



Antropología Social

Políticas del silencio movilizadas por los Hermanos Maristas en Nueva Pompeya (Chaco, Argentina)

Language policies of silence promoted by Hermanos Maristas at Nueva Pompeya (Chaco, Argentina)

Raúl Eduardo González

Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI) CONICET – UNNE.
E-mail: raul.gonzalez@comunidad.unne.edu.ar

Resumen

A partir de un abordaje etnográfico de prácticas socio-lingüísticas vinculadas con el silencio, impulsadas por la agencia religiosa de los Hermanos Maristas en la localidad de Nueva Pompeya (Chaco), intentamos reflexionar sobre las políticas que involucran al lenguaje y que, a su vez, van más allá del Estado y colocan las relaciones desiguales de poder como núcleo problemático principal. Con la observación participante como herramienta metodológica de base, diario de campo y entrevistas semidirigidas, indagamos sobre los habitus y repertorios —particularmente el silencio— como políticas centradas en los actores concretos, que permiten trascender la noción prototípica de código lingüístico, la autoevidencia del poder y que nos muestran una fusión de horizontes donde religiosos e indígenas (sin presunción de transparencia) otorgan a la palabra —y su ausencia— un valor espiritual. Estos horizontes hermenéuticos, no obstante, se implican también en tensión y conflicto. Dentro de las políticas del silencio movilizadas por los religiosos, existen tres tipos que se relacionan, imbrican y dialogan entre sí, poseen un espesor histórico y configuran una dialéctica del poder.

Palabras clave: Políticas del lenguaje; Pueblos indígenas; Agencias religiosas; Poder; Silencio.

Abstract

We take an ethnographic approach to language policies linked to silence that the religious agency of the Hermanos Maristas encourages at the locality of Nueva Pompeya (Chaco). We attempt to analyze the policies that involve language and, which in turn, go beyond the State and highlight asymmetrical power relations as the main problematic issue. We used participant observation as a basic methodological device, ethnographic notes, and semi-directed interviews to investigate the habitus and social repertoires —particularly silence. We emphasize silence as a linguistic policy taking into account the specific social agents. Thus, we want to think beyond the prototypical notion of “linguistic code” and the self-evidence of power. This is also evidence of a “fusion of horizons” by which religious and indigenous people (assuming no presumption of transparency) assign to the word - and its absence - a spiritual meaning. Nevertheless, these hermeneutical horizons are also embroiled in tension and conflict. There are three types of politics of silence developed by the religious that are linked, overlap, and interrelate with each other. They thus reveal a historical background and a particular dialectic of power.

Keywords: Language policies; Indigenous people; Religious agencies; Power; Silence.

*“En el principio era el Verbo,
y el Verbo era con Dios,
y el Verbo era Dios”.*
(Juan 1.1, Evangelio de Juan)

localidad se ubica en la región del Gran Chaco argentino, en la provincia homónima, en el departamento General Güemes, al noroeste de la provincia, el centro de lo que se denomina la región del Impenetrable. Según el último censo nacional disponible con datos desglosados (2010) por localidades, el municipio posee alrededor de 4.200 habitantes; siendo una gran parte de ellos 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 el inicio del siglo XX. Una pequeña porción, de esas hectáreas,

Introducción

De acuerdo con 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 ese año por el presidente Julio Argentino Roca. Su gestión estuvo a cargo de religiosos del colegio San Diego de Salta. La

Recibido 30-10-2024. Recibido con correcciones 07-05-2024. Aceptado 05-07-2024

Revista del Museo de Antropología 17 (2): 217-234 /2024 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico)
<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

IDACOR-CONICET / Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina



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 de la comuna.

La región del Gran Chaco argentino se constituyó, desde etapas tempranas del período colonial, en un complejo campo de interlocución 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 y noroeste de Chaco. El triángulo chaqueño de misiones franciscanas en el comienzo del siglo XX estaba constituido, además, por otros dos emprendimientos en Formosa: Laishí —San Francisco de Asís Laishí— sobre el río Salado, a 70 kilómetros al sudoeste de la capital provincial, fundada en enero de 1901; y San Francisco Solano (más tarde llamada de Tacaaglé), emplazada en marzo de 1901, 200 kilómetros al noroeste de la ciudad de Formosa, en la ribera sur del río Pilcomayo.

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 y movimientos de distintas ramas y credos. En el este de la provincia de Formosa, el norte de Santa Fe y el 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; Dalla Corte, 2012, 2014; Wright, 2008)

Nos interesa, particularmente, indagar los modos en que los misioneros vehiculizan, promueven y gestionan políticas del silencio con una dimensión histórica y que implican sentidos diversos, ambiguos y hasta en tensión dentro de esa misma comunidad religiosa. A partir de registros, diario de campo y entrevistas etnográficas, indagamos sobre los repertorios y recursos en torno al silencio, no solamente de los agentes misionales sino también en cuanto dialogan, imbrican o disputan con las propias concepciones indígenas en un contexto asimétrico. Nos apartamos de las teorías del *código* o la noción de lenguaje como sistema de *reglas*, para desandar un camino más enfocado en las prácticas a partir de nociones teóricas menos rigurosas, más flexibles y, su vez, minimalistas.

En la primera parte del trabajo presentamos, en líneas muy generales, el surgimiento de la congregación religiosa marista. Posteriormente, brindamos una discusión teórica

donde adoptamos una perspectiva crítica respecto a conceptos y categorías centrales en la teoría lingüística pero que proponemos (re)configurar y avanzar hacia lenguajes teóricos minimalistas. Luego nos enfocamos en dar cuenta de las tres políticas en torno al silencio que analizamos: descentramiento del poder, el silenciamiento como imposición y el silencio como espacio espiritual que habilita la comunicación con Dios. A su vez, en cada una de ellas, referimos a las interpelaciones o representaciones que los wichís, como interlocutores del trabajo socio-religioso, movilizan o ponen en juego con el poder como noción angular. Finalmente, las reflexiones de cierre¹.

Breve reseña metodológica

Hemos recurrido a diversas técnicas de investigación de campo, fundamentalmente metodologías 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 caracteriza 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).

Durante el año 2021 he residido por un período de cuatro meses en Nueva Pompeya, lo cual fue complementado con nuevas visitas y estancias, de aproximadamente un mes, los siguientes años consecutivos. 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 interlocutores son hombres adultos a partir de los 30 años. La congregación marista, de carácter laical², es predominantemente un espacio de

¹ Algunos trabajos sobresalientes que permiten ampliar el conocimiento sobre Nueva Pompeya, el pueblo wichí, los procesos de cambio socio-religioso, movimientos evangélicos y apropiación de la escritura por parte de 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. Puntualmente el texto de Franceschi y Dasso muestra un proceso de apropiación de la escritura que también, de acuerdo con nuestro enfoque, puede ser pensado como políticas del lenguaje, aunque las autoras no reflexionan desde ese marco de referencia.

² Esto implica que, a diferencia de las agencias religiosas clericales (como Jesuitas o Salesianos, por brindar dos ejemplos) sus miembros —si bien realizan los votos de castidad, pobreza y obediencia— no reciben el sacramento de la orden sacerdotal y esta condición es básica para ser parte de la congregación. Por ello, obtienen el calificativo de

acción religiosa masculina. Una de las estrategias de base para la inserción en el terreno y la obtención de datos empíricos 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. Todo lo cual nos permitió ser parte, "al menos por unos meses", como nos señaló uno de los hermanos, de la comunidad marista.

"Los Maristas"³

Los inicios de esta congregación religiosa datan del 2 de enero de 1817, cuando el Padre Marcelino Champagnat fundó en La Valla (Departamento del Loira, Francia) la primera comunidad de hermanos, y les dio el nombre de "Hermanitos de María". Marcelino pretendía, a su vez, que sus hermanos se instalaran como una rama de la llamada "Sociedad de María". Esta última se inició con la promesa que hicieron Jean-Claude Colin, Marcelino y sus compañeros maristas, en el Santuario de Nuestra Señora de Fourvière (Lyon), el 23 de julio de 1816. La bendición institucional de la congregación se dio el 9 de enero de 1863, cuando el Vaticano la aprobó como un Instituto religioso de Hermanos, autónomo, laical y de derecho pontificio. El nombre oficial otorgado fue el de "Hermanos Maristas de la Enseñanza" (Fratres Maristae Scholis, F.M.S.), conocidos y denominados más habitualmente como los Hermanos Maristas. En términos de estructura organizativa, el Instituto se divide en Unidades administrativas llamadas Provincias, Viceprovincias o Distritos. En este sentido, la misión ubicada en la localidad de Misión Nueva Pompeya se encuentra dentro de la llamada "Provincia de la Cruz del Sur". Cada Unidad administrativa, a su vez, está formada por casas religiosas y obras asociadas, y está gobernada y animada por un Superior con su Consejo.

Comienzan a trabajar entre los wichí de Nueva Pompeya en el año 1979. Se trata de un emprendimiento misionero que se basa en la teología de la "inculturación del evangelio"⁴, junto a las nociones clave de *comunidad*, *familia religiosa* y el *acompañar*, que se despliegan a partir de un habitus inculturador en el trabajo socio-religioso; el cual se asienta y consolida, a su vez, en su pujante ethos educador. Se puede decir, de acuerdo con González (2023), que las varias décadas de trabajo en territorio implican, al menos, dos períodos: una etapa civilizatoria donde se prohibió a los indígenas hablar su

"hermanos" que les confiere el haber realizado los votos religiosos correspondientes.

³ Es así como en general se menciona a la congregación religiosa que, si bien está formada por una comunidad amplia, que incluye laicos y laicas, en el lenguaje coloquial son siempre referidos como "los maristas".

