

“DALE TU MANO AL INDIO”: CRISTIANISMO, HUMANITARISMO Y DESARROLLO EN EL CHACO ARGENTINO

*César Ceriani Cernadas **

CONICET / Universidad de Buenos Aires - Argentina

Resumen: El artículo presenta una indagación sobre las relaciones entre los procesos de misionalización cristiana, las narrativas humanitarias y las asociaciones desarrollistas en el Chaco indígena argentino. El argumento central del estudio afirma que estas construcciones discursivas configuraron nuevos imaginarios sociales que dinamizaron las relaciones entre misiones religiosas, proyectos de desarrollo comunitario y procesos políticos indígenas. Con el interés de establecer un diálogo conceptual y empírico entre la antropología del cristianismo y el espacio temático sobre “religión y desarrollo”, el estudio se organiza en tres partes: 1) una reflexión crítica sobre cristianismo, modernidad y desarrollo como categorías sociales e históricas ; 2) una discusión empírica sobre las articulaciones históricas entre proyectos de misionalización, trabajo social, prácticas higienistas e ideologías humanitarias en comunidades toba/qom y wichí del territorio chaqueño; 3) un análisis sobre las organizaciones ecuménicas católicas y protestantes que trabajaron en el territorio chaqueño desde la década de 1970 y dieron forma a un particular ‘indigenismo basado en la fe’.

Palabras clave: Cristianismo; Pueblos Indígenas; Misionalización; Humanitarismo; Desarrollo

Introducción

Buscando establecer un diálogo conceptual y empírico entre los estudios antropológicos sobre cristianismos y el espacio temático sobre “religión y desarrollo”, en este artículo problematizo las relaciones entre procesos de misionalización cristiana, narrativas humanitarias y asocia-

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (UBA). E-mail: cesar.ceriani@gmail.com. ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0003-3537-4777> >.

ciones desarrollistas en la región del Chaco argentino.¹ Siendo ambas corrientes de investigación muy productivas, aún no han establecido un diálogo comparativo que permita poner en órbita analítica conceptos y exploraciones empíricas que fertilicen los problemas de investigación que las motivan. El Chaco argentino ofrece un escenario histórico y cultural privilegiado para ensayar una articulación al respecto, atendiendo a las políticas y poéticas de la conversión al cristianismo, a los imaginarios de la modernidad y a las cosmovisiones desarrollistas de las misiones y ONGs.

El enfoque general del estudio se enmarca en dos líneas de investigación interconectadas: una sobre la construcción discursiva del Chaco argentino como geografía simbólica de la alteridad, otra en torno a las concepciones indígenas del *evangelio* y sus vínculos con la ‘modernidad’. La primera línea se sostiene en las conceptualizaciones de Pablo Wright (1997, 2003) sobre la “narrativa del desierto chaqueño”, en tanto dispositivo simbólico, moral e ideológico que motivó la intervención territorial, y la de Mariana Giordano (2004) acerca del imaginario visual y discursivo de la otredad indígena chaqueña sintetizado en tres esquemas: el civilizador, el integracionista y el reparador. Como observaremos, estos esquemas se desarrollaron en procesos históricos complejos, sucesivos y envolventes: la misionalización cristiana entre los pueblos chaqueños desde la primera década del siglo XX, la formación de iglesias evangélicas indígenas desde los años cuarenta, el impulso desarrollista y liberacionista de agencias religiosas durante los años sesenta / setenta y el movimiento ecuménico por los derechos indígenas desde 1980 hasta el presente. La segunda línea de abordaje abrevia en la filogenia de estudios antropológicos sobre los cristianismos indígenas chaqueños y el movimiento del *evangelio*, prestando especial atención a los sentidos construidos en torno a la “modernidad” y lo “moderno” a partir de los procesos sociales de relacionamiento entre instituciones religiosas locales y transnacionales y los estados provinciales (Reyburn, 1954; Miller, 1979; Wright, 2002; Ceriani Cernadas & Citro 2005; Altman, 2017).

El escrito se dispone en tres partes. La primera presenta una reflexión crítica sobre cristianismo, modernidad y desarrollo en tanto categorías sociales e históricas. De modo especial, la discusión se orienta a señalar el lugar de estas nociones en el marco de los procesos misioneros en los pueblos indígenas del Chaco argentino durante la segunda mitad

del siglo XX. La segunda parte indaga en las articulaciones históricas entre proyectos de misionalización, trabajo social, prácticas higienistas e ideologías humanitarias en comunidades toba/qom y wichí del territorio chaqueño. En este contexto, tanto las memorias y percepciones de los actores involucrados emergentes en el encuentro etnográfico, como el análisis de documentos misioneros (cartas, artículos, registros, entre otros), constituyen el corpus empírico sustancial.² Finalmente, la tercera parte se ubica en relación cronológica a la anterior, introduciendo algunos de los tropos claves que organizaciones ecuménicas católicas y protestantes han puesto en escena en sus representaciones y prácticas junto a las comunidades mencionadas. Dentro de estos, se destaca la manera en que la acción de colectivos religiosos y organizaciones sociales basadas en la fe se vinculó, desde fines de los años sesenta y, especialmente, durante las décadas de 1980 y 1990, al acompañamiento y defensa en reclamos jurídicos territoriales y culturales de grupos indígenas.

Cristianismo, modernidad y desarrollo: categorías críticas

Las investigaciones antropológicas sobre el impacto sociocultural de las religiones de matriz cristiana en las sociedades indígenas de América, África, Asia y Oceanía presentan una asentada genealogía. La misma fue perfilada por estudios interesados en el análisis de procesos de cambio cultural, crisis y transformaciones en las formas de vida de dichas poblaciones en contextos de colonialismo interno o externo (cf. Eiselin, 1934; Shapera, 1958; Wallace, 1956). Especialmente a partir de la década de 1980, las indagaciones sobre la expansión del cristianismo, sus agentes (re)productores y los grupos indígenas involucrados habilitaron renovadas lecturas sobre las articulaciones entre relaciones de poder, simbolismo, discursos y prácticas religiosas (cf. Miller, 1970; Beidelman, 1982; Comaroff & Comaroff, 1991). También se amplió la discusión sobre un tema de posiciones ambivalentes y antiguo conocimiento en el trabajo etnológico: las relaciones entre misioneros y antropólogos, tanto en sus objetivos y prácticas de trabajo (diferencias, paralelismos, influencias) como en sus compromisos éticos (cf. Miller, 1995; Van der Geest, 1990; Córdoba, 2020).

En las últimas dos décadas, una corriente de estudios surgida en la academia anglófona se posicionó con fuerza en las discusiones disciplinares: la auto titulada *antropología del cristianismo*. La misma buscó

distinción y reconocimiento en su propia denominación, en la esgrimida novedad de su enfoque y en la autoridad discursiva, como también editorial, de sus principales instigadores (Robbins, 2003, 2007, 2014; Cannel, 2006; Bialecki, Haynes & Robbins, 2008; Hann, 2017; Vilaça, 2016). Con miras a ensanchar los estudios antropológicos comparativos, estas investigaciones situaron algunos ejes clave en aras de definir un lenguaje conceptual en común, como el estudio de los valores y moralidades, la problemática de la continuidad / discontinuidad cultural, las interrelaciones entre conversión, individuación y modernidad. Como advierte Alejandro López (2022: 73), en su lúcido análisis crítico sobre aquello que define como un “programa de investigación”, los aportes que presentan dichas indagaciones invitan a complejizarse en dos hechos capitales. Por un lado, el rango de comparación, tanto temporal como geográfica y, especialmente, en la problematización de formaciones cristianas diversas. Esto último lleva al segundo asunto, asociado a las dificultades analíticas de algunas de las categorías centrales puestas en discusión, que evidencian un marco cultural de enunciación afín al cristianismo protestante (por ejemplo, en las definiciones asumidas sobre “cristianismo”, “conversión”, “continuidad”, “cultura” e “interioridad”).

Paralelamente, y sin especial conexión con la vertiente anglosajona de *antropología del cristianismo*, una arena de investigaciones centró su análisis en las articulaciones entre instituciones religiosas (o basadas-en-la-fe), agencias de cooperación internacional y proyectos de desarrollo social (Borstein, 2003; Occhipinti, 2005; Scherz, 2014; Barroso, 2015). En este espacio temático de “religión y desarrollo”, los estudios examinaron desde enfoques teóricos divergentes las estrategias dinámicas en las políticas y discursos misioneros sobre el desarrollo, como también el rol de las ONGs basadas-en-la-fe en el entramado de relaciones interétnicas entre pueblos indígenas y campesinos (Occhipinti, 2011; Braticevic, 2011; Bolotta, Cheer & Fenner, 2019; Barroso & Abrantes 2020). Si la antropología del cristianismo es una corriente emergente de la larga discusión disciplinar sobre la religión como hecho sociocultural e histórico, los estudios sobre “religión y desarrollo” responden a interrogantes surgidos, principalmente, en los *development studies*, con sus enfoques desde la antropología, la ciencia política y la sociología (Tomalin, 2015). Los estudios en este campo, a su vez, han conectado otra preocupación al abordar un escrutinio crítico sobre el humanitarismo en tanto “estructu-

ra de sentimiento moral” (Borstein & Redfield 2010: 21) que enmarca los significados y acciones de las políticas globales de desarrollo y derechos humanos (Fassin, 2012).

