

De misioneros y etnografos equivocos, supersticiones y dilemas frente a la diferencia cultural.

Alejandra Siffredi¹ & Ana Maria Spadafora²

Departamento de Antropología - Universidad de Buenos Aires

Resumen

En este trabajo procuramos realizar una deconstrucción interpretativa del discurso evangelizador cristiano frente a la diferencia étnico-cultural. Para ello nos basamos en el relato de la 'vida y costumbres' de los cazadores-recolectores lengua del Chaco Paraguayo. Este fue realizado a fines del siglo pasado por el misionero anglicano Barbrooke Grubb tras una experiencia de más de veinte años en el terreno. Nuestra preocupación no es tanto indagar en la retórica maniquea del mensaje misionero, retórica que há sido ampliamente estudiada. Nos inte-

Abstract

Authors try to analyze Christian discourse on ethnic differences. They base on the narrative of "life and customs" of the Lengua hunter-gatherers of the Paraguayan Chaco. This narrative dates from the late 19th Century and has been recorded by the Anglican missionary Barbrooke Grubb who worked in the field for more than twenty years. Authors are not so much interested in inquiring about the Manichean rhetoric of the missionary message, that is well known. They are concerned

¹ Directora de la Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - UBA.

² Jefa de Trabajos Prácticos del Departamento de Antropología - UBA.

resa más bien centrarnos en los problemas derivados de la ininteligibilidad en la comunicación intercultural. Nos referimos a una forma específica de relación con el Otro - étnico signada por la 'prueba del silencio y del malentendido', desafío que compromete aquello que comparten tanto el misionero como el antropólogo: la práctica de la Etnografía.

about issues and problems coming out communication. They concentrate on a specific relation with the ethnic Other marked by the "silence and misunderstanding proof". They argue that such proof is definitely the similar matter focused both by the missionary and the anthropologist, which is the practice of Ethnography.

Palabras-clave: Cristianismo; paganismo; malentendido; etnicidad; superstición.

Keywords: Christianity; paganism; misunderstanding; ethnicity; superstition.

1. Breve contextualización histórica

Aún cuando fue la Guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia (1932-35) la que marcó un hito fundamental en el proceso de integración de los grupos indígenas del Chaco Boreal al Estado paraguayo, los contactos previos, aunque fugaces, fueron mas que significativos. En efecto, el área del Gran Chaco fue objeto de múltiples incursiones desde la misma Conquista: viajeros, aventureros, naturalistas, militares, comerciantes y misioneros entablaron encuentros de distinto tipo que contribuyeron a forjar esa "imagen" que oscilaba entre lo indómito del "infierno verde" o la aridez del desierto y la poética de un espacio ignoto, abierto a la fantasía y la aventura. Todavía hoy ese puente que une ambas orillas del río Paraguay separando claramente la ciudad de Asunción del "monte chaqueño", actualiza la imagen de un espacio exótico que da rienda suelta a la imaginación.

Hacia mediados del siglo 19 los contactos entre los grupos indígenas y los misioneros comienzan a tomar mayor envergadura junto al inicio de una época de apertura política y económica del Paraguay hacia el exterior, que trajo una creciente tensión con las actuales repúblicas de Argentina y Brasil. Con la finalización de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870) marcando aun mas

la apertura acia el comercio y el desarrollo, se promulga la Constitución del Paraguay, marcando aun mas la apertura acia el comercio y el desarrollo, favorecida por las primeras oleadas migratorias que arriban al Cono Sur. Las condiciones endémicas de inestabilidad política, agravadas por una difundida situación de pobreza social en un país donde el árido Chaco cubre su mayor superficie, poco contribuyeron a que los inmigrantes iniciaran la reconstrucción del Paraguay. Aún cuando la Constitución de 1870 había dado un marco para regular el gobierno del país, que, entre otras cosas, se tradujo en la creación de los partidos Colorado y Blanco, fueron las revoluciones y golpes de estado las que marcaron el ritmo de la política local, particularmente desde la década del 50, con el inicio de la larga dictadura de Stroessner (1954-1988).³

1.a. Misiones indígenas e inmigrantes

El proyecto del anglicanismo en el Chaco para-guayo no estuvo aislado ni de la política del naciente Paraguay en su necesidad de controlar el interior del área chaqueña, ni de las apetencias de esta iglesia cuyo avance sobre Sudamérica estuvo ligado a la política expansionista del entonces exitoso y pujante Imperio Británico. En realidad, en el Cono Sur, el primer protestantismo llega con las oleadas iniciales de migración europea. Entre 1825 y 1850, se instalan en estos suelos las iglesias anglicana, metodista y evangélica de Prusia. No ajenas a los principios ideológicos que guiaban a las elites políticas locales que veían en estas religiones de colectividades anglosajonas el potencial cultural necesario para el desarrollo de los países y que el protestantismo portaba por naturaleza, el valor de la Razón frente a la "idolatría pagana" encontraba aliados en los sectores deseosos de minar la influencia de la iglesia católica. El hecho de que los depositarios por excelencia de la ideología cristiana fueran los indígenas y no así las elites políticas y sociales urbanas, respondía a que las poblaciones aborígenes evocaban para la mentalidad de la época, tanto la imagen del salvaje redimible para la civilización cuanto la del salvaje no contaminado por el pecado de la civilización.