⁴ Según Valtierra Zamudio (2019), dicha teología constituyó una forma de adaptación por parte de la Iglesia católica posconciliar, esto significa una reflexión acerca de la manera en que se debe presentar el mensaje evangélico con la finalidad de que sea comprendido y experimentado o vivido en todas las culturas con los símbolos particulares de éstas.

lengua; y una segunda donde germinan con más fuerza las líneas directrices post-conciliares de la Iglesia y propicia un abordaje más intercultural, el que incluye políticas del lenguaje concretas como las que presentamos aquí⁵.

Discusión teórica

El *poder*, si bien se erige como un tópico recurrente en los estudios sociales y en disciplinas relacionadas con la lingüística como la antropología social, no ha sido un debate recurrente en los modelos teóricos de la Sociolingüística. Si bien existen aproximaciones que lo toman en cuenta, no le otorgan la centralidad que aquí postulamos, además de otras diferencias significativas. No haremos un recorrido exhaustivo al respecto, pero sí deseamos destacar algunas corrientes teóricas o autores/as que indagan algunos de los conceptos que esbozamos, así como los contrapuntos y contrastes que deseamos establecer.

Una línea teórica en los estudios del lenguaje, que incluye al "poder" en sus reflexiones, la constituye el análisis crítico del discurso (ACD). Se trata de una corriente amplia y que no posee acuerdos básicos sobre nociones teóricas como "discurso" (generalmente escrito, pero incluye cualquier tipo de práctica lingüística) o "poder". Por otro lado, es un campo donde confluyen varias disciplinas humanas y sociales, que trascienden la esfera de la sociolingüística y que no adopta una perspectiva etnográfica. El ACD se apoya en el supuesto epistemológico de que existe un acceso desigual a los recursos lingüísticos y sociales. Pondera una noción de discurso ambigua y difícilmente abarcable y, además, difiere sustancialmente en sus representaciones sobre el "poder" (concepto elusivo, que a veces remite a las instituciones, a veces a la desigualdad entre los géneros, etc.). Por otro lado, incluye ámbitos muy dispares en sus reflexiones: política, medios de comunicación, religión, instituciones del Estado, entre otras; además de no poseer una metodología clara y precisa. Algunos trabajos sobresalientes de esta corriente son Fairclough (1995, 1992, 1989); Van Dijk (1994, 2003); Wodak (1997).

En general, respecto a los modelos teóricos que abordaron las interacciones o formas de habla, por ejemplo, uno de los más populares como la *Etnografía del habla* (EH), estaban dirigidos a población indígena o étnicamente marcada; indagando sistemas socio-culturales y reglas de interacción siempre fronteras adentro de cada grupo, presuponiendo su homogeneidad relativa y no problematizando su interacción con otros grupos en relaciones asimétricas. Es así que el debate sobre el poder también se encuentra ausente en la mayoría de los trabajos fundacionales y emblemáticos de esta corriente teórica (Bauman, 1975; Gumperz, 1982; Hymes, 1962; Sherzer, 1983).

⁵ Ver González (2023) para un desarrollo más amplio de la historia marista en Nueva Pompeya.

En una etapa posterior, cuando la EH —especialmente a partir de la perspectiva interaccional de Gumperz (1983, 1992)— adosa el clivaje interétnico, las relaciones asimétricas aparecen como una variable más (entre el género, el nivel social, posición laboral, educativa, etc). Sin embargo, el esquema sigue muy atado a concebir a los actores sociales como hablantes que buscan, fundamentalmente, la comunicación (aunque los desacuerdos y equívocos no dejen de estar presentes, basados en “inferencias”) y condicionados por “normas”, “reglas” o formas de conducta socialmente aprendidas. Prima la idea del *código lingüístico*, aunque se insertan variables no verbales y contextuales. Es decir, se corre el eje al mundo social, pero no se problematiza la matriz epistemológica de la noción de *regla* y una concepción sistémica del habla, a la vez que predomina la representación del hablante como inserto en un mundo cultural relativamente homogéneo. Así, las estructuras lingüísticas se replicarían en las formas de habla socialmente compartidas —valga como insignia el concepto de *competencia comunicativa* de Hymes (1972). En este andamiaje, el *poder* como premisa se difumina pero, además, se predica una epistemología de las formas de interacción que no terminan de romper el molde de la herencia estructuralista y generativista de los estudios del lenguaje.

Lo que proponemos como lugar de enunciación teórica en este trabajo es que los actores sociales, hablantes de una lengua, no pertenecen a una “cultura” como un concepto monolítico, sino que movilizan repertorios⁶ —que incluyen prácticas de silencio—que están socialmente disponibles pero que, al mismo tiempo, son apropiados de modos diversos. Seguimos, en este punto, la propuesta de Noel (2014):

*“A estos fines propondremos la introducción de un léxico en el que ocupan un lugar central las nociones de **recursos** y de **repertorio**, y sus complementos activos, las de **apropiación**, **movilización** y **formas de uso socialmente disponibles** o **habituales** de estos (...) Los repertorios pueden pensarse como conjuntos más o menos abiertos y más o menos cambiantes de recursos asociados sobre la base de afinidades fundadas en sus modalidades socialmente habituales de adquisición, circulación, acumulación, acceso o uso en determinado colectivo de referencia (...) ‘repertorio’ no puede pensarse o utilizarse como si fuera un eufemismo políticamente correcto para ‘código’: los repertorios no son códigos no sólo porque no se supone que estén cerrados o*

⁶ No debe confundirse con la noción tradicional de repertorio lingüístico (Blommaert y Backus, 2013) que designa al conjunto de lenguas y variedades lingüísticas (dialectos, estilos, acentos) que usan los hablantes en diferentes situaciones y para distintos fines, así como las relaciones entre las mismas. Noción que, por otro lado, también parte de la idea de comunidad de habla como sistema de reglas y que no contempla al silencio como parte de esos repertorios.

sistemáticamente articulados sobre la base de lógica alguna, sino porque no puede pensárselos ni como activos ni como prescriptivos dado que no son, en último término, más que un dispositivo analítico.” (16-17, resaltado original)

Es así que, en la puesta en práctica de políticas del lenguaje concretas, los hablantes no serían agentes maniobrando entre una multitud de códigos, reglas⁷ y prescripciones, sino más bien bajo la modalidad de disposiciones que configuran un *habitus* (Bourdieu, 2012) y que no son habitualmente reflexivas para los mismos. Los sujetos se relacionan con los repertorios de manera dinámica, ya que al desplazarse por distintos espacios sociales, ocupar lugares de poder diferenciales e integrar distintas redes de relaciones intersubjetivas, los mismos se van modificando y transformando. Si bien su autor no lo pensó estrictamente para prácticas o políticas del lenguaje (y precisamente por eso), adoptamos el armazón teórico propuesto ya que nos permite ampliar los lentes epistemológicos, al mismo tiempo que no concederle al lenguaje un estatus de privilegio entre las prácticas sociales, sino que pueda ser tratado como otras (técnicas corporales, repertorios morales, etc.)⁸.

Como diversos autores ya han manifestado previamente (Bourdieu, 2014; Kramsch, 2020; Skinner, 2007) las lenguas, o el lenguaje, son objetos cuya función comunicativa es secundaria, ya que, en realidad, los lenguajes movilizan poder y proveen de capital simbólico así como legitiman a ciertos actores sobre otros o interpelan afectiva y emocionalmente. Es decir, los agentes no siempre buscan el entendimiento o la comunicación, en muchas ocasiones eso no está siquiera en juego, sino que son los locus de poder o la posición social del sujeto lo que prima en sus repertorios. Este lugar de enunciación implica, fundamentalmente, concebir al hablante como un actor político cuyas decisiones sobre el lenguaje (incluido el silencio) forman parte de un complejo haz de relaciones sociales asimétricas y que —si bien pueden ser reconstruidas reflexivamente a posteriori por ellos o por el investigador— configuran más bien una praxis basada en un *habitus* antes que decisiones racionales condicionadas por códigos o reglas.

Pretendemos retomar aquí, aunque fragmentariamente, algunos aportes de la teoría de la “sociolingüística corporizada” (Bucholtz y Hall, 2016) que entiende al

⁷ Por otra parte, como Bourdieu (2012) lo señala en lo que denomina la “ilusión de la regla” (237), el mismo concepto es ambiguo y contradictorio en el tratamiento dentro de las ciencias sociales, ya que a veces señala una norma prescriptiva y en ocasiones más bien una regularidad empírica.

⁸ Precisamente, creemos que las políticas del lenguaje (como el silencio), pueden ser mejor pensadas y analizadas sin un excesivo bagaje teórico sino, por el contrario, con “infralenguajes” (Latour, 2008: 49-50); es decir, términos flexibles, abiertos y opacos (agencia, política, silencio) que deben desarrollarse concretamente de acuerdo con marcos de referencia específicos, pero que no son trasladables a toda situación.

cuerpo⁹ como un espacio de semiosis debido a que las competencias de los hablantes lo incorporan como un factor fundamental en el uso de la(s) lengua(s), remitiendo más bien a las corporalidades y proxemias puestos en juego en la conversación, los tonos de voz, los usos del silencio, las miradas, etc. Esta perspectiva es fundamental para incluir lo político en torno a las lenguas más allá de las estructuras y las verbalizaciones, ya que, en contextos de desigualdad de poder, los silencios pueden ser estigmatizados o permitidos de acuerdo con formas más coercitivas o institucionalizadas de aquél, o bien con ejercicio más indirecto del mismo que implique el desplazamiento del locus de alteridad. De acuerdo con estos mismos autores, la no inclusión de la dimensión corporal en los armazones teóricos de la lingüística responde a su carácter logocéntrico, que reduce el fenómeno del lenguaje al sistema de signos doblemente articulado y al plano simbólico del mismo.

