

## Las mujeres misioneras en las misiones indigenistas chaqueñas de las décadas de 1970-1980\*

Missionary women in Indigenous Chaco Missions in the 1970s-1980s

*Anabella Denuncio*

Universidad Nacional de Quilmes. CONICET  
denuncioanabella@gmail.com

### Resumen

El artículo explora el papel que desempeñaron las mujeres misioneras católicas y protestantes en los proyectos de promoción social, política y económica desplegados en el marco de una red de misiones indigenistas, de raigambre eclesial, que se gestó en la región del Chaco argentino durante las décadas de 1970 y 1980. Lo hace a partir de testimonios y documentos obtenidos en el trabajo de campo con mujeres misioneras, que por aquellos años se desempeñaron en el Instituto de Cultura Popular (INCUPPO) y en la Junta Unida de Misiones (JUM) en el noroeste de la provincia del Chaco, Argentina. Busca dar a conocer las trayectorias de inserción, los roles y las transformaciones que impulsaron las misioneras al incorporar una perspectiva de género en su trabajo, tanto dentro de sus instituciones como en la participación social y política de las mujeres indígenas chaqueñas en el marco de proyectos de desarrollo comunitario.

**Palabras clave:** mujeres misioneras, misiones indigenistas chaqueñas, desarrollo mujeres indígenas.

### Abstract

The article explores the role played by Catholic and Protestant missionary women in the projects of social, political and economic promotion deployed within the framework of a network of indigenous missions with ecclesial roots, that was conceived in the Argentinian Chaco region during the decades 1970 and 1980. It is based on testimonies and documents obtained in ethnographic fieldwork with missionary women, who worked in those years at Instituto de Cultura Popular (INCUPPO) and at Junta Unida de Misiones (JUM) in the northwest of the Chaco province, Argentina. This article seeks to reveal the insertion trajectories, roles and transformations that the missionaries promoted by incorporating a gender perspective in their work, both within their institutions and in social and political participation of indigenous women in Chaco in the framework of community development projects.

**Keywords:** missionary women, Chaco indigenous missions, development, indigenous women.

Fecha de envío: 12 de agosto de 2020

Fecha de aprobación: 20 de noviembre de 2020

---

\* Agradezco enormemente los comentarios y sugerencias de los evaluadores anónimos.

## Introducción

Desde fines de la década de 1960 el Gran Chaco<sup>1</sup> argentino fue protagonista de la instalación de nuevas iniciativas indigenistas de misionalización -también denominadas “misiones de pastoral aborigen”- que, a diferencia de experiencias misionales previas en la región, estuvieron permeadas por el sentido ecuménico configurado por el influjo del Concilio Vaticano II (CV II) (Leone, 2016, 2019).

A partir de las directivas emanadas del CV II (1962-1965), que para el caso de América Latina se condensaron posteriormente en las declaraciones de Medellín (1968), en Argentina los sectores eclesiales más radicalizados conformaron una “constelación tercermundista” (Touris, 2009, 2012) en torno al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Es decir, una red laxa de actores sociorreligiosos heterogéneos a la que se integraron religiosos, monjas y laicos orientados al trabajo de base.

En el entramado católico de la provincia del Chaco, Monseñor Iriarte (obispo de Reconquista) y Monseñor Di Stéfano (obispo de Saénz Peña) se transformaron en figuras preponderantes que promovieron la instalación de misiones de pastoral en sus diócesis y fomentaron la articulación de tareas pastorales entre ellas. Además alentaron la coordinación y colaboración entre una heterogeneidad de actores laicos y religiosos (monjas y sacerdotes) y diversas entidades laicas de inspiración eclesial -como el Centro de Promoción Humana, Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ), y el Instituto de Cultura Popular (INCUPO), sólo por nombrar algunas-.

Asimismo entre las iniciativas protestantes en el Chaco sobresale la experiencia de la Junta Unida de Misiones (JUM) -inicialmente conformada y promovida por la Iglesia Metodista y la Iglesia de los Discípulos de Cristo<sup>2</sup>- que desde mediados de la década de 1960 en la localidad de Juan José Castelli, desarrolló una misión de servicio orientada a la atención de la salud, la educación y la promoción comunitaria (JUM, 1987). Esta misión ofreció alivio a la situación crítica que atravesaban los indígenas en el noroeste de la provincia de Chaco signada por altos índices de tuberculosis y desnutrición.

---

<sup>1</sup> La región del Gran Chaco, en Argentina, comprende las provincias de Chaco y Formosa, el este de Salta, el norte de Santiago del Estero, y el norte de Santa Fe.

<sup>2</sup> Posteriormente se incorporaron la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y la Iglesia Valdense.

Los misioneros y las misioneras, católicos y protestantes, que se involucraron en este tipo de iniciativas misionales se mostraron sensibles a conocer y comprender los cultos indígenas, desarrollaron cierta perspectiva crítica respecto de las prácticas asimilacionistas desempeñadas hasta entonces por iniciativas misioneras previas, buscaron respetar y promover lo que consideraban la especificidad cultural de los pueblos indígenas chaqueños, e influenciados por el paradigma del desarrollo desplegaron proyectos para promover y desarrollar las comunidades indígenas (Leone, 2019).

En este sentido, los misioneros llevaron adelante intervenciones en el ámbito de la salud (alentaron la creación de centros de salud y la formación de agentes sanitarios), de la educación (promovieron la alfabetización), y del trabajo (fomentaron la creación de cooperativas de consumo y producción). Promovieron la comunicación entre comunidades indígenas y su organización social y política. Desde esa perspectiva, la difusión de principios religiosos se mantuvo sujeta a la mejora de las condiciones de vida de los destinatarios de su acción. Asimismo, establecieron vínculos de amistad y trabajo entre misioneros y misioneras de distintas denominaciones cristianas que los llevaron a emprender experiencias de trabajo conjunto (Leone, 2019).

En este contexto, las acciones de capacitación organizadas por los misioneros, en un principio, buscaron “abarcara [a] la familia entera y en un gran afán de igualdad de oportunidad dej[aron] la puerta abierta para los dos sexos”<sup>3</sup> Sin embargo, tiempo después la experiencia les mostraría que no habían logrado promover efectivamente la participación de las mujeres indígenas en sus comunidades y que debían comenzar a destinar actividades específicas para ellas.

Desde fines de la década de 1970, la JUM comenzó tímidamente a dirigir su atención sobre las mujeres indígenas a partir del involucramiento de las mujeres misioneras en el diseño e implementación de acciones destinadas específicamente a las mujeres pertenecientes a las familias indígenas que se encontraban incorporadas en los proyectos de desarrollo comunitario que tenían lugar en Juan José Castelli y en el paraje El Colchón. Algunos años más tarde, las misioneras de la JUM entablaron un trabajo mancomunado con las “promotoras” y/o “agentes de pastoral” de INCUPO localizadas en Pampa del Indio,<sup>4</sup> quienes también recientemente habían comenzado a involucrar a las mujeres indígenas en sus proyectos. Entre las misioneras católicas y protes-

---

<sup>3</sup> INCUPO, 1988.

<sup>4</sup> Pampa del Indio es una localidad chaqueña ubicada a 100 km. hacia el este de Juan José Castelli.

tantes pertenecientes a estas instituciones se crearon fuertes lazos de amistad y trabajo que posibilitaron una labor conjunta, que las llevó a promover la participación y organización social y política de las mujeres indígenas a través del fomento de encuentros zonales y regionales que reunieron a numerosas mujeres indígenas y campesinas de la región chaqueña.

En este artículo coloco el foco en el papel y en las voces de las mujeres misioneras. A partir de testimonios obtenidos a través de entrevistas etnográficas realizadas a las mujeres que en aquellos años desempeñaron esa función en INCUPO y JUM y de documentos de la época hallados durante el trabajo de campo, busco dar a conocer las trayectorias de inserción, los roles y las transformaciones que impulsaron las misioneras al incorporar una perspectiva de género en su trabajo.

El artículo se organiza en tres apartados. En el primero contextualizo la presencia de las mujeres misioneras en experiencias de inserción y/o proyectos misioneros destinados a los pueblos indígenas. Para ello recurro tanto a experiencias latinoamericanas como a aquellas que tuvieron lugar en la región del Chaco argentino. En el segundo, reconstruyo las trayectorias de inserción de las mujeres misioneras de INCUPO y JUM en el noroeste chaqueño durante las décadas de 1970 y 1980, doy cuenta de los caminos recorridos por estas mujeres y de las condiciones en las que se incorporaron al trabajo con las mujeres indígenas. Finalmente, en el tercero, abordo el importante papel que desempeñaron las misioneras en la incorporación de una perspectiva de género a partir de la década de 1980. Propongo una mirada sobre las relaciones de género entre las misioneras y los misioneros en el marco de estos proyectos y las transformaciones que tuvieron lugar hacia adentro y hacia afuera de las instituciones en las que se desempeñaron.