Como fue asentado en la literatura académica, la noción de “desarrollo social” y sus políticas consecuentes se enmarcaron en las ideologías evolucionistas europeas y en la redefinición geopolítica luego de la Segunda Guerra. Su punto álgido fueron los años sesenta en el vasto escenario clasificado por la episteme colonial euro-norteamericana como “Tercer Mundo”: África, Asia y América Latina (Escobar, 2007). Organizaciones globales de amplia influencia, como las Naciones Unidas, destinaron la creación de instituciones clave en las propuestas –desde su punto de vista– para el “desarrollo social, humano, educativo y sanitario”, como fueron la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Por su parte, instituciones religiosas de cooperación internacional para el desarrollo surgieron con fuerza en Estados Unidos y en los países del norte europeo, marcadamente Alemania, Suecia y Noruega. En el caso del Chaco argentino en la experiencia de las ONGs desarrollistas católicas como el Instituto de Cultura Popular (INCUPPO) y la Fundación para la Paz (FUNDAPAZ) fue decisivo el financiamiento otorgado, desde los años setenta hasta recientemente, por *Misereor* y *Adveniat*, ambos vinculados a la Obra Episcopal de la Iglesia Católica Alemana para la Cooperación al Desarrollo desde 1958. Estas importantes agencias religiosas tuvieron como objetivos capitales la promoción del desarrollo y la lucha contra la pobreza, excluyendo taxativamente cualquier énfasis pastoral (Castelnuovo, 2017). Por su parte, en el campo misionero protestante en la región chaqueña fue crucial el financiamiento del programa evangélico inter-eclesial, también alemán, *Pan para el Mundo (Brot für die Welt)*, gestionado desde 1959 por la Obra Evangélica para la Diaconía y el Desarrollo (Leone, 2022: 49). Junto a esta, la *Inter American Foundation*, creada por el gobierno estadounidense en 1969, gestionará proyectos de desarrollo comunitario entre los qom del centro del Chaco durante mediados y fines de la década de 1970. En estas agencias, asimismo, será importante el trabajo de investigación y asesoría de antropólogos con reconocida experiencia de campo entre los pueblos del

Chaco argentino y Paraguay, como Elmer Miller (Miller & Wynarczyk, 1988) y Volker Von Bremen (1987) respectivamente.

Es preciso ubicar el discurso del desarrollo en el marco de la *narrativa maestra de la modernidad*, que la presenta como un conjunto de rasgos objetivos progresivamente articulados: alfabetización, industrialización, bienestar sanitario y económico, libertad individual y democracia republicana (Ferguson, 1991). Las condiciones de posibilidad y universalización de este proceso se asentaban en la diferenciación de las esferas sociales producto de la secularización, donde las creencias e instituciones religiosas perderían progresivamente su potestad sobre los asuntos políticos, económicos y jurídicos. Las ciencias sociales de la religión en los últimos treinta años han dado debida cuenta de las complejidades y falacias del denominado paradigma de la secularización.³ Asimismo, la perspectiva antropológica habilitó una reflexión sobre el modo en que la visión del mundo de las vertientes “clásicas” o “renovadoras” de los programas de desarrollo fue establecida desde una episteme moderno-centrada (Escobar, 1996).

En este trabajo retomo la propuesta de Talal Asad (2003) de problematizar la “modernidad” como un conjunto de proyectos inacabados, interconectados y tensionados por relaciones de poder. Estos proyectos se sostienen en una narrativa moral donde –siguiendo aquí el argumento de Webb Keane (2007: 7)– la fuerza de la idea de “progreso” no radica solamente en las mejoras tecnológicas o en la calidad de vida, sino en las posibilidades de la “emancipación humana y el auto dominio” que la misma promueve. En esta narrativa moral, especialmente encarnada en el *habitus* cristiano protestante y en sintonía con el *ethos* moderno, secular e ilustrado, el problema de la agencia humana deviene central. Aquí la noción moderna de persona (Dumont, 1983), fraguada en una ideología donde la conciencia personal, la responsabilidad individual y la acción cooperativa devienen virtudes morales, se despliega en la práctica de diversas concepciones cristianas desarrollistas enarboladas por misiones u ONGs.

En el marco de este proceso histórico signado como “moderno”, formas asociativas religiosas como misiones, órdenes, fundaciones, equipos de laicos, pastorales, voluntariados, etc., presentan una larga trayectoria de involucramiento en problemáticas sociales. Tanto en América Latina como en África, estas instituciones han sido pioneras

en la implementación de los actualmente denominados “proyectos de desarrollo social” (Borstein, 2003: 9). Temas afines a la teología y praxis cristiana como la caridad, la contención de los desposeídos y la piedad ante el sufrimiento ajeno tuvieron dinámicas interpretaciones de acuerdo con las instituciones religiosas y los contextos sociopolíticos y económicos donde se situaron. De esta manera, por ejemplo, algunas tendencias remarcaron el afán humanitario y asistencialista del cristianismo con relación a las poblaciones empobrecidas, sin explicitar en sus discursos visiones críticas sobre las estructuras sociales y económicas altamente desiguales (Barnett & Stein, 2012). Por su parte, retomando lo arriba mencionado, la preocupación por la justicia, equidad social y dignidad humana será resignificada por movimientos religiosos católicos y protestantes emergentes entre las décadas de 1960 y 1970, donde las articulaciones entre cambio sociopolítico y religión tuvieron una marcada impronta en América Latina luego del Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia de Obispos de Medellín (1968).

La Iglesia Católica y el catolicismo argentino, en su variedad de articulaciones, transitaron cambios significativos al respecto. Una de ellas, que primó desde los años veinte hasta los cincuenta estuvo signada por un fuerte discurso “anti-modernidad”, entendida como una tendencia secularista, materialista y –en definitiva- fuente de depravación de los valores morales constitutivos de la sociedad. Los años cincuenta y de modo muy especial los sesenta y setenta producirán revisiones muy importantes y coordinarán acciones consecuentes a la misma. Debe remarcarse aquí, como analizó Miranda Lida (2012), el surgimiento de una “sensibilidad antiburguesa” que caracterizó el fervor desarrollista de jóvenes católicos, y también protestantes, luego del golpe militar que dio fin al gobierno peronista en 1955. Los campamentos de verano de jóvenes “comprometidos” y dirigidos por sacerdotes en remotos pueblos rurales del país, la música y vestimentas (neo)folclóricas, las cooperativas de trabajo y los nuevos imaginarios indigenistas y criollistas fueron marcas culturales de esta nueva sensibilidad de la “cultura católica” latinoamericana (Ludueña, 2009). El Concilio Vaticano II impulsó el rol de los creyentes laicos como abanderados del “compromiso para el cambio social” en sus respectivas sociedades, discursos que acreditaron miradas críticas hacia las complejas causas de la desigualdad social y que se nuclearon en la llamada “opción por los pobres” de la Teología de

Liberación, las Comunidades Eclesiales de Base y, en el caso argentino, del movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo (Touris, 2010). Esta orientación católica post 1955, como es bien conocido, tuvo una fuerte influencia en la configuración de una nueva conciencia e imaginación política de camadas de militantes sociales y grupos revolucionarios desde fines de los años sesenta (Lanusse, 2007).

A partir de Max Weber en adelante, la caracterización del protestantismo como poseedor de un especial vínculo con el imaginario moderno y “el espíritu del capitalismo” tuvo una fuerte influencia. Como sostuvo en tono apologético el sociólogo y teólogo Ernst Troeltsch (1951: 23-25) a principios del siglo XX: el protestantismo “encarna la última característica del espíritu moderno, su optimismo lleno de confianza y de fe en el progreso”. Más allá del rango de influencia directa entre ética protestante y desarrollo económico, interesa resaltar la autopercepción de estas iglesias y misiones en el contexto de la experiencia latinoamericana durante el siglo XX. En efecto, un rasgo común que las caracterizó fue verse a sí mismas como portadoras de una serie de sentidos articulados al modo de una cadena semántica: modernidad = libertad = democracia = progreso (educativo-económico-técnico). De este modo, y más allá de sus fronteras doctrinales o ideológicas, todas deseaban –en palabras de Jean Meyer (1991: 278)– “civilizar’ a los latinos convirtiéndolos a una fe que engendraría la prosperidad”.

Es importante subrayar que pese a las singularidades semánticas que católicos y protestantes construyen y practican sobre las categorías de “modernidad” y “desarrollo”, ambas producciones ideológicas y utópicas son parte de un mismo proceso histórico-social. Este delineó, bajo formas heterogéneas y localmente constituidas, marcos de sentido cristiano sobre el mundo que se expresaron en estilos de sociabilidad, regímenes morales, pautas de educación y regulaciones sobre las definiciones de género y familia. De este modo, notamos que las empresas religiosas cristianas estuvieron sujetas a una dinámica de cambio social e ideológico que signó todo el siglo XX, desde las políticas asistencialistas y filantrópicas de las misiones, que asumían una necesidad de acomodación al orden sociopolítico circundante, pasando por los proyectos políticos de transformación colectiva de los años sesenta y setenta, hasta llegar a las problemáticas de los derechos territoriales y culturales de los años noventa y 2000.

