

Antropología Experimental

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
2025. nº 25. Texto 15: 229-249

Universidad de Jaén (España)
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://doi.org/10.17561/rae.v25.9278>
Recibido: 28-10-2024 Admitido: 15-02-2025

La producción de lugares en el trabajo misional de los Hermanos Maristas en Nueva Pompeya (Chaco, Argentina)

The development of places in the missionary labor of the “Hermanos Maristas” at Nueva Pompeya (Chaco, Argentina)

Raúl Eduardo GONZÁLEZ

IIGHI, CONICET, UNNE (Argentina)
raul.gonzalez@comunidad.unne.edu.ar

Resumen

En este trabajo damos cuenta de la producción de lugares que se relacionan, dialogan y entretienen con el trabajo misional de Los Hermanos Maristas, agencia religiosa que trabaja desde 1979 en la localidad de Misión Nueva Pompeya (Chaco). Partimos de una noción de “lugar” como socialmente producido y dotado de memorias y representaciones que les confieren una densidad histórica específica. El trabajo de los maristas se relaciona y espacializa en lugares concretos que también son construidos y vinculan clivajes históricos, contemporáneos, determinadas representaciones sobre los indígenas y que, a su vez, inscriben ciertos rasgos de alteridad concretos relacionados con el espacio. A partir de un trabajo socio-religioso inculturado, promovido por la congregación, varios tópicos emergen en relación con los lugares: lo colectivo y comunitario como acercamiento de horizontes interpretativos entre maristas y wichí, la alteridad que representa cuerpos anclados en lugares concretos, el desplazamiento corporal y los valores que les son impresos, la jerarquización social y los enclaves de resistencia. Nuestra perspectiva es netamente etnográfica, basada en períodos de co-residencia, observación participante y diario de campo. Puntualmente, damos cuenta de cuatro espacialidades concretas: la casa de los hermanos, el monte y los parajes, la capilla del pueblo y la gruta de la virgen de Guadalupe.

Abstract

In this work we account for the production of places that are related, dialogue and interweave with the missionary work of the Marist Brothers, a religious agency that has been working since 1979 in the town of Misión Nueva Pompeya (Chaco). We start from a notion of “place” as socially produced and endowed with memories and representations that give them a specific historical density. The work of the Marists is related to and spatialized in specific places that are also constructed and link historical and contemporary cleavages, certain representations of the indigenous people and that, in turn, inscribe certain specific features of otherness related to space. From an inculturated socio-religious work, promoted by the congregation, several topics emerge in relation to places: the collective and community as a rapprochement of interpretative horizons between Marists and Wichí, the otherness that represents bodies anchored in specific places, bodily displacement and the values that are imprinted on them, social hierarchy and enclaves of resistance. Our perspective is purely ethnographic, based on periods of co-residence, participant observation and field diary. Specifically, we give an account of four specific spatialities: the house of the brothers, the mountain and the landscapes, the village chapel and the grotto of the Virgin of Guadalupe.

**Palabras
Clave**

Lugares. Pueblos indígenas. Agencias religiosas. Alteridad
Places. Indigenous people. Religious agencies. Otherness

Introducción

La congregación católica de los Hermanos Maristas de la Enseñanza¹ trabaja en la localidad de Misión Nueva Pompeya (Chaco) desde 1979. En esta comunidad del llamado impenetrable chaqueño existe una persistente tradición católica, cuyo antecedente podemos ubicar en el emplazamiento de una de las tres misiones franciscanas más importantes de comienzos del siglo XX en la región chaqueña². Con posterioridad a la campaña al desierto, las misiones religiosas fueron una estrategia estatal, junto al control militar y territorial, presentada como mecanismos civilizatorios. No obstante, funcionaron como espacios de concentración demográfica (junto a las reducciones seculares, como Napalpí, en Chaco, y Bartolomé de Las Casas, en Formosa) que intentaron desarticular la organización socio-cultural indígena y asimilarlos al nuevo modelo desarrollista-capitalista impulsado por el Estado naciente (Leone, 2022; Mignoli y Musante, 2018; Wright, 2003). La misión de Nueva Pompeya fue la única experiencia franciscana en el territorio de la actual provincia de Chaco durante el siglo XX. En el siglo previo, entre 1865 y 1872, la reducción de San Buenaventura del Monte Alto, emplazada frente a Corrientes, en lo que constituye actualmente la ciudad de Resistencia, es el único antecedente de la acción de los frailes de Propaganda Fide, la cual llega a su fin tras la creación del Territorio Nacional del Chaco (Molina, 2022).

La localidad de Misión Nueva Pompeya se ubica en la región del Gran Chaco, en la provincia homónima, en el departamento General Güemes, al noroeste de la provincia, en el centro de lo que se denomina la zona del Impenetrable. Según el último censo nacional disponible con datos desglosados por localidad (INDEC, 2012), el municipio posee alrededor de 4.200 habitantes, siendo más de la mitad de ellos de estos miembros del pueblo wichí que viven, mayoritariamente, en los llamados “parajes” que se ubican en las afueras del casco urbano del pueblo, en un radio de entre 10 y 15 kms que implican las 20.000 hectáreas que le fueron adjudicadas desde la fundación de la misión franciscana en 1900. Una pequeña porción, de esas hectáreas, fueron cedidas por la comunidad wichí, luego de obtener el título de posesión comunitaria en la década de 1990, para que pueda constituirse el ejido municipal y el trazado urbano. El día 19 de diciembre de 1992 el Estado provincial transfiere estos terrenos como tierras de posesión comunitaria para el pueblo wichí. Dentro del territorio colectivo, se incluyen siete parajes principales que son: Pozo del sapo, Laguna de los curas (o “polenom” en wichí), Pozo del toba, Laguna Araujo, el Atento, Barrio Nuevo y Cacique Supaz (Alternancias, 2005)³.

Metodológicamente, nos apoyamos en la etnografía como herramienta fundamental. Especialmente, recurrimos a estrategias cualitativas tales como observación participante, co-residencia, entrevistas etnográficas y diario de campo (Guber, 2004; Restrepo, 2016). El diario y las notas de campo han sido un valioso insumo para dar cuenta de las interacciones cotidianas que pudimos observar en las visitas a los parajes donde vive la población wichí y en el espacio institucional de la misión marista, donde los encuentros entre misioneros, laicos e indígenas son frecuentes. Hemos limitado las entrevistas a las del tipo etnográficas, es decir, aquellas que no se llevan adelante sino hasta transcurrido un cierto período de co-residencia con los sujetos sociales que intervienen en la investigación y que se caracterizan por conversaciones no directivas donde se proponen ejes temáticos amplios, pero no condensados en preguntas concretas que intenten direccionar respuestas. Se trata de un notorio ejercicio de diálogo, sustentado en una escucha atenta, que se configura a partir de un vínculo intersubjetivo ya instituido y reforzado por medio de las entrevistas de este tipo (Ameigeiras, 2006).

¹ Tal es el nombre oficial otorgado a la congregación desde su aprobación como Instituto de Derecho Pontificio por el papa Pío IX, en enero de 1863. El nombre original, Hermanitos de María, fue sustituido por el mencionado a partir de la decisión de la Santa Sede.

² Según Wright (2008), Nueva Pompeya, en noviembre de 1900, fue la primera de tres misiones franciscanas fundadas a comienzos de siglo XX merced al decreto firmado el 13 de julio de 1900 por el presidente Julio Argentino Roca. Su gestión estuvo a cargo de religiosos del colegio San Diego de Salta. La segunda misión fue San Francisco de Asís Laishí, sobre el río Salado, a 70 kilómetros al sudoeste de la ciudad de Formosa, en enero de 1901. La tercera y última fue San Francisco Solano (más tarde llamada de Tacaaglé), en marzo de 1901, 200 kilómetros al noroeste de Formosa, en la ribera sur del río Pilcomayo.

³ Algunos trabajos sobresalientes que permiten ampliar el conocimiento sobre Nueva Pompeya, el pueblo wichí, los procesos de cambio socio-religioso y movimientos evangélicos entre los indígenas puede leerse en los siguientes trabajos: Dasso (1999), Franceschi y Dasso (2010); Contini (2015, 2019, 2021). Únicamente por razones de espacio no hacemos un recorrido extenso por estos estudios previos.



Mapa 1. Ubicación de Misión Nueva Pompeya en el mapa de la provincia de Chaco. Elaboración propia

Los interlocutores principales en el campo fueron aquellas personas vinculadas a la comunidad marista y la actividad religiosa, en sus diferentes rangos, categorías y funciones. En su gran mayoría, dichos agentes son hombres adultos a partir de los 30 años, excepto algunos casos excepcionales donde intervienen mujeres. La congregación marista, de carácter laical⁴, tanto en sus religiosos como miembros laicos, es predominantemente un espacio de acción religiosa masculina. En cuanto al clivaje étnico, algunos de los actores sociales son miembros de la comunidad wichí e integran la comunidad religiosa. Una de las estrategias de base para la inserción en el terreno y la obtención de datos etnográficos fue el acompañamiento de la labor cotidiana de los hermanos maristas, como ser algunas visitas domiciliarias a miembros de la comunidad wichí, el registro de eventos sociales organizados en la propia casa marista y la incorporación a tareas cotidianas dentro de la congregación.

Discusión teórica

En este apartado sintetizamos algunos conceptos clave como “misionalización”, “inculturación”, “interculturalidad”, “poder” y lugares “producidos”. Añadimos, además, una breve reseña histórica sobre paradigmas y empresas misioneras socio-religiosas en el Chaco argentino.