## **La misión en clave femenina**

### *Congregaciones femeninas y experiencias de inserción*

El involucramiento de las religiosas en experiencias de inserción, tanto en Argentina como en el resto de América Latina, fue una respuesta a los cuestionamientos abiertos por el CV II (1965), la conferencia de obispos de Medellín (1968) y al impulso que cobraron los abordajes liberacionistas latinoamericanos en aquellos años.

El evento conciliar representó un punto de inflexión que propició transformaciones profundas en las congregaciones religiosas femeninas (Quiñones,

1997; Touris, 2009; Suárez, 2020). Y si bien es cierto que, de modo paulatino, una serie de cambios venían produciéndose en la vida religiosa femenina (Bidegain, 2006; Catoggio, 2010), el CV II -con la elaboración del documento *Perfectae Caritatis* y la encíclica *Lumen Gentium*- permitió cristalizar y regular esas transformaciones. En ese contexto, la redefinición del carácter de las religiosas habilitó una mayor visibilidad de las mujeres en el espacio público (Catoggio, 2010: 35).

Asimismo, cabe señalar que para las congregaciones religiosas femeninas argentinas, y para otras tantas en América Latina, la “vida inserta” se desarrolló en un momento de declive y crisis de la vida religiosa que se expresó, desde comienzos de la década de 1970, en el desplome del número de miembros de las comunidades femeninas. De modo que la inserción se presentó como una alternativa de renovación de diversos aspectos de la vida religiosa femenina, desafiando sus roles en la iglesia y en la sociedad. Esta alternativa interpeló enérgicamente a muchas de las congregaciones femeninas y condujo a que algunas de ellas dejaran sus obras y se trasladaran a medios populares para vivir y desarrollar sus actividades entre los pobres (Suárez, 2020).

En Argentina, las comunidades religiosas femeninas insertas se inspiraron en dos paradigmas teológico-pastorales que enmarcaron la “opción preferencial por los pobres”. Estas corrientes teológico-pastorales se formularon y desarrollaron entre 1968 y 1976 al calor del despliegue de los abordajes liberacionistas desde una perspectiva latinoamericana. Por un lado, el primero de los paradigmas vinculado estrechamente con la Teología de la Liberación y ligado al documento conciliar *Gaudium et Spes*, concibió a los pobres como víctimas de una injusticia de la que debían ser liberados, y se expresó fuertemente en la actividad de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Desde esos espacios las religiosas insertas identificadas con esta perspectiva buscaron acompañar y concientizar a los pobres y marginados denunciando las injusticias en las que se veían involucrados puesto que consideraban que estos sujetos debían ser los protagonistas del cambio social y político. Por otro lado, el segundo de los paradigmas teológicos-pastorales refiere a la Teología del Pueblo o Teología de la Cultura y está ligado al documento conciliar *Lumen Gentium*. Esta perspectiva concibió a los pobres en tanto modelo de lo que la Iglesia debía ser. En esta visión predominó la categoría “pueblo” que englobó a los “pobres” como su núcleo fuerte. En este sentido la mencionada perspectiva subrayó los aspectos positivos conservados y practicados por los sectores populares, así como la riqueza y el valor de sus expresiones religiosas, desde las cuales debiera articularse la construcción política y comunitaria (Suárez, 2020: 80).

En relación con las acciones que las religiosas emprendieron en el espacio público, las investigaciones de Touris (2009) señalan la existencia de tensiones en el discurso de las religiosas acerca de su participación e involucramiento en la esfera pública y las acciones que efectivamente llevaron adelante en el postconcilio. La autora sostiene que esta cuestión se observa en “la persistencia de un discurso que no ha logrado romper del todo con la modestia y la exaltación de la entrega total hacia el prójimo acorde al modelo mariano pero superado por las acciones, los gestos y el tipo de compromiso socio-político asumido radicalmente que la acercan más a la figura secular de Marianne” (2009: 25).

Es decir, Touris (2009, 2012) enfatiza que en el discurso de las religiosas ha existido una ambigüedad o una ausencia de conciencia acerca del carácter disruptivo y político de las acciones que emprendieron. En su tesis doctoral sobre las trayectorias de religiosas tercermundistas en Argentina, formula dos imaginarios femeninos que se hallan en tensión. Por un lado, el modelo de la Virgen María (mujer-madre, espiritual, sumisa, casta y abnegada) inculcado a las mujeres del universo cristiano occidental y a las mujeres de vida consagrada. Y por otro, el modelo de la Marianne (libertad, igualdad y fraternidad), republicano y secular nacido al calor de la Revolución Francesa y vinculado con la acción de las mujeres en la esfera pública y su rol como ciudadanas transformadoras de la realidad. Desde este prisma conceptual, la autora considera que en el discurso de las religiosas ha predominado una representación de su accionar que no logra desprenderse de los valores del modelo mariano, mientras que las prácticas emprendidas por algunas de ellas tendrían más que ver con los valores seculares de la Marianne.

Siguiendo a Catoggio (2016), en Argentina los cambios en la visibilidad y en la participación de las religiosas en la esfera pública dieron lugar a la inauguración de nuevas formas de organización tanto en el Consejo de Superiores Mayoras como a nivel de las congregaciones.

Es posible referenciar en nuestro país algunos casos de congregaciones femeninas que buscaron dar respuesta a las resoluciones emanadas del CVII (1965) y del llamado de los obispos reunidos en Medellín (1968). Las religiosas afines a aquellas consideraciones comenzaron a realizar experiencias de vida inserta en pequeñas comunidades, en las que se sumaron a las pastorales diocesanas y trabajaron en conjunto con otras congregaciones femeninas, masculinas y el clero (Catoggio, 2016). Son conocidos en la literatura los casos de las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús (Touris, 2009), las Religiosas de la Asunción (Anchou, 2013), y estudios más recientes muestran que es posible

contabilizar más de treinta comunidades religiosas femeninas que se insertaron en medios populares (Suárez, 2020). Se trató de religiosas que abrazaron enérgicamente la renovación conciliar planteando fuertes rupturas con los roles asignados a las monjas, cambiaron notablemente su forma de vida y adoptaron prácticas disruptivas respecto de aquellas que tradicionalmente habían desempeñado dentro de la iglesia (Touris, 2009).

Asimismo las religiosas se involucraron en nuevas experiencias misionales en espacios rurales y junto a los pueblos indígenas, y las mujeres indígenas, desde las que alentaron procesos de participación y organización social y política. En América Latina, Hernández Castillo (2008) ha subrayado la importancia de las experiencias promovidas por religiosas y religiosos desde abordajes liberacionistas –espacios de reflexión bíblica, proyectos productivos, etc.- en los procesos de participación de las mujeres indígenas latinoamericanas y en la conformación de nuevas identidades políticas. Esta misma autora da cuenta de que a mediados de la década de 1970 un sector de mujeres de la Iglesia Católica colombiana, retomando una reflexión de Camilo Torres acerca de la especificidad de la opresión de las mujeres, conformaron la Organización de Religiosas para América Latina (ORAL) que fue una pieza fundamental en la construcción de una pastoral de la mujer que nucleó a mujeres que trabajaron en la promoción de las Comunidades Eclesiales de Base y de las Comunidades Cristianas Campesinas con el objetivo de abordar desde una perspectiva teológica y política las desigualdades sociales. Por otro lado, el trabajo etnográfico de Bastián Duarte (2011) da testimonio de la organización de las mujeres nahuas del sur de Veracruz, en México, a partir de vínculos con equipos de religiosas y religiosos ligados a la Teología de la Liberación. En un principio los equipos misionales promovieron procesos de concientización acerca de las raíces estructurales de la opresión que sufrían los pueblos indígenas, y posteriormente incorporaron una perspectiva de género que dio lugar a que los espacios de reflexión que articulaban se convirtieran en ámbitos de crítica de opresiones yuxtapuestas –de clase, género y etnia-.

En Argentina, entre los pueblos indígenas del noroeste chaqueño, se destaca el caso de la monja e ingeniera agrónoma Guillermina Hagen en Misión Nueva Pompeya y de las Hermanas Azules en Tres Pozos. Guillermina Hagen, perteneciente a la congregación de las Hermanas del Niño Jesús, llegó a Nueva Pompeya en el Impenetrable chaqueño hacia fines de la década de 1960 en el marco de un plan de desarrollo de la Dirección del Aborigen de la Nación. Junto a sus colaboradores trabajó en la fundación de una escuela, un centro de

alfabetización para adultos, un hospital, la construcción de puentes y caminos, y la conformación de una cooperativa de producción y consumo. Además desarrolló un rol eminentemente político y contestatario entre los indígenas wichi de la zona que, al decir de Lanusse (2007), dio lugar a “una creciente conciencia política, que llevó a los indios a impulsar la creación de una Federación que nucleara y defendiera los derechos de todos los indígenas de la provincia y a apoyar la lucha de las Ligas Agrarias Chaqueñas” (2007: 103).