Algunos estudios particulares (Tallatta, 2019, 2021; Unamuno, 2020a), aunque abordan el ámbito escolar, es decir, un espacio con rasgos de institucionalización diferente al que el que se indaga aquí; ponen de manifiesto el hecho de que el silencio, por ejemplo, no puede ser interpretado fuera del aspecto indexical de la lengua (es decir, relacionado con la identidad del hablante) y que constituye fundamentalmente un fenómeno interaccional que emerge de la situación concreta. Por lo tanto, no puede ser pensado en abstracto sino que se produce y (re)actualiza en contextos políticos donde se producen los intercambios. Unamuno (2020a: 181) escoge el término de “lo silencioso” para destacar su aspecto social e interaccional, a diferencia del “silencio” que alude a una opción situada en el individuo; responde a las relaciones de dominación simbólica que restringe o convalida las voces de los distintos actores.

Por su parte, Tallatta (2021) muestra que en contextos escolares plurilingües y pluriculturales (sobre todo cuando implica desigualdad y población subalterna) el silencio de las y los estudiantes se presenta como una “práctica de evitación” de sus trayectorias plurilingües y de sus estilos interaccionales alternativos, los que, a su vez, también resultan atravesados por variables como el género (55). Es decir, en diversas ocasiones el silencio puede ser una política activa, ya sea de resistencia o protesta, no solamente una posición de inferioridad o rasgo culturalista. Así, el sujeto hablante es un actor político que comunica mediante una variedad de paquetes de sentidos, en los cuales la lengua hablada es solamente uno de ellos.

⁹ Jackson (2010), por ejemplo, expone como durante mucho tiempo la antropología del cuerpo tendió a considerar a este último como un *símbolo* en analogía con el lenguaje humano. A tal punto, la influencia de la lingüística en los estudios sociales no permitía considerar al cuerpo como un objeto semiótico en sí mismo, mientras que en los estudios del lenguaje, por el contrario, se desestimaba su influencia por no ser parte del código, de la estructura, de la competencia o porque no está doblemente articulado como el lenguaje verbal.

Por lo expuesto, en nuestro enfoque consideramos como “político” no solamente aquellas decisiones estatales u oficiales, en torno a las lenguas, sino también las interacciones cotidianas y las construcciones o sedimentaciones históricas que permiten analizar el lenguaje más allá de los ámbitos de uso regulados oficialmente. Así, adherimos a un concepto específico de políticas del lenguaje, que descentra al Estado, y la concibe como un conjunto de acciones y prácticas lingüísticas en el marco de un complejo entramado sociocultural de relaciones y formas de interacción, negociación y producción mediadas por relaciones desiguales de poder (McCarty, 2011).

En lo estrictamente inherente a la noción de *poder*, partimos desde Lukes (2007) quien considera que como tal no es una abstracción, sino algo real y efectivo de muchas maneras, algunas de ellas ocultas o indirectas (coerción y consenso). Para Giddens y Sutton (2014: 269), aunque elusivo, el poder puede ser definido en su vertiente más amplia como la “capacidad que poseen los individuos o los grupos para conseguir sus objetivos o para promover sus intereses, incluso frente a la oposición o la resistencia”. Una de las reflexiones más relevantes en torno al concepto, aunque no constituye una teoría sistemática sobre el tópico, sino un engranaje en su andamiaje filosófico general, es la obra de Foucault (1994, 2008, 2010) para quien el poder es un tipo de relación y cuyo anclaje central es el discurso; intentando así romper con la antinomia entre formas autoritarias y coercitivas. Sin embargo, para Giddens y Sutton (2014) esta última concepción subestima la forma en que el poder se acumula realmente en algunas instituciones específicas.

Este último es el caso de las agencias religiosas en las comunidades indígenas chaqueñas, institución signada históricamente por una dinámica particular que le confiere un poder de carácter singular y, al mismo tiempo, disímil según el espacio socio-cultural considerado. Particularmente 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* 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 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 lo expuesto, entendemos que dicho horizonte histórico permea representaciones de alteridad sobre misioneros religiosos que los concibe como agentes con capacidad de incidir en la vida cotidiana y, más en la contemporaneidad, movilizar recursos económicos y materiales¹⁰. 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 simbólico¹¹.

La(s) política(s) del silencio de la comunidad marista

Los estudios sobre las lenguas del mundo se han esforzado, durante mucho tiempo, por dar cuenta de la fonología y las estructuras morfosintácticas de las mismas. Esto pone en evidencia que el foco, generalmente, ha sido el lenguaje verbal. Por ejemplo, Le Breton (1997) propone que, así como los estudios lingüísticos producen gramáticas de las lenguas —comprendidas como sistemas de reglas—, deberían generarse otras del silencio: “las disciplinas sociales y culturales del silencio exigen un aprendizaje, igual que las reglas del lenguaje” (81). Si bien, como ya hemos desarrollado, discordamos en los cánones teóricos que abrazan nociones tradicionales de “regla” o “sistema”, Le Breton apunta a la poca o nula atención que el silencio, como contraparte natural del habla, ha recibido en comparación con la inmensa cantidad de volúmenes que se acumulan en las bibliotecas del mundo sobre estructuras del lenguaje verbal.

En este punto, fue pionero el trabajo entre los apaches de Basso (2002). Sin embargo, aquella indagación innovadora —tanto por su problema de investigación como por sus objetivos políticos de alzar una voz contra la construcción de los apaches como usuarios de una lengua empobrecida o juicios morales sobre su falta de calidez personal—, no reconoció que las políticas del silencio no solamente requieren describirlo hacia

adentro de un grupo, sino en su interacción con otros, especialmente en contextos asimétricos donde el grupo en estudio es minoritario ante la sociedad envolvente que habla idiomas hegemónicos, de mayor prestigio o bien posee otras valoraciones respecto al silencio. Así, la ausencia de verbalizaciones podría implicar tanto evasión como resistencia; o bien un locus de alteridad elegido, etc. de acuerdo con las circunstancias de interacción y los repertorios intragrupal o en intercambios fuera del grupo de socialización primaria.

En torno a las políticas del silencio —comprendidas como prácticas vinculadas con asimetrías de poder donde determinados agentes suspenden las emisiones verbales en un contexto o situación específica¹²— diremos que la agencia religiosa en la cual nos enfocamos moviliza (al menos) tres tipos de aquellas, que a lo largo de un horizonte histórico particular adquieren diversos sentidos y matices. Así, estas tres políticas del silencio se imbrican, tensan, dialogan y condicionan entre sí, generando rupturas y (dis)continuidades que implican, además, una trayectoria no lineal sino sinuosa y pendular de parte de la congregación marista. A su vez, también se relacionan necesariamente con las prácticas del silencio y representaciones de los indígenas (principales interlocutores del trabajo misional), quienes promueven sus propios recursos y repertorios del callar. Si bien nuestro foco principal son las prácticas de los misioneros, las mismas no existen en el vacío sino en interrelación con otras¹³, y en este caso las de vital relevancia incluyen a los principales destinatarios del trabajo socio-religioso como son los wichí.

El grupo juvenil marista: habitar el silencio

El siguiente registro de campo esboza una primera idea de la política en torno al silencio de uno de los hermanos, puntualmente el que coordina el grupo juvenil (donde asisten adolescentes y jóvenes wichí) todos los fines de semana:

Me siento a la mesa para compartir el desayuno con ellos, y les genera algo de risa porque me siento en una silla libre que era algo bajita, pero aclaro que igualmente

¹⁰ En una entrevista etnográfica, uno de los religiosos que lleva trabajando más de 10 años discontinuos en Nueva Pompeya (en distintas estancias) señalaba que cuando arribaron los primeros hermanos a la localidad algunos wichí les dijeron que estaban disconformes con el obispado porque ellos habían solicitado la presencia de monjas: “nosotros pedimos monjas, pero nos mandaron tres reyes magos” en tono sarcástico hacia la poca predisposición al trabajo comunitario pero con potencial de movilizar recursos económicos que tenían aquellos primeros agentes congregacionales maristas.

¹¹ Administran una escuela pública de gestión privada, ubicada en un paraje wichí, vista como una cierta utopía por otras escuelas que no cuentan con los mismos recursos que la congregación. En términos espaciales, si bien viven de manera austera en una casa del obispado, se ubican en el centro de la ciudad, frente a la plaza central y en diagonal al histórico edificio de la misión franciscana aún vigente.

¹² Postulamos que las políticas son prácticas sociales como recursos disponibles que el hablante moviliza en determinadas situaciones donde calla. No es una opción individual sino social, aunque dependerán de “los procesos específicos de apropiación” que los sujetos despliegan en relación con sus “biografías acumuladas, incluyendo las interpelaciones específicas sufridas en ocasión de su movilización previa y sus efectos sedimentados socialmente” (Noel, 2014: 19) Por ejemplo, un pastor anglicano wichí tiene acceso a ciertos recursos que un trabajador municipal o albañil jornalero no dispone; así como la trayectoria de cada misionero también configura distintas posibilidades de apropiación de recursos y repertorios.