El Chaco como laboratorio socio-religioso

Recurrimos al concepto de “misionalización” entendiéndolo como un proceso, antes que estático y establecido, como en permanente redefinición. Por ello, antes que, en instituciones, focalizamos en actores y agentes concretos, contextos específicos y determinadas relaciones sociales y culturales. Así, seguimos la propuesta de Ceriani Cernadas y Lopez (2017) que señalan dos aspectos claves en torno a esta categoría. El primero, de carácter descriptivo, enfatiza las dinámicas de expansión global del cristianismo (en nuestro caso, concretamente, de la Iglesia Católica) en diversas poblaciones étnicamente marcadas desde el siglo XVI. En cuanto al segundo aspecto, implica pensar dichos procesos en torno de “configuraciones sociales”, es decir, enfatizando las relaciones, vínculos y redes intersubjetivas entre agentes misioneros e indígenas en un contexto de relaciones asimétricas de poder y las dinámicas socio-culturales resultantes de dicha interacción.

⁴ Aquí utilizamos “laical” para diferenciarlo de “clerical”, dado que se trata de una congregación donde sus miembros optan por los votos de pobreza, castidad y obediencia, pero no realizan carrera sacerdotal y por ello son denominados “hermanos”. En otro de sus usos, “laico” en el sentido estrecho de la comunidad marista es aquel o aquella persona que sin haber realizado los votos religiosos forma parte de la congregación como colaborador/a en algunos de los emprendimientos específicos.

La región del Gran Chaco argentino se constituyó, desde etapas tempranas del período colonial, en un laboratorio sociorreligioso (Ceriani Cernadas, 2014). Desde mediados del siglo XVIII la labor jesuita se inicia en los territorios del Chaco Austral, sudeste de la actual provincia de Chaco y norte de Santa Fe, entre indígenas mocovíes y abipones. Posteriormente, la misionalización avanzó hacia el oeste de la región chaqueña de la mano de los franciscanos, empresa que concluiría hacia fines del siglo XIX debido a una fuerte crisis económica pero que, al mismo tiempo, viviría un breve renacimiento a comienzos del siglo XX en el oriente de la provincia de Formosa. En ese marco, es necesario remarcar que el escenario post-conquista militar del Chaco, entre fines del XIX y comienzos del XX, requirió el accionar cada vez más activo de iglesias de distintas ramas y credos, fundamentalmente de raigambre católica. En el este de la provincia de Formosa y noroeste de Chaco, los franciscanos fueron actores centrales en la “pacificación y civilización” de los indígenas cuyos territorios habían sido recientemente conquistados y cedidos a colonos de diversa índole y origen (Ceriani Cernadas, 2014; Wright, 2008). Recién a comienzos del siglo XX pueden rastrearse las primeras empresas evangelizadoras protestantes y de otras vertientes cristianas. En este punto, los misioneros anglicanos serán pioneros.

Para Torres Fernández (2007), el asentamiento de los anglicanos en territorio argentino responde a un proyecto misional que, desde fines del siglo XIX, los miembros de la SAMS venían desarrollando en el Chaco Paraguayo. En ese derrotero, el siguiente paso fue el delineamiento de un plan de evangelización también con los nativos de Argentina. Este proyecto, formulado por primera vez en 1892 por Barbrooke Grubb, fue condensando un imaginario que remitía a la conformación de una “Iglesia Nativa Protestante”. Sin duda, la alianza con los ingenios azucareros les permitió a los anglicanos ser más efectivos en su intento evangelizador. Finalmente, en 1914, los misioneros británicos fundan su primera misión en el Chaco occidental llamada “Algarrobal”, emplazada sobre el río Bermejo en tierras donadas por los hermanos Leach; a unos 40 kilómetros al este de Embarcación donde miles de indígenas convergían en su camino al trabajo en los ingenios de Salta y Jujuy (Gordillo, 2010). En general, todos los emprendimientos misioneros evangelizadores que se dieron en el Chaco partieron de una noción básica: que los indígenas tenían una “carencia ontológica” (Ceriani Cernadas, 2011; Gordillo, 2010; Wright, 2008), es decir, sus descarriadas almas paganas y devotas del chamanismo y la brujería requerían un salvataje espiritual que sólo la labor misional prolongada en terreno podía brindar.

El tiempo marista: inculturación e interculturalidad

La agencia misionera marista se basa en la teología de la “inculturación del evangelio”. Según Valtierra Zamudio (2019), dicha teología representa una forma de adaptación por parte de la Iglesia católica posconciliar sobre la manera en que se debe presentar el mensaje evangélico con la finalidad de que sea comprendido en todas las culturas con los símbolos particulares de cada una de ellas. Los miembros de esta congregación se concentran en la educación de niños y adolescentes, tanto en ámbitos institucionales formales como informales o menos regulados institucionalmente, pero además realizan labor social y distintos tipos de emprendimientos en articulación con el Estado (provincial y nacional) y diversas ONGs. Se puede identificar, tras varias décadas de trabajo en territorio con los indígenas wichí como principales interlocutores del trabajo misional, al menos dos períodos históricos: una etapa civilizatoria donde los religiosos prohibieron a los indígenas hablar su lengua y buscaban la evangelización vertical; y un segundo momento –mediados de 1990, hasta la actualidad– donde germinan con más fuerza las líneas directrices post-conciliares de la Iglesia y se propicia un abordaje más intercultural con fuerte trabajo social y una desatención a la evangelización propiamente dicha⁵.

La idea de “interculturalidad” (categoría nativa) o “inculturación” (categoría teórica) no implica que maristas y wichí se perciban como transparentes, sino que en la relación intergrupar asimétrica hay un descentramiento del locus de alteridad que permite poner en suspenso los propios marcos de sentido para acoger el horizonte interpretativo del otro. Aun así, dicho proceso no está desprovisto de pujas y tensiones, como lo explicitan las etapas de silenciamiento sobre la lengua wichí por parte de los primeros misioneros o cuando líderes religiosos indígenas “evalúan” a los visitantes eligiendo el silencio como poder (González, 2024). En dicha inter-relación, no sólo se juega una dinámica de opresión sino también

⁵ Ver González (2023) para un desarrollo más extenso de la historia de la congregación y su trabajo con los indígenas wichí en Nueva Pompeya

de alteridad. Como advierte Jackson (1998), no hay subjetividad sin intersubjetividad, en el sentido de que todo sujeto se encuentra inmerso en un campo de relaciones interpersonales donde de manera permanente se (re)afirman las identidades y, a su vez, entran en conflicto, negociación o tensión. En esta relación intercultural, pensamos en términos de Montero (2006), es decir, comprendiendo la trama de relaciones intersubjetivas como heterogeneidades socioreligiosas multitemporales, entre misioneros e indígenas, antes que actores que componen grupos sociales como compartimentos estancos. En los marcos epistemológicos de la teoría poscolonial, de acuerdo con Bhabha (1994), cuando pensamos en sujetos coloniales (como serían aquellos étnicamente marcados, sobre todo en el campo socio-religioso vistos a partir de la carencia ontológica), esas identidades subalternas no solamente pueden ser pensadas como subsumidas bajo la mano del/os conquistador(es) sino que producen un espacio de renegociación, resistencia y resignificación; estableciendo esos espacios “entre-medio” donde nuevas formas de identidad surgen más que como simple hibridación como nuevas subjetividades moldeadas en ese encuentro concreto.

Los lugares

De acuerdo con diversos autores (Gordillo, 2010; Grossberg, 1992; Lefebvre, 2013) la producción locativa posee un carácter netamente relacional, ya que todo lugar siempre es producido en relación y articulación con otros. Así, el monte, la ciudad, el pueblo, la casa de los hermanos, la gruta de la virgen; no pueden ser pensados sin esta representación de producción recíproca. A partir de estas construcciones, el trabajo misional se configura de un modo particular, al mismo tiempo que sus destinatarios, en su mayoría wichís, también producen una alteridad concreta que, para ellos, son los maristas mismos. Así, mientras que la misa en la capilla del pueblo o el viejo edificio de la misión franciscana representan una cierta hegemonía criolla, espacios de alteridad como el monte o la gruta de la virgen guadalupana permean lugares de resistencia donde los wichís (re)crean los sentidos de pertenencia con el mundo religioso del orden católico, a la vez que (re)producen antiguas memorias del desplazamiento y la dislocación.

En el proceso de misionalización de los maristas las geografías de la alteridad, las representaciones sobre diversos espacios de acción (como el monte, “los parajes”, la “escuela”, la “casa de los hermanos”, etc.) y la ubicación o circulación de cuerpos y sujetos en los mismos, resulta primordial para comprender las implicancias del contacto entre misioneros e interlocutores (mayoritariamente indígenas). Además, las prácticas sociales sobre los mismos no solamente los (re)construyen, sino que le brindan una densidad histórica concreta y determinada. Ese espesor histórico debe ser tenido en cuenta, pero no solamente como memoria cronológica, sino como bien señala Gordillo (2010) como un tipo de memoria que se ancla en lugares específicos. De acuerdo con De la Torre (2020) es reconocida la asociación entre las religiones modernas y los procesos imperialistas de conquista y colonización para dominar nuevos territorios:

“Si bien el avance y triunfo se ganaba en batallas armadas, la colonización cultural se lograba imponiendo su religión y con ello su dominio cultural y político. El catolicismo se expandió por América Latina buscando colocar la lógica del monopolio creyente, aunque injertando a sus santos y devociones en las cosmovisiones y cultos indígenas” (2020, p. 2).

En este sentido, el espacio y los lugares también adquieren centralidad, dado que el concepto mismo de “misionar” implica un desplazamiento físico (de cuerpos, de misioneros y misioneras) pero también ontológico, así como recursos económico-financieros y de todo tipo. Por lo antedicho, misionar implica una praxis sobre determinados espacios que se transforman en lugares concretos, ya sea por procesos de colonización o, más contemporáneamente, por abordajes interculturales. Lo cual implica construir nuevos locus de poder donde el diálogo y el acercamiento mutuo también operan locativamente. Misionar en el Impenetrable chaqueño, por otro lado, tiene como agregado la epopeya del desplazamiento a un territorio distante, hostil, y de difícil acceso que reviste el proceso de un sesgo casi épico. Valga como ejemplo una verbalización perteneciente a uno de los laicos maristas con quienes trabajamos; al momento de narrarnos sus primeros contactos para trasladarse a Nueva Pompeya:

Y bueno me conecta con Roberto [uno de los hermanos Maristas que misionaba y continua actualmente trabajando en el lugar]... y nos empezamos a escribir, y este más arisco para contestar las preguntas era... hasta que en una me tira... porque claro, yo, lo lógico, era 'y bueno ¿qué voy a hacer allá?' Y éste te tiraba ¿viste? Evasivas y cosas... pavadas... y en una me tira una frase, tuvo cinco segundos de inspiración, y me dice 'mirá, venir al Chaco es una dosis de aventura, misión y riesgo'... Todavía hoy le estoy pidiendo explicaciones de esa frase (Laico marista, entrevista etnográfica).