La presencia de las Hermanas Azules entre los wichi de Tres Pozos tuvo lugar hacia mediados de la década de 1970 en el marco de una política de inserción en comunidades rurales pobres de aquella congregación cuando comenzaron a proyectar una comunidad de religiosas inserta entre los indígenas del oeste chaqueño. Las monjas junto a sus estudiantes, comenzaron a misionar y realizar tareas de promoción social en las comunidades indígenas a partir del vínculo con la ONG Promotores Chaco. Beck & Beck (2005) sostienen que la labor de las monjas fue bien recibida por los indígenas de Tres Pozos, quienes les solicitaron la instalación de una comunidad de religiosas que residiera permanente en el lugar. En respuesta a ese pedido, en 1987, fundaron su comunidad religiosa allí y durante más de una década y media realizaron una fuerte tarea de promoción social, educativa, económica y pastoral en vinculación con la población y las organizaciones presentes en el lugar.

Estas experiencias dan testimonio de las notorias modificaciones que significaron las experiencias de inserción en la vida religiosa femenina. En ese marco, las religiosas que “optaron por los pobres” llevaron adelante diversas acciones que transformaron abrupta y trascendentalmente su vida. Esa “inserción en los márgenes” (Catoggio, 2016) se tradujo en presencia, participación, politización e involucramiento de las religiosas en la esfera pública, y desde allí activaron y alentaron procesos organizativos entre pobladores campesinos y mujeres indígenas.

### *Las mujeres protestantes en los proyectos misioneros*

Algunos autores (Bauberot, 1994; Amestoy, 2012) han señalado que en el universo protestante, los roles que desempeñaron las mujeres estuvieron signados por cierta ambivalencia. Puesto que el protestantismo, por un lado, mostró un interés pionero en la educación y la ilustración de las mujeres pero, por otro, no logró distanciarse significativamente del patrón social tradicional y patriarcal imperante en cuanto al reparto de las funciones del hombre y la mujer.

Históricamente las sociedades misioneras protestantes contrataron a matrimonios de misioneros para vivir en países remotos y exóticos asignándole un cargo y una labor específica a cada uno. Recién a partir de la creación, en 1861 en Nueva York, de la *Woman's Union Missionary Society* las mujeres protestantes solteras comenzaron a ser enviadas a misiones de ultramar. Una fuerte motivación para ello fue la necesidad de enviar mujeres misioneras a la India, dado que por motivos culturales sólo ellas tenían acceso a las mujeres de aquel país y a sus familias. No obstante, rápidamente el envío de misioneras solteras se extendió a los otros continentes. En las décadas siguientes el interés de las mujeres protestantes en esta novedosa y desafiante tarea, que hasta entonces les había sido negada si no era en el marco del matrimonio misionero, creció de manera exponencial y las Juntas Misioneras Femeninas se multiplicaron con rapidez. El campo misionero fungió como un nuevo ámbito laboral para las mujeres protestantes de clase media, con formación profesional.

Para 1916, año en el que se realizó el Congreso sobre la Obra Cristiana en América Latina –más conocido como el Congreso de Panamá-,<sup>5</sup> habían sido creadas una treintena de Juntas Misioneras Femeninas en Estados Unidos, Canadá, Gran Bretaña y Alemania que enviaban y sostenían a misioneros en América Latina y el Caribe. Originalmente establecidas como órganos paralelos o auxiliares de las Juntas Misioneras de las diferentes denominaciones eclesiales, con el tiempo estas organizaciones gozaron de una gran autonomía para enviar misioneras y misioneros, y emprender significativas iniciativas sobre todo en el campo de la educación puesto que contaron con importantes recursos económicos. Son testimonio de su acción en el campo educativo la fundación de los grandes colegios protestantes del continente. Por ejemplo, en el ámbito rioplatense no pueden dejar de mencionarse el Colegio Norteamericano de Rosario<sup>6</sup> (1875), el Colegio Crandon de Montevideo (1888) y el Colegio Ward de Buenos Aires (1913).

Amestoy (2012) subraya que esta avanzada de las mujeres protestantes condujo a que en el marco del Congreso de Panamá el tema de la mujer recibiera un espacio significativo. Más específicamente, una de las comisiones

---

<sup>5</sup> El Congreso de Panamá constituyó el puntapié inicial del diálogo entre las distintas iglesias protestantes que realizaban su tarea misionera en la América Latina y el Caribe, y de todas las tareas de cooperación que se dieron posteriormente en áreas que iban desde la educación teológica y la difusión de literatura, hasta la evangelización, las misiones y el desarrollo de las obras de civilización (Amestoy, 2012).

<sup>6</sup> Posteriormente denominado Centro Educativo Latinoamericano.

se abocó a investigar y analizar el trabajo de las mujeres en el continente y a elaborar un diagnóstico de la situación de la mujer en la sociedad latinoamericana y sus condiciones para alcanzar las metas del proyecto misionero -el progreso y la modernización-.

Allí las mujeres protestantes consideraron que las mujeres latinoamericanas se hallaban atadas al hogar, subordinadas al varón en el plano legal y que sus posibilidades de acceso a la educación eran escasas. Asimismo observaron críticamente la existencia de un discurso patriarcal que afirmaba que el avance del feminismo destruiría el fundamento moral de la familia y la sociedad. Frente a ello las misioneras se concentraron inicialmente en promocionar la educación de las mujeres y buscaron insertarse en clubes y sociedades femeninas subrayando que la lucha de las mujeres protestantes por ganar independencia y luchar por sus derechos, no las hacía menos dignas ni ponía en riesgo sus hogares. Las misioneras buscaron trascender las paredes de las iglesias y de las escuelas y participar de las nuevas organizaciones sociales que se interesaran en cuestiones sociales, políticas y culturales. Asimismo, la influencia de las misioneras contribuyó a la creación de las Sociedades Femeninas o Ligas de Damas dentro de las iglesias que constituyeron auténticos ámbitos para la participación y la capacitación de las mujeres, y espacios en los que surgieron las dirigentes de diversos movimientos sociales femeninos (Amestoy, 2012).

Con estos argumentos Amestoy (2012) buscó enfatizar que en América Latina, y particularmente en el contexto rioplatense de fines del siglo XIX, las misioneras protestantes que llegaron a estas tierras –fundamentalmente aquellas provenientes de Estados Unidos- trajeron consigo una concepción abierta, progresista y moderna acerca del rol de las mujeres. No obstante, esta perspectiva se topó con las ideas de los pastores y líderes que dirigían las obras nacionales y hacia 1930, cuando el liderazgo quedó en manos de las mujeres latinoamericanas, las sociedades femeninas abandonaron su progresismo y su apertura a las problemáticas sociales asumiendo un carácter rígido y retornando a un discurso tradicional donde se acotó el rol de la mujer nuevamente al ámbito del hogar, como madre, esposa y educadora de sus hijos en la fe.

En Argentina son escasas las investigaciones que han tematizado el rol de las mujeres misioneras. Altman y López (2015) han explorado el rol de las mujeres misioneras menonitas desde su arribo al país en 1917 hasta la década de 1960, y han subrayado que estas mujeres desarrollaron un papel destacado en la expansión de la iglesia menonita en el país. Por un lado, su trabajo como lectoras bíblicas, maestras y enfermeras impactó positivamente en la promoción de la

presencia menonita. Y por otro, en tanto que fueron pensadas como madres y esposas ejercieron funciones de apoyo para sus maridos e hijos en las tareas misionales. En este sentido los autores señalan que estas mujeres se vieron forzadas a desempeñar el rol subordinado puesto que predominaba la idea de que ante todo eran esposas y madres, así como la idea de la necesidad de la supervisión masculina y del lento proceso para ganar espacios de participación en la toma de decisiones que las afectaban. No obstante, a diferencia de las misioneras casadas, los autores sugieren que las solteras se constituyeron como un grupo liminal que en el contexto de la misión, lejos de sus familias de origen, dio a estas mujeres una independencia poco común respecto del control masculino.

Es conocido en la literatura que durante la primera mitad del siglo XX las diversas misiones protestantes que se instalaron entre los pueblos indígenas del Chaco argentino jugaron un rol activo, y efectivo, en los procesos de conversión sociorreligiosa en la región (Ceriani Cernadas, 2017). Al decir de Ceriani Cernadas y López (2017), salvando las diferencias teológicas y organizacionales anglicanos, hermanos libres británicos, pentecostales escandinavos y norteamericanos, bautistas y menonitas estadounidenses se autopercibieron como auténticos representantes de la cultura misionera protestante y llevaron adelante prácticas de disciplinamiento social, imperativos higienistas y proyectos de integración al mercado laboral que estuvieron orientadas por el imaginario moderno euro-norteamericano de fines del siglo XIX y comienzos de siglo XX en el que predominaron las utopías de la redención moral y civilizatoria de los pueblos indígenas (2017: 22-23).