¹³ 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.

llego bien a la mesa y que estoy cómodo. Eran alrededor de 20 jóvenes wichí los que se habían dado cita en la mañana. Noto que Carlos [hermano Marista] va y viene, hasta que en un momento también se sienta. Ejerce más bien un tipo de poder horizontal, sumándose a la charla como uno más. Cada tanto los jóvenes wichí comentan algo en idioma y se ríen, supongo que son acotaciones sobre el hermano o sobre mí. Lo que es indudable es que siempre eligen el wichí para dialogar entre ellos [...] Un grupo de jóvenes, que termina de desayunar, se reúne bajo el sol, junto a los árboles, para tratar de paliar el frío. Yo ya me había templado bastante, a partir de ingerir el mate cocido bien caliente. Pronto, se observa que esos mismos jóvenes armaron la cancha de vóley y se pusieron a jugar. El resto de los chicos se iba sumando de a poco como espectadores. Los gritos, las indicaciones tácticas, las gastadas, las bromas, todo se desarrolla en wichí. El hermano les habla en castellano y entienden, pero es la única instancia donde recurren a la lengua hegemónica, entre sí usan siempre el wichí, aunque el hermano no entienda de que hablan. Pero no se lo nota incómodo, parece comprender el contexto y sus motivaciones. Guarda silencio y solo los observa con rostro desatinado. (Diario de campo, 11-06-22)

dice que haremos un juego más y luego habrá un receso, pero todos entienden que el receso era en ese momento y el grupo se dispersa. Carlos no entiende demasiado, pero acepta la situación y entonces salimos al patio a tomar un poco de aire [...] Carlos se aleja y tarda bastante tiempo en volver y en su ausencia, los animadores¹⁵ proponen o, mejor dicho, disponen otro juego que no logro comprender [...] Santy me grita a lo lejos “no quiere participar”, pero digo que no. Veo que van agrupando parejas para el juego, y los atan pierna contra pierna (derecha con derecha, o izquierda con izquierda). Aún no logro descifrar cual era el objetivo del juego. Noto que Sandra pregunta a los chicos que aún no se habían sumado al juego, Gaby y Ariel, pero tiene respuestas negativas. Entonces vuelve a acercarse a mí para insistirme que juegue, ya que Adriana estaba sola y necesitaba pareja. Ante la insistencia, y aún sin saber de qué trataba el juego, digo que sí [...] El objetivo era amañarse para jugar al fútbol avanzando junto al compañero a pesar de tener las piernas atadas. No obstante, al minuto de comenzado el juego, Adriana me dice “decile a la chica que no quiero jugar”. Evidentemente estaba incómoda y tensa. Por lo tanto, salimos del juego [...] Transcurre más o menos una hora, hasta que vuelve a aparecer Carlos. (Diario de campo, 18-06-22)

El encuentro de jóvenes es una actividad que todos los sábados por la mañana se lleva a cabo en la casa de los hermanos, donde viven los religiosos misioneros maristas. Promueve un espacio lúdico de juegos, cantos, interacciones diversas y ejercicios didácticos orientados a reflexionar sobre problemáticas de adolescentes (como la familia, las amistades, los grupos, gustos musicales, etc.). Asiste alrededor de una veintena de jóvenes, de ambos sexos, que pertenecen al pueblo wichí. El evento transcurre en un espacio que los adolescentes perciben como fluido y menos sujeto a normas, a diferencia de la escuela¹⁴. Esto es así por diferentes causas: en las jornadas sabatinas no sucede una evaluación o examen, ni tampoco sanciones ante la negativa a llevar a cabo una actividad determinada; se inducen juegos y se busca promover determinadas actitudes (como el trabajo en equipo con juegos que exigen trabajo corporal conjunto) pero algunos jóvenes se niegan a jugar sin que tengan consecuencias por ello. Traemos a colación el siguiente registro:

Cuando termina el juego del piolín, el hermano

¹⁴ Destacamos esto porque la congregación religiosa administra la escuela UEP N°52 “Cacique Francisco Supaz” (jardín, primaria y secundaria) con modalidad Bilingüe Intercultural y que posee una matrícula predominante de alumnos/as wichí. La misma se ubica en el Paraje “Pozo del Sapo”. La mayoría de los/as jóvenes que asisten los sábados provienen también de dicha escuela.

Otro detalle es que los jóvenes van llegando en diferentes horarios, si bien oficialmente la jornada arranca a las 9 de la mañana, se van sumando a lo largo del día e incluso alguno de ellos alcanzan a llegar ya cerca del mediodía.

Ante las interacciones en wichí (donde suceden las risas), la negativa a ciertos juegos, los arribos fuera de hora, la circulación desordenada por el patio durante los recesos y la poca sistematicidad lúdica; el hermano coordinador no actúa con sanciones o llamados de atención, sino que promueve la iniciativa de los jóvenes, aunque por momentos se lo nota desalentado cuando no logra que las actividades fluyan. El poder sigue presente, pero se hace menos notorio desde las sanciones —plano más coercitivo— y se ejerce más bien desde un desplazamiento del locus de alteridad donde el castellano ocupa el lugar de la otredad o lo “silencioso”; ya que ante las conversaciones en wichí, Carlos elige callar.

Si bien el espacio no deja de revestir institucionalidad, ya que se lleva adelante en el predio donde viven los religiosos y que, por ejemplo, incluye la capilla de la localidad e, incluso, la residencia del sacerdote; es

¹⁵ En el lenguaje marista los “animadores” son aquellos jóvenes que lideran el grupo y encabezan de alguna manera las actividades que se proponen. En teoría son jóvenes con más experiencia de trabajo con la congregación y son quienes se encargan de tratar de llevar el ritmo de los juegos.



Figura 1: Adolescentes wichí en la reunión semanal de cada sábado coordinado por un hermano marista.

Figure 1: Wichí adolescents at the weekly Saturday meeting coordinated by a Marist Brother.

un ambiente que los jóvenes conciben como menos normado, como ya hemos explicado. Además, la agencia de los jóvenes se ejerce por medio de los “animadores” que asisten al religioso coordinador y los grupos son flexibles y segmentarios en cuanto a su conformación y las ausencias (como los silencios en los intercambios) no son sancionados o reprendidos; por el contrario, cuando un joven vuelve después de varias jornadas de ausencia, es recibido con beneplácito, así como los novatos que se van incorporando.

Por otro lado, como se observa en la Figura 1, la ocupación del espacio de forma circular¹⁶, permite diluir (no anular) los lugares de poder que, por ejemplo, en el aula ocupa el docente de pie frente a los alumnos y las alumnas sentados/as en fila. Partiendo de Mondada (2009) y su concepto de “espacio interaccional” (1978) apuntamos a reflexionar sobre el espacio y su carácter político, ya que el mismo es activamente producido y recepcionado/interpretado en función de las actividades que se llevan a cabo y las agencias de los actores en contextos asimétricos. Así, mientras en la escuela se intenta “controlar” los cuerpos, en el encuentro juvenil, por el contrario, se recurre al espacio circular y juegos físicos que apuntan a destensar las posturas rígidas que los y las adolescentes wichí tienden a asumir en sus primeras participaciones. El siguiente registro de campo permite observar algunos indicios de lo dicho:

Los adolescentes rezagados se van sumando a medida que también finalizan el desayuno.

¹⁶ La disposición de bancos circulares para celebrar asambleas o reuniones al estilo de las comunidades indígenas, donde ningún orador destaca espacialmente ya que se discute de modo concéntrico, responde a las modalidades de estructuración espacial y reacomodamientos locativos propios 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).

Cuando ya eran algo más de las 10.00 de la mañana, el Hermano coordinador hace el llamado para buscar las sillas y reunirnos en el salón como la semana previa. Una vez allí, tomamos los carteles con nuestros nombres, que habíamos dejado la semana pasada, a su vez que los nuevos integrantes del grupo se armaban los propios. Posteriormente, el Hermano propone que nos presentemos uno a uno, pero con un detalle: luego de decir nuestro nombre, debíamos hacer un movimiento corporal (el que fuera) y el resto del grupo debía responder “Hola (nombre de la persona)” e imitar al unísono el movimiento que el/la joven hubiera hecho. Al parecer, el objetivo era ir destensando la reunión, incentivando la creatividad y colocando el cuerpo en el centro pero, a su vez, tratando de hacerlo menos rígido y volverlo parte del proceso. (Diario de campo, 11-06-22)

Para comprender las políticas del lenguaje que aquí se impulsan, negocian y producen, es necesario dar cuenta de que las mismas no solamente incluyen el lenguaje verbal y las lenguas seleccionadas para las interacciones —y los silencios—, sino también el entorno físico, como en las notas etnográficas presentadas más arriba, la organización del espacio y la mediatización corporal como parte del proceso comunicativo (Goodwin, 2000; Goodwin y Goodwin, 2004). En este sentido, además de las lenguas elegidas, son relevantes las proxemias, miradas, gestos y lo que pueda incluirse dentro de la comunicación corporizada.

Es relevante el paralelismo que puede establecerse, respecto a estas mismas políticas, en entornos más regulados e institucionalizados como la escuela. En Unamuno (2020a: 187) se observa como las y los docentes no indígenas describen a los niños y niñas wichí

como "calladitos y tímidos", resaltando la ausencia de interlocuciones en las clases; antes que un esencialismo la autora considera que esta descripción se vincula con los modos en que los docentes se posicionan frente a los niños indígenas, y a los modos en que producen el sentido de lo que hacen y dicen en las aulas. Uno de estos rasgos está dado por el control corporal, ya que en las aulas de la escuela primaria y secundaria se exige estar "bien sentados" (197), mirar al frente, los "hombros rectos" entre otros aspectos. Como la misma autora señala, si se modifica el punto de vista, es posible reconocer, en las clases que analiza, una participación paralela en la que las niñas y niños wichi interactúan con la maestra auxiliar en su lengua nativa.