Esta idea del misionar como forma de desplazamiento a un lugar lejano, distante y cargado de alteridad –en este caso, además de geográfica, étnicamente por metonimia– entra en tensión con la idea de la permanencia, a su vez, en dicho espacio elegido. Así, el movimiento y la fijeza se producen recíprocamente. En el caso de iniciativas misioneras, por su parte, esto radica en el movimiento de agentes que tras un período de no más de tres o cuatro años, son redirigidos a otros destinos, para retornar o no en campañas posteriores. Según De Certeau (2000), lo que confiere identidad al lugar es la posibilidad de ser practicado, con lo cual se añade la dimensión simbólica que dotan o inscriben en esos lugares sentidos diferenciales según el grupo o actor social que se considere. Por ello, los lugares propios del proceso misional marista son parte de una experiencia intersubjetiva histórica donde, así como los indígenas son sujetos concebidos en los “parajes” o en el monte, al mismo tiempo para los wichís los misioneros son esos blancos que vienen de lejos, de otros lugares, a visitar, recorrer y quedarse un tiempo en la localidad. A tal punto esto es así, que muchas veces los investigadores (especialmente aquellos que trabajamos temáticas de la Iglesia) somos adscriptos a esta categoría por antonomasia.

Misioneros como agentes de poder

En el Chaco argentino, la categoría “misionero” posee una carga semántica particular, vinculada a las misiones religiosas (de raigambre protestantes y católicas) como verdaderas configuraciones sociales (Ceriani Cernadas y López, 2017). En las mismas, los procesos de mediación cultural y traducción recíproca de “habitus” (Bourdieu, 2012) diferenciales entre religiosos e indígenas, de carácter asimétrico, fue condensando representaciones indígenas del misionero como un agente de poder. Ya sea como enclaves de protección de la violencia estatal (Gordillo, 2010; Córdoba, 2017; Espinosa 2015, 2017, 2020), vía de escape de la guerra entre Bolivia y Paraguay (Pérez Bugallo, 2017), o espacios de conflicto y disputa (Wright, 2008), los emprendimientos anglicanos y franciscanos de comienzos del siglo XX en la región configuraron procesos de “redención” que buscaban incidir en las prácticas socio-culturales de los sujetos indígenas pero, al mismo tiempo, eran vistos como potenciales protectores en un contexto amenazante por la continuidad de la militarización de la región y las nuevas formas de violencia secular.

Por todo lo expuesto hasta aquí, entendemos que el horizonte histórico de las misiones en Chaco permea representaciones de alteridad sobre misioneros religiosos que los concibe como agentes de poder con capacidad de incidir en la vida cotidiana y, más en la contemporaneidad, movilizar recursos económicos y materiales. Este espesor socio-histórico nos introduce en un escenario de desigual distribución de poder en contexto intercultural, que también se observa en el emprendimiento marista, quienes como actores congregacionales católicos y catalogados como “misioneros”, no solamente portan aquellas representaciones sedimentadas históricamente, sino que también ejercen un poder espacial, económico y simbólico. Más allá de su definición teórica, la praxis inculturada responde a agentes concretos que movilizan o ejecutan esos principios a partir de trayectorias y horizontes históricos personales disímiles, incluso contradictorios⁶.

Como señalan Algranti y Setton (2021) los agentes se apropian creativamente de recursos y mediaciones disponibles, que les permiten relacionarse en sus propios términos y de acuerdo con sus propios recorridos y trayectorias individuales, en el marco de determinados proyectos religiosos en curso que, a su vez, poseen una historicidad singular. Este juego entre agencia y estructura produce posiciones diferenciales de poder, al mismo tiempo que disputas y tensiones hacia adentro de los grupos religiosos.

⁶ Lo que se observa en el trabajo pastoral de los Hermanos Maristas es que el rumbo de la misión depende mucho del carisma personal y la trayectoria de los diferentes religiosos que han hecho pie en la comunidad, más que de una política congregacional en general.

Así, las configuraciones espacio-temporales de los mundos religiosos, sean ritualizados o no, constituyen un punto angular para pensarlos más allá de categorías rigurosas.

El trabajo pastoral de los maristas en la actualidad, por su parte, puede ser pensado también a partir de una lógica de los márgenes o periferia, de acuerdo con Giménez Béliveau (2013); es decir, problematizando aquellas posiciones centrales o jerárquicas y permitiendo (re)pensar la acción misional en los márgenes, no solamente geográfico y económico (en tanto la región del Gran Chaco y el Impenetrable, concretamente, constituyen periferias socio-económicas) sino en los márgenes mismos de la institucionalidad, ya que los maristas han disputado abiertamente tanto con el obispado local como hacia adentro de la congregación para avanzar con algunas de sus obras en la comunidad wichí⁷.

Los lugares de la misión marista

Si bien en cuanto a los lugares de la misión que analizamos aquí, algunos son más regulados e institucionalizados que otros, todos conforman una política misional que dialoga con las propias representaciones indígenas del mundo y, por ello, son claves para pensar la labor pastoral, como intentaremos dar cuenta. La posición que asumen los agentes pastorales, en este caso los hermanos maristas, no son homogéneas. En ocasiones refuerzan representaciones hegemónicas sobre el monte como espacios de la alteridad indígena, pero en otros acompañan procesos de resistencia como el caso de la gruta de Guadalupe. Es importante destacar, como lo hicimos en el apartado teórico, que los distintos misioneros que transitan el espacio misional se apropian y ejercen de modo diferencial el poder acorde a sus trayectorias y a los recursos (históricamente) disponibles en el espacio socio-religioso.

La “casa de los hermanos”

Uno de los primeros lugares a analizar es el espacio mismo donde viven los religiosos. La forma de nombrar corresponde a una categoría nativa, ya que *la casa de los hermanos* (figura 1) es un lugar claramente identificable por nuestros interlocutores en el campo y relacionado a los maristas, cuya propiedad corresponde al obispado de Sáenz Peña (diócesis donde se inscribe la parroquia de Nueva Pompeya). Si bien es el lugar donde viven los religiosos, es a su vez el espacio emblemático donde se realizan o configuran la mayoría de las actividades del trabajo misional. Los rasgos que dicha casa posee, sus características, su dinámica de circulación de cuerpos por el predio y la política espacial que los religiosos asumen, dan cuenta de un abordaje intercultural que se aproxima a las concepciones locativas indígenas. Así, en una charla informal, uno de los misioneros nos describía la política de puertas abiertas del lugar:

“En primer lugar, el hermano nos cuenta que la casa de los hermanos tiene libre acceso por distintos lugares, además del portón principal. Por ese motivo, mantienen con llave algunas cosas de valor que están en el patio, como el lavarropas, la garrafa y un freezer cuya puerta está con candado... ‘Porque acá el portón de ingreso no se cierra nunca y siempre está abierto para que entre quien quiera’, aclara, acentuando el hecho y dando énfasis al tono de voz como para remarcarlo más” (Diario de campo, 24-05-21).

Esta política de apertura sempiterna tiene varias implicancias, pero una de las más inmediatas se relaciona con los límites o fronteras de la propiedad individual. Dado que para la cosmovisión indígena la propiedad privada no posee entidad o es considerada dissociativa, esta posibilidad de circular permanentemente por el patio de la casa, en cualquier horario, genera representaciones que conciben a los religiosos como indelebles receptores de demandas sociales (como el agua o alimentos), a la vez que constituye un espacio de tránsito, descanso (cuando van al pueblo por trámites y deben realizar largas filas) y permanencia transitoria. Como bien señala Bourgois (2010), respecto a las representaciones morales que el solo desplazamiento de un cuerpo genera, también en la casa de los hermanos y en la circulación de sujetos por el patio, se trata de signos vivientes que semiotizan su presencia. Por otro lado,

⁷ Para no extendernos demasiado y desviar el tópico central del artículo, ver González (2023) para un desarrollo más extenso de las pujas y tensiones que los maristas de Nueva Pompeya han atravesado respecto a la institucionalidad católica local y hacia adentro de la propia congregación religiosa.

en los parajes, las viviendas generalmente tienen límites difusos y las personas, sobre todo cuando son de la misma familia, circulan libremente sin fronteras concretas que denoten posesión individual.



Figura 1⁸. Casa marista, propiedad del Obispado de Sáenz Peña, utilizada como residencia de los hermanos misioneros.

A lo dicho, debemos añadir que, en general, la vida cotidiana en las comunidades indígenas, especialmente rurales, suele darse más que nada al aire libre y en los patios. Este último, más que lugar de paso, es un ámbito donde se desarrolla casi toda la actividad diurna, y el caso wichí lo confirma (Quevedo, 2019). De allí la importancia de ocupar el patio de la casa de los hermanos y que este sea permanentemente accesible, ya que brinda un lugar externo, pero (re)apropiado comunitariamente, aunque no deja de ser concebido como ajeno. Desde jóvenes con problema de consumo que demandan alimentos, familias o personas solas cargando agua del aljibe colectivo o simplemente mujeres y ancianas descansando a la sombra luego de una jornada calurosa de trámites en el pueblo (figura 2). Así, el patio de la casa de los religiosos es un campo de significaciones que implican las corporalidades y la ocupación de un espacio.



Figura 2. Wichís descansando en el patio de la casa de los hermanos luego de un día de trámites en el pueblo

⁸ Todas las fotos presentadas en este trabajo han sido tomadas personalmente por el autor durante el trabajo de campo etnográfico.