Del higienismo como modelo civilizatorio a los derechos indígenas

Un hecho central en la historia y actualidad de los pueblos indígenas del Chaco argentino refiere a la incidencia sociocultural de las misiones e iglesias cristianas, cuya presencia en el territorio ha sido activa, aunque con ritmos diferenciales, desde inicios del siglo XX. En el noroeste del país, en las provincias de Salta, Jujuy y Tucumán, el proceso estuvo más vinculado (y controlado) por instituciones católicas. El Chaco central y oriental, por su parte, durante el siglo XVIII y XIX se mantuvo bajo la égida de las misiones jesuitas y franciscanas. Estas últimas fueron encargadas por el Estado, hacia fines del siglo XIX e inicios del XX, con el objeto de civilizar, cristianizar y nacionalizar a los aborígenes de los fronterizos Territorios Nacionales de Chaco y Formosa (Teruel, 2005; Dalla-Corte & Vázquez, 2011). La llegada de los anglicanos en 1910 y la progresiva instalación de diversos enclaves misioneros protestantes en puntos nodales del territorio hasta la década de 1940 habilitaron complejos procesos de cambio y (re)producción cultural de los pueblos toba/qom, wichí, pilagá y moqoit. No podemos aquí reseñar estos procesos, ya documentados en sólidos trabajos (Cordeu & Siffredi, 1971; Miller, 1979; Torres Fernández, 2007; Altman, 2017; Ceriani Cernadas, 2017). Si es preciso explorar algunas aristas de la interacción entre los procesos de misionalización y los imaginarios del desarrollo, con el objeto de observar algunas representaciones y sensibilidades morales que la animaron.

La expansión misionera protestante entre los denominados pueblos “salvajes” constituyó una empresa transnacional que puso en circulación ideologías modernas del progreso, lenguajes estéticos, cultura material (piezas etnológicas que llenaron todos los museos europeos) y motivaciones científicas (Nielssen, Okkenhaug y Skeie, 2011). Asimismo, los emprendimientos higienistas, educativos y las estrategias de integración a la ciudadanía y el mercado laboral fueron otros elementos claves en estos proyectos, siendo características representativas de las experiencias misioneras chaqueñas. La noción de *misionalización* es aquí entendida en su doble dimensión descriptiva y teórica (Ceriani Cernadas & López, 2017). La primera refiere a las formas organizativas de expansión de los cristianismos católicos y protestantes en específicos contextos históricos y socioculturales, siendo en este caso una noción similar a

‘evangelización’. La segunda da cuenta de una configuración social, en el sentido de Norbert Elias (Elias & Scotson, 2016), relativa al universo procesual de relaciones de interdependencia, articulaciones de poder y prácticas históricas entre misioneros e indígenas, conformada por ideologías, cosmologías y estrategias prácticas. En dicha trama relacional, como dan cuenta otros estudios regionales de las tierras altas y bajas sudamericanas, dos agentes sociales devinieron en mediadores culturales por excelencia: los misioneros nacionales o extranjeros y los líderes religiosos indígenas (Boyer, 2003; Orta, 2004; Montero, 2006; Vilaça, 2014).

En el Chaco argentino, ingleses, escandinavos y norteamericanos de distintas denominaciones, como anglicanos, menonitas, metodistas y pentecostales (entre otras), construyeron hacia mediados del siglo pasado un fluido campo misionero. Más allá de sus diferencias, estos grupos compartían el ideal de la conversión al cristianismo como rito de paso a la vida civilizada, bajo la convicción de que la experiencia transformadora en las misiones llevaría a las sociedades indígenas a un progresivo desarrollo social y económico. Asimismo, su condición de minoría protestante, en un país con importante influencia cultural y creciente injerencia política del catolicismo (décadas de 1930 y 1940), acrecentó los vínculos y ayuda mutua entre las denominaciones misioneras en el territorio. Como señala López (2017: 68), una característica coyuntural a remarcar es que, a diferencia de lo acontecido en otros contextos, esta alianza “tuvo como protagonistas tanto a grupos *histórico-liberacionistas* (anglicanos), grupos *evangelicales clásicos* (menonitas) como grupos *pentecostales*”.

Llegado este punto, estamos en condiciones de discernir comparativa y estructuralmente tres rasgos de los proyectos de misionalización protestante en el Chaco argentino, acomodados de acuerdo a los estilos y las situaciones de contacto: *ethos civilizatorio*, *humanitarismo* e *ingeniería social*. El primero involucra el marco ideológico general en donde se desarrollaron las empresas misioneras cristianas más allá de las fronteras de la civilización euro-occidental; es decir la cristiandad como sinónimo de un ordenamiento social disciplinado, donde la reforma moral, corporal y la alfabetización fueron proyectos claves. El segundo ubica al humanitarismo como narrativa moral del *ethos civilizatorio*, emergente del proceso histórico de expansión colonial y cristiana durante los siglos XIX y XX y relativa a la producción moderna del sentimiento de empatía ante el

sufrimiento ajeno y la coordinación práctica de acciones para paliarlo (Laqueur, 1987; Ballantyne, 2011). En esta última dimensión práctica se ubica el tercer rasgo: la racionalizada restructuración social propia de todo proyecto de misionalización indígena, donde el ordenamiento económico, jurídico, territorial y político de las comunidades fueron hechos centrales en las configuraciones misioneras chaqueñas (Miller, 1970). Bajo estas particularidades se definieron discursos y praxis morales, acciones médicas, proyectos de alfabetización y organización económica orientados a la ayuda, la ‘conversión’ religiosa y la incorporación a la sociedad nacional de los pueblos aborígenes del territorio.

Las palabras clave *ayuda, religión e integración social* nos abren el camino para pensar la noción heurística de *cosmología del desarrollo*. Esta es entendida como una *teodicea religiosa-secular* propia de las misiones cristianas modernas entre los pueblos indígenas o “al margen del progreso” (Ceriani Cernadas, 2021). *Teodicea*, pues refiere al ordenamiento del mundo circundante como un espacio de inequidad y sufrimiento, donde estados-nacionales desarrollados, en desarrollo o sub-desarrollados habitan bajo condiciones desiguales y donde es preciso intervenir (Das, 1997). *Religiosa-secular* pues sus marcos de sentido y percepción, como sus categorías de clasificación simbólica y moral, refieren a una sistematización abierta, una lógica inclusiva donde creencias religiosas, valores de la racionalidad económica euro-norteamericana, una visión naturalista del mundo y el conocimiento científico son clave.

Un capítulo central para comprender la configuración moral de las cosmologías del desarrollo chaqueñas es el relativo a la historia de la salud pública y las misiones cristianas en el territorio (Hirsch & Lorenzetti, 2016). Entre los temas apremiantes de la experiencia histórica de los pueblos chaqueños, la llegada de enfermedades contagiosas como la viruela, la tuberculosis y la gripe fueron correlativas al proceso de conquista, colonización y expoliación de los territorios indígenas. La “peste”, por ejemplo, es recordada por los ancianos toba/qom del este (o *tacshec*) como algo que llegó desde el oeste, desde los ingenios azucareros y sus cañaverales (Gordillo, 2004; Tola & Suárez, 2016). Por otro lado, para grupos wichí y toba/qom del oeste que poblaron la misión evangélica del noruego Bergen Jonhsen en Embarcación (Salta), “la peste” estaba ahí mismo, en las inmediaciones del asentamiento. Esta situación fue sensible desde los comienzos de la misión en 1937 y, como observaremos

seguidamente, condujo a una estricta disciplina higienista por parte del misionero nórdico.⁴

En el Chaco, efectivamente, los lazos entre biomedicina y misiones protestantes indígenas fueron cruciales. Médicos, enfermeras, misioneros e indígenas articularon relaciones sociales y agendas biopolíticas en específicas coyunturas histórico-regionales. En las misiones anglicanas, por ejemplo, diseminadas por Salta y Formosa entre 1914 y 1940, el médico, la enfermera y el dispensario atendían demandas específicas, vacunaban regularmente a los aborígenes y paliaban los casos flagrantes de mortalidad infantil. “Se consigue con este método” –escribía el antropólogo suizo Alfred Métraux (1933: 206) en su apologética humanista sobre las misiones anglicanas– “salvar innumerables vidas, mientras que las nuevas generaciones se crían más fuertes”.

