una vez que el pueblo crezca ustedes van a estar en el medio, pero resulta que no ha sido así».

Fuentes y bibliografía citadas

Crónicas

- IVERSEN, Gustav (1946). *Blant Indianere i 35 År. Berger N. Johnsens Misjonsarbeid i Argentina (35 Años entre los Indígenas. El Trabajo Misionero de Berger N. Johnsen en Argentina)*. Sarpsborg: Johansen & Larsen, Bok- og Aksidenstrykkeri (Traducción del noruego al español por Rakel Ystebø de Alegre, 2009).
- JOHNSEN, Berger (1914). «Berger Johnsen, South America». *The Christian Evangel*, Ohio, 11 de Julio, pág. 4.
- ____ (1915). «Berger Johnsen. Missionary to South America». *Weekly Evangel*, St. Louis, 14 de Agosto, pág. 4.
- SHANK, Josephus y Selena (1943). *Notes 1943*. Mimeo. Indiana: Mennonite Board of Missions.
- SHANK, Josephus (1944). *My Chaco Diary*. Mimeo. Indiana: Mennonite Board of Missions.
- ____ (1950). *We Enter the Chaco Indian Work*. Mimeo. Indiana: Mennonite Board of Missions.
- WIDMER, Albert (1942). «Two Thousand Conversions in One Night». *The Pentecostal Evangel*, Springfield, N° 1471, 18 de Julio, págs. 1-3.

Bibliografía

- BRAUNSTEIN, José (1983). *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras.
- CERIANI CERNADAS, César (2007). «El tiempo primordial. Memorias tobas del pastor Chur». *Revista de Ciencias Sociales*, Iquique, 18, págs. 71-86.

- _____ (2009). «Las Enseñanzas de Don Juan Chur entre los Tobas de Formosa (Argentina), 1937-1950». *Papeles de Trabajo*, Buenos Aires, 5, págs. 1-20.
- _____ (2011a). «La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945». *Memoria Americana*, Buenos Aires, 19, págs. 121-145.
- _____ (2011b). «Liderazgo, conflicto y mediación cultural en las iglesias pentecostales indígenas del Chaco Salteño». Ponencia presentada en las *XVI Jornadas de Alternativas Religiosas en América Latina*, Punta del Este, Asociación de Ciencias Sociales de la Religión del Mercosur.
- CERIANI CERNADAS, César y CITRO, Silvia (2005). «El movimiento del *Evangelio* entre los Tobas de Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica». En: GUERRERO, B. (ed.), *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*. Iquique: Ediciones Campvs, págs. 111-170.
- COMAROFF, John y COMAROFF, Jean (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- CONTI, Viviana; LAGOS, Ana T. de y LAGOS, Marcelo (1988). *Mano de obra indígena en los ingenios de Jujuy a principios de siglo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- DALLA-CORTE CABALLERO, Gabriela (2012). *Empresas y tierras de Carlos Casado en el Chaco Paraguayo: historias, negocios y guerras (1860-1940)*. Asunción: Intercontinental Editora.
- _____ (2013). «La Misión Indígena San Francisco Solano de Tacaaglé en las tierras fiscales de Formosa (1900-1950)». *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3 (1), págs. 1-17. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>.
- DALLA-CORTE CABALLERO, Gabriela y VÁZQUEZ RECALDE, Fabrizio (2011). *La conquista y ocupación de la frontera del Chaco entre Paraguay y Argentina*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- DASSO, Cristina y FRANCESCHI, Zeldá (2010). *Etno-Grafías. La escritura como testimonio entre los Wichí*. Buenos Aires: Corregidor.
- DESALÍN GÓMEZ, José (1999). *Historia de Embarcación*. Salta: Víctor Manuel Hanne Editor.
- _____ (2003). «Un cacique de novela». *Cuadernos del Trópico*, Orán, 2, págs. 14-22.
- DOUGLAS, Mary (2007). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ETHERINGTON, Norman (2005). «Education and Medicine». En: ETHERINGTON, N. *Missions and Empire*. Oxford: Oxford University Press, págs. 261-284.
- FLEITAS, Mirta (2006). «Cuerpos elocuentes: epidemias y endemias en Jujuy durante la década de 1930». *KAIROS. Revista de Temas Sociales*, San Luis, 10 (18). Disponible en: <http://www.revistakairos.org>.
- FLORES MARTOS, Juan (2009). «Imaginario cultural en la construcción mítica de las epidemias en América Latina: etnografías críticas del cólera y del dengue en la década de los 90 del siglo xx». *Presente y Pasado. Revista de Historia*, Mérida (Venezuela), 14 (28), págs. 229-266.
- GALLARDO, Sara (1971). *Eisejuaz*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GIRBAL-BLACHA, Noemí (2011). *Vivir en los márgenes. Estado, políticas públicas y conflictos sociales. El Gran Chaco Argentino en la primera mitad del siglo xx*. Rosario: Prohistoria.
- GIORDANO, Mariana (2003). «De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños». *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, 29, págs. 5-24.