Además de esta política de comunalización del espacio, la disposición misma de los cuerpos cobra sentido. En ciertos eventos, por ejemplo, durante los encuentros juveniles –donde participan casi exclusivamente jóvenes wichí– de los sábados por la mañana, coordinado por uno de los hermanos de la congregación, puede observarse que lo colectivo-comunitario y su espacialización es una de las políticas misioneras clave. A continuación, transcribimos una nota de campo al respecto:

“En un momento, el hermano interrumpe el partido de vóley y llama a todos para un juego, según anuncia. Trae consigo dos acolchados o cubrecamas y arma, a su vez, dos equipos. El objetivo del juego era que pasaran la pelota de un lado al otro de la red, sujetando la misma adentro del acolchado. Cada equipo estaba compuesto de 6 o 7 jóvenes que sostenían juntos la tela y debían coordinar sus fuerzas para pasar el balón de un lado al otro, así como sus movimientos para atajarlo cuando venía del lado contrario. El espíritu del juego era incentivar el carácter colectivo de la inversión de fuerza lúdica. Es decir que el juego de unos pocos, mientras que el resto observaba, se transformó en un juego por equipos donde no solamente había dos escuadras, sino que debían actuar coordinada y colaborativamente para poder competir y ganar. Los jóvenes se entretienen bastante con el juego, se los nota animados y divertidos. Algunos abandonan, pero son reemplazados por otros que esperan afuera. Juegan aproximadamente durante 40 minutos, hasta que decae el interés. En ese momento, el hermano los convoca al salón para continuar con las actividades ahí” (Diario de campo, 11-06-22).



Figura 3. Jóvenes wichí jugando al vóley.

En este sentido, las representaciones simbólicas en torno al concepto de comunidad⁹ de los hermanos genera una fusión de horizontes interpretativos y diálogo con la experiencia social y cultural previa de los adolescentes indígenas. Así como los cuerpos circulan libremente por el patio de la casa, se promueven labores lúdicas colectivas que los conforman como un único cuerpo comunitario, como en el juego, para promover el trabajo asociativo. En general, los jóvenes wichí se socializan ya desde su primera infancia en la construcción colectiva y bajo los preceptos de que no existe el individuo, sino la persona social (Palmer, 2005). En términos de Dumont (1987), el lugar del individuo en la sociedad se corresponde más bien con una perspectiva holista. El individuo “en el mundo” está sujeto a la sociedad que, al mismo tiempo, es horizontal y sin jerarquías de la índole que fuera. Por ello, el individualismo para los wichís es pre-social y expresa una idea de estar “fuera del mundo”.

Pero la configuración espacial no se agota en las puertas abiertas permanentes o el juego comunitario de los jóvenes, también se identifica en la disposición de bancos circulares (figura 4) para celebrar asambleas al estilo de las comunidades indígenas, donde ningún orador destaca espacialmente ya que se discute de modo concéntrico. Estas nuevas modalidades de estructuración espacial y

⁹ Ver González (2023) para una discusión más extensa en torno al concepto marista de “comunidad”, cercano a las concepciones indígenas sobre la disolución del individualismo en un sujeto de carácter colectivo.

reacomodamientos locativos constituye un escenario conocido de la Iglesia postconciliar, en su búsqueda de un acercamiento proxémico y disposiciones corporales más horizontales, que han sido descritos para otros abordajes similares como los círculos bíblicos menonitas (Altman y López, 2011) y el análisis de los regímenes visuales y la producción de lugares a partir de los santuarios católicos de Nuestra Señora de Aparecida y Santa Paulina, en Brasil, y de Nuestra Señora de Guadalupe y los Mártires Mexicanos, en México en Giumbelli (2022). De este modo, la teología de la inculturación también se caracteriza por una nueva forma de habitar y transitar los espacios sociales y religiosos en la nueva epopeya intercultural de la Iglesia.



Figura 4. Bancos dispuestos circularmente, en el patio de la casa de los hermanos.

El monte y los “parajes”

Las representaciones espaciales dominantes en Nueva Pompeya se ordenan a partir de un eje centro/periferia. El cual constituye no solamente una coordenada locativa, sino un locus de la alteridad, ya que el centro, el pueblo, suele ser el lugar más propio del criollo, mientras que el monte y, más específicamente, los parajes, es donde mayoritariamente viven los wichís. Si bien esta configuración topográfica implica que, mayoritariamente, los wichís conciben el poblado como un enclave “criollo”, dos hechos principales han permitido que la población indígena se incremente también dentro del ejido urbano.

Por un lado, las políticas estatales de vivienda (Quevedo, 2019) que motorizan la desaparajización y la ruptura de “la concepción dinámica de la habitabilidad”. Este proceso pone en entredicho la forma de agrupación por relaciones de parentesco en los distintos parajes, dinámica predominante en la organización espacial de acuerdo con Franceschi y Dasso (2010); ya que en los barrios del pueblo las viviendas que son asignadas no responden a lógicas de parentesco sino a criterios estatales burocráticos. En otro plano, los matrimonios interétnicos (entre wichís y criollos) y los empleos estatales o municipales como una fuente de ingresos hacen que muchos indígenas decidan instalarse definitivamente en el pueblo. No obstante, aunque se ha incrementado la presencia indígena, para ellos/as el ejido urbano sigue siendo un espacio más bien de tránsito o “de paso” (Franceschi y Dasso, 2010) pero con matices que han ido incrementándose en los últimos años.

Algunos domingos al finalizar la misa, los hermanos reúnen a los wichís que asisten, en torno a una mesa grande donde ofrecen mate y algunos alimentos para una especie de post-ritual que, de alguna manera, es concebido como una oportunidad única ya que, mayoritariamente, esos wichís van “desde los parajes” a la iglesia. Dado que los indígenas católicos que asisten regularmente a misa no son más que un puñado, este espacio de continuidad ritual, en una mesa grande y bajo la tutela de los hermanos, confiere un ámbito de fortalecimiento de los lazos de solidaridad y reciprocidad que, como vemos, no está a cargo

del sacerdote ni de la institución eclesial en sí misma, sino por parte de los hermanos como agentes comunitarios que, legitimados como tales, pueden sostener estas actividades.

En otro sentido, “compartir” con las personas en los parajes, es casi una parte central del trabajo marista. Es decir, así como cada domingo se comunaliza la asistencia a la misa con la reunión posterior, el desplazamiento de los religiosos hacia la vida cotidiana de los indígenas es también relevante. Recorrer, asistir a quienes no tienen agua, visitar o incluso convocar a diversos eventos. Pero queda claro que “salir a los parajes” es una parte fundamental de la acción misionera. Hay que interpelar, movilizar, atraer, a aquellos sujetos destinatarios del trabajo social. Esto se evidencia, por ejemplo, en las metodologías de trabajo con jóvenes que asisten al Centro Educativo Comunitario, ya sea a los talleres de oficio o a la carpintería, como nos narra una voluntaria laica encargada de administrar el espacio:

Y ahora sí tenemos ingresos de varios chicos, de muchos chicos más que como que nos van pidiendo para poder venir a los talleres, para poder venir a charlar y bueno.... Esto es libre, no se paga cuota ni nada, así que bien. Y lo que por ahí nosotros con Esteban hacemos mucho es... si por ahí vienen un tiempo y después ya dejan de venir, vamos y les hacemos la visita en la casa, para ver porque dejaron de venir, qué les está pasando... eeh y bueno, eso hacemos mucho con él, salimos mucho a los parajes a hablar con las familias. [...] De mi parte, yo desde mi profesión, a mí me gusta mucho el trabajo como en el campo... en el territorio. No soy de... por ahí, otros, otras.... Psicopedagogas que.... Y está bien, porque cada uno se fue formando de diferentes maneras, de citar a los padres.... A mí me gusta ir y ver, como están, que está pasando en la casa y todo eso. Poder charlarlo, digamos, así... ahí en su hogar (Laica marista, entrevista etnográfica).

Como categoría colonial, la alteridad sigue siendo el tópico aglutinante cuando se analizan procesos de inserción en comunidades indígenas. En la relación entre maristas y wichís, la alteridad, como toda relación, cobra caracteres singulares que ubica su locus en el monte, los parajes. Esto se plasma no solamente a partir de sus pobladores, mayoritariamente indígenas, sino también en torno a las proyecciones o inscripciones semiótico-locativas que ubican en esos territorios todo aquello que se constituye en “sello de alteridad” distintiva de Nueva Pompeya. Así nos explicaba uno de los laicos de la comunidad, quien también es docente en la escuela de gestión privada y modalidad intercultural bilingüe que administra la congregación en territorio wichí, respecto al desarrollo de lo que denominan intercambios “interculturales” con establecimientos educativos ubicados en la ciudad de Resistencia:

Cuando vienen los chicos de Resistencia con los encuentros interculturales, ¿viste?, que vamos una semana para allá, y ellos nos muestran cómo vive un joven en la ciudad. No necesitan hacer nada que.... Las plazas, teatros por ahí consiguen que algún estadio nos abra, nos recibe el grupo de jugadores, cine... y después vienen una semana ellos para acá y le mostramos cómo vive un joven en el monte, criollo, wichí... paseos, la noche de las estrellas, ¿Cuándo un pibe de Resistencia vio las estrellas? ¿vieron acá alguna vez? Váyanse un día, o los llevo, a la noche, a la escuela o algún lugar... Bueno, en la escuela ahora hay luz, pero... vos no sabés lo que es el cielo de Pompeya, ¡las estrellas! [...] Pero esto, los paseos, así por ejemplo... es lindo. Nada más que por ahí les pasa a ellos... claro, cuando venían de allá, y que los habían llevado al cine y que sé yo... Uno de los paseos que más les gustaba hacer era el paseo del ascensor, fijate, a los nuestros... Y sí... y los de allá se sorprendían. Entonces cuando venían acá, los nuestros... ‘¿y qué le vamos a mostrar nosotros? No tenemos nada para mostrarles’... y entonces, yo ‘¿Cómo que no?’ Les vamos a vender la noche de las estrellas, les vamos a llevar a ver el avistaje de vizcachas, les vamos a llevar a hacer caminatas nocturnas, juegos, paseos por el monte... y los changos, cuando vienen de Resistencia, se mueren por todo lo que les mostramos... Y los nuestros ahí se dan cuenta de... ‘mirá como lo están disfrutando, mirá como la están pasando’ (Laico marista, entrevista etnográfica).