“Berger era muy estricto con la limpieza de la casa y con la limpieza de la ropita, todos los días controlaba, se paraba desde lo alto del templo para ver si las calles de la misión estaban limpias”, recordaba Indalecio –wichí criado en la mencionada misión indígena de Embarcación durante los años ‘40. “Lo primero que hacían el hermano Berger y Hevdrig era darte una barra de jabón y ropa nueva para que podamos vivir en la misión”, también recordaba la anciana toba Francisca. Campañas de desinfección, vacunación, control semanal de la limpieza doméstica, prohibición de tomar mate en bombilla por peligro de contagiarse de tuberculosis (“bola del diablo” lo llamaban, según recuerdan los ancianos) fueron algunas de las medidas dirigidas por el nórdico. El pastor menonita Josephus Shank vivió tres meses junto a Johnsen y su mujer en la casa misionera de Embarcación durante marzo y mayo de 1943, con el objeto de explorar el territorio para instalar una misión indígena. Según dejó asentado en su diario, el objeto del noruego en instalar la misión en las cercanías del poblado radicó en el deseo de que los indígenas “pudieran ser guiados en la construcción de cómodas casas en condiciones higiénicas de vida, y al mismo tiempo recibir instrucción religiosa” (Shank, 1951: 2).⁵

Desde 1953, el coterráneo Per Pedersen y su mujer Palma conducirán la obra evangélica y la institucionalización de la Misión Evangélica Asamblea de Dios hasta 1985, formando un linaje de misioneros que trabajaron en la frontera argentina-boliviana y entre los pobladores wichí de las bandas norte y sur de río Bermejo (Ceriani Cernadas & Lavazza, 2017). Durante la dirección de Pedersen, la salud siguió siendo un tema

prioritario, disponiendo una sala médica y consultorio especial para atender a la población indígena, donde enfermeras argentinas y noruegas trabajaron durante los '60 y '70. Junto a esto, en 1956 el médico Virgilio Coutada fue nombrado Director del Hospital Municipal San Roque de Embarcación. “Él ayudó mucho en la atención de los *paisanos* cuando no podían entrar al hospital porque no tenían documentos”, me contaba el mayor de los hijos de Per y Palma, un pastor y misionero “noruego-salteño”, como gusta identificarse, ya en sus 75 años. El archivo de la misión guarda la carta oficial del 7 de Septiembre de 1956 que el Dr. Coutada dirige al “Pastor de la Misión Evangelista” para comunicarle su asunción y que “a los efectos de colaborar en la asistencia de los indígenas se comunica que no se exige en ningún caso certificado de pobreza”.⁶

Los relatos orales y las fuentes escritas de las experiencias chaqueñas de misionalización protestante dan cuenta de cómo el tópico de la salud encarnó un nodo simbólico, material y afectivo de crucial trascendencia (Altman, 2019; Ceriani Cernadas, 2019; Denuncio, 2021). Para la mayoría de los indígenas del territorio, en efecto, las prácticas de curación que los misioneros plasmaron fueron los primeros contactos con la biomedicina, y sus valoraciones son de por sí muy distintas a las experiencias posteriores de interacción con “médicos criollos”, especialmente en las situaciones de internación hospitalaria (Lorenzetti, 2013). Desde sus puntos de vista, estas extrañas “magias” de importante efectividad venían de la mano de los nuevos y poderosos aliados “del otro lado del mundo”, que a diferencia de los criollos, patronos y militares se acercaron a ellos –según las perspectivas– como “padres-amigos” (Ceriani Cernadas, 2013).

Otra de las “magias” poderosas que los misioneros dispensaron, desde el punto de vista indígena, fue la relativa al dominio de la letra y “los papeles”, es decir el conocimiento/poder de la escritura y su posibilidad de transferencia. En esto último dos cuestiones tuvieron un impacto duradero en las memorias de indígenas y misioneros: la alfabetización y la confección/obtención de ‘papeles poderosos’. Dichos ‘talismanes modernos’ presentan una larga “biografía cultural”⁷ que envuelve a los pasaportes o salvoconductos, que los *paisanos* necesitaban para poder circular en su territorio sin ser violentados por las fuerzas de seguridad nacional, las credenciales de miembros de iglesia (algunas de ellas con la foto personal), los certificados de bautismo y, de manera especial, los

documentos nacionales de identidad (Wright, 2003; Gordillo, 2010; Tola & Suarez, 2016). El tópico final implica un patrón recurrente en las experiencias misioneras protestantes del Chaco: fueron las primeras instituciones mediadoras en gestionar los documentos oficiales que legitimaban la condición ciudadana de los indígenas, factor que habilitaba el acceso a la educación pública y la salud.

Llegamos así a otro de los rasgos fundamentales del humanitarismo misionero chaqueño: “ayudar al indígena a tomar su lugar como ciudadano”, como expresó Shank (s.a.-a.: 6) en su diario. Con la protección otorgada en las tierras adquiridas por los misioneros, sostenía también el pastor menonita norteamericano, lograrían salvaguardar a los indígenas de las “malignas influencias de la pervertida sociedad” y, principalmente, preparar el camino para el objeto principal: “cristianizar a los indios dándoles el evangelio completo (...) para construir un carácter cristiano que conduzca a una vida y una ciudadanía más independiente”. Pero este objetivo final, según le aconsejaron a Shank los misioneros anglicanos de Albarrobal y los pentecostales escandinavos de Embarcación, solo podía cumplirse si “la mejora económica de los indígenas acompaña su evangelización” (Shank, 1951: 33). Y en un manifiesto iluminista, tan afín a la señalada narrativa moral de la modernidad y el valor de la agencia humana, agrega: “Hay que enseñar al indio a ayudarse a sí mismo. Si el indio sólo puede hacer las tareas pesadas que lo colocan en la escala salarial más baja, estará sujeto al capricho de sus señores en todo” (Ibid.: 33).

Tengamos en cuenta que este campo misionero tuvo un auge inicial entre las décadas de 1930 y 1950, en una geografía política y económica donde el Estado nacional aún era un actor con poca presencia. Los dos gobiernos de Juan Domingo Perón promediando el siglo XX (1946 – 1955), que enarbolaron los estandartes de la “justicia social” y la “independencia económica”, pusieron en competencia a las políticas misioneras, siguiendo los vaivenes de la relación del movimiento político gobernante con los grupos de poder eclesiástico. Así, durante el primer gobierno, la Iglesia Católica fue un aliado central, mientras las misiones protestantes vieron limitado su rango de acción (1946-1952). El segundo gobierno (1952-1955) invirtió la balanza y mientras escalaba el conflicto con la jerarquía católica, se revitalizaron las relaciones estatales con las iglesias protestantes (Bianchi, 2000). Las potestades sobre la educación,

el trabajo, la salud y la propiedad territorial de las misiones indígenas (primero protestantes, luego católicas), fueron los puntos claves en el juego de poder entre las misiones religiosas y el estado peronista (Ceriani Cernadas, 2017b).

Junto a ello, los cambios en los paradigmas misionológicos impactaron en la agenda de las políticas evangelizadoras protestantes y sus imaginarios desarrollistas. La dimensión transnacional de estas empresas sociorreligiosas fue, y sigue siendo, un hecho importante en sus economías políticas y simbólicas. El caso más conocido es el de los misioneros menonitas, quienes dirigieron la Misión Nam Cum en el entonces Territorio Nacional del Chaco, desde 1943 hasta 1954, cuando la cerraron y transformaron su estilo de misión. La causa del cierre se implicó en dinámicas locales y globales, según acertadamente demostró Altman (2017), que tuvo como motor principal cambios en el paradigma misionológico durante comienzos de los años '50. En este contexto, la misión menonita solicitó un estudio antropológico y lingüístico a los esposos William y Mary Reyburn (1954), con el objeto de que diagramaran una gramática del idioma qom e informaran sobre el tipo de cristianismo que se expandía progresivamente en las comunidades. El reporte de Reyburn fue decisivo: los misioneros menonitas encontraron allí no solo explicaciones socioculturales sobre los qom del centro del Chaco sino, especialmente, una fundamentación consistente de porqué el cristianismo pentecostal era el tipo de religiosidad y experiencia ritual elegida por este pueblo. A partir de allí, como señaló el misionero Willis Horst (2009: 15), se puso en práctica un “estilo alternativo de misión” que buscó priorizar “la integralidad de los pueblos y las personas, sin pretensiones de superioridad sino con debilidad y vulnerabilidad”. Así nacieron los Obreros Fraternal Menonitas (OFM), quienes orientarán sus esfuerzos hacia el “acompañamiento” de las iglesias tobas independientes que se unieron en 1961 en la Iglesia Evangélica Unida. Fieles representantes de la cultura escrita protestante, los misioneros menonitas activaron en 1958 la primera publicación sobre el movimiento evangélico toba (luego pan indígena), el *Qad'aqtaxanaxanec* (Nuestro Mensajero). Organizado en sus inicios como un boletín informativo sobre las actividades de las iglesias indígenas y algunos comentarios bíblicos, publicado siempre en lengua toba/qom y español, con el tiempo se involucró en la problemática de los derechos culturales, territoriales y educativos. La traducción de textos

bíblicos a las lenguas pilagá, mocoví y wichí se sumarán a la publicación desde mediados de la década de 1980. “Como trabajadores fraternos tratamos de colaborar con las organizaciones indígenas que buscan formas de exigir al Estado el cumplimiento de sus derechos”, declaran la pareja misionera alemana Ute Mueller-Eckhardt y Frank Paul (2009: 162). A pesar de este compromiso con la causa “secular” de los derechos indígenas, los menonitas se han mantenido al margen de la gestión de los proyectos de desarrollo comunitario luego de la experiencia en Misión Nam Cum.