En el espacio juvenil marista el cuerpo es traído a escena desde lo lúdico, asumiendo que las posturas rígidas son más bien señales de incomodidad. Por ello se favorece el movimiento para habilitar la participación. Asimismo, en espacios como el del grupo de jóvenes, se encuentran ausente aquellas expectativas que predominan en la escuela respecto a maestros y funcionarios en torno a lo que se considera la norma lingüística prestigiosa en un ámbito como el escolar. Según Tallatta (2021: 56) "En el ámbito escolar argentino con alta población indígena o migrante, las y los docentes suelen asociar el silencio de algunas alumnas y alumnos a estereotipos culturales que colaboran en su valoración negativa como silenciosas/os y retraídas/os".

Generalmente, en ámbitos institucionalizados más regulados, aunque representen la minoría, los criollos hablantes de castellano logran imponer sus pautas comunicativas. Así, es frecuente que obtengan el silencio de los indígenas como locus de resistencia. Cuando en mi trabajo de campo indagué sobre la ausencia de jóvenes criollos en los encuentros juveniles, Carlos me señaló que, si bien la convocatoria es amplia, prefieren que los grupos sean mayoritariamente indígenas; ya que cuando los jóvenes criollos participan, aunque sean inferiores cuantitativamente, imponen sus pautas comunicativas relegando a los jóvenes wichi y favoreciendo su disgregación del grupo.

No solamente en la escuela prevalecen las representaciones de los indígenas como "callados" y "cerrados", sino también en otros ámbitos. De esta manera, el "nosotros" occidentalizado puede construir, a veces, un "otro" indígena distante, mudo y callado, percibido como un muro. Estas representaciones, lejos de ser objetivas, refuerzan la imposibilidad de ver en otras políticas del silencio fronteras sociales, cargadas de historicidad. Como ejemplo, presentamos el siguiente registro de campo, en ocasiones de una charla con una agente sanitaria criolla que vive en Nueva Pompeya:

En los minutos que la jefa se demora, charlamos un poco con la mujer joven,

quien nos pregunta qué tipo de trabajo estábamos haciendo. Entonces, comento lo básico: soy antropólogo, trabajando con los hermanos maristas (a lo cual dice 'ah sí', como gesto de aprobación y opinión positiva) y en otra línea con comunidades wichi, para estudiar el idioma entre otros temas. Este último punto pareció interesarle especialmente, ya que nos dijo

'ojalá algún día puedan hacer algo y ayudarnos con el tema del idioma, porque a nosotros nos cuesta muchísimo comunicarnos con ellos' [...] Sigue exponiendo las dificultades comunicativas que tienen con las comunidades indígenas, donde añade 'ellos (los wichís) son muy cerrados con su cultura, no quieren compartir' y que, a diferencia de los qom que ya 'han abandonado mucho su propia cultura y cambiado de etnia', los wichís eran muy "cerrados". Insistía mucho con ese término calificativo. (Diario de campo, 31-05-21)

Estas valoraciones respecto a los wichís se relacionan más con representaciones etnocéntricas de la consultante en cuestión, antes que con características intrínsecas de los hablantes indígenas. Como lo muestra Lorenzetti (2013) en su trabajo con wichís de las comunidades peri-urbanas de Tartagal (Salta, Argentina), el sistema médico hegemónico de salud es visto por los indígenas como opresivo. Nuestra hipótesis es que donde la agente sanitaria ve indígenas "cerrados" el silencio, en realidad, se establece como resistencia para los y las wichís, quienes de esta manera refuerzan fronteras de alteridad cuando se encuentran en relaciones asimétricas y específicamente en un sistema sanitario considerado como experiencias de "sufrimiento". En la verbalización de esta agente del sistema de salud, se observa que el silencio es comprendido como imposibilidad y ausencia de comunicación, desde su propio lugar de enunciación donde las únicas formas de interacción socialmente aceptadas son las de la sociedad envolvente.

En la sociedad envolvente o criolla, en general, el silencio posee un carácter eminentemente discursivo. Es decir, que su aparición se interpreta como ausencia de lo esperable: el lenguaje verbal. Consideramos, en este punto, las reflexiones de Losonczy (2008) a partir de su trabajo de campo entre grupos rurales negros de la selva húmeda del Chocó (Colombia). La autora reflexiona críticamente sobre sus dificultades de adaptación a una sociedad donde predomina el silencio y, por ello, el aprendizaje etnográfico compromete más al antropólogo/a (proveniente generalmente de sociedades occidentales) en su corporalidad, proxemias y sentidos que los modos más discursivos que tradicionalmente aplicamos en el trabajo de campo. Para los wichís, en cambio, al igual que para los afrodescendientes del Chocó, el silencio es condición de posibilidad, por ello lo entendemos como performativo antes que como

clausura. Daremos otros ejemplos más adelante.

Como hemos explicado, el encuentro con los religiosos también resulta asimétrico, pero dicho poder por parte de éstos se ejerce de modo no directivo y por medio de un silencio performativo: habilita la puesta en escena de otras proxemias, formas de interacción y ocupación del espacio. En su política del lenguaje que descentra el locus de poder, los religiosos (al menos durante los encuentros juveniles) adoptan este espacio performativo del silencio y aunque no sin tensiones o contradicciones¹⁷, lo ejercen como un escenario que permite otras formas de corporalidad, gestualidad o modos de estar en el mundo propias de los indígenas. Así, el silencio es “habitado” antes que reprimido o comprendido como lo ausente o lo incorpóreo. Cuando se interpreta el silencio como “cierre” se lo concibe como obstáculo, como discurso. Cuando se habita el mismo, por el contrario, se lo concibe como una praxis activa que permite la performance. Así, deja de ser un muro para convertirse en un escenario, si se nos permite la anodina metáfora.

Los sábados a la mañana, en la casa de los hermanos, cuando no predomina el silencio, las interacciones entre jóvenes wichí son exclusivamente en la lengua indígena. Se despliegan, además, a partir de tonos de voces bajos, sin interrupciones al orador ocasional, los turnos de habla son acatados y respetados, como rasgos más sobresalientes. Durante los encuentros juveniles, los adolescentes indígenas no eligen el castellano por cortesía comunicativa, o se refugian en el silencio como forma de resistencia. En cambio, optan por una política activa de uso de la lengua vernácula. El hermano coordinador de estos encuentros utiliza y promueve el ejercicio de la agencia y elige el locus de la alteridad por medio del silencio activo, el rol de quien no entiende casi nada de lo que se habla, de quien se pregunta, ante cada risa o carcajada, si se estarán burlando de él.

Es decir que, al permitir los intercambios en la lengua indígena, el religioso administra su estatus de poder favoreciendo el uso del wichí. El silencio aquí es una política activa, performativa, porque habilita el ejercicio de la agencia indígena. Ya no se trata solamente de habitar el silencio, sino de elegirlo como locus cuando se recurre a una lengua desconocida para el religioso. Esto no es una acción casual, sino que es favorecida por políticas del lenguaje que comprenden la relevancia para los jóvenes en el uso de la lengua nativa, como la manifestaba el mismo hermano en una de las entrevistas etnográficas:

“Ni bien llegué acá... Participé de dos reuniones [con los jóvenes wichí]... y lo que me impactó mucho es cuando se expresan en idioma. Yo no entendía, obvio, pero cada tanto me iban

¹⁷ Sería extendernos demasiado y por razones de espacio nos vemos limitados, pero en registros de campo también anotamos otras diversas situaciones y contextos donde claramente los misioneros se muestran incómodos ante el silencio de sus interlocutores wichí.

diciendo de qué hablaban... El idioma me pareció potente de entrada y... también ir descubriendo como, cuando ellos pueden expresarse en idioma y... charlas sus cosas... es mucho más fácil, se desenvuelven mejor, se expresan mejor, creo yo.”
(Hermano marista, entrevista etnográfica)

Las formas de transmisión de conocimientos, por medio de la oralidad, suelen ser desestimadas por el logos moderno (Ayora Díaz, 2010) que enfatiza el prestigio de la escritura y la transmisión del conocimiento por esa vía. De este modo, no solamente el uso de las lenguas indígenas queda relegado ante el castellano, sino que la propia oralidad es desestimada por asistemática, falta de rigurosidad e imprecisa. Por lo tanto, el uso del wichí, alentado por los hermanos maristas, produce este mismo espacio de resistencia al reivindicar, al mismo tiempo, el valor de la oralidad desde un saber callar como política del silencio. Si hablar una lengua, como propone Bourdieu (2014) es ante todo *poder*, el silencio también debe ser analizado en un encuadre similar: puede recurrirse al mismo como forma de resistencia o como expresión de poder. Sin embargo, en este último caso, no siempre se trata de silenciar sino, por el contrario, de saber callar. De nuevo, lo que postulamos aquí es que no está en pugna lo que tradicionalmente ha sido el enfoque de la Lingüística clásica (estructural y generativista) como la comunicación. Lo que se disputa o se impugna son las relaciones asimétricas y el poder puede ejercerse imponiendo una lengua dominante, como el castellano —que además los jóvenes wichí hablan y entienden— o elegir el locus del silencio para permitir el uso del idioma nativo como lo hace el hermano Carlos.

Otras políticas del silencio: el silenciamiento y el encuentro con Dios

El silencio como política de silenciamiento (hacer callar), o ejercicio del poder como censura, también tiene sus antecedentes en las políticas del lenguaje que analizamos. En este punto, es necesario repasar brevemente la historia de la congregación marista en Nueva Pompeya, signada por una primera etapa civilizatoria (González, 2023) donde los religiosos buscaban imponer el castellano y prohibían a los niños y niñas wichí hablar su lengua materna en la escuela¹⁸. La censura de la lengua wichí y la imposibilidad de hablarla conllevaba sanciones que aparejaban, incluso, castigos físicos. En consecuencia, la primera asociación entre silencio, indígenas y maristas se vincula con la represión de la lengua nativa.