Otra de las actividades que, en su labor social realizan los hermanos, ocasionalmente se relaciona con el Turismo, oficiando de guías cuando algún turista o visitante improvisado recorre el pueblo y acude a la casa para consultar sobre lugares para visitar. De acuerdo con Oehmichén Bazán (2013), puede definirse al turismo como la relación entre “huéspedes” y “anfitriones” basada en el contacto con una “otredad”. Así, los recorridos y viajes se transforman en encuentros “interculturales”, lucha de sentidos y disputas “clasificadoras” en el marco de relaciones de poder asimétricas: “La expansión del Turismo por todo el mundo lleva a exaltar los procesos de identidad local y regional. Para que una región sea rentable turísticamente hablando, requiere mostrar y ofrecer al consumidor ciertos particularismos de productos y experiencias que no se pueden conseguir en otras partes: ciertas artesanías “muy originales” y “auténticas”, además de paisajes y comidas “típicas” (p. 45).

Lo relevante del relato presentado por el docente marista, es que, lejos de esencializar o construir una frontera de alteridad radical, el enunciado se construye a partir de una interpelación que pone en escena una identidad construida como determinación recíproca. Pero que concede, claramente, al espacio, un rol clave en esa configuración. Este tipo de “intercambios interculturales”, sobre todo relacionado con las escuelas y lo inherente al ethos educador marista, es habitual en Nueva Pompeya. Se destaca el hecho de que los mismos se producen dentro de las mismas fronteras provinciales, donde la situación de periferia nacional y socio-cultural en la que se ubica la provincia de Chaco, parece replicarse en una especie de “periferia interna” dentro de sus propios límites.

Pero, más allá de los intercambios o la labor de guías turísticos improvisados de los hermanos, las representaciones sobre el monte y la alteridad y las prácticas sobre el mismo son cotidianas, como se observa en el siguiente registro de campo cuando, en una tarde de sábado, fuimos hasta un paraje rural para observar la salida de la luna junto a dos de los hermanos:

“Resulta que al llegar vemos el lugar plagado de motos y de chicos que habían terminado de jugar al fútbol, ya que la luz natural los había abandonado. Roberto [hermano marista] esperaba encontrar un lugar solitario, despejado en medio del monte para poder ver la salida de la luna.... Pero nos dice que vamos a parecer unos “turistas novatos” quedándonos allí. Así que salimos por caminos internos hacia la escuela de Polenom. Yo desconocía cada uno de esos senderos, en la oscuridad de la noche, cada curva semejaba chocar de frente contra un matorral o cactus enorme, pero el hermano se movía en el camino como pez en el agua. El nuevo lugar para ver la salida de la luna sería al costado del camino que sale hacia la ruta 8. Allí no había casi nada de luz, a no ser por dos pequeñas luminarias que alumbraban la escuela, y una casa a 150 metros con un pequeño foco, pero nada más. Era un buen lugar para observar. Estacionamos al costado del camino y nos paramos a ver el horizonte. De a poco comenzaba a verse una cierta claridad y resplandor, al costado de la escuela, por donde suponíamos saldría la luna” (Diario de campo, 24-07-21).

En otras instancias, la labor misional incluye la asistencia social a familias wichí que, por diversas causas, han abandonado su hogar primigenio e instalados en viviendas precarias y requieren asistencia para acceder a agua potable o agua de lluvia. En la década del 2010, se llevó a cabo, impulsado por Maristas, un proyecto de construcción de 340 aljibes domiciliarios en los parajes. El objetivo era que los mismos funcionaran como reservorios hídricos, ya que estaban equipados con canaletas para recoger el agua de lluvia desde el techo de las viviendas. Si bien fue exitoso, el emprendimiento no tuvo en cuenta que el abandono de los hogares tras fallecimiento de algún familiar suele ser una práctica cultural muy vigente aún por parte de los wichí. Estas situaciones, ponen en tensión el abordaje intercultural, ya que confronta a misioneros y laicos frente a una alteridad indígena difícil de comprender y asimilar.

Un ejemplo que grafica este proceso ocurrió una tarde, en ocasión de auxiliar a una familia wichí sin acceso al agua potable ni al agua de aljibes. Luego de comprarles un tanque para almacenamiento, que instalamos en el patio de la vivienda improvisada de la familia, tuvimos que trasladar agua en otros tres tanques más pequeños, para poder llenarlo, ya que era invierno y el período de lluvias estaba lejos de comenzar. El agua la recogimos primero del aljibe de la casa de los religiosos y, junto a uno de los hermanos quien conducía una camioneta 4x4 que es utilizada por la congregación, fuimos hasta el lugar

donde debíamos hacer el traspaso del agua al tanque que habíamos donado. Esta familia wichí se había mudado a esa casa improvisada con palos, bolsas plásticas y no lejana más de 100 metros de la vivienda “original”. Dado que en los parajes las tierras son de posesión comunitaria, no existe inconveniente en instalarse en otro lugar, aunque generalmente los trayectos son a corta distancia ya que el espacio suele estar dividido por acuerdos orales entre distintas familias extensas. Por ello, como mencionamos en el apartado previo, al no existir la propiedad privada, el desplazamiento –aunque regulado por pautas históricas de alianzas familiares– es relativamente libre, como en el patio de la casa de los hermanos. Las viviendas, incluso las más improvisadas, suelen tener un cerco o alambres que las rodea, pero sus límites son sumamente laxos.



Figura 5. Atardecer en un paraje, al fondo el tanque de agua entregado a una familia wichí.

Como lo muestra Quevedo (2019), el abandono de la casa, inclusive cuando ésta fue provista por el Estado u ONG’s cuando un familiar fallece, es una tradición wichí muy vigente. El hogar no es solamente un espacio habitable, sino un lugar donde los cuerpos ausentes llenan la casa de un vacío ontológico y espiritual que no resulta tolerable. En ocasiones, la vivienda se desarma. Cuando no se puede llevar a cabo esa operación, se huye de ella y se busca nuevo refugio familiar. Precisamente el espacio y estas prácticas socio-culturales firmemente arraigadas, son clivajes que pone de manifiesto ciertas tensiones respecto al enfoque intercultural de los misioneros, como lo expone uno de los hermanos nos manifiesta en una de las entrevistas etnográficas:

Por ejemplo, vos viste, bueno... Irma, ¿viste? Carla ... yo algunas veces fui, a compartir, y no sé si ustedes vieron que hay una casa, un poco más allá... que era una casa de... cuando se hizo ese proyecto, ¿viste? Eeeeh con Pedro [hermano marista] fue, ¿no? De las casas.... Que las hicieron con ellos, hubo todo un proceso, incluso un compromiso de no abandono. Porque hay una costumbre, dentro de la cultura, que cuando fallece alguien, se trasladan, ¿viste? Y, entonces... vas ahí y está una casa, que era de ellos y... yo creo que cuando muere el padre de Irma la dejan ... ¡Con aljibe y todo! Y claro, desarmaron el techo... una casa muy bien hecha... le sacaron el techo, y por ende ya no junta más el agua... Me cuesta, desde mi mirada, me cuesta... me cuesta acoger eso... (Hermano marista, entrevista etnográfica).



Figura 6. Casa abandonada y desarticulada, en territorio wichí, con aljibe incluido.

Los “parajes”, constituyen, entonces, uno de los lugares cargados de sentido en torno al accionar misionero y las representaciones de sus agentes (sean hermanos o laicos). Un campo no exento de tensiones, donde el abordaje intercultural pone a prueba representaciones espaciales ancladas en bagajes socioculturales diferenciales. Los “parajes”, asociados mayoritariamente con la población wichí, distantes varios kilómetros del centro neurálgico, social y administrativo del pueblo, son espacios de alteridad donde el espacio mismo y su entorno es concebido de manera peculiar por una especie de “metonimia” de otrerización. Aquí, las concepciones misioneras sobre el desarrollo social, son confrontadas por tradiciones indígenas que desestiman la vivienda como una espacialidad estable. Para los wichís, los lugares habitables son producidos en torno a las representaciones sobre la muerte, y en este contexto la transformación de la persona fallecida en algo ontológicamente amenazante se impone por sobre las acciones tendientes a otorgarles una vivienda de carácter permanente.

La capilla del pueblo y la gruta de Guadalupe

Finalmente, nos queda revisar el espacio relacionado con el ritual socio-religioso prototípico que constituye la misa dominical. Los maristas, al integrar una congregación de base laical, no participan de modo diferencial a otros creyentes o feligreses de esta ceremonia. Sin embargo, su presencia en la comunidad religiosa, además de que la capilla se ubica en el mismo predio de su vivienda particular, les confiere una visibilidad y presencia singular. Como se señaló, en Nueva Pompeya existe un puñado de wichís que conservan el catolicismo como religión y acuden regularmente a misa cada domingo. La gran mayoría son mujeres, y ellas, creemos, tienen central influencia en el culto mariano a la Virgen de Guadalupe que intentaremos describir.