El indigenismo basado en la fe: ecumenismo e interculturalidad

Una trayectoria de vinculación paradigmática entre medicina, humanitarismo y cristianismo protestante en el Chaco profundo fue la del Dr. Enrique Cicchetti, cuya conversión al metodismo en la ciudad de Rosario (Santa Fe) lo llevó a radicarse en la localidad de Castelli a principios de la década de 1960 con el objeto de focalizar en el trabajo sanitario entre los indígenas. Esta será la base de la futura Junta Unida de Misiones (JUM), una organización protestante ecuménica activa desde 1964. La misma está integrada por la Iglesia Evangélica Metodista de Argentina (que asume la coordinación institucional), la Iglesia Evangélica de los Discípulos de Cristo, la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y la Iglesia Valdense del Río de la Plata. La federación JUM recibió financiamiento del Consejo Mundial de Iglesias, de *Pan para el Mundo* y de *Otto per Mille* (OPM) una asociación entre las Iglesias Valdense y Metodista italiana (Denuncio, 2021: 152).

La JUM ensayó desde sus orígenes una síntesis entre acción sanitaria, trabajo social y compromiso evangélico en el corazón del llamado “Impenetrable” chaqueño. Como señalamos, originalmente fue un programa humanitario de asistencia médica en una zona que asumía los mayores índices nacionales de tuberculosis, desnutrición crónica y mortalidad materna e infantil del país. El trabajo continuo en salud, pionero también en sus gestiones interculturales, fue potenciado por proyectos de desarrollo comunitario y cursos de capacitación teológica a los pastores de las iglesias indígenas ya formadas. Siguiendo el consejo de los misioneros menonitas, la decisión de las iglesias afiliadas fue no hacer proselitismo denominacional entre los pobladores con los cuales se contactaron, sino colaborar en las instituciones ya formadas.

Según profundiza Anabella Denuncio (2021) en su etnografía histórica sobre la JUM, en esta corriente abrevaron trayectorias de vida de varones y mujeres religiosamente motivados por aquello que definían como una “misión de servicio cristiana” y que se traducía en la acción sanitaria, la educación y alfabetización, y la transferencia de conocimientos agrícolas y tecnológicos. Durante la década de 1970, se incorporaron programas de desarrollo-económico social orientados, en la perspectiva de sus protagonistas, a paliar la pobreza estructural a partir de ayuda socio-sanitaria y la implementación de programas de artesanía y carpintería. Ejemplo de esto fue el Proyecto de Promoción Rural Chaco, puesto en marcha en 1972 en el paraje rural El Colchón, en las cercanías del Interfluvio Teuco-Bermejo (Denuncio, 2021: 185-197). Este espacio de 150.000 hectáreas será objeto de un importante reclamo indígena durante la década de 1980, donde la JUM se integró en la contienda jurídico-política por la recuperación del territorio. Al igual que los fraternales menonitas, la posibilidad de que las comunidades indígenas chaqueñas logren generar procesos de autonomía y autogestión social y económica se presenta como ideal supremo para la JUM. La retórica de la agencia humana propia de la JUM –como vimos, símbolo dominante de la narrativa de la modernidad– incorporó las temáticas sobre el empoderamiento de la mujer, el apoyo educativo a jóvenes indígenas, la formación en derechos y ciudadanías y el asesoramiento en los reclamos territoriales. Unido a esto, la JUM ha mantenido su actividad religiosa a partir de cursos de capacitación teológicos organizados en la década de 1990 por el entonces Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.⁸

En la experiencia de las misiones anglicanas, el cambio de paradigma misiológico se dio en tres movimientos fundamentales: 1) un impulso desarrollista y cooperativista durante los años ‘70, canalizado institucionalmente por el trabajo de la asociación Iniciativa Cristiana, 2), una revitalización en los trabajos de traducción bíblica a los idiomas wichí y chorote y en la producción gráfica bilingüe orientada a la imbricación de temas religiosos y culturales, 3) un desempeño en la mediación jurídica a favor de la restitución de territorios tradicionales a las comunidades indígenas del territorio, a partir del trabajo intersectorial de ASOCIANA (Fundación de Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino) desde 1994.

La acción desarrollista más ambiciosa de Iniciativa Cristiana se dio en 1979 bajo la creación la Sociedad Anónima San Miguel en Misión Chaqueña (la primera misión protestante fundada en 1914). Su objeto fue impulsar un programa de producción agrícola entre los wichí para lograr formar “comunidades económicamente estables e independientes”, según señalaba Cristóbal Wallis, antropólogo y misionero artífice del proyecto (citado en Castelnuovo, 2019: 43). Acorde al espíritu de la época, el emprendimiento instauró programas de agricultura en riego, salud, educación y carpintería en diversas misiones. Si bien el proyecto fue un fracaso que generó deudas económicas y replanteamientos importantes para los misioneros anglicanos y las agencias de cooperación internacional (Castelnuovo, 2019: 44), fue el prelude ante una problemática que coparía las agendas indigenistas desde mediados de la década de 1980: la propiedad territorial de las comunidades indígenas, incluidas aquellas que habitaban en espacios misioneros.

Desde entonces, la acción de ASOCIANA se ha focalizado en la restitución territorial y la conservación agroforestal, hechos que incluyen el acompañamiento de gestión a las comunidades en pos de la titulación de las tierras y el activismo contra la deforestación progresiva del territorio. Se destaca la acción de esta ONG en la larga reivindicación territorial de la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat, que incluyó una resolución del conflicto con las poblaciones criollas, proceso investigado en detalle por Morita Carrasco (2009). Asimismo, Natalia Castelnuovo (2017, 2019) profundizó el conocimiento sobre este proceso político al indagar las visiones diferenciales entre ASOCIANA y la ONG católica FUNDAPAZ sobre los pueblos indígenas, su cultura y sus relaciones con las poblaciones criollas. A partir de una etnografía comparativa, la autora argumenta una arena de posiciones diferenciales entre visiones relativistas sobre “la cultura” indígena (el caso de ASOCIANA) con otras que ensayan un discurso universalista de cambio social e integración inter-étnica (FUNDAPAZ). Estos trabajos, y también los de Zapata (2013) y Leone (2016), posibilitan una discusión original sobre las *políticas de cultura* que misiones y ONGs cristianas desplegaron en su interacción con los pueblos indígenas del Chaco, forjadas desde imaginarios culturalistas de resguardo étnico, valoraciones humanitarias cristianas sobre el “indio pobre y bueno” y saberes antropológicos sobre las nociones de “cultura”, “identidad” y “comunidad”.

En el espectro del catolicismo, entonces, se destaca la creación en 1970 del Instituto de Cultura Popular (INCUPO), una organización que se autoafirma “de inspiración cristiana” y orienta su trabajo al apoyo comunitario de grupos indígenas y campesinos de la región. Surgió en 1968 en el norte de la provincia de Santa Fe bajo la guía de un grupo de obispos y orientada hacia tareas de comunicación, alfabetización, promoción y desarrollo comunitario de las poblaciones indígenas (Zapata, 2016). Sus prioridades desde los años ‘80 viraron progresivamente –y en buena sintonía con las organizaciones protestantes señaladas– hacia el problema de acceso a la tierra, la producción agroecológica, la promoción de derechos, la seguridad alimentaria, el uso sustentable de recursos naturales y el comercio de productos agrícolas. No obstante, el núcleo de su labor social se ubicó en el campo de comunicación y la educación popular a partir de talleres, cursos, seminarios y propuestas de mayor alcance.

En el 2002, con el apoyo fundacional de INCUPO, la JUM y otras organizaciones ecuménicas, se gestó la Red de Comunicación Indígena (RCI). Esta asociación indigenista tuvo su centro de acción en Resistencia (Chaco) y se constituyó como un espacio de difusión, comunicación y articulación de las distintas instituciones y/o individuos comprometidos por los derechos indígenas. Bajo una perspectiva cristiana ecuménica y una mirada intercultural, la RCI se propuso formar y apoyar a los comunicadores indígenas del norte argentino, tanto de tierras bajas (Chaco) como medianas (Piedemonte) y altas (Andes). Este ideal de ‘soberanía comunicacional indígena’ conformó uno de los pilares del emprendimiento colectivo, para lo cual potenció la formación práctica de corresponsales indígenas en numerosas comunidades del territorio. El uso positivo de la noción de ‘apropiación’ de saberes y tecnologías no indígenas, al tiempo que el reforzamiento de las propias connota una perspectiva de incorporación creativa. A partir de una combinación de producciones radiales y de prensa, como fue la impresión del boletín mensual, este colectivo focalizó en un tema no desconocido para los pueblos chaqueños: la capacitación para el trabajo de comunicador social como una nueva figuración del rol del liderazgo transaccional (o mediador) que lenguaraces, jefes y dirigentes religiosos tuvieron (pastores y evangelistas en relación con los menonitas, los anglicanos o la JUM), pero con nuevas funciones (Ceriani Cernadas, 2022). “Solo dependemos de nosotros mismos, de nuestra

capacidad de apropiarnos de nosotros mismos y asumir un compromiso real y verdadero”, señala Elisa del Carmen Zenteno, conductora de los programas de radio de RCI *Voces Originarias y Raíces Milenarias*, en un artículo publicado sobre el rol de los comunicadores (Boletín RCI N° 29, julio 2008, página 4). Tras definir los propósitos de estos reporteros, Zenteno concluye la misma nota con la oración: “que Dios, nuestro padre, que es camino, verdad y vida, nos guíe a cumplir nuestra misión como periodistas y comunicadores de luchar por la justicia, de defender derechos humanos y trabajar por la paz”.