El papel de las mujeres protestantes en dichas misiones ha sido escasamente tematizado en las investigaciones de la región. Una excepción la constituyen las indagaciones de Gómez (2011, 2016, 2017) quien, al analizar la política anglicana en clave de género se detiene en el rol que desempeñaron las misioneras en la misión anglicana El Toba instalada entre los indígenas qom (toba) del oeste de Formosa durante los años 1930 y 1940, y observa con detenimiento los espacios que las misioneras ocuparon en la misión y las miradas que construyeron sobre las mujeres indígenas. La autora señala que las conceptualizaciones elaboradas por las misioneras acerca de las mujeres indígenas contenían prejuicios racistas, clasistas y sexistas, y que desde diversos dispositivos pretendieron docilizarlas desde la infancia, introducir nuevos hábitos en la vestimenta, las pautas culturales y la higiene.

Mucha menos atención han recibido las mujeres misioneras que participaron en las nuevas iniciativas indigenistas de misionalización que tuvieron

lugar desde mediados de la década de 1960 y que, permeadas por el ecumenismo del CV II y Medellín, llevaron adelante proyectos de promoción social, política y económica en la región del Gran Chaco argentino. En el próximo apartado reconstruyo las trayectorias de inserción de las misioneras católicas y protestantes que trabajaron en misiones de pastoral aborígen durante las décadas de 1970 y 1980 en el noroeste chaqueño, indagando las condiciones en las que se incorporaron al trabajo con las mujeres indígenas. Para ello, por un lado, exploro los itinerarios de tres ex monjas católicas que se desempeñaron como “promotoras” o “agentes de pastoral aborígen” en proyectos del INCUPO en Pampa de Indio. Y por otro, los recorridos realizados por tres misioneras protestantes -pertenecientes a la Iglesia Metodista y a la Iglesia Valdense- que trabajaron en la JUM en Juan José Castelli.

### **Trayectorias femeninas de inserción en el noroeste chaqueño**

#### *Las “promotoras” o “agentes de pastoral aborígen” en Pampa del Indio*

Mercedes Silva<sup>7</sup>, Susana Herrera<sup>8</sup> y Angélica de los Santos<sup>9</sup> llegaron a Pampa del Indio en 1984 a través de vínculos con INCUPO, y con el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen<sup>10</sup> (ENDEPA), habían sido convocadas especialmente para trabajar en un proyecto de capacitación destinado a las mujeres indígenas. Hasta 1974 se habían desempeñado como monjas pertenecientes a la Congregación Hermanas de la Caridad Hijas de María Santísima del Huerto y habían desarrollado su trabajo como docentes en las obras educativas de la mencionada congregación.

Sin embargo, como ya he mencionado, los cuestionamientos del CV II representaron un hito que propició profundas transformaciones en el seno de la Iglesia Católica y las congregaciones religiosas femeninas no se mantuvieron al margen de dichos cambios. Por el contrario, en algunos casos esas

---

<sup>7</sup> Mercedes Silva nació el 29 de diciembre de 1931 en Santa Fe y falleció el 5 de marzo de 2009 en Roque Sáenz Peña-Chaco.

<sup>8</sup> Susana Herrera nació el 24 de mayo de 1926 en La Merced-Provincia de Salta, y falleció en septiembre de 2017 en la Ciudad de Córdoba. Creció en el seno de una familia de comerciantes de origen sirio.

<sup>9</sup> Angélica de los Santos nació el 12 de enero de 1934, oriunda de la Ciudad de Córdoba.

<sup>10</sup> El Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA) fue creado en 1984 como organismo operativo de la Comisión de Pastoral Aborígen (CEPA) dependiente del Episcopado Argentino.

transformaciones se materializaron en fuertes rupturas de los roles tradicionales asignados a las monjas que llevaron a que algunas de ellas transformaran notablemente su forma de vida y adoptaran prácticas disruptivas respecto de aquellas que tradicionalmente habían desempeñado dentro de la iglesia.

Hacia fines de la década de 1960 en la Congregación Hermanas de la Caridad de las Hijas de María Santísima del Huerto se produjeron tensiones y conflictos entre las monjas afines a los *vientos de cambio*<sup>11</sup> infundidos por el CVII y aquellas monjas más apegadas a la tradición que preferían conservar las prácticas que habían llevado adelante hasta entonces (Denuncio, 2019).

En un proceso de diferenciación de grupos que se gestó dentro de la congregación, algunas monjas afines a la renovación conciliar se acercaron a una parroquia rural en el norte de la provincia de Córdoba con el objetivo de iniciar una experiencia de *pequeña comunidad inserta*. Y simultáneamente, instalaron en el seno de la congregación la discusión acerca de la posibilidad de realizar cambios sustanciales que les permitieran llevar a cabo el compromiso que habían asumido con el nuevo espíritu conciliar.

Las monjas de signo renovador consideraban *imperioso* tomar definiciones que les permitieran responder de un modo más adecuado a los requerimientos que emanaban de la renovación conciliar y que se hallaban en sintonía con las decisiones que estaban tomando otras congregaciones para dar lugar a nuevas formas de vida consagrada.

A raíz de estas discusiones, en 1974 se llevó a cabo en Roma el Capítulo General<sup>12</sup> de la congregación. En el evento se reunieron los responsables de tomar definiciones sobre la vida de la institución. Esa instancia puso fin a las expectativas que tenían las monjas de signo renovador de introducir modificaciones profundas en la vida congregacional. La respuesta negativa obtenida allí profundizó la crisis congregacional ya que quienes habían impulsado la iniciativa renovadora radicalizaron sus posiciones y afirmaron su “opción preferencial por los pobres”. Esta determinación condujo a las monjas renovadoras a la *ruptura* o a la *deserción* de la congregación que las había albergado hasta entonces.

Se trató de un grupo de aproximadamente treinta y cinco monjas, que juzgaban que en el seno de las congregaciones existía una *fuerte resistencia* y que

---

<sup>11</sup> Utilizo *cursivas* para destacar los términos o expresiones utilizados por mis interlocutoras en las entrevistas realizadas o que aparecen en los documentos consultados.

<sup>12</sup> “El nombre capítulo proviene de las órdenes monásticas y es tomado también por la mayoría de los Institutos de vida consagrada. Es una reunión de responsables para deliberar sobre asuntos de la comunidad” (Viñoles, 2014: 274).

*los cambios se producían muy lentamente.* El grupo incluía tanto a jóvenes que recién se iniciaban en la vida religiosa como a mujeres maduras con vasta experiencia en la vida apostólica.<sup>13</sup> Este último fue el caso de las hermanas Mercedes Silva, Susana Herrera y Angélica de los Santos quienes habían dedicado su vida a la docencia en los colegios de la congregación, llegando a desempeñar cargos jerárquicos dentro de las instituciones. La distancia generacional existente entre las monjas de la congregación afines al CVII –es decir, ya sea que se tratara de recién iniciadas o veteranas- no les impidió aglutinarse en la búsqueda de *una forma más simple de vivir la consagración religiosa.*

En 1974, luego de la *ruptura o deserción*, algunas de las monjas que decidieron *optar por los pobres*, al verse desvinculadas institucionalmente de la congregación, conformaron una organización a la que denominaron Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América, los itinerarios de algunas de sus integrantes quedaron plasmados en las memorias inéditas de la fraternidad tituladas *¿A dónde nos llevó el viento?*<sup>14</sup> Esa *ruptura o deserción* significó para las religiosas, entre otras cosas, *salir* de la protección de la institución religiosa y de la seguridad que ésta les ofrecía; auto-sustentarse económicamente a través del trabajo en escuelas y hospitales de las regiones en las que se instalaban; quitarse el hábito religioso y llevar una vestimenta similar a la de las mujeres que las rodeaban (Catoggio, 2016).

Las elecciones que llevaron adelante mujeres como Mercedes Silva, Susana Herrera y Angélica de los Santos formaron parte de un conjunto de acciones compartido con otras religiosas que emprendieron opciones similares, tal fue el caso de Guillermina Hagen (Lanusse, 2007), Leonie Duquet y Alice Domon (Viñoles, 2014). Se trató de un colectivo de mujeres consagradas que “experimentan que lo sagrado no es un espacio cerrado sino que está en la vida propia compartida con los hermanos y hermanas” (Viñoles, 2014: 202), y en este sentido, “liberarse del pecado individual requería un compromiso con la liberación del pecado social” (Catoggio, 2016: 96).