En esos casos, el silencio asume un valor prescriptivo, de prohibición, arrojando al campo de lo clandestino el uso del idioma originario. Aquí la ausencia de palabras no posee valor de resistencia ni agencia, sino de represión en el ejercicio del poder de los hermanos. Así relata uno

¹⁸ Una de las labores centrales de los hermanos maristas es la educación, por lo tanto, suelen estar al frente de escuelas o administrirlas como principal actividad.

de los misioneros los cambios instaurados a partir del reemplazo de aquella primera comunidad de maristas que trabajó en la zona:

“Había, bueno, algunas cosas que no se habían hecho bien en su momento, viste? Había algunos hermanos de espíritu tradicional, diríamos no? Que.... Cuando pusieron el jardín de infantes acá eeeeh... una idea de un hermano era que, bueno, que dejen de ser aborígenes, viste? Porque bueno, ya son grandes y ya después no tienen arreglo (risas)... Entonces esa mentalidad estaba un poco por ahí. Incluso hasta insistir que hablen en castellano y no en idioma, ¿no? Y yo me encontré después de unos años que estuvimos nosotros acá, yo me encontré con el hermano ese y contábamos lo que hacíamos y dice ‘ustedes están haciendo lo que nosotros prohibíamos (risas)’” (Hermano Marista, entrevista etnográfica)

Como bien lo señala uno de los laicos maristas, el hecho de que la primera comunidad de religiosos haya ejercido censura sobre la lengua indígena, no excluye su pertenencia a la congregación, abriendo las puertas a las contradicciones y tensiones dentro de la misma y, en consecuencia, el silencio también adquiere valores autoritarios:

“Federico [laico marista wichí] te puede contar, de hermanos maristas... Claro era otro momento, otra época, pero eran hermanos maristas también que los hacían parar ahí en un lugar determinado ahí, de la escuela vieja, al chico que hablaba wichí... Porque no tenían que hablar wichí, para que aprendan el castellano [...] ‘Vos tenés que dejar de ser indio’, les decían. ¡Es fuertísimo eso!” (Laico marista, entrevista etnográfica)

En su análisis del caso de reemergencia identitaria charrúa, Rodríguez et al (2020) refiere a las memorias subalternizadas y lo que puede ser dicho o silenciado. Es innegable que, en el caso de los pueblos indígenas chaqueños, las memorias silenciadas han sido moneda corriente y la represión por hablar lenguas minoritarias constituyó un estigma recurrente (Censabella, 1999; Hetch y Zidarich, 2016; Unamuno, 2020c). Por eso, si bien los wichí no han atravesado un proceso de desgaste socio-cultural, pérdida de cohesión social o abandono de sus lenguas, sí han sido objeto del racismo y la discriminación lingüística. En esta primera etapa, entonces, el silencio refiere a supresión, poder como dominación, prohibición y negación. En una segunda etapa —como desarrollamos en el apartado previo— que continúa en el presente, las políticas del lenguaje de los maristas de Nueva Pompeya cambian drásticamente y el wichí pasa a ser promovido y utilizado, además de una inculturación en las pautas comunicativas y de interacción que incluyen el silencio.

Abocándonos al último punto que abordamos, diremos que para los hermanos maristas el silencio también cumple otro rol clave. Su devoción religiosa los impulsa a las oraciones y meditaciones silenciosas diarias donde se permiten comunicarse con Dios. Si bien al comienzo, con el epígrafe, hicimos alusión a la importancia de la palabra y el verbo, de acuerdo con el Evangelio de San Juan, es relevante como el silencio también cumple un rol destacado.

Durante el trabajo de campo en el que se recogieron los datos analizados aquí, los permanentes cierres y aperturas de actividades colectivas iban de la mano con la evolución de las olas de contagio de coronavirus en el país, hecho que implicó que los espacios religiosos más ritualizados, institucionalizados y públicos se vieran clausurados. Esto aumentaba la introspección y la labor religiosa personal, como se observa en el siguiente registro:

Acompañamos a Mariano [hermano marista] hasta la capilla, abrimos y prendemos algunas luces del interior, la puerta de entrada queda abierta pero de modo muy disimulado. Adentro, conversamos un poco mientras sigo explorando y (re)descubriendo la capilla [...] De repente, nos callamos, y compartimos unos 10-15 minutos de contemplación y adoración silenciosa, junto a Mariano [...] Puedo decir que se trató de un tiempo breve pero espiritualmente potente. Nadie hablaba. Pasados unos quince minutos, Mariano va de nuevo hasta la puerta de la capilla para vigilar si había alguien esperando ingresar, eran las 19.45. No había nadie, así que nos retiramos y apagamos todas las luces. Mariano nos dice “al menos compartimos un rato de meditación y oración”. (Diario de campo, 10-06-21)

Pero, además, en cuanto a las líneas directrices que orientan el trabajo religioso de los Hermanos Maristas, el silencio y la “contemplación” (que requiere del primero) forma parte inescindible de como practican su “espiritualidad”:

“En la meditación, cultivamos el silencio interior que nos permite escuchar a Dios en lo más hondo de nosotros mismos. Aprendemos a contemplar la Palabra de Dios, la creación, nuestra propia historia, las personas y los acontecimientos. En la contemplación aprendemos lo que necesitamos para vivir con amor e integridad. Dedicamos cada día al menos media hora a la meditación y contemplación en silencio”. (Constituciones y Estatutos, 2021: 59)

El hermano Carlos me comentaba de la siguiente manera el sentido del silencio en los retiros espirituales de la congregación a los que suele asistir, tomando como

ejemplo uno de ellos realizado en Florianópolis (Brasil) a comienzos de año:

“Ya cerca del final, nuevamente el silencio contemplativo, contundente, abundante y generoso como el arte y la música de esa mañana. Conmoverse hondo, seguir escuchando el corazón, dar lugar también al lenguaje de las manos, inspirados en María... Bendecir, alabar, agradecer”. (Hermano marista, comunicación personal)

Ludueña (2002) analiza cómo el silencio para los monjes benedictinos¹⁹ también constituye una herramienta que, junto a las técnicas corporales y las prácticas espaciales, permite o facilita el contacto con lo numinoso y la comunicación con Dios; así “la práctica del silencio en el monasterio no puede verse bajo una perspectiva que le adjudique un carácter mortificador sino, por el contrario, debe contemplarse como una práctica tanto deseada como buscada por los sujetos que a la comunidad se integran” (74). Aunque, en ese caso, con la clausura como telón de fondo, la práctica silenciosa adquiere otros roles. Para el autor, el silencio es a la vez individual y colectivo, ya que las condiciones para su expresión y las técnicas corporales asociadas al mismo son, también, sociales. Por tal motivo, el silencio es, además, una forma de ascesis corporal que se integra en un sistema complejo de representaciones colectivas. Volviendo al epígrafe que abre el artículo, resulta relevador como en la Biblia Dios se asocia con el verbo pero, sin embargo, en las prácticas religiosas la forma de encontrarse con la divinidad también incorpora fundamentalmente al silencio.

El silencio, como hemos mostrado, no impide el acceso a la comunicación, sino por el contrario, permite la búsqueda de Dios, habilita su escucha y facilita poder hablar con él para quienes practican la vida religiosa contemplativa. Este *habitus* del silencio, relacionado con el ascetismo religioso, ubica a los hermanos en un horizonte interpretativo del mismo que dialoga con el silencio indígena.

La “visita” y el silencio como poder entre los wichís

Como señala Le Breton (1997: 17): “La comunicación, sin un reverso de silencio, es impensable; se atascaría en un flujo continuo de palabras que haría imposible el habla, pues toda palabra estaría condenada desde su misma emisión.” Pero no debemos pensar el silencio únicamente como la alternativa natural al habla, o solamente como espacios en blanco entre enunciado y enunciado. Representa un acto agentivo que permite comunicar. Pero, también, como ya señalamos, puede

¹⁹ Son monjes de clausura que, a diferencia de congregaciones como la de los hermanos Maristas, desarrolla su labor religiosa puertas adentro de la institución religiosa, teniendo como premisa la vida contemplativa a puertas cerradas o “fuera del mundo” como una “opción radical” (Ludueña, 2004).

configurar desigualdades de poder o bien habilitar espacios comunicativos de diversa índole. Todo actor social, además de utilizar la lengua como medio de comunicación, se establece a sí mismo como miembro de una comunidad de habla cuyos límites son negociados y redefinidos en la interacción.

Como mencionamos previamente, para los indígenas el silencio no es discursivo sino performativo, habilita o permite la puesta en escena de determinadas prácticas que no serían posibles sin callar.