Junto a INCUPO, la otra organización católica de gran impacto en la región es el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA). Esta asociación fue creada en 1984 luego del dramático diagnóstico sobre la situación indígena realizado al concluir el 1er Encuentro Nacional de Agentes de Pastoral en zonas indígenas, realizado en Buenos Aires en 1980. Ligada institucionalmente al obispado de Formosa y promotora de numerosas acciones en el campo social en este trabajo nos limitaremos a remarcar la influencia que esta agencia tuvo (al igual que las otras mencionadas en este artículo) en la revisión de las nociones de cultura, comunidad, pueblo y territorio entre los pueblos indígenas chaqueños (Zapata, 2016; Leone, 2022). Aquí también, el trabajo de asesoría y transferencia de conocimientos de expertos en las problemáticas culturales y jurídicas de los pueblos indígenas tuvo una incidencia importante en la activación de los reclamos territoriales y en los cambios en las legislaciones provinciales y nacionales sobre los mismos (Althabe, Braunstein & González, 1996).

La progresiva consolidación de un diálogo entre católicos y protestantes, que hasta la década de 1980 habían rivalizado y competido por su presencia en el territorio, fue parte de un proceso social más abarcativo donde el retorno democrático, luego de años de control militar sobre los grupos religiosos de acción social, tuvo una incidencia fundamental. En este sentido, las organizaciones repasadas canalizaron sentidos y expectativas propias de la teología de la liberación latinoamericana, para posicionar los ideales de reparación histórica y justicia social que animaron a las reformas legales desde los años ochenta en adelante (de manera especial la reforma de la Constitución Argentina en 1994).

Fruto de estas iniciativas fueron los *Encuentros Interconfesionales de Misioneros en el Gran Chaco*, organizados desde los años noventa hasta

la actualidad (en los años recientes re-denominados como *Encuentros Interconfesionales de Misioneras y Misioneros*). La publicación conjunta de *Memorias del Gran Chaco* en 1994, realizada en conjunto por las mencionadas agencias protestantes y católicas (OFM, JUM, ENDEPA e INCUPO) fue uno de sus hitos representativos. Organizados cronológicamente y separados por grupos étnicos (toba, wichí, mocoví y pilagá), los cuadernillos que combinaban texto, dibujos y mapas conjugaron memorias orales y registros históricos de estos pueblos a la luz de los 500 años de la conquista y colonización de América y desde un posicionamiento indigenista cristiano. Como ejemplo, y para concluir, observemos en la siguiente cita extraída del *Encuentro Interconfesional de Misioneras y Misioneros*, el tono discursivo en la política cultural de este movimiento durante la conmemoración del Bicentenario de la Nación Argentina en el 2010.

Partiendo de un modelo de país que, desde su inicio no los ha incluido, los Pueblos Indígenas han logrado resistir a lo largo de estos 200 años. Haciendo memoria de este camino es que hoy podemos vislumbrar la presencia del Dios de la Vida que hace posible que:

- Tengan capacidad de resistencia y organización.
- Sigam luchando para mantener y/o reconstruir sus identidades, idiomas y valores (...)
- Hayan ganado algunos espacios de participación en Poder Legislativo, Educación, Salud, Cultura, Medio Ambiente, Medios de Comunicación, Administración Pública y otros.
- Hayan podido mantener, con firme esperanza, la fuerza de su espiritualidad y sabiduría desde donde aportan su cosmovisión, el compartir, la reciprocidad, el respeto a la naturaleza, la transmisión de sus mitos.⁹

Conclusiones

Este artículo reúne el interés en señalar las posibilidades de dialogar y ensanchar el espacio de discusión vinculado a la denominada *antropología del cristianismo* (Ceriani Cernadas & Rozo, 2022), con una problematización sobre los discursos y acciones del desarrollo en poblaciones indígenas. En estos sentidos, considero que los estudios sobre cambio religioso en los pueblos del territorio chaqueño y sobre las poéticas y políticas del desarrollo ofrecen originales vías para analizar las complejas tramas del cristianismo indígena en el marco de las formas locales que asume la modernidad y la secularización en dicho espacio

socio-histórico. Asimismo, el trabajo asume las posibilidades de ampliar a futuro el escenario de comparación, tanto en el contexto regional de las tierras bajas y altas de Sudamérica como también en otras latitudes y configuraciones culturales e históricas.

La construcción social de narrativas humanitarias e imaginarios de la modernidad en los procesos de misionalización en el Chaco indígena se desplegó, según observamos, en sentidos y prácticas sobre la salud y en dinámicas articulaciones semánticas entre ciudadanía - cristianismo - autonomía económica - derechos culturales. Aunque de modo abreviado, el proceso histórico reseñado habilitó una reflexión sobre los proyectos de modernidad inherentes a las misiones y ONGs cristianas que se instalaron en el territorio chaqueño desde inicios del siglo XX. Para ello, tomamos en consideración crítica las nociones euro-centradas de “modernidad” y “desarrollo”, atendiendo a los campos de poder y las configuraciones locales y globales que las atraviesan.

Como advierte con lucidez María Barroso (2015), resumiendo el campo donde se inscribió su investigación sobre los vínculos entre agencias de cooperación noruegas y pueblos indígenas en Brasil,

a presença das missões contribuiu para o debate neste universo de um conjunto de questões relativas à definição de direitos dos “pobres”, “vulneráveis” e de outras categorias que haviam sido tradicionalmente objeto de ações filantrópicas do mundo cristão, fixando o aparato do desenvolvimento como uma arena de debates não apenas técnicos mas também morais. (Barroso, 2015: 190)

El recorrido histórico que va de los “pobres y necesitados indios”, como escribió en su diario el misionero noruego Johnsen en 1915, hasta las banderas de la soberanía cultural y los derechos indígenas nos permitió avizorar algunos de los cambios en las interfaces entre emprendimientos religiosos y agendas de desarrollo en la experiencia de los pueblos indígenas chaqueños. Así como la dinámica histórica del vínculo entre religión y desarrollo tuvo un importante giro en las décadas de 1960 y 1970, que implicó la revisión de sus concepciones y la inclusión de nuevos temas en las agendas de trabajo (como la defensa y justicia territorial, la organización comunitaria y el rol de la mujer indígena, entre otros), a partir de la década de 1990 se incorporaran otras orientaciones que comienzan a formar parte de un nuevo discurso global de las ONGs basadas en la fe y de (ciertas) organizaciones religiosas. Las organizaciones religiosas

abocadas a la problemática del desarrollo, por su parte, han reflexionado críticamente sobre la labor ejercida en las décadas previas, reforzando compromisos históricos, como la lucha contra la pobreza y el valor de la dignidad humana, y buscando, desde sus puntos de vista, superar los estilos paternalistas de conducción de políticas sociales. De esta manera, los proyectos contemporáneos que imbrican religión y desarrollo presentan un énfasis en las políticas participativas y en la ampliación sucesiva de los derechos humanos a campos como la dignidad social, la identidad cultural, la defensa de la lengua, la equidad de género y la salud.

Examinar la ‘cosmología del desarrollo chaqueña’ construida a través del proceso de misionalización, la incorporación estatal y el trabajo comunitario de ONGs de base religiosa no desvirtúa el papel activo de las mujeres y los hombres indígenas involucrados en estas relaciones de poder interdependientes. Los estudios sobre las misiones protestantes y católicas han avanzado en la problematización de los efectos recíprocos de las agencias misioneras e indígenas y las adaptaciones creativas de cosmovisiones, liderazgo y prácticas religiosas (Ceriani Cernadas & López 2017). Las investigaciones futuras requerirán ampliar el alcance etnográfico para comprender la construcción de los idiomas religiosos del desarrollo y explorar cómo los proyectos comunitarios patrocinados por dichas instituciones son coordinados, incorporados o domesticados diferencialmente en contextos indígenas particulares de la región chaqueña y de otras regiones de América Latina.

Referencias bibliográficas

ALTHABE, Ricardo; BRAUNSTEIN José; GONZÁLEZ Jorge Abel. Derechos indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional. In: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, v.21, pp. 77-101, 1996.

ALTMAN, Agustina. *El Camino del Evangelio. Cristianismos y Modernidades entere los Mocoví del Chaco Austral*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2017. Disponible en: < <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4336> >.

_____. La utopía misionera de una familia de colonos: cuerpos, misión y modernidad adventista entre los moqoit del chaco. In: *Sociedad y Religión*, n.52, v.29, pp. 40-65, 2019.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BALLANTYNE, Tony. Humanitarian Narratives: Knowledge and the Politics of Mission and Empire. In: *Social Sciences and Missions*, v.24, pp.233-264, 2011.