Las decisiones tomadas por las religiosas estaban en sintonía con “un estilo propio y una lógica de acción colectiva” (Catoggio 2016: 92) vinculadas a una modalidad de inserción en medios rurales y/o populares, tanto en villas miserias como en poblados marginales del interior del país. Estas experiencias de vida inserta en pequeñas comunidades se desarrollaron en las diócesis pette-

---

<sup>13</sup> Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América, 2007.

<sup>14</sup> En ocasión de los intercambios que mantuve con Angélica de los Santos, con gran generosidad, me confió el acceso a las memorias de la fraternidad.

necientes a los obispos que habían impulsado el Programa Nacional de Pastoral (PNP). Se trató de obispos que alentaron iniciativas pastorales de “opción por los pobres” en sus propias diócesis. Entre ellos los emblemáticos casos de Monseñor Angelelli en La Rioja, Monseñor Devoto en Goya, Monseñor Iriarte en Reconquista y Monseñor Brasca en Rafaela, sólo por citar algunos ejemplos.

A partir de 1974 las religiosas nucleadas en la Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América transitaron diversas experiencias de inserción ligadas a las posibilidades que habilitaban los obispos mencionados. El camino realizado por Mercedes Silva junto a otras religiosas transcurrió, entre 1974 y 1979, por las comunidades del norte cordobés, y entre 1979 y 1984 por Santiago del Estero. Mientras que Susana Herrera y Angélica de los Santos junto a otras religiosas transitaron, entre 1974 y 1982, por la diócesis riojana de Monseñor Angelelli y luego de la fatídica muerte del obispo -entre 1982 y 1984- por Santiago del Estero. Allí se intersectaron, en 1982, los itinerarios de Mercedes Silva, Susana Herrera y Angélica de los Santos, y en 1984 se dirigieron a trabajar juntas en provincia de Chaco a raíz de una propuesta de INCUPO.

De modo que las religiosas convocadas por INCUPO para trabajar en proyectos de desarrollo destinados a mujeres indígenas en Pampa del Indio, habían sido protagonistas de fuertes rupturas en el seno de la Iglesia Católica y de su congregación, y habían llevado adelante su propio proceso organizativo.

En 1984, cuando Mercedes Silva, Susana Herrera y Angélica de los Santos llegaron a Pampa del Indio en el marco de la propuesta de INCUPO, ya estaban desplegándose allí diversos proyectos de desarrollo comunitario destinados a la población indígenas que eran desarrollados por “promotores”.

Tal como sostiene Zapata (2013), la idea predominante en estos grupos de apoyo integrados por “promotores” se fundaba en la representación de que “los miembros de las comunidades eran ignorantes de su propia existencia comunitaria, por eso su existencia debía ser revelada por la intervención de un agente externo denominado ‘promotor’ que por medio de una acción ‘concientizadora’ provocaba un despertar del ‘espíritu comunitario’” (2013:50). Las capacitaciones proporcionadas por INCUPO estaban orientadas a la producción de huertas y hortalizas, producción de algodón y técnicas de sembrado, y formación de líderes, y sus principales destinatarios habían sido durante años –fundamentalmente- los varones indígenas.

La llegada de las religiosas inauguró un nuevo período en el que las mujeres indígenas comenzaron a ser consideradas actrices específicas en el destino de capacitaciones y trabajo en el marco de dichos proyectos de desarrollo

comunitario. Una “promotora” de INCUPO, a la que mi entrevistada se refirió como la pastora Pinat, funcionó como bisagra para la instalación de las religiosas en la localidad de Pampa del Indio.

Una promotora de INCUPO nos cedió el lugar a nosotras, la pastora Pinat, ella se dió cuenta de que no era suficiente estar junto a los varones sino que las mujeres también necesitan una capacitación [...] esta chica de INCUPO nos hizo como de transición, nos acompañó, vivíamos con ella en una habitación en el pueblo [...] Con las mujeres se empezó con la costura porque las mujeres querían eso.<sup>15</sup>

En este contexto las religiosas, ahora transformadas en “promotoras” y/o “agentes de pastoral aborigen” –una autodenominación que se dieron quienes formaban parte del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA)-, estimularon la conformación de grupos de mujeres indígenas en los *parajes* indígenas que circundan el pueblo de Pampa del Indio. Estos grupos fueron bautizados bajo la denominación *Qomlashepi*, que en lengua qom (toba) significa Mujeres Qom. Sus principales actividades estuvieron vinculadas a la alfabetización de adultos y al desarrollo de cursos de oficios: corte y confección de ropa para niños y adultos, confección de alpargatas, tejido, medicinas naturales, huertas, cocina y alimentación, entre otras capacitaciones.

### *Las misioneras de la JUM en Juan José Castelli*

Desde sus inicios en 1964, la Junta Unida de Misiones (JUM) contó con el trabajo de mujeres misioneras provenientes de las distintas iglesias protestantes<sup>16</sup> que la constituían. Estas mujeres procedían tanto de países europeos, de Estados Unidos, de países sudamericanos, y de distintas provincias de Argentina.

En los inicios de la obra misional, la JUM contó con la presencia de las misioneras y educadoras metodistas estadounidenses Virginia Bunn de Cicchetti –esposa del médico que fundó y dirigió la obra misional- y Ruth Clark, quienes

---

<sup>15</sup> Entrevista a Angélica de los Santos. Ciudad de Córdoba, julio de 2014.

<sup>16</sup> La Junta Unida de Misiones nace por una iniciativa de la Iglesia Metodista y la Iglesia Discípulos de Cristo, posteriormente se incorporan la Iglesia Evangélica del Río de la Plata y la Iglesia Valdense.

por aquellos años iniciaron en la misión las tareas de alfabetización. Luego, se les unieron las misioneras y enfermeras metodistas suizas Elizabeth Stauffer, Ana Rosa Vogeli y Erna Kiehr. Durante la década de 1970 se incorporaron Teresa Wyss –esposa del maestro carpintero suizo Beneditto Wyss-, Celia de Engelberger, Inés Ricci –esposa del Dr. Monsalvo-, y Ruth Schwittay –esposa del misionero e ingeniero agrónomo Héctor Peil-. Y, hacia fines de la década de 1970 y comienzos 1980, arribaron la asistente social Mabel Dalmás (uruguaya) –esposa del pastor Jorge Collet-, y las enfermeras Zunilda Sandoval (chilena) y Alba Rostán (uruguaya).

A continuación me enfoco en las trayectorias de inserción de las misioneras Ana Rosa Vogeli, Mabel Dalmás y Alba Rostán, para analizar cómo fue su incorporación a la JUM, las posiciones que ocuparon y los roles que desempeñaron en el trabajo misional.

Ana Rosa Vogeli nació en 1946 en Langau, Suiza. En 1972, cuando tenía 26 años, llegó a la Argentina para incorporarse como enfermera en el trabajo misional de la JUM en Juan José Castelli, Chaco.

Nosotros [se refiere a ella y su familia] éramos de la Iglesia Metodista y conocíamos. Yo quería ir a trabajar en una misión, como un “llamado misionero”. Ya estaba formándome como enfermera y anestésista. En parte, por libros que había leído, decía: “quiero ir a India o a América Latina”. Y de la India, medio pronto supe que ya no se podía ir más, y que hasta hoy en día son muy severos con el proselitismo [religioso]. En mi casa mi mamá me decía: “si hacés eso te vas al África”, y yo decía: “Al África no voy”. Seis u ocho años antes de venir acá, vi en la revista de la Iglesia [Metodista] que Elizabeth Stauffer estaba en Bolivia. Y también decía que acá [en Castelli] había empezado el trabajo [misionero] y había una enfermera de Estados Unidos y que de Suiza había varias. Luego el obispo de la Iglesia Metodista pidió enfermeras a Suiza [...] Y así me vine, había terminado la carrera de enfermería y era técnica en anestesia .<sup>17</sup>

La misionera Mabel Dalmás, oriunda de Uruguay, creció en el seno de una familia de la Iglesia Valdense. A comienzos de la década de 1970, esta hija de pequeños productores rurales uruguayos, migró a Buenos Aires para estudiar la carrera de Asistente Social. En 1973 se casó con Jorge Collet, un pastor de la

---

<sup>17</sup> Entrevista a Ana Rosa Vogeli. Castelli, marzo de 2019.

Iglesia Metodista, y en 1979 -luego de un período de trabajo pastoral junto a su marido en la localidad de Cañada de Gómez en la provincia de Santa Fe- ambos llegaron al noroeste chaqueño. El pastor Jorge Collet había sido designado por la Iglesia Metodista para desempeñar la función de Capellán en la JUM, mientras que Mabel Dalmás, aún estando formada como asistente social llegó a la misión sin una función específica, era ante todo “la esposa del pastor”. No obstante, ella buscó la forma de acercarse a las mujeres qom de los barrios indígenas de Castelli a través de un taller de costura que implicaba el uso de viejas máquinas de coser.