³ Ver CARDOSO, E. *Apuntes de historia cultural del Paraguay*, (segunda edición). Biblioteca de Estudios Paraguayos, v. XI, 1981-82.

La South American Missionary Society (SAMS), rama local de la iglesia protestante anglicana, es la encargada de insertarse entre los grupos indígenas en el Cono Sur. Aún así, habrá que esperar entrado el siglo 20 para encontrar un proselitismo misionero organizado como consecuencia de la declinación de empresas misionales protestantes en el Extremo Oriente, como el caso de China. Ello no impidió un aventurado trabajo por parte de los primeros avances misioneros entre diversos pueblos aborígenes de Sudamérica. En cuanto a la SAMS, su fundador el capitán Allan Gardiner, tras un frustrado intento de evangelización en el Chaco en el año 1845, tres años más tarde procuró evangelizar a los indios tehuelche, yamana y alakaluf.

Tras fracasar en esos intentos, los ideales misioneros anglicanos se trasladan al Chaco paraguayo. En el año 1888 la SAMS instala sobre el Río Paraguay una misión de indios lengua bajo la dirección de Adolpho Henricksen. Tras su muerte, apenas un año más tarde, Barbroke Grubb⁴ lo reemplaza. Con más agallas y salud este hombre de 22 años es el primer misionero y hombre blanco que se interna gradualmente en la región iniciando recién en 1907 la misión anglicana de Maktlawaiya entre los lengua.⁵

El carácter heroico que suele autoatribuirse adquiere ribetes de verdadera epopeya, de hecho, de lo hizo merecedor por parte del gobierno paraguayo - de tradición católica - del honroso título de "pacificador de los indios del Chaco", título que para la misma época también otorgaba el gobierno boliviano.⁶ Esta "distinción" confirma el carácter de espacio en disputa y de su representación liminal como área de frontera indeterminada.

1.b Los lengua

Por lo menos desde mediados del siglo 19, estos aborígenes cazadores - recolectores que se autodenominan *Enthlit* y que pertenecen a la familia lingüística lengua-maskoy, realizaban movimientos

⁴ Utilizamos la edición catellana de W. Barbroke Grubb *Un pueblo desconocido en tierra desconocida*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. XIX, 1993 (primera edición inglesa ca. 1911).

⁵ SUSNIK, B. *El rol de eoa indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Tomo 2, Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales, Asunción, 1983.

⁶ SIFFREDI, A. *Temporalidad y Espacio en la cosmovisión chorote*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1982.

pendulares entre el interior del Chaco boreal y la costa del Río Paraguay. Las primeras noticias históricas que se poseen sobre este grupo provienen, según SUSNIK (1983:160-161), del siglo 19 cuando en 1841 el comandante de Concepción avisa al gobierno de Asunción que sobre esa costa había aparecido un grupo de gente que se hacía llamar Lengua y que venía en busca de tabaco y otros bienes. Diez años después el mismo comandante comunica que un grupo mayor de Lengua pide que se los cruce en canoa “porque traen par trueque cuero, cera, plumas, pieles silvestres”.

Aún cuando las actitudes paternalistas y idealistas de los anglicanos no se diferenciaban demasiado de las actitudes que otras misiones cristianas, (particularmente las católicas), asumían frente a los grupos indígenas. La filiación inglesa y protestante dió a su labor una especificidad basada en la tendencia a hacer de estos enclaves “comunidades - factorías”.⁷ Este proyecto que ocasiono profundos cambios, implico una economía y trabajo planificado, con un importante énfasis en la educación por medio de escuelas y talleres a fin de erradicar “el primitivismo” de los indios. Asimismo muestra el espíritu de la época en cuanto formar ciudadanos y países educados a la medida de los ideales de Razón y Progreso.

A fin de realizar cambios en lo económico, social y religioso GRUBB buscó apoyo en los nuevos líderes indígenas. Aún cuando su obra misionera no era abiertamente compulsiva, sí era formalista en cuanto al cumplimiento de las pautas vigentes dentro de la comunidad como un medio para lograr cambios de fondo. Tal vez por ello el trabajo de GRUBB haya tenido un éxito na despreciable perceptible en la referencia de los lenguas, no evangelizados a los evangelizados, como “gente con otras costumbres”.

Si bien los no evangelizados conservaron parte de sus pautas cazadoras - recolectoras y mantuvieron las viejas relaciones de trueque, la instalación de la misión (con todo lo que ello conlleva) alteró igualmente sus costumbres ya que muchos de ellos acompasaron sus vidas al ritmo de la misma. Por ejemplo, asentándose en sus alrededores.