Cada domingo de misa se hace evidente que el espacio de la iglesia o capilla del pueblo es un espacio social “jerarquizado” (Bourdieu, 2002). Sostenemos esto a partir de la configuración espacial y protagonismo en las distintas instancias de la ceremonia, que son potestad casi exclusiva de los miembros criollos de la comunidad parroquial. Al llegar la hora de la misa, que inicia puntalmente a las 9.30 de la mañana, se observa que de a poco van arribando los indígenas y, casi en su totalidad, ocupan los últimos asientos en las últimas filas, incluso en sillas que están dispuestas al lado de la puerta de entrada. Rara vez tienen un rol clave en la organización de la misa y tampoco son convocados para la lectura de la palabra, en donde generalmente son personas criollas quienes suben al estrado a leer. El sacerdote abre la misa saludando en lengua wichí, pero son las únicas palabras que pronuncia a lo largo de toda la celebración. Una mujer wichí, a quien denominaremos Catalina como seudónimo para proteger su identidad, suele oficiar en ocasiones de monaguilla. Pero es apenas un escaso ejemplo donde el mundo indígena se corporiza.

Así, el espacio de la misa constituye una proyección locativa de la estructura social interétnica y que refleja que la burocracia católica conforma (históricamente) una barrera difícil de franquear para una participación más protagónica de los indígenas en el contexto ritualizado. Se (re)producen las jerarquías sociales que imperan fuera de la capilla. Por ello, es justamente antes o después de la misa, donde los wichís circulan libremente y sin restricciones por el predio de la casa de los hermanos, sin las regulaciones que los afectan en el espacio religioso ritualizado. Así, para los wichís, la apropiación de los lugares dentro de la casa de los hermanos pareciera ser, más bien, una reafirmación de un sentido de pertenencia.

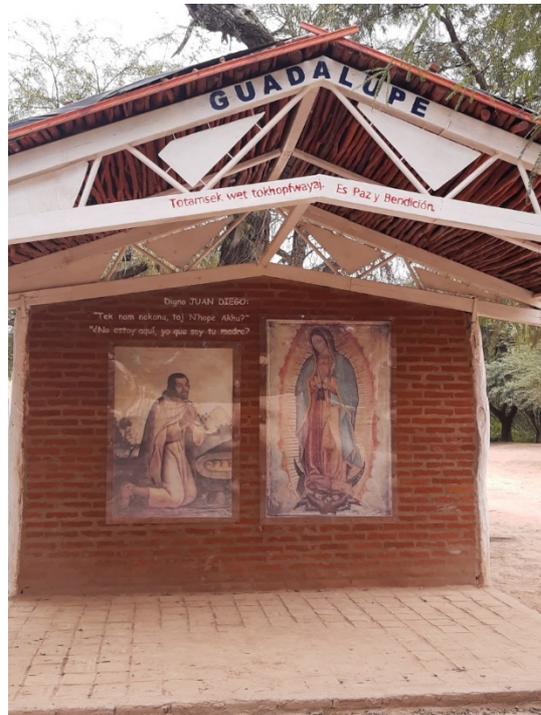


Figura 7. Gruta de la Virgen de Guadalupe, en el paraje Pozo del Sapo, colindante con la escuela primaria. Puede apreciarse el formato bilingüe de las inscripciones, realizadas en wichí y castellano.

Como bien lo señala Mauro (2021), la Virgen María expresa y condensa de alguna manera expresiones universales del catolicismo, al mismo tiempo que las diferentes hibridaciones que van recibiendo los distintos cultos marianos le imprimen caracteres locales con fuertes improntas identitarias y apropiaciones diversas. En nuestro caso debemos sumar el rol social de la mujer indígena como reproductora cultural. Este andamiaje de género explica, de algún modo, que la imagen misma de la Virgen, su encarnación en mujer y madre, resulte fundamental para la apropiación wichí de la advocación mariana, en este caso Guadalupe. Mauro (2021) también señala el clivaje de género y la feminización del catolicismo asociados a la figura clave de María. Por otro lado, de acuerdo a relatos recogidos en conversaciones informales con religiosos y laicos de la comunidad marista, cuando algunos indígenas apreciaron por primera vez la imagen de Guadalupe, exclamaron respecto a su iconografía, que podría ser la imagen de sus madres, tías o abuelas. Es decir, inscribieron la representación gráfica misma en sus memorias corporales y en una especie de epitome de figura maternal wichí.

Lo señalado muestra, por un lado, como el culto a la guadalupana se ha consolidado en Nueva Pompeya. Por otro lado, destaca el hecho de que, precisamente, las mujeres representan la mayoría dentro del grupo de indígenas católicos que asisten a misa como feligreses regulares. Como se observa también en la Figura 8, son, fundamentalmente, cuerpos femeninos los que se desplazan en procesión. Pero, además, Guadalupe se relaciona profundamente con la historia indígena desde su surgimiento en México (Hlúšek, 2017) y esa densidad histórica permite, más fácilmente, su adaptación a las prácticas religiosas originarias, al mismo tiempo que la convierte en una figura clave y emblemática de la teología de la inculturación, al ser promovida también por ONGs indigenistas y hasta ENDEPA, tal como me señaló un miembro wichí de entre los maristas y registré en diario de campo:

“Según el relato de Pablo [laico marista] en primera instancia la idea proviene de ENDEPA, quienes comienzan a promover la imagen de Guadalupe. En segundo lugar, lo que me parece más interesante, es que para él el éxito de la imagen tiene que ver con Juan Diego y la idea de que esa advocación mariana representa el «sufrimiento de los pueblos indígenas». Por eso los wichís se involucraron desde un principio con la construcción de la gruta y pidieron a los hermanos que los acompañen en la tarea”. (Diario de campo, 12-06-22).



Figura 8. Procesión a la virgen de Guadalupe. Puede observarse que mayoritariamente son participantes mujeres.

Diversos trabajos, que han centrado su interés en la figura de la mujer indígena chaqueña, destacan tanto su rol de reproductora cultural como las nuevas inscripciones de roles de género en las sociedades modernas. Por ejemplo, Citro (2008) entre los Moqoit del Chaco más austral, resalta el rol femenino en los rituales y festividades religiosas que surgen tras la colonización jesuita y analiza como los cuerpos femeninos desnudos evidencian una resistencia que escenifica las performances previas a la conquista. En Barúa et al (2008), por su parte, se analizan las distintas etapas del ciclo vital de la mujer wichí y como, en su rol de esposas y ancianas o abuelas, se destaca su carácter de mediadoras y sostenedoras de prácticas culturales tradicionales, al mismo tiempo que se constituyen en el eje de un haz de relaciones sociales que también involucran a personas criollas o no indígenas. Estas mismas autoras destacan también la relación colectiva y comunitaria, especialmente entre mujeres consanguíneas, y la relación de las mismas con el monte y la recolección, tarea por antonomasia femenina.

En el Chaco occidental, Gómez (2016) reconstruye, a partir del análisis de documentos anglicanos, el proceso de conversión socio-religiosa al anglicanismo por el que atravesaron las mujeres y los hombres tobas, desde la instalación de la Misión Anglicana El Toba en octubre de 1930, a orillas del Pilcomayo medio, en la provincia de Formosa (por entonces Territorio Nacional de Formosa). La autora discute, además, la “mirada cosmologicista” que considera predominante en la literatura antropológica de la región sobre las mujeres indígenas y el género. Es decir, que tradicionalmente se ha privilegiado dar cuenta del rol en la cosmovisión y las estructuras simbólicas tradicionales de la mujer, antes que en los procesos de incorporación a la modernidad y los nuevos roles de género que las mujeres desempeñan en las sociedades postcoloniales.

En su estudio sobre las iglesias evangélicas de raigambre pentecostal, Contini (2021)¹⁰ destaca que, específicamente en los cultos de la evangélica unida, las mujeres (especialmente las ancianas,

¹⁰ De hecho, la misma autora señala que, respecto al nombre del pueblo, se sabe que deriva de la Virgen del Santuario de Pompeya, ya que los misioneros franciscanos que fundaron la misión que origina luego el pueblo provenían de Italia. No obstante, algunos wichí cuentan una versión distinta y contrahegemónica en la que el nombre parece provenir de un homenaje a una anciana aborigen que, justamente, se llamaba Pompe'ya y que falleció durante uno de los movimientos poblaciones del primer edificio de la Misión (que se inundó y debió ser trasladado). Lo cual evidencia como las figuras femeninas tienen ecos incluso en las memorias fundacionales.

representadas como poderosas en distintos sentidos y escalas) se ocupan de una serie de tareas importantes en todo aquello que se refiere al poder espiritual y corporal. Así, sobre todo en lo inherente a la danza y la sanación, cumplen una función preponderante en el espacio ritual.

Mencionamos, muy sintéticamente y bajo el riesgo de producir un sesgo evidente sobre el tema que nos interesa, algunos estudios previos sobre el rol de las mujeres indígenas, porque deseamos destacar que, más allá de los armazones teóricos y conclusiones que se exhiben en torno a las distintas etnografías o perspectivas históricas, el papel femenino en las sociedades indígenas ha poseído siempre absoluta centralidad. Ya sea en el sostenimiento de las estructuras familiares o en el aporte económico producto de su trabajo como artesanas (Montani, 2008), conservadoras de las estructuras tradicionales o movilizadoras de nuevos sentidos de ser mujer indígena en la modernidad, su visibilidad e injerencia en la reproducción social es angular.

Por lo mencionado, resulta revelador que sean las mujeres wichí quienes, fundamentalmente, impulsan el culto a Guadalupe. No solamente en cuanto se asocia la imagen de la Virgen a su figura maternal protectora, sino también en la apropiación que realizan las mujeres indígenas de acuerdo con su propio rol en la sociedad. En este punto, que la gruta se ubique en el monte y sea venerada por medio de la procesión, son elementos a tener en cuenta. Como se ha señalado más arriba de acuerdo con estudios previos, también en la actualidad y a partir de registros de campo, he podido notar que los desplazamientos son parte del orden femenino: ir al monte a recoger el chaguar, caminar buscando agua, ir al pueblo a comprar mercaderías o hacer trámites, etc. Los hombres suelen acudir a las motocicletas o bicicletas como medios de locomoción. Aunque también caminen, suelen hacerlo con mucha menor frecuencia. En consecuencia, son las mujeres quienes mayoritariamente caminan y dada la ambigüedad del monte como un espacio donde habitan seres poderosos, generalmente suelen hacerlo en grupo o de a dos, pero casi nunca solas (Barúa et al, 2008).