Nosotros llegamos acá a fines del año 79 y empecé a trabajar con las mujeres del Barrio Nocaayi. Soy trabajadora social, estaba recién recibida, había trabajado en Cañada de Gómez en una guardería de madres obreras. Trabajaba con gente de la Iglesia Católica muy comprometida ahí en Cañada de Gómez y yo tenía que salir a hacer entrevistas a las madres que mandaban a sus hijos a la guardería. Sabía algo de guitarra así que también cantaba con los chicos... esas cosas. A mi me avisaron que en el Barrio Nocaayi había máquinas [de coser] que hacía pila [mucho tiempo] que habían venido de donación de las iglesias.<sup>18</sup>

Alba Rostán, también uruguaya y miembro de la Iglesia Valdense, se había formado como enfermera y poseía conocimientos de administración. Cuando arribó a Juan José Castelli, en 1984, tenía 26 años de edad y se incorporó como enfermera en la obra médica de la misión. Hasta entonces se había desempeñado como enfermera en un hogar de la Iglesia Valdense para personas discapacitadas en Uruguay.

Yo tenía 26 años, y en ese entonces conocí a los Collet. Somos de la misma iglesia [se refiere a la Iglesia Valdense por la filiación religiosa de Mabel]. Mabel Dalmás es oriunda de Paysandú y yo de Fray Bentos. Ellos habían ido a la Asamblea de la Iglesia Valdense, ahí los conocí. Habían ido a hablar de la JUM y a mi me interesó. La obra médica hacía dos años que había pedido una enfermera, pero tenía que ser integrante de alguna de las iglesias y preveía más el concepto de misionar que la profesión que vos tuvieras. En marzo del 84, en mi licencia de salud de Uruguay vine, estuve unos diez días acá [en Castelli]

---

<sup>18</sup> Entrevista a Mabel Dalmás. Castelli, diciembre de 2018.

conociendo como era el funcionamiento. Fue un quiebre muy grande, porque yo venía de una de las zonas más ricas del Uruguay. Entonces esos dos mundos me chocaron demasiado. Para mi fue muy fuerte, si eso se llama “llamado” o no, yo no sé [...] pero para mi fue muy fuerte y en agosto de ese mismo año me vine a laburar acá.<sup>19</sup>

En los relatos que me fueron ofrecidos en las entrevistas es posible observar que algunas de las misioneras eran mujeres jóvenes, y aún solteras, cuando se incorporaron a la misión y su principal interés respondía a un “llamado misionero” en el que prevalecía una vocación social de ayuda a un otro necesitado. Tal había sido el caso de las enfermeras Ana Rosa Vogeli y Alba Rostán quienes se enrolaron en este “llamado misionero” y ello las llevó a renunciar a un medio social privilegiado. Por su parte, Ana Rosa Vogeli abandonó su Suiza natal y realizó un desplazamiento desde una nación europea “desarrollada” hacia un país “subdesarrollado” del sur global. Mientras que Alba Rostán también eligió realizar ese desplazamiento, desde una de las zonas más ricas del Uruguay y de una institución de salud de la Iglesia Valdense que contaba con numerosos recursos económicos, hacia una zona periférica en una de las regiones más empobrecidas de la Argentina. Ambas elegían ponerse al servicio de los más necesitados a través de su profesión, la enfermería.

Las profesiones predominantes entre las mujeres misioneras de la JUM fueron la enfermería, la docencia y la asistencia social. Este es un rasgo compartido con las misioneras de otras denominaciones cristianas presentes en las misiones chaqueñas de la primera mitad del siglo XX, por ejemplo las misioneras menonitas que se desempeñaron como maestras, enfermeras y colportoras bíblicas (Altman y López, 2015) o las misioneras anglicanas que estuvieron a cargo de la escuela para mujeres y las reuniones de rezo femenino, desde donde pretendieron docilizar a las mujeres indígenas desde la infancia, introduciendo nuevos hábitos en la vestimenta, en las pautas culturales y en la higiene (Gómez, 2011, 2016).

Otro perfil que puede recortarse entre las misioneras de la JUM es el de aquellas mujeres que llegaban a la misión en el carácter de “esposas de” -esposa del pastor, del médico, del ingeniero agrónomo, del maestro carpintero, etc.-. Mujeres que también contaban con una vocación social pero que se incorporaban a la misión sin una tarea necesariamente predefinida sino más bien desempeñando

---

<sup>19</sup> Entrevista a Alba Rostán, marzo de 2019.

funciones de apoyo para sus maridos e hijos, es decir, como madres y esposas en el marco de lo que Altman y López (2015) denominaron “la unidad misionera” -compuesta por el matrimonio y sus hijos-. Tal es el caso de las misioneras suizas Teresa Wyss y Celia de Engelberger quienes se dedicaron a impulsar la compraventa de artesanías que producían las mujeres indígenas en sus hogares y Mabel Dalmás quien estimuló la conformación de grupos de mujeres indígenas a partir de emprendimientos productivos ligados -originalmente- a la costura y el tejido, actividades también consideradas femeninas y domésticas.

De modo que estas mujeres encontraron su lugar en la misión dedicándose a tareas que las vincularon a otras mujeres, de alguna manera respondiendo a un principio general según el cual las mujeres trabajan para las mujeres (Altman y López, 2015) que delimitaba espacios de acción específicos para ellas. No obstante, aún en la situación inicial en el que las mujeres misioneras desempeñaron roles subordinados respecto de los varones misioneros, posteriormente comenzaron a cuestionar y redefinir su rol dentro de la misión a partir de la incorporación de una perspectiva de género en los proyectos de desarrollo comunitario y del trabajo que entablaron con las mujeres indígenas.

### **El género en los proyectos de desarrollo comunitario**

Como mencioné en los inicios de este artículo, en el marco de los proyectos de promoción social, política y económica las acciones de capacitación emprendidas por las instituciones que formaban parte de esa laxa red de misiones de pastoral aborígen, en un principio, buscaron destinar sus programas a las familias indígenas de las zonas en las que se asentaron. Sin embargo, los mencionados programas no lograron efectivamente involucrar a todos los miembros de la familia y colocaron un fuerte acento en la población masculina.

Los misioneros desplegaron diversas acciones de capacitación y se abocaron a trabajar -predominantemente- con los varones indígenas en la promoción de la siembra del algodón, el desmonte, el horno de ladrillos, el aserradero y la carpintería. Mientras que las mujeres misioneras actuaron mayoritariamente en el área de la salud y la educación.

Cuando nosotras llegamos a Pampa del Indio se estaba trabajando desde INCUPO con los varones para la producción de algodón, técnicas de sembrado, había ingenieros agrónomos [...] Ellas sentían hambre y sed de capacitación. Una promotora [...] se da cuenta de que

no es suficiente estar junto a los varones sino que las mujeres también necesitan una capacitación.<sup>20</sup>

Esta dinámica de trabajo, que privilegiaba a los varones indígenas como destinatarios de las capacitaciones, es afín una filosofía presente en los proyectos de desarrollo de entonces en los que se había invisibilizado la contribución de la mujer a la economía por considerarla en su rol de reproductora (Boserup, 1993; Castelnuovo, 2010).

Castelnuovo (2010) sostiene que, por entonces, la agricultura era vista como un asunto masculino y en consecuencia los varones eran los receptores favoritos del entrenamiento ofrecido por los técnicos occidentales, mientras que la economía del hogar era pensada como un asunto femenino. La mujer era representada en su rol de madre, su contribución económica era desestimada, y los efectos destructivos de los cambios impuestos por los programas de desarrollo sobre su vida eran ignorados (2010: 228).

Durante las décadas de 1970 y 1980, se formularon una serie de críticas hacia los enfoques que consideraban la existencia de la pobreza como una consecuencia de la escasez de recursos económicos. Esas críticas dieron origen al surgimiento de nuevas perspectivas acerca de cómo interpretar la pobreza y también acerca de cómo revertirla (Pena, 2013).

En la década de 1980 la cooperación internacional dejó de pensar el desarrollo en términos meramente económicos para dar lugar a visiones más complejas en las que la pobreza fue entendida en el marco de estructuras económicas y políticas más amplias. En consecuencia, cobraron preponderancia otros aspectos que hasta entonces no habían sido considerados –como la educación, el medioambiente, la participación de la ciudadanía y la democracia, y la equidad de género-. Esta nueva perspectiva, conocida como el “Enfoque de Derechos”, privilegió la agencia y el empoderamiento de los sujetos afectados por la pobreza como la clave para superarla (Pena, 2013).