BARNETT, Michael; STEIN, Janice. *Sacred Aid: Faith and Humanitarianism*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

BARROSO, María. Lógicas de espacialização missionária e agendas da cooperação internacional: uma perspectiva multissituada a partir de ações junto aos povos indígenas. In: *Religião & Sociedade*, n.35, v.2, pp. 189-212, 2015.

BARROSO, María; ABRANTES, Carla (orgs.). *Antropología, cooperación internacional e processos de formação de Estado: entre práticas de governo e práticas de política*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2020.

BEIDELMAN, Thomas. *Colonial Evangelism: A Socio-historical Study of an East African Mission at the Grassroots*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

BIALECKI, Jon; HAYNES, Naomi; ROBBINS, Joel. The Anthropology of Christianity. In: *Religion Compass*, n.2, v.6, pp. 1139-1158, 2008.

BOLOTTA, Giuseppe, CHEER, Catherine; FENNER, Michael. Translating religion and development: Emerging perspectives from critical ethnographies of faith-based organizations In: *Progress in Development Studies*, v.19, n.4, pp. 243-263, 2019.

BORSTEIN, Erica. *The Spirit of Development: Protestant NGOs, Morality, and Economics in Zimbabwe*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

BORSTEIN, Erica; REDFIELD, Peter. *Forces of Compassion. Humanitarianism Between Ethics and Politics*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2010.

BOYER, Veronique. Les bateaux missionnaires en Amazonie brésilienne. In: *Études rurales*, n.165-166, pp. 33-52, 2003.

BRATICEVIC, Sergio. El papel de las ONG en proyectos de desarrollo en una formación social de fronteras. El caso del programa DIRLI en el oeste formoseño. In: *Intersecciones en Antropología*, n.12, pp. 135-146, 2011.

CANNELL, Fenela (org.). *The Anthropology of Christianity*. Durham & London: Duke University Press, 2006.

CARRASCO, Morita. *Tierras Duras. Historias, Organización y Lucha por el Territorio en el Chaco Argentino*. Copenhague: IWGIA, 2009.

CASTELNUOVO, Natalia. Collaborations in Faith: NGO Development Policies in Northern Argentina. In: *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, v.46, pp. 1-42, 2017.

_____. Representaciones e ideologías de ONG confesionales en el Chaco argentino. In: *Revista Antropologías del Sur*, n.11, pp. 39-61, 2019.

CERIANI CERNADAS, César. El Tiempo Primordial. Memorias Tobas del Pastor *Chur*. In: *Revista de Ciencias Sociales*, v.18, pp. 71-86, 2007.

_____. Entre la confianza y la sospecha. Representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionalización protestante. In: TOLA, Florencia; MEDRANO, Celeste; CARDÍN, Lorena (orgs.) *El Gran Chaco: ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires: Rumbo Sur / Ethnographica, 2013, pp. 297-320.

_____. Espiritus, biblias y remedios: sentidos prácticos de la sanación en el Chaco indígena argentino. In: ALGRANTI, Joaquín; MOSQUEIRA, Mariela; SETTÓN, Damián (orgs.). *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Biblos, 2019, pp. 99-112.

_____ (org). *Los Evangelios Chaqueños. Misiones y Estrategias Indígenas en el Siglo XX*. Buenos Aires: Rumbo Sur/Ethnographica, 2017.

_____. Cosmology of development: humanitarian narratives and missionary work in the Argentine Gran Chaco. In: HIRSCH, Silvia; CANOVA, Paola; BIOCCA, Mercedes (orgs.). *Re-imagining the Gran Chaco: Contemporary Perspectives on Identities, Politics and the Environment in Argentina, Bolivia and Paraguay*. Gainesville: University Press of Florida, 2021, pp. 73-92.

CERIANI CERNADAS, César; LAVAZZA, Hugo. Fronteras, Espacios y Peligros en una Misión Evangélica Indígena en el Chaco Argentino (1935-1962). In: *Boletín Americanista* v.67, pp. 143-162, 2013.

CERIANI CERNADAS, César; LÓPEZ, Alejandro. Introducción. Una antropología comparativa sobre las misionalizaciones chaqueñas. In: CERIANI CERNADAS, César (org.) *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Buenos Aires: Rumbo Sur/Ethnographica, pp. 19-36, 2017.

CERIANI CERNADAS, César; ROZO, Esteban. Introducción. Relocalizando la antropología del cristianismo. In: ROZO, Esteban; CERIANI CERNADAS, César (orgs.). *Antropologías del cristianismo. Perspectivas situadas desde el Sur*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022, pp. 1-24.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Of Revelation and Revolution, v.1: Christianity and Colonialism in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

CÓRDOBA Lorena. *Un escocés en el Chaco. John Arnott, misionero y etnógrafo*. Cochabamba: Itinerarios Editorial, 2020.

DALLA-CORTE, Gabriela; VÁZQUEZ RECALDE, Fabrizio. *La Conquista y Ocupación de la Frontera del Chaco entre Paraguay y Argentina*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2011.

DAS, Veena. Sufferings, Theodicies, Disciplinary Practices, Appropriations. In: *International Social Science Journal*, v.49, n.(154), pp. 563-572. 1997.

DENUNCIO, Anabella. *Tecnologías, Género y Etnia en los Proyectos de Desarrollo destinados a los Pueblos Indígenas chaqueños*. Tesis Doctoral en Ciencias Sociales. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2021.

DUMONT, Louis. *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

EISELIN, Werner. “Christianity and the Religious Life of the Bantu”. In: SCHAPER, Isaac (org.) *Western Civilization and the Natives of South Africa*. London: Routledge & Kegan Paul, 1934, pp. 65-82.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016 [1965].

ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Bogotá: Norma, 1996.

FASSIN, Didier. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press, 2012.

FERGUSON, James. *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

GORDILLO, Gastón. *Lanscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press, 2004.

_____. *En el Gran Chaco. Antropologías e Historias*. Buenos Aires, Prometeo, 2006.

HIRSCH, Silvia; LORENZETTI, Mariana (orgs.) *Salud Pública y Pueblos Indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2016.

HORST, Willis. Introducción. In: HORST, Willis; MUELLER-ECKHARDT, Ute; PAUL, Frank. *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*. Buenos Aires: Kairós, pp. 15-17, 2009.

KEANE, Webb. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press, 2007.

KOPITOFF, Igor. La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso. In: APPADURAI, Arjun (org.) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo, 1991.

LAQUEUR, Thomas. Bodies, Details, and the Humanitarian Narrative. In: HUNT, Linda (org.). *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press, 1987, pp. 176-204;

LANUSSE, Lucas. Cristo revolucionario. La Iglesia militante. Buenos Aires: Vergara, 2007.

LEONE, Miguel. De “Pueblo Pobre” a “Pueblo Indígena”. “Pastoral Aborigen” y Saberes Antropológicos en la Región Chaqueña Argentina. 1970 - 1985. In: *Quinto Sol*, v.20, n.3, pp. 1-23, 2016.

_____. *En el nombre del otro. Cristianismo y pueblos originarios en la región chaqueña argentina (1965-1994)*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento; La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; Posadas: Universidad Nacional de Misiones, 2022.

LÓPEZ, Alejandro. ¿“Antropología del cristianismo” o una de las antropologías de los cristianismos? Análisis de un programa de investigación hegemónico. In: ROZO, Esteban; CERIANI CERNADAS, César (orgs.). *Antropologías del cristianismo. Perspectivas situadas desde el Sur*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022, pp. 41-70.

_____. “Cerrando filas”: La mirada menonita sobre los vínculos entre las misiones protestantes en el Chaco durante el auge de la “nación católica” (1943-1949). In: CERIANI CERNADAS, César (org.) *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Buenos Aires: Rumbo Sur/Ethnographica, 2017, pp. 19-36.

LORENZETTI, Mariana. Experiencias de sufrimiento, memorias y salud en las comunidades wichí de Tartagal. In: *Cuadernos de Antropología Social*, n.38, pp. 131-151, 2013.

MÉTRAUX, Alfred. La obra de las Misiones inglesas en el Chaco. In: *Journal de la Société des Américanistes*, v.25, n.1, pp. 205-209, 1933.

MILLER, Elmer. The Christian Missionary: Agent of Secularization. In: *Anthropological Quarterly* v.43, n.1, pp 14-22, 1970.

_____. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad.* México, Siglo XXI Editores. 1979.

_____. *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco.* Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995.

MILLER, Elmer; WYNARCZYK, Hilario. *Religiosidad y Cultura Toba. El Encuentro de dos Cosmos y la Problemática de los Proyectos de Desarrollo.* Buenos Aires: Agencias de Noticias Prensa EcuMénica, 1988.

MUELLER-ECKHARDT, Ute; PAUL, Frank. Caminando como misioneros-huéspedes en el Chaco argentino. In: HORST, Willis, MUELLER-ECKHARDT, Ute; PAUL, Frank (orgs.). *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa.* Buenos Aires: Kairós, 2009, pp. 65-185.

NIELSSEN, Hilde, OKKENHAUG, Inger; HESTAD SKEIE, Karina (orgs.). *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Studies in Christian Mission, v.40.* Leiden/Boston: Brill, 2011.