En otros trabajos previos, que analizan la participación de mujeres en emprendimientos misioneros indígenas en la región (Denuncio, 2019, 2021a; Leone, 2022) se pone también de manifiesto que los roles femeninos han tenido vital preponderancia en el campo socio-religioso local, tanto en las figuras indígenas como en mujeres misioneras que han promovido procesos políticos y participativos comunitarios que hace que, aún hoy, sean recordadas por la comunidad; tal es el caso de Guillermina Hagen¹¹, muy presente en la memoria local de hombres y mujeres¹². Sin embargo, también en la actualidad, producto de la complejidad del campo socio-religioso en Nueva Pompeya donde los indígenas adscriben a diversos credos –católico, anglicano, evangelismo pentecostal, testigos de Jehová entre otros– (Contini, 2021; González, 2023) el rol de las mujeres pastoras o que lideran comunidades religiosas generalmente organizadas por afinidades de parentesco, cobra relevancia y señala su presencia preponderante; excepto en el ámbito ritual del catolicismo donde los indígenas, en general, continúan excluidos y sin formar parte de las formas más institucionalizadas.

De acuerdo con autoras que específicamente han estudiado trayectorias de mujeres indígenas y formas de agenciamiento femenino en comunidades indígenas de Argentina y, particularmente la región chaqueña (Denuncio, 2021b; Gómez, 2022), han sido sumamente relevantes en el surgimiento del liderazgo político de mujeres originarias los procesos de misionalización y conversión socio-religiosa que atravesaron los grupos indígenas (antes de ser reconocidos jurídicamente como “pueblos”) durante el siglo XX como parte de políticas estatales de asimilación y control de las poblaciones indígenas y campesinas. Así, han emergido formas de liderazgo femenino donde el campo socio-religioso (y su alianza estratégica con una urdimbre compleja de actores como ONGs, el Estado en sus múltiples

¹¹ En agosto de 1969, un grupo misional conformado por siete voluntarios del Obispado de Sáenz Peña (Chaco) se asentó en la localidad de Nueva Pompeya. La empresa fue auspiciada por la Congregación de las Hermanas del Niño Jesús, bajo la dirección de la hermana Guillermina Hagen. Dicho grupo promovió una politización autónoma entre los indígenas wichís y la conformación de una cooperativa. Las tensiones políticas de la misión con el gobierno provincial de turno, en un contexto de creciente represión política en Argentina, hicieron que, finalmente, la cooperativa de Nueva Pompeya fuera intervenida en 1974 por el Gobernador Bittel y la misión se desarticuló y Hagen debió exiliarse en Perú (Leone, 2022).

¹² Cuando se conformó la primera comunidad de hermanos maristas, según nos relató uno de los religiosos que actualmente vive en la localidad y que escuchó la historia de otros hermanos, un referente indígena los visitó en su casa y les dijo “pedimos monjas, pero nos mandaron tres reyes magos”. El depurado sarcasmo denotaba las expectativas que los wichís tenían respecto a la continuidad de presencia religiosa femenina en el lugar, que incluso habían solicitado al Obispado, y aunque materialmente habían llegado hermanos con capital económico para distintos proyectos, no estaban conformes.

manifestaciones) ha generado un cierto *habitus* del campo político de mujeres indígenas que entra en tensión con postulados hegemónicos del feminismo no indígena. Así, las mujeres originarias, en tanto nuevo sujeto político, al plantear que sus derechos como mujeres están ligados a los derechos colectivos de los pueblos indígenas y permeado por años de evangelización y conversión religiosa, se diferencian de muchas de las categorías que los movimientos feministas tradiciones utilizan como, por ejemplo, la interseccionalidad¹³.

Más allá del clivaje femenino, los religiosos maristas son agentes claves en el nacimiento y desarrollo de este culto. En este caso, fueron los propios indígenas quienes sugirieron la instalación de la gruta para venerar a la Virgen y los hermanos no solamente trabajaron arduamente junto a ellos para conseguirlo, corporal y materialmente, sino que los días 12 de cada mes coorganizan la procesión desde la capilla del pueblo al santuario, distante unos 5 kilómetros. Esto último también incluye gestionar y trasladar recursos como alimentos para el almuerzo posterior a la procesión. En este aspecto –el de la traslación a pie– nos resulta relevante destacar el “camino” como lexema clave, que ya ha sido señalado, tanto para los wichís como para otros pueblos indígenas, en trabajos previos (Altman, 2022¹⁴; Dasso, 1999; Franceschi y Dasso, 2010; Wright, 2008) por su vinculación con los *habitus* y procesos de subjetivación indígena, como forma de organizar la experiencia vital y la visión de mundo. Así, para Franceschi y Dasso (2010), la noción de “camino” sirve para comprender como los wichís representan formas sistematizadas de experiencias vitales que se perciben como episódicas e impactan tanto en representaciones narrativas como topográficas, históricas, y personales. Por ello, entendemos que este desplazamiento en procesión por el camino principal que atraviesa el pueblo (la ruta provincial número 9) no es casual, sino que simbólicamente tiene para los indígenas un sentido de pertenencia que, como decíamos, introducen formas de resistencia y de resignificación de sus propias prácticas en tanto se (re)inscriben en la modernidad religiosa.

Así, la celebración de la guadalupana se convierte en un territorio de resistencia. A diferencia del espacio jerarquizado de la capilla, la gruta de la Virgen se encuentra en el monte, en un paraje, es decir, tierra que pertenece a los wichís. Hasta allí llegan a pie mayoritariamente mujeres indígenas, lo que demuestra, especialmente, la apropiación simbólica femenina de la imagen de la Virgen. No solo eso, sino que, además, confirma que las mujeres se constituyen en agentes clave en procesos de resistencia, pero, también, de cambio cultural en sus distintas formas de (re)apropiación y el otorgamiento de nuevos sentidos, en este caso, de una advocación mariana. El “camino” hacia Guadalupe inscribe todos estos sentidos, además, en la experiencia vital y cosmovisión wichí en una proyección locativa pero que conduce a sentidos mucho más profundos vinculados al caminar ontológico. Así como el camino para los wichís, el “acompañar” como categoría nativa angular que utilizan los maristas (González, 2023) produce un acercamiento de horizontes en tanto ese acompañamiento se lleva adelante en una ruta que se piensa como colectiva, aunque sin obliterar las asimetrías de poder que existen entre misioneros e indígenas.

Reflexiones finales

A lo largo del escrito hemos intentado mostrar, a partir de un trabajo etnográfico, la producción de algunos lugares clave para el trabajo misional de religiosos católicos de la congregación marista en el impenetrable chaqueño, más específicamente en la localidad de Nueva Pompeya. Nos concentramos en cuatro espacios de relevancia: la casa de los religiosos, los parajes, la capilla del pueblo y la gruta de la virgen de Guadalupe.

Desde la política de puertas abiertas de los hermanos y una apropiación colectiva del patio de la casa donde estos viven, de parte de los indígenas, evidencia una praxis de proximidad con las representaciones wichí sobre la propiedad que anula el individualismo y la idea moderna capitalista de lo privado. Además, describimos la disposición de bancos circulares y el juego colectivo del vóley entre los jóvenes indígenas en los encuentros juveniles. Así, la política religiosa busca un acercamiento inculturado al mundo de las representaciones y prácticas indígenas.

¹³ Este debate excede largamente el tópico del presente artículo. Sin embargo, incluimos una breve referencia debido a que ambos revisores plantearon la necesidad de ampliar un poco más la discusión sobre el rol de las mujeres indígenas. Les agradezco su aporte ya que han contribuido a mejorar la versión final del trabajo.

¹⁴ De hecho, como los trabajos de esta autora lo demuestran, los moqoits (pueblo indígena chaqueño) recurren mucho a la metáfora de entrar en el “camino del evangelio” cuando refieren a sus procesos de transformación socio-religiosa.

En el caso de los parajes, la inculturación se pone en tensión ante las tradiciones relacionadas con el abandono de casas y, por ende, de los aljibes construidos para la población indígena. Esta imposibilidad de comprender la habitabilidad como inestable o sujeta a aspectos ontológicos diferenciales, torna a los parajes como el espacio mismo de la alteridad. No solamente en cuanto a las tensiones, sino en cuanto a la necesidad de “salir a los parajes” para interpelar a esos sujetos indígenas que son mayoritariamente los interlocutores del trabajo misional. Así, las representaciones de los religiosos maristas ubican a los indígenas en los parajes concebidos como el enclave mismo de la alteridad, aunque no esto no conlleve una exotización del monte, paisaje que, por otro lado, es de habitual recorrido y forma parte de sus trayectos cotidianos.

Por último, establecimos una contraposición entre el espacio jerarquizado del ritual católico de la misa en la capilla del pueblo, donde los criollos ocupan los roles de relevancia —relegando incluso locativamente a los wichís a ocupar las últimas filas de banco— y la gruta de la virgen de Guadalupe situada en territorio de posesión comunitaria indígena. Con procesión el día 12 de cada mes, movilizadas particularmente por cuerpos femeninos, donde este lugar se construye como una forma de resistencia y es (re)apropiado por los wichís católicos en una especie de contra-ritual donde pueden inscribir su propia historia cultural e, incluso, corporal en la apariencia de la imagen divina de la Guadalupeana. En este proceso de resistencia, los maristas son claves en el acompañamiento y gestión de recursos. El trabajo misional constituye, de este modo, una especie de sutura ontológica que, mediando entre criollos e indígenas, intenta devolver a estos últimos un rol de agentes que históricamente los procesos de misionalización, desde despliegues más paternalistas, les han obliterado. Los espacios ritualizados periféricos y desregulados institucionalmente, como el culto a la Guadalupeana, son (re)apropiados por los indígenas y provistos de nuevos sentidos que siguen adscribiendo su pertenencia ambigua al catolicismo y sus formas simbólicas y materiales.