A partir de entonces, desde ese enfoque se buscó transformar la desigual división de poder entre hombres y mujeres, a partir de la idea de que lo que los programas de desarrollo debían lograr era revertir la subordinación de las mujeres y mejorar su autoestima a través del fortalecimiento de la ciudadanía, los derechos y las capacitaciones (Castelnuovo, 2012: 6-7). En este contexto, permeado por la presencia de las discusiones en torno al género en

---

<sup>20</sup> Entrevista a Angélica de los Santos. Córdoba, julio de 2014.

el desarrollo, las mujeres misioneras comenzaron a cuestionar el lugar secundario que les estaba siendo asignado a las mujeres indígenas en los proyectos de desarrollo y, al mismo tiempo, la posición subordinada que ellas mismas ocupaban en el seno de sus propias instituciones.

En el contexto del impulso a la Ley del Aborigen Chaqueño (Ley N° 3258/87), las mujeres misioneras comenzaron a encontrarse en espacios de organización política indígena, propiciados por las instituciones de las que formaban parte, y a partir de allí comenzaron a reflexionar respecto de la ausencia de las mujeres indígenas en los espacios de participación política indígena que se estaban gestando.

Entonces con las Hermanas [Susana, Angélica y Mercedes], en ese encuentro grande que hubo por la Ley [del Aborigen Chaqueño], nos empezamos a dar cuenta de *la ausencia de la mujer indígena*, [los varones indígenas] se iban introduciendo en la cultura de una manera que *las iban dejando de lado, como nos ha pasado a nosotras*. Entonces nosotras nos dábamos cuenta y nos preguntábamos qué hacer. Quizá las mujeres indígenas también se daban cuenta pero aceptaban esa situación que vivían, eso no te lo puedo decir. Y no podíamos creer que con todo lo que estaba pasando [se refiere a las movilizaciones indígenas por la Ley N° 3258] no hubiera mujeres.

*Los varones indígenas les decían que “eso no era para las mujeres”, que “iba a ser muy difícil para ellas”. Y nosotras pensábamos con las Hermanas: están hablando de vivienda, de salud, de educación, de la tierra, están hablando de cosas que tienen mucho que ver con la familia y que decidían siempre juntos. Doña Jerónima [una anciana indígena] decía que [antes] siempre decidían juntos... cuando se trasladaban, cuando pasaba algo en la familia... era muy importante la voz de la mujer. Jamás se hacía nada sin que la mujer estuviera de acuerdo.*<sup>21</sup>

De esta manera las misioneras comenzaban a reflexionar acerca de la posición que ocupaban las mujeres indígenas en sus comunidades y los roles de género, asimismo, observaban que compartían la opresión de género con

---

<sup>21</sup> Entrevista a Mabel Dalmás. Castelli, diciembre de 2018. El *destacado* me pertenece.

las mujeres indígenas.<sup>22</sup> En una conversación que mantuve con la misionera Alba Rostán, reflexionó sobre la división del trabajo y las relaciones de género entre las misioneras y los misioneros de la JUM.

Acá había familias misioneras que venían a trabajar a la JUM, el hombre y la mujer, pero con distintos roles. Medio el concepto de nuestras iglesias, la Liga Femenina, el hombre está para esto, la mujer está para esto. Ese concepto se reprodujo acá [...] Con ese concepto, llegaron los primeros matrimonios acá, fue por el sesenta y algo, y también [otros matrimonios] se armaron acá, que es lo normal y natural que se den esas cosas. El hombre trabajaba con el hombre [indígena] en la tierra, en el aserradero, en la carpintería. Entonces, la mujer, en este concepto misionero, empezó a trabajar con la mujer indígena también.<sup>23</sup>

Desde la perspectiva de mi interlocutora es posible advertir la presencia de espacios de trabajo delimitados para varones y para mujeres que obedecían a un *concepto misionero* imperante en la JUM. Los perfiles de todas las mujeres misioneras de la JUM respondían a vocaciones sociales vinculadas a las tareas de “reproducción” o “cuidado”, puesto que se desempeñaron como maestras, enfermeras o bien asistentes sociales, profesiones que han sido definidas como altamente feminizadas (Martin et. al., 2019). En su revés, los varones misioneros se desempeñaron como médicos, ingenieros agrónomos, maestros carpinteros, pastores; actividades sociales simbólicamente vinculadas a la “producción” y se incorporaron a la misión con tareas y roles específicamente definidos.

Otro aspecto que señala mi entrevistada es que algunas de las misioneras percibían una retribución económica por su trabajo. Este era el caso de las enfermeras Ana Rosa Vogeli y Alba Rostán, quienes eran mujeres solteras al momento de incorporarse a la JUM. Mientras que otras misioneras no percibían una retribución o reconocimiento económico puesto que, como subraya mi entrevistada, esas misioneras trabajaban *ad honorem* “porque se le pagaba al pastor, al hombre, pero no a la mujer del pastor”.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Así como las mujeres misioneras elaboraron representaciones sobre las mujeres indígenas, las mujeres indígenas también lo hicieron con las misioneras. Este artículo no recoge las voces de las mujeres indígenas, no obstante, esperamos elaborar próximamente escritos basados en esas narrativas.

<sup>23</sup> Entrevista a Alba Rostán. Castelli, marzo de 2019.

<sup>24</sup> Entrevista a Alba Rostán. Castelli, marzo de 2019.

En esta dinámica de trabajo las tareas que desempeñaban los varones en los proyectos de desarrollo, tanto los misioneros como los indígenas, tenían un mayor reconocimiento simbólico/social y también material –monetario y/o económico-. Dentro de la misión, gozaban de mayor prestigio la figura del médico, del ingeniero agrónomo, del maestro carpintero o del pastor; cuyas profesiones y tareas se asociaban a los trabajos “productivos”. Mientras que las misioneras, cuyos perfiles profesionales se orientaban a la educación, la enfermería o la asistencia social, tareas históricamente feminizadas y vinculadas al trabajo “reproductivo” o “de cuidado”, obtenían un menor reconocimiento simbólico –puesto que su tarea en la letra de los proyectos de desarrollo era invisibilizada- y material, dado que algunas de ellas no percibían un salario propio sino que eran pensadas en la reproducción de la vida como la “esposa de”.

Mabel Dalmás, a mediados de la década de 1990, daba cuenta de las luchas que las mujeres misioneras habían tenido que librar durante la década anterior –y que aún continuaban debatiendo- en el seno de sus propias instituciones en relación a la cuestión de género que involucraba tanto a las misioneras como su trabajo con las mujeres indígenas.

Todo este trabajo es un proceso tanto para la mujer aborígen como para nosotras. Nos apuntalamos como mujeres para poder luchar con cosas que nos desafían [...] Discutimos mucho con los compañeros de trabajo blancos el hecho de trabajar con la mujer aborígen. Las instituciones no siempre trabajan con las mujeres.<sup>25</sup>

De esta manera las mujeres misioneras buscaron visibilizar y transformar la condición de las mujeres indígenas, y de ellas mismas, apelando a la solidaridad de género frente a las opresiones de la estructura patriarcal. Sin embargo, por entonces no observaron críticamente que su propio accionar también podía colocar a las indígenas en una posición subordinada.

En suma, los ejemplos brindados permiten evidenciar que progresivamente los tópicos “mujer” y “género” comenzaron a cobrar relevancia en los programas de desarrollo comunitario y paulatinamente, durante la década de 1990, adquirieron un lugar de importancia en las agendas de las entidades de financiamiento internacional. En consecuencia, enmarcados en estas nuevas

---

<sup>25</sup> Mabel Dalmás. Memorias del 17º Encuentro Interconfesional de Misioneros sobre la “Mujer Aborígen”, 1995.

perspectivas, los equipos de las instituciones que llevaban adelante proyectos de desarrollo comunitario comenzaron a dirigirles capacitaciones y trabajo, de modo diferencial, a las mujeres.<sup>26</sup>

### **A modo de conclusión**

Este artículo concentró su atención en la figura y la presencia de las mujeres misioneras católicas y protestantes en las misiones de pastoral aborigen que tuvieron lugar en el Chaco argentino durante las décadas de 1970 y 1980. Las características que adquirió la presencia de estas mujeres en las mencionadas experiencias misionales se vincula con itinerarios femeninos de largo aliento dentro de sus propias iglesias.

El desarrollo del escrito muestra que los procesos de inserción de las religiosas católicas en medios populares se vieron influenciados por las resoluciones emanadas del CV II y las conferencias episcopales de Medellín, en un contexto de declive y crisis de la vida religiosa femenina. La “vida inserta” fungió como un modo de renovación desafiando los roles de las religiosas en la iglesia y en la sociedad. La alternativa de inserción se vio informada por dos paradigmas teológico-pastorales que enmarcaron la “opción preferencial por los pobres”: uno que concibió a los pobres como víctimas de una injusticia de la que debían ser liberados (Teología de la Liberación); y otro, que pensó a los pobres en tanto modelo de lo que la Iglesia debía ser (Teología del Pueblo).