OCCHIPINTI, Laurie. *Acting on Faith: Religious Development Organizations in Northwestern Argentina.* New York: Lexington Books, 2005.

_____. Liberating development: religious transformations of developmental discourse. In: *ANTHRO-AT-LARGE*, v.17, n.1, pp. 4-5, 8-11, 2011.

ORTA, Andrew. *Catechizing culture: missionaries, Aymara, and the “new evangelization”.* New York: Columbia University Press, 2004.

REYBURN, William. *The Toba Indians of the Argentine Chaco. An Interpretive Report.* Elkhart: Mennonite Board of Missions & Charities, 1954.

ROBBINS, Joel. Introduction to the Symposium. What is a Christian? Notes Toward an Anthropology of Christianity. In: *Religion*, v.33, pp. 191-199, 2003.

_____. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. In: *Current Anthropology*, v.48, n.1, pp. 5-38, 2007.

_____. The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. An Introduction to Supplement 10. In: *Current Anthropology*, v.55, pp. 157-171, 2014.

SCHERZ, China. *Having people, having heart*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.

SHANK, Josephus. *We enter the Chaco Indian Work*. Elkhart, Indiana, Mennonite Board of Missions and Charities, 1951.

_____. s.a.-a. My Chaco Diary. In: *Mennonite Church USA Archives - Goshen*, Josephus Wenger Shank collection (HM1-208), Box 4 Green, Folder Chaco Diary Notes 1942-1950, s.l.: 18 folios.

SCHAPER, Isaac. Christianity and the Tswana. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.88, n.1, pp.1-9, 1958.

SEMÁN, Pablo. La secularización entre los científicos sociales de la religión del Mercosur. In: CAROZZI, María Julia; CERIANI CERNADAS, César (orgs.). *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en Debate*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

TERUEL, Ana. Misiones, Economía y Sociedad. La Frontera Chaqueña del Noroeste Argentino en el Siglo XIX. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

TOLA, Florencia; SUÁREZ, Valentín (orgs.) *El teatro chaqueño de las crueldades: memorias qom de la violencia y el poder*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur/Ethnographica, 2016.

TOMALIN, Ema. *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*. London: Routledge, 2015.

TORRES FERNÁNDEZ, Patricia. Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a principios de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas. In: *Población y sociedad*, n.14, pp. 139-176. 2007.

TOURIS, Claudia. Sociabilidades católicas post-conciliares. El caso de la constelación tercermundista en la argentina (1966-1976). In: *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, v.2, n.3, pp. 130-158, 2010.

TROELTSCH, Ernst. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

VAN DER GEEST, Sjaak. Anthropologists and Missionaries: Brothers Under the Skin. In: *Man*, v.25, n.4, pp. 588-601, 1990.

VILAÇA, Aparecida. *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. Oakland, California: University of California Press, 2016.

VON BREMEN, Volker. *Fuentes de caza y recolección modernas. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia)*. Stuttgart: Servicio de Desarrollo de las Iglesias (AG-KED), 1987.

WALLACE, Anthony. New Religious Among The Delaware Indians, 1600-1900. In: *Southern Journal of Anthopology*, v.12, n.1, pp. 1-21, 1956.

WRIGHT, Pablo. El desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el Estado. In: TERUEL, Ana; JEREZ, Omar (orgs.). *Pasado y presente de un mundo postergado. Trece estudios de antropología, arqueología e historia del Chaco y Pedemonte andino*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 1997, pp. 35-56.

_____. L’“Evangelio”: Pentecôtisme Indigène dans le Chaco Argentin. In: *Social Compass*, n.49, v.1, pp. 43-66. 2002.

_____. Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. In: *Horizontes Antropológicos*, v 9, n.19, pp. 137-152, 2003.

_____. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Biblos, 2008.

ZAPATA, Laura. Pastoral Aborigen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960- 1984). In: *Uturunku Achachi, Revista de pueblos y culturas originarios*, v.2, pp. 47-62, 2013.

_____. Intersticios y fragmentaciones: “promoción” del aborigen en el Chaco (1970–1990). In: *Sociedad y Religion*, v.26, n.46, pp.163-180, 2016.

Notas

¹ Región del norte del país fronteriza con las repúblicas de Bolivia y Paraguay y comprendida por las provincias de Formosa, Chaco, norte de Santiago del Estero y Santa Fe y noreste de Salta.

² El estudio se basa en el trabajo etnográfico en las comunidades Toba // Qom del este de Formosa (Colonia La Primavera, Nainneck, barrio Toba de Clorinda) entre el 2000 y 2007 y en los asentamientos Toba y Wichí de la periferia urbana y rural de la ciudad de Embarcación (Salta), desde 2009 hasta el presente.

³ A partir de los años ochenta, los científicos sociales desplegaron una hermenéutica de la sospecha respecto a la noción de “secularización”, entendida –de acuerdo al lacónico diagnóstico de Max Weber– como un proceso de “desencantamiento del mundo”, individualización progresiva y privatización de las creencias y prácticas religiosas. En este campo de exploración, antropólogos y sociólogos indagaron en las presencias activas de las religiones más allá de las predefinidas fronteras entre el “espacio público” y el “espacio privado”, investigando los procesos de visibilización como las formas de regulación social y estatal que delimitan (y a veces legitiman) la posibilidad de su presencia en la arena pública (Casanova, 1994; Semán, 2007; Giumbelli, 2008).

⁴ Sin embargo, el crecimiento de la “misión de los indios” (según se la conocía en el poblado criollo) devino en foco de nuevos pánicos sanitarios a fines de los años '50, hechos que condujeron a la relocalización del asentamiento bajo el estigma de contaminación (Ceriani Cernadas y Lavazza 2013).

⁵ Traducción personal del inglés, al igual que las siguientes notas citadas.

⁶ Archivo Histórico Misión Evangélica Asamblea de Dios, Embarcación, Salta. Agradezco al pastor Marcos Delgado la posibilidad de consultar y asimismo colaborar en la digitalización de este archivo.

⁷ Aquí la propuesta de Igor Kopytoff (1991: 92) es ciertamente relevante: “Las biografías de las cosas pueden destacar aquello que de otro modo permanecería oscuro. Por ejemplo, en situaciones de contacto cultural, pueden mostrar lo que los antropólogos han enfatizado con frecuencia: lo significativo de la adopción de objetos -y de conceptos-extranjeros no es el hecho de que sean adoptados, sino la forma en que son redefinidos culturalmente y puestos en uso”.

⁸ Señera institución ecuménica protestante fundada en 1969 abocada a la formación teológica y radicada en Buenos Aires. Durante décadas nucleó al sector más progresista y académico del protestantismo vernáculo y regional. Problemas económicos y reordenamientos políticos llevaron a su cierre definitivo en el 2015.

⁹ Aportes desde el Gran Chaco para una reflexión en ocasión del Bicentenario, Roque Sáenz Peña. Chaco, 2009.

Recibido em: 27/09/2022

Aprovado em: 18/11/2022

*“Dê sua mão para o índio”:
cristianismo, humanitarismo e desenvolvimento no Chaco argentino*

Resumo: Este artigo apresenta uma indagação sobre as relações entre os processos de missionários cristãos, as narrativas humanitárias e as associações desenvolvimentistas no Chaco indígena argentino. O argumento central do estudo afirma que estas construções discursivas configuraram novos imaginários sociais que dinamizaram as relações entre missões religiosas, projetos de desenvolvimento comunitário e processos políticos indígenas. No interesse de estabelecer um diálogo conceitual e empírico entre a antropologia do cristianismo e o espaço temático sobre “religião e desenvolvimento”, o artigo é organizado em três partes: 1) uma reflexão crítica sobre cristianismo, modernidade e desenvolvimento, tomando-as como categorias sociais e históricas; 2) uma discussão empírica sobre as articulações históricas entre projetos de missionarização, trabalho social, práticas higienistas e ideologias humanitárias nas comunidades toba/qom e wichí no território do Chaco; 3) uma análise sobre as organizações ecumênicas católicas e protestantes que trabalharam no território do Chaco desde os anos 1970 e deram forma a um particular “indigenismo baseado na fé”.

Palavras-chave: Cristianismo; Povos indígenas; Missionarização; Humanitarismo; Desenvolvimento

*“Give your hand to the Indian”:
Christianity, Humanitarianism and Development in the Argentine Chaco*

Abstract: The article presents an inquiry into the relationships between Christian missionization processes, humanitarian narratives, and development associations in the Argentine indigenous Chaco. The central argument of the study affirms that these discursive constructions configured new social imaginaries that invigorated the relations between religious missions, community development projects and indigenous political processes. With the interest of establishing a conceptual and empirical dialogue between the anthropology of Christianity and the thematic space on “religion and development”, the study is organized in three parts: 1) a critical reflection on Christianity, modernity and development as categories social and historical; 2) an empirical discussion on the historical articulations between missionization projects, social work, hygienist practices and humanitarian ideologies in Toba/Qom and Wichí communities of the Chaco territory; 3) an analysis of the Catholic and Protestant ecumenical organizations that have worked in the Chaco territory since the 1970s and shaped a particular ‘indigenism based on faith’.

Keywords: Christianity; Indigenous Peoples; Missionization; Humanitarianism; Development