Entre los wichís, la “visita” es un género discursivo singular. Involucra participantes concretos con roles esperados, interacciones con turnos de habla (re)definidos en la interacción y donde el silencio ocupa un rol clave. Generalmente, cuando alguien promete ir a visitar a una persona indígena, la respuesta suele ser en los siguientes términos: “bueno, voy a esperar”. En ello radica no solamente una promesa de vigilia, sino un pacto explícito que, de ser vulnerado, es recriminado luego. En estas visitas, el silencio tiene un rol de escucha atenta, donde luego de hablar y presentarse durante algunos minutos, el hombre o mujer wichí que ofrece de anfitrión ocasional, cede la palabra al visitante. El turno de habla no se interrumpe, se deja explayar al forastero/a de turno y se le escucha atentamente. En algunos registros, dejamos entrever esas ambigüedades o incomodidades que el silencio del otorgamiento del turno de habla induce:

En una primera instancia, tal como la habíamos conocido, María se muestra muy seria y casi no pronuncia palabra. Cuando Camila [su hermana] se sienta, a los pocos minutos, y luego que conversan entre sí en wichí, Camila nos dice ‘bueno, les dejo con ella’ pero sonó más a una pregunta que a una afirmación. Entonces, le decimos que como quiera, que no hay problemas. Finalmente, se queda. Siguen intercambiando un poco en wichí entre ellas, y María nos dice ‘estoy viendo a ver de qué voy a hablar’, y en algún momento nos espeta la famosa ‘no sé si quieren hacer preguntas’. Este tipo de formato de visita es muy común. No se visita para improvisar, así nomás. Hay que hablar de algo, y las alocuciones deben ser sobre temas específicos y deben ser extensas. No sirve un intercambio así nomás, sobre cosas o datos irrelevantes así como cambiar turnos de habla constantemente. Pero luego de pensarlo unos minutos, María arranca su discurso. Al finalizar, nos cede la palabra con ‘ahora ustedes’ [...] Tartamudee un poco al comienzo de mi discurso. (Diario de campo, 07-07-21)

Con posterioridad, luego de la alocución del visitante, no se retoma la comunicación rápidamente, sino que el silencio permanece durante algunos segundos. Similar a la función comunicativa que Basso (2002) planteara para los apaches, los wichís también tienden a guardar

silencio cuando sus expectativas sobre un desconocido/a son puestas a prueba o bien no pueden ser previsibles. En este caso, la diferencia sustancial es la relación asimétrica con los *siwele* ("blanco" o "criollo" en lengua wichí). Se establece, entonces, una praxis de resistencia o ejercicio de poder (depende del locus del enunciador) donde el silencio opera como frontera o bien como acceso a los propósitos del visitante.

Para el caso del pueblo indígena zapoteco²⁰, como ejemplo comparativo, Schrader-Kniffki (2007) muestra que evitar el silencio es una estrategia de cortesía, ya que en muchas interacciones sociales se valora la conversación. Sin embargo, en un escenario de transacción, el silencio es el signo estándar para indicar agradecimiento; porque expresar un lexema como "gracias" es considerado como una descortesía. La autora propone que el silencio es una noción "cultural" que reta las categorías de la comunicación convencional, pues donde el silencio es esperable en una cultura, puede constituir una descortesía en otra.

Este último estudio se establece desde la perspectiva teórica de la cortesía lingüística, la cual concibe el lenguaje como un espacio de interacción social y cultural que posibilita la armonía o el conflicto interpersonal o intercultural. A través de ella, los participantes constantemente están negociando identidades. Este punto de vista exhibe algunas divergencias respecto a nuestra propuesta, ya que como hemos manifestado concedemos relevancia al poder por sobre el rol de comunicación que tradicionalmente se asigna al lenguaje; no lo consideramos un código y, al mismo tiempo, disputamos el concepto tradicional de "cultura" como conjunto de rasgos atribuibles a un grupo considerado homogéneo en su interior con diferencias hacia el exterior.

Volviendo a los wichís, podríamos decir que el silencio es la cautela, la prevención, la austeridad de evitar mostrarse plenamente antes de desandar el horizonte hermenéutico del interlocutor. Especialmente cuando el visitante integra la sociedad hegemónica o envolvente. Al mismo tiempo, dado el valor espiritual atribuido a la palabra, la misma no debe ser utilizada en vano e, incluso, debe ser preservada en ciertas ocasiones. De acuerdo con Dasso (1999: 48-49): "La palabra es, a la vez, un objeto poderoso. Se la lanza, se la guarda, se la quita, se la lega. Con ella se construye el cosmos (...) la palabra es para el individuo un medio que le permite, en ocasiones excepcionales, salvaguardarse, y en ocasiones cotidianas, manifestarse fuerte, entero, humano".

Palmer (2005), por su parte, señala la relevancia de la escucha para los wichí, en el mismo sentido del valor espiritual de la palabra. Si esta es la expresión de su voluntad, de una manifestación de poder, entonces no

debe ser coartada. Por eso, cuando un visitante llega a una casa wichí, en general es recibido de modo tal que se le brinda y ofrece una escucha respetuosa y atenta. En los siguientes registros de campo, damos cuenta, sin embargo, de dos ocasiones donde el turno de habla nos fue cedido y que ello responde a formas sociales de regular el uso de la palabra —sobre todo con forasteros— pero que, tratándose de enunciadores desde un locus de poder (ya que son pastores anglicanos) la función del callar señala más un carácter evaluativo y que manifiesta autoridad, a diferencia del ejemplo previo:

Luego de que Eugenio [pastor anglicano wichí] habló y expuso su punto de vista respecto a estos distintos temas [...] condenando el 'vicio' de los jóvenes, el alcoholismo, quienes cobran o perciben ayudas sociales sin trabajar y lo gastan en alcohol; la condena a los políticos que siempre prometen y nunca hacen, falta de planes de vivienda, etc. nos dijo y me dijo concretamente: 'ahora quiero escuchar su palabra'. Una forma de interpelarnos y preguntar para qué habíamos ido. No sabía como empezar. (Diario de campo, 19-05-21)

En el medio de la charla, en un momento, al igual que hizo Eugenio, Elena [pastora anglicana] afirma 'bueno, yo no voy a hablar más porque ya hablé mucho, ahora quiero escuchar su palabra'. Yo menciono nuestro motivo de visita a la comunidad, investigar y conocer sobre la religión, la espiritualidad y también aprender algo del idioma. Para legitimarnos más, sobre todo en sus representaciones como lideresa religiosa, menciono que ya habíamos entablado buen vínculo con Eugenio, a lo cual ella asiente con la cabeza, como si no le convenciera mi perorata. (Diario de campo, 15-06-21)

La relevancia de la visita, y el silencio como símbolo clave pero con un rol más de reciprocidad, se observa también en que, en muchas ocasiones, luego de pasar a saludar a alguna familia indígena, los huéspedes se convierten en visitantes como forma de "devolver" la deferencia. En este punto, los hermanos maristas también se han adaptado y comprendido este rasgo socio-cultural sobresaliente:

"Una vez recuerdo de una señora que vino con... Una de las hijas y uno de los nietos... y golpeó, antes teníamos la entrada de aquél lado que ahora está ahora abandonada... ahí era la entrada de la casa... Y como venían mucho los aborígenes, ¿viste? A querer algo, pedir algo... le digo 'y que está necesitando'... Pero... callada y después 'no, vengo a devolver la visita' me dice (risas)... Era la primera vez que yo sentía eso de devolver la visita. Claro, porque yo iba a las casas

²⁰ Pueblo indígena mesoamericano que habita en habitan en los actuales estados mexicanos de Oaxaca, Guerrero, Puebla y Veracruz.

muchas veces, ¿no?” (Hermano marista, entrevista etnográfica)

Aunque cumple distintas funciones, para religiosos e indígenas, el silencio ocupa espacios significativos en la vida social y puede ser comprendido como parte del ser-estar en el mundo de ambos grupos. En términos de políticas del lenguaje, el valor espiritual concedido a la palabra —de acuerdo con nuestra lectura— habilita una “fusión de horizontes” en términos de Gadamer (1998, 2001). Ello no implica que maristas y wichí se perciban como transparentes, sino que en la relación intergrupala 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.

Reflexiones finales

En nuestro abordaje etnográfico hemos dado cuenta de algunas políticas del silencio motorizadas por la congregación religiosa marista a partir de un encuadre que se centra en el ejercicio del poder concebido como tópico clave en una relación asimétrica como es la de misioneros e indígenas. De allí, la necesidad de readaptar un concepto teórico como el *habitus*, movilizar infra lenguajes teóricos como los *repertorios*, para dar cuenta de esas pautas (formas de interacción) que deben ser concebidas, más que como eventos comunicativos, como primordialmente hechos políticos. Por ello, al elegir el silencio para permitir que la lengua indígena sea el único vehículo de los intercambios —como ocurre, por ejemplo, durante los encuentros juveniles— sin imponer el castellano (la lengua dominante) los hermanos habilitan una política identitaria inscripta y negociada a través del lenguaje. En otros escenarios, cuando los interlocutores wichí ocupan otros lugares de enunciación, el silencio puede ejercerse como poder o resistencia de parte de los mismos.

Pero el silencio también cobra sentido, en la historia de la congregación y su relación con los indígenas, como silenciamiento (cuando prohibían hablar wichí) al mismo tiempo que posee un valor espiritual y religioso significativo para los misioneros. Así, poder habitar el silencio es uno de los desafíos más reveladores del proceso de inculturación para los religiosos pero que —al mismo tiempo que los vincula en el pasado con la prohibición— en la actualidad los acerca a una perspectiva de fusión de horizontes de sentido. Callar también es relevante socialmente para los wichí, pero el sentido es diferente en las relaciones asimétricas con miembros de la sociedad envolvente, aunque posee su raíz en un valor espiritual

de la palabra como fuente de poder.

Destacamos que es necesario estudiar el silencio no solamente en sus usos intragrupal, sino en las relaciones desiguales de poder, cuando los intersticios de interacción permiten o censuran el uso de las lenguas o bien habilitan valoraciones negativas de los indígenas como “cerrados”. Por otro lado, como explicamos durante el desarrollo del artículo, los wichí tienden a guardar silencio cuando sus expectativas sobre un desconocido/a son puestas a prueba o bien no pueden ser previsibles. Algunos otros miembros de este pueblo, como hemos ejemplificado con pastores anglicanos, recurren al silencio como forma de poder, ceder la palabra para evaluar las intenciones del visitante. Se trata de una sociedad donde predomina un valor performativo del silencio como posibilidad. Esto entra en pugna con representaciones de algunos miembros de la sociedad envolvente que en su faceta netamente discursiva conciben el silencio como hostilidad o indiferencia, como mostramos para el caso de una agente sanitaria.