Desde estas perspectivas las religiosas desarrollaron experiencias de vida inserta en medios rurales o populares, en el caso de la religiosas del Huerto luego de una ruptura con su congregación de origen conformaron una fraternidad misionera que les permitió misionar en medios populares rurales, a mediados de la década del 1980, se incorporaron como “promotoras” y/o “agentes de pastoral” en los proyectos de desarrollo comunitario que promovieron INCUPO y ENDEPA en el noroeste Chaco.

Las trayectorias de las misioneras protestantes, metodistas y valdenses, que durante las décadas de 1970 y 1980 se incorporaron al trabajo de la JUM responden a roles que históricamente desarrollaron las mujeres protestantes en sus iglesias. Su forma de llegada a la misión tuvo lugar a través de dos mo-

---

<sup>26</sup> Las características que adquirieron las capacitaciones y las labores en las que fueron enroladas las mujeres indígenas en el marco de las misiones de pastoral aborigen, así como las transformaciones a las que condujeron en las comunidades indígenas, son abordadas con profundidad en mi tesis doctoral y por una cuestión de espacio no serán trabajadas en este artículo.

dalidades: la primera refiere a lo que algunas de ellas consideraron un “llamado misionero” que las llevó a abandonar cómodas posiciones socioeconómicas para ponerse al servicio de los pueblos indígenas. La segunda modalidad obedece a un estilo misionero en el que las mujeres casadas se incorporaban a la misión en el marco del matrimonio misionero. La Junta Unida de Misiones emprendió esta obra como una misión de servicio hacia los pueblos indígenas chaqueños que, en contraste con experiencias misionales previas, privilegió el mejoramiento de las condiciones de vida a través de intervenciones sanitarias, educativas y laborales antes que el proselitismo religioso.

Una cuestión que sobresale respecto de las misioneras, tanto católicas como protestantes, es que poseían perfiles vocacionales ligados a profesiones tradicionalmente feminizadas vinculadas a las tareas de cuidado y de reproducción de la vida: eran docentes, enfermeras o asistentes sociales. Sus profesiones contrastaban con las de los misioneros, quienes -en su revés- eran médicos, ingenieros agrónomos, carpinteros o pastores; actividades vinculadas a la “producción” que obtenían un mayor reconocimiento simbólico y material. Otra característica subrayada a lo largo del artículo es que las misioneras desarrollaron procesos organizativos propios y cuestionaron las posiciones subordinadas que ocupaban en sus propias instituciones, así como las consecuencias de no incorporar una mirada de género en los proyectos de desarrollo comunitario que se implementaban en las comunidades indígenas chaqueñas.

De modo que, en un contexto permeable a la incorporación de una perspectiva de género en el paradigma global del desarrollo, se vieron involucradas en un doble movimiento. Lo hicieron hacia adentro de sus propias instituciones a partir de reflexiones críticas que se concentraron en dos aspectos. Por un lado, las misioneras subrayaron críticamente el papel secundario que ocupaban las mujeres indígenas en los programas de desarrollo comunitario y las consecuencias negativas que ello tenía en las relaciones de género entre las y los indígenas; y por otro, cuestionaron la posición subordinada que ellas ocupaban en el seno de sus propias instituciones.

## **Bibliografía**

Altman, Agustina y López, Alejandro (2015). “¿Compañeras o acompañantes? Mujeres menonitas misioneras en Argentina”. *Ciências Sociais e Religião*, Año 17, N° 23, pp. 114-137.

- Amestoy, Norman (2012). "Las mujeres en el protestantismo rioplatense 1870-1930". *Franciscanum*, Año LIV, N° 157, pp. 51-81.
- Anchou, Ángeles (2013). "La Revolución Silenciosa: 'la opción por los pobres' de las Religiosas de la Asunción y su acercamiento al peronismo 1966-1970". Laverdi y Mastrángelo (comps.). *Desde las profundidades de la historia oral*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Bastián Duarte, Ángela (2011). *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas del sur de Veracruz construyendo política*. México: UAM.
- Bauberot, Jean (1994) "La Mujer Protestante". Duby y Perrot (Ed.). *Historia de las Mujeres*, Tomo VII. Madrid: Taurus.
- Beck, Hugo y Margarita Beck (2005). "La comunidad de inserción de las Hermanas Azules en Tres Pozos. Una experiencia pionera de promoción social y educación bilingüe entre los wichis del noroeste chaqueño". *Revista Junta de Estudios Históricos del Chaco*, 2, pp. 77-96.
- Bidegain, Ana (2003). *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*. 3 volúmenes. Bogotá: CLAR.
- Bidegain, Ana (2006). "Otra lectura sobre las relaciones de hombres y mujeres en el catolicismo". *Sociedad y Religión*, vol. XVIII, pp. 39-70.
- Boserup, Ester (1993) "Capítulo 1: Los sistemas agrícolas femeninos y masculino". *La mujer y el desarrollo económico*. Madrid: Minerva.
- Castelnuovo Biraben, Natalia (2010). "La participación política de las mujeres guaraníes en el noroeste argentino". *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 24, N° 41, pp. 223-241.
- Catoggio, María (2010). "Cambio de hábito. Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina", *Latin American Research Review*, Vol. 45, N° 2, pp. 27-48.
- Catoggio, María (2016). *Los desaparecidos de la iglesia: el clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Ceriani Cernadas, César (2017). *Los evangelios chaqueños: misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- Ceriani Cernadas, César y López, Alejandro (2017). "Una antropología comparativa sobre las misionalizaciones chaqueñas". Cesar Ceriani Cernadas (Ed.). *Los evangelios chaqueños: misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- Denuncio, Anabella (2019). "De la Congregación a la Fraternidad Misionera: las 'Religiosas del Huerto' en el post concilio". *Sociedad y Religión*, N° 52, Vol. XXIX, pp. 97-120.

- Gómez, Mariana (2011). “¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres tobas (qom) y misioneros anglicanos en las décadas de 1930 y 1940 en el chaco centro-occidental”. *Cadernos Pagú*, 36, pp. 187-222.
- Gómez, Mariana (2016). *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo: las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.
- Gómez, Mariana (2017). “Cuando reces por mí, hazlo también por los tobas. Género y conversión socio-religiosa en Misión El Toba (1930-1940)”. Cesar Ceriani Cernadas (Ed.). *Los evangelios chaqueños: misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Hernández Castillo, Rosalva (2008). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS.
- Lanusse, Lucas (2007) “La monja rebelde: Guillermina Hagen”. *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.
- Leone, Miguel (2019). “Por la liberación del indígena. Trabajo pastoral y procesos de organización política indígena en la región del Chaco argentino (1965-1984)”. *Sociedad y Religión*, N°51, Vol. XXIX, pp. 112-141.
- Martin, A.; Queirolo, G.; Ramacciotti, K. (2019). *Mujeres, saberes y profesiones. Un recorrido desde las ciencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- Pena, Nuria (2013). “El impacto del feminismo en discursos y prácticas de derechos humanos y desarrollo”. Pena, N.; Pereyra, B.; Soria, V. (Comps.). *Desarrollo y Derechos de las Mujeres*. Buenos Aires: CICCUS.
- Quiñones, Ana (1991). *Del “estado de perfección” a “seguir a Jesús con el pueblo pobre”*. *El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. CONFAR.
- Suárez, Ana Lourdes (2020). “Congregaciones religiosas femeninas en Argentina que hicieron la opción por la “inserción”. Balances y desafíos”. *Sociedad y Religión*, N° 53, Vol. XXX, pp. 62-96.
- Touris, Claudia (2009). “Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina”. Andrea Andújar (comp.). *De minifaldas y revoluciones*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Viñoles, Diana (2014). *Las religiosas francesas desaparecidas: biografía de Alice Domon 1937-1977*. Buenos Aires: Patria Grande.

Zapata, Laura (2013). “Pastoral Aborígen y categorías de identificación de poblaciones indígenas en Formosa (1960-1984)”. *Uturunku Achachi Revista de Pueblos y culturas originarios*, 2, pp. 47-62.

Zapata, Laura (2016). “Intersticios y fragmentaciones: ‘promoción’ del aborígen en el Chaco (1970-1990)”. *Sociedad y Religión*, N° 46, Vol. XXVI, pp. 163-180.

### **Otras fuentes**

Centro de Estudios Cristianos (1995). *17° Encuentro Interconfesional de Misioneros sobre la “Mujer Aborígen”*.

Fraternidad Misionera Nuestra Señora de América (2007). *¿A dónde nos llevó el viento?* [Memorias inéditas].

INCUPO (1988). *¿Por qué trabajar con la mujer en INCUPO?*

JUM (1987). *23 años de servicios a las comunidades tobas del Chaco*.