- GORDILLO, Gastón (2004). *Landscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.
- _____. (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e Historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- ÍNIGO CARRERA, Nicolás (2010). *Génesis, formación y crisis del capitalismo en el Chaco 1870-1970*. Salta: Universidad Nacional de Salta.
- Lagos, Marcelo (2000). «Problemática del aborigen chaqueño. El discurso de la integración, 1870-1920». *Travesía*, Jujuy, 3, págs. 68-98.
- LAVAZZA, Hugo (2011). «Símbolos de frontera y dones naturales: comparación entre dos procesos socio-religiosos». Ponencia presentada en el *II Workshop sobre Religión en la Modernidad*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- LUCAIOLI, Carina (2010). «Los espacios de frontera en el Chaco desde la conquista hasta mediados del siglo XVIII». En: LUCAIOLI, C. y NACUZZI, L. (comps.). *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, págs. 21-68.
- MÉTRAUX, Alfred (1933). «La obra de las Misiones inglesas en el Chaco». *Journal de la Société des Américanistes*, París, 25 (1), págs. 205-209.
- MILLER, Elmer (1979). *Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- NACUZZI, Lidia (2010). «Introducción». En: LUCAIOLI, C. y NACUZZI, L. (comps.) *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, págs. 7-19.
- NAVARRO I BARBA, Gustau (1998). «Misioneros franciscanos en el Chaco occidental, visiones, acciones y contradicciones (1861-1914)». *Boletín Americanista*, Barcelona, 48, págs. 197-209.
- PALAVECINO, Enrique (1959). «Algunas notas sobre la transculturación del indio chaqueño». *Runa*, Buenos Aires, IX, págs. 379-389.
- PALMER, John (2005). *La Buena Voluntad Wichí. Una espiritualidad indígena*. Formosa: APCD / CECAZO / EPRAZOL / Franciscanas Misioneras de María / Parroquia Nuestra señora de la Merced / Tepeyac / Salta / ASOCIANA / FUNDAPAZ.
- RICHARD, Nicolás (ed.) (2008). *Mala Guerra: Los indígenas en la guerra del Gran Chaco (1932-1935)*. Asunción & París: CoLibris.
- RECALDE, Héctor (1993). *Las epidemias de cólera (1856-1895). Salud y sociedad en la Argentina oligárquica*. Buenos Aires: Corregidor.
- RODRÍGUEZ MIR, Javier (2007). «El Chaco argentino como región fronteriza. Límites territoriales, guerras y resistencia indígena (1865-1935)». *HISPANIA NOVA*, 7. Disponible en: <http://hispanianova.rediris.es>.
- RUFFINI, Martha (2005). «Peronismo, territorios nacionales y ciudadanía política. Algunas reflexiones en torno a la provincialización». *Revista Avances del CESOR*, Rosario, 5, págs. 132-148.
- SANDMO, Samuel (2011). «Confessionalised Medicine. The Norwegian Missionary Society's Leprosy Narratives from Madagascar 1887-1907». En: NIELSSEN, H.; OKKENHAUG, I. y HESTAD, K. (eds.), *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Leiden/Boston: Brill, págs. 101-130.
- SPOTA, Julio César (2010). «Política de fronteras y estrategia militar en el Chaco Argentino». En: LUCAIOLI, C. y NACUZZI, L. (comps.). *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, págs. 101-150.

- STOKES, Louie (1968). *Historia del Movimiento Pentecostal en la Argentina*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Grancharoff.
- TORRES FERNÁNDEZ, Patricia (2006). «Imágenes superpuestas sobre sí y el indio. Discurso misional anglicano en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX». *Papeles de Trabajo*, Rosario, 14, págs. 103-148.
- TERUEL, Ana (2005). *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- TRINCHERO, Hugo (2000). *Los dominios del Demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- VITAR, Beatriz (1997). *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca de la Historia de América.
- WRIGHT, Pablo (2001). «L'«Evangelio»: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin». *Social Compass*, Lovaina, 49 (1), págs. 43-66.
- (2003). «Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino». *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 9 (19), págs. 137-152.
- (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida Toba*. Buenos Aires: Biblos.

Fecha de recepción: 5 de marzo de 2013

Fecha de aceptación: 2 de septiembre de 2013