Poner la lupa en los emprendimientos de misionalización y las políticas del lenguaje de agencias religiosas a través de actores y agentes específicos —con preponderancia de la etnografía— más que en abordajes institucionales a gran escala, implica no solamente una diferencia en el enfoque, en comparación con análisis más tradicionales, sino también una comprensión diferencial de aquellos procesos que se dan en los intersticios de los dispositivos de poder. Abordarlos en su devenir, junto con sus tensiones, pujas y contradicciones inherentes es clave, especialmente para afirmar que los hechos políticos en torno al lenguaje no solamente se dan para las prácticas estatales, sino también en situaciones asimétricas que han recibido menos atención de la academia como el caso de los proyectos religiosos misioneros en comunidades indígenas.

Bibliografía

- 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, I (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*, (pp. 107-152). Barcelona: Gedisa.
- Ayora Diaz, S. (2010). Modernidad alternativa: medicinas locales en los Altos de Chiapas. *Nueva Antropología*, 23 (72), 11-31. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15915677002.pdf>
- Basso, K. (2002). ‘Renunciar a las palabras’: el silencio

- en la cultura apache occidental. En Golluscio, L. (comp.) *Etnografía del habla. Textos fundacionales*, (pp. 99-116). Buenos Aires: Eudeba.
- Bauman, R. (1975). Verbal Art as Performance. *American Anthropologist*, 77, 290-311. <https://www.jstor.org/stable/674535>
- Blommaert, J. y Backus, A. (2013). Repertoires revisited: 'Knowing language' in superdiversity. *Working Papers in Urban Language & Literacies*, 67.
- Bourdieu, P. (2014). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Buenos Aires: Akal.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bucholtz, M., y Hall, K. (2016). Embodied sociolinguistics. En Coupland, N. (ed.), *Sociolinguistics: Theoretical Debates*, (pp. 173-198). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 173-198.
- Censabella, M. (1999). *Las lenguas indígenas de la Argentina: una mirada actual*. Buenos Aires: Eudeba.
- 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/miríada/article/view/3119/3738>
- 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.
- 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.
- Contini, L. (2021). *Las bases sociales del parentesco en las iglesias indígenas wichíes*. 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>
- Dalla Corte, G. (2014). *San francisco de Asis de Laishí. Sensibilidades tobas y franciscanas en una misión indígena Formosa, (1950-1955)*. Rosario: Prohistoria.
- Dalla Corte, G. (2012). *Mocovíes, franciscanos y colonos de la zona chaqueña de Santa Fe (1850-2011). El liderazgo de la mocoví Dora Salteño en Colonia Dolores*. Rosario: Prohistoria.
- Dasso, M. C. (1999). *La máscara cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- 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://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/28185/15670>
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis*. London: Longman.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power*. London: Longman.
- Foucault, M. (2010). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits IV*. París: Gallimard.

- Franceschi, Z. y Dasso, M. C. (2010). *Etno-grafías: La escritura como testimonio entre los wichí*. Buenos Aires: Corregidor.
- Gadamer, H. (2001). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. (1998). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Giddens, A. y Sutton, P. (2014). *Conceptos esenciales de Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goodwin, Ch. (2000). Action and embodiment within situated human interaction. *Journal of Pragmatics*, 32, 1489-1562. [https://doi.org/10.1016/S0378-2166\(99\)00096-X](https://doi.org/10.1016/S0378-2166(99)00096-X)
- Goodwin, Ch. y Goodwin, M. (2004). Participation. En Duranti, A. (ed.), *A companion to linguistic anthropology*, (pp.222-244). Oxford: Blackwell.
- González, R. E. (2023). 'Evangelizar en la fraternidad': el trabajo misional 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.
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablo. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.
- Guber, R. (2004). *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gumperz, J. (1992). Contextualization and understanding. En Duranti, A. y Goodwin, C. (eds.), *Rethinking Context: Language as an interactive phenomenon*, (pp.229-252). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, J. (1983). *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, J. (1982). The linguistic bases of communicative competence. En Tannen, D. (ed.), *Analyzing Discourse: Text and Talk*, (pp. 323-334). Washington DC: Georgetown University Press.
- Hetch, A.C y Zidarich, M. (2016). Educación Intercultural Bilingüe en Chaco: Toba/Qom y Wichí. Ministerio de Educación y Deportes de la Nación. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005427.pdf>
- Hymes, D. (1972). On Communicative Competence. En Pride, J. y Holmes, J. (eds.), *Sociolinguistics. Selected readings*, (pp. 269-285). Harmondsworth: Penguin Books.
- Hymes, D. (1962). The Ethnography of Speaking. En Gladwin, T. y Sturtevant, W.C. (eds), *Anthropology and Human Behavior*, (pp. 13-53). Washington D.C: The Anthropology Society.
- Instituto de los Hermanos Maristas. *Constituciones y estatutos de los Hermanos Maristas*. (2021). Roma: Casa Generalizia dei Fratelli Maristi delle Scuole Fratelli.
- Jackson, M. (2010). Conocimiento del cuerpo. En Citro, S. (coord.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*, (pp. 59-82). Buenos Aires: Biblos.
- Jackson, M. (1998). *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- Kramsch, C. (2020). *Language as Symbolic Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Le Breton, D. (1997). *El silencio: aproximaciones*. Madrid: Sequitur.
- Lorenzetti, M. (2013). Experiencias de sufrimiento, memorias y salud en las comunidades wichí de Tartagal. *Cuadernos de Antropología Social*, 38, 131-151. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/2506>
- Losonczy, A.M. (2008). Del enigma recíproco al saber compartido y al silencio. Figuras de la relación etnográfica. En Christian Ghasarian... [et al.]. *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, (pp. 75-88). Buenos Aires: Del Sol.
- Ludueña, G. (2004). 'Esta es casa de Dios y puerta del Cielo': La construcción sociorreligiosa de la vida de clausura en la Argentina. *Anuario de Estudios en Antropología Social*, 173-186. <https://static.ides.org.ar/archivo/Anuario->

EAS-2004.pdf

- Ludueña, G. (2002). El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos. *Quaderns de L'institut Català d'Antropologia*, 17/18, 65-78. <https://raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/95528>
- Lukes, S. (2007). *El poder. Un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI.
- McCarty, T. (2011). Introducing Ethnography and Language Policy. En T. McCarty (ed.) *Ethnography and Language Policy*, (pp. 1-28). New York: Routledge.
- Mondada, L. (2009). Emergent focused interactions in public places: A systematic analysis of the multimodal achievement of a common interactional space. *Journal of Pragmatics*, 41 (10), 1977-1997. <https://doi.org/10.1016/j.pragma.2008.09.019>
- Noel, G. (2014). De los Códigos a los Repertorios: algunos atavismos persistentes acerca de la cultura y una propuesta de reformulación. *Revista Latinoamericana De Metodología De Las Ciencias Sociales*, 3(2), 1-30. https://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecs_v03n02a04
- 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.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envió editores.
- Rodríguez, M.; Magalhães de Carvalho, A.; Michelena, M. y Delgado Cultelli, M. (2020). Silencios, etnografía colaborativa y reemergencia charrúa en Uruguay. En R. Verdum y Ramos, A. (orgs), *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas. Contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico*, (pp. 177-216). Rio de Janeiro: E-papers.
- Sherzer, J. (1983). *Kuna Ways of Speaking*. Austin: University of Texas Press.
- Schrader-Kniffki, M. (2007) Silence and Politeness in Spanish and Zapotec Interactions (Oaxaca, Mexico). En Placencia, M. E y Garcia, C. (eds.) *Research on politeness in the Spanish-speaking world*, (pp. 301-329). New Jersey/London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Skinner, Q. (2007). *Lenguaje, política e historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Tallatta, C. (2021). El silencio en las dinámicas interaccionales escolares. Abordaje etnográfico en una escuela del conurbano bonaerense (Argentina). *Traslaciones. Revista Latinoamericana de Lectura y Escritura*, 8(15), 52-75. <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/traslaciones/article/view/4960>
- Tallatta, C. (2019). *'¿Que hable fuerte!, ¿Qué? ¿tenés miedo?' Interacción, normatividad y políticas del lenguaje en una escuela con población migrante*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Unamuno, V. (2020a). Sobre 'lo silencioso' y 'lo bilingüe' en las aulas con niños wichi en la Provincia de Chaco. En de los Heros Zavala, V. S y Nino-Murcia, M. (eds.). *Hacia una sociolingüística crítica: desarrollos y debates*, (pp. 187-217). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Unamuno, V. (2020b). Hegemonía comunicativa, participación y voces subalternas: notas desde las aulas con niños y niñas wichí. *Diálogos sobre educación*, 11 (20), 1-14. <https://www.redalyc.org/journal/5534/553466653003/>
- Unamuno, V. (2020c). Derechos lingüísticos como derechos humanos: notas para un debate. De Mauro, S. (comp.) *Actas I Encuentro Internacional: derechos lingüísticos como Derechos Humanos en Latinoamérica*, (pp. 99-111). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Libro Digital PDF. https://ffyh.unc.edu.ar/derechoslinguisticos/wpcontent/uploads/sites/31/2020/07/Publicación-de-actas_.pdf
- 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".
- Van Dijk, T. (2003). *Ideología y discurso. Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona:

Ariel.

Universidad Iberoamericana.

Van Dijk, T. (1994). *Prensa, racismo y poder*. México:

Wodak, R. (1997). *Gender as a Sociolinguistic Variable: New Perspectives on Variation Studies*. Oxford: Blackwell.

Wright, P. (2008). *Ser en el sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.