Bibliografía

- Algranti, J. y Setton, D. (2021). *Clasificaciones imperfectas: sociología de los mundos religiosos*. Buenos Aires: Biblos.
- Altman, A. (2022). El “camino del evangelio” entre los moqoit del Chaco. Construyendo alternativas teóricas sobre cristianismos y modernidades. En Rozo, E. y Ceriani Cernadas, C. (eds.) *Antropologías del Cristianismo. Perspectivas situadas desde el Sur*, (pp. 121-172). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Altman, A. y López, A. (2011). Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación. *Sociedad y Religión*, 21, 123-148. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239038006>
- Ameigeiras, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En Vasilachis Irene (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa* (pp.107-152). Barcelona: Gedisa.
- Barúa, G.; Dasso, M.C.; y Franceschi, Z. (2008). El papel femenino en la convivencia wichí del Chaco central. En Hirsch, S. (coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina: cuerpo, trabajo y poder* (pp. 117-152). Buenos Aires: Biblos.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo
- Bourdieu, P. (2002). Efecto de lugar. En *La miseria del mundo* (pp. 119-123). México: FCE.
- Bourgois, P. (2010). *En Busca del Respeto. Vendiendo Crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ceriani Cernadas, C. (2022). “Dale tu mano al indio”: cristianismo, humanitarismo y desarrollo en el Chaco argentino. *Ciencias Sociales y Religión*, 24, 1-33. <https://doi.org/10.20396/csr.v24i00.8671102>
- Ceriani Cernadas, C. (2014). Caleidoscopios del poder. Variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco Argentino. *Miríada*, 10, 9-36. <https://p3.usal.edu.ar/index.php/miriada/article/view/3119/3738>
- Ceriani Cernadas, C. (2011) *La Misión Pentecostal Escandinava en el Chaco Argentino. Etapa formativa, 1914-1945. Memoria Americana*, 19, 117-141. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/MA/article/view/12268>
- Ceriani Cernadas, C. y López, A. (2017). Introducción. Una antropología comparativa sobre las misionalizaciones chaqueñas. En Ceriani Cernadas, C. (ed.) *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*, (pp. 19-36). Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Citro, S. (2008). Las estéticas del poder entre los Mocoví santafesinos. En Braunstein, J. y Meichtry, N, (eds.) *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 169-198). Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste.
- Contini, L. (2021). *Las bases sociales del parentesco en las iglesias indígenas wichís*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Contini, L. (2019). Conversión y testimonio entre los wichí del Chaco argentino: apuntes sobre ética social y subjetividad en el encuentro religioso. *Revista De Antropología Del Museo De Entre Ríos*, 5(1), 41-53. <https://ramer.ar/revista/index.php/ramer/article/view/27>

- Contini, L. (2015). El culto-fiesta entre los wichí del Chaco argentino. *Mundo de Antes*, 9, 227-251. <http://www.mundodeantes.org.ar/pdf/revista9/11-contini%20x%203.pdf>
- Córdoba, L. (2017). Crónica de un final anunciado: la breve historia de Misión Pilagá. En Ceriani
- Cernadas, C. (ed.) *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*, (pp. 91-116). Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Dasso, M. C. (1999). *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*. México: ITESO
- De la Torre, R. (2020). Presentación [Editorial]. *Cultura y Religión* (14), 1, 1-12. <https://doi.org/10.4067/S0718-47272020000100001>
- Denuncio, A. (2021a). Las mujeres misioneras en las misiones indigenistas chaqueñas de las décadas de 1970-1980. *Itinerantes. Revista De Historia Y Religión*, 14, 153-181. <https://doi.org/10.53439/revitin.2021.1.08>
- Denuncio, A. (2021b). Mujeres indígenas y espacio público: maternidad, violencias y conciencia femenina colectiva. *Etnografías Contemporáneas*, 7(12), 8-31. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/921>
- Denuncio, A. (2019). De la Congregación a la Fraternidad Misionera: las "Religiosas del Huerto" en el post concilio. *Sociedad Y religión*, 29(52), 97-120. <https://ojs.ceil-conicet.gov.ar/index.php/sociedadylreligion/article/view/358/443>
- Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- Espinosa, M. (2020). Des-indianización y etnicidad evangélica en el piedemonte y el altiplano andino de Jujuy. *Una etnografía histórica. Memoria Americana*, 28 (2), 164-183. <https://www.redalyc.org/journal/3799/379972673009/html/>
- Espinosa, M. (2017). Misiones evangélicas, capitalismo y regulación estatal entre los guaraníes del Noroeste Argentino. *Revista del Museo de Antropología*, 10, 193-205. <http://www.scielo.org.ar/pdf/remua/v10n2/v10n2a20.pdf>
- Espinosa, M. (2015). Indígenas y misioneros: génesis y representaciones de una misión evangélica en el ingenio La Esperanza. *Revista Brasileira de História das Religiões*; 8, 125-143. <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v8i22.28185>
- Franceschi, Z. y Dasso, M. C. (2010). *Etno-grafías: La escritura como testimonio entre los wichí*. Buenos Aires: Corregidor.
- Giménez Béliveau, V. (2013). En los márgenes de la institución. Reflexiones sobre las maneras diversas de ser y dejar de ser católico. *Corpus*, (3), 2, 1-8. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.585>
- Giumbelli, E. (2022). Un estudio sobre las materialidades religiosas: modos de exhibición de imágenes y regímenes de visualidad en los santuarios católicos. *Cultura y Religión*, 16(1), 264-302. <https://doi.org/10.4067/S0718-47272022000100011>
- Gnecco, C. (2010). Discursos sobre el otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica. *Revista CS*, 2, 101-130. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476348366003>
- Gómez, M. (2022). Mujeres indígenas y feminismos en Argentina: encuentros, desencuentros, críticas y obliteraciones. *El Banquete de los Dioses*, 11, 64-94. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebld/article/view/7845/6893>
- Gómez, M. (2016). *Guerreras y Tímidas Doncellas del Pilcomayo. Las mujeres qom (tobas) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.
- González, R. E. (2024). Políticas del silencio movilizadas por los Hermanos Maristas en Nueva Pompeya (Chaco, Argentina). *Revista del Museo de Antropología* 17 (2), 217-234. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v17.n2.42917>
- González, R. E. (2023) "Evangelizar en la fraternidad": el trabajo misionero de los hermanos maristas entre los wichí de Nueva Pompeya (Chaco) [Tesis de Maestría en Antropología Social, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Buenos Aires. Ms.]
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablo. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York/Londres: Routledge.
- Guber, R. (2004). *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hlúšek, R. (2017). Virgen de Guadalupe y su papel en el proceso de construcción de la identidad de los indígenas mexicanos. *Contributions in New World Archaeology*, 11, 149-160.
- Jackson, M. (1998). *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.

- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Leone, M. (2022). 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; Posadas: Universidad Nacional de Misiones. Libro digital, PDF-Archivo Digital: descarga y online. <https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/194>
- Mauro, D. (2021). Introducción: Historia(s) de las devociones marianas en Argentina. Siglos XIX y XX. En Mauro, D. (coord) *Devociones marianas en Argentina Catolicismos locales y globales. Siglos XIX y XX* (pp. 15-32). Rosario: Prohistoria.
- Mignoli, L. y Musante, M. (2018). "Los cuervos no volaron una semana". La masacre de Napalpí en clave de genocidio. *Revista de Estudios sobre Genocidio* (13), 27-46. <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/reg/article/view/256>
- Molina, N. (2022). Los franciscanos de Propaganda Fide en Corrientes (1857-1913). En Solís Carnicer, M. y Leconte, M. (comps). *Actas Digitales del XL Encuentro de Geohistoria Regional: IX Simposio: la producción científica en el NEA: debates y nuevos horizontes para pensar las ciencias sociales en la Región* (pp. 525-536). Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas. <https://repositorio.unne.edu.ar/handle/123456789/50187>
- Montani, R. (2008). Metáforas sólidas del género: mujeres y tejido entre los wichí. En Hirsch, S. (coord.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 153-177). Buenos Aires: Biblos.
- Montero, P. (2006). *Deus na aldeia: misionários, índios e mediação cultural*. San Pablo: Globo.
- Oehmichén Bazán, C. (2013). Introducción. En Oehmichén Bazán, C. (ed.), *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo* (pp. 11-34). México: UNAM.
- Palmer, J. (2005). *La buena voluntad wichí: una espiritualidad indígena*. Formosa: FUNDAPAZ.
- Pérez Bugallo, N. (2017). Memorias de la Misión de Altozano: guaraníes y franciscanos en el Ingenio San Martín del Tabacal (1938-1970). En Ceriani Cernadas, C. (ed), *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*, (pp. 173-192). Buenos Aires: Rumbo Sur.
- Quevedo, C. (2019). Estados locales y alteridades indígenas. Sentidos sobre la inclusión habitacional en El Impenetrable. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Editorial del Centro de Estudios Avanzados. <http://hdl.handle.net/11086/11767>
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión editores.
- Seiguer, P. (2017). "Jamás he estado en casa": la iglesia anglicana y los ingleses en la Argentina. Buenos Aires: Biblos.
- Torres Fernández, P. (2007). Políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a principios de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas. *Población y Sociedad*, (14)15, 139-176. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386939741005>
- Valtierra Zamudio, J. (2019). La pastoral indígena del siglo XXI en el sur de México. Misioneros, sociedad civil y gobernanza. Oaxaca de Juárez: Universidad Autónoma "Benito Juárez". <https://doi.org/10.53331/lap.y2019>
- Wright, P. (2008). *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
- Wright, P. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos* (19), 137-152. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832003000100006>

Documentos

- INDEC. (2012). *Censo Nacional De Población, Hogares y Viviendas, Serie B N° 2*, Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Folleto histórico: Los Wichí y Pompeya. Material educativo elaborado por estudiantes de 7° y 8° año, EGB, Proyecto Alternancias. UEGP N°52, Cacique Francisco Supaz, Misión Nueva Pompeya (Chaco), 2005.