⁷ SUSNIK, B. Etnohistoria del Paraguay. In: *América Indígena*, XLIX (3), julio - septiembre de 1989.

La situación creada por la misión no era ajena a la dinámica política regional y global. Si bien los límites del Chaco todavía estaban en disputa entre Paraguay y Bolivia, el gobierno paraguayo comenzó a vender tierras a compañías inglesas desde 1885 y a pesar de la actividad misional hubo masacres de indios hasta bien entrado el siglo 20.⁸ En este sentido, la filosofía decimonónica del progreso y la civilización supo alimentar una ideología de la colonización que se encarnaba en modelos de países como Inglaterra y Francia, los que, entre otras cosas, justificaban así su expansión imperial.⁹

2 - GRUBB, una cuestión de “malentendidos”

El trabajo de GRUBB puede definirse ante todo como el de un verdadero esteta cuyo relato no intenta contar una historia, sino pintar un paisaje haciendo suyas las múltiples evocaciones que le suscitan los plumajes y atuendos que recortan las figuras de los indígenas, sobre la inmensidad de la planicie chaqueña. Esas mismas tierras que sus contemporáneos definían como espacios habitados por razas con cuernos, pigmeos y gigantes. Sin embargo, si algo lo diferenció de sus contemporáneos fue el hecho de pasar por alto esas historias e internarse en el corazón del Chaco donde pocos auguraban la posibilidad de supervivencia y casi nadie la factibilidad de “convertir a los salvajes”.

Esa “vasta región entregada al barbarismo” - como él mismo la definió - era un desafío, al mismo tiempo que una apuesta romántica de heroísmo, como revela su autoidentificación con Juan de Solís, en su osadía por penetrar en la virginidad de la selva chaqueña. O también en el detallado y cuidadoso relato donde pinta la escena en que Point, un indio traicionero, intenta matarlo y que lleva al reverendo Morrey Jones, de la SAMS, a resaltar “la notable narración del atentado contra su vida, cuando se lo dejó por muerto, pudiendo apenas escapar de ser enterrado vivo”.¹⁰

⁸ KIDD, S. W. Los indígenas Enxet.: condiciones laborales. Centro de Documentación y Estudios, *Documentos de Trabajo*, n. 44, Asunción del Paraguay, 1994.

⁹ SVAMPA, M. *El dilema argentino: civilización o barbarie*. Eds. El Cielo por Asalto. Buenos Aires, 1994.

¹⁰ Prefacio a la edición española de GRUBB (ibid.), escrito por el Reverendo Morrey Jones, en diciembre de 1910.

Pero decíamos que lo que preocupa a GRUBB, no son tanto los miedos que atormentan a sus contemporáneos sino mas bien los problemas que podían llegar a surgir de los “malentendidos” con los indios, en razón de una difícil, cuando no distorsionada comunicación que se ciñe como un fantasma a lo largo de su relato. Continuamente deja traslapar esa incomprensión derivada de la distancia cultural que separa a misioneros e indígenas abriendo un espacio de disputa. En este sentido, estas disputas pueden abordarse como lo que CONKLIN y GRAHAM¹¹ - a fin de explicar las relaciones entre indios y no indios, en la región de los Grandes Lagos de Norteamérica, entre los siglos XVII y XIX - retomando a WHITE, denominan “campos de negociación”. WHITE sostiene que los “campos de negociación” refieren a la búsqueda de un mundo comprensible caracterizado por nuevos sistemas de significado e intercambio.

Se trata de procesos de confrontación, negociación e innovación creativas a partir de los que indios y no indios desarrollan sistemas de comunicación e inter-cambio, mediante los cuales ambos bandos presuponen que sus objetivos pueden ser alcanzados. Estos campos son espacios mutuamente contruidos y poseen un carácter pragmático. Ello impide explicarlos acabada-mente desde perspectivas de la dominación, la subordinación o la aculturación. Por otra parte, no solo se forjan en base a afirmaciones sobre el Otro y sobre las contribuciones que éste puede hacer a metas específicamente suyas, sino - lo que es mas importante aún - en base a representaciones estratégicas transculturalmente distorsionadas. En este sentido, los malentendidos se tornan formas de ajustar las diferencias, estrategias creativas y a menudo ventajosas que sirven para persuadir al Otro, tendiendo a tergiversar, tanto los valores como las prácticas recíprocos.¹²

Estos efectos que distorcionan la comunicación se enlazan con lo que AUGÉ¹³ a fin de calificar las relaciones de Occidente con los Otros denomina “prueba del silencio y el malentendido”. Si bien los malentendidos operan en todo campo de negociación, AUGÉ los circunscribe a lo religioso y lo moral. Se trata de *palabras sin eco, gestos sin palabras, comportamientos absurdos, sorpresas, decepci-*

¹¹ CONKLIN, B. y GRAHAM, L. The Shifting Middle Gorund: Amazonian Indians and Eco Politics. *American Anthropologist*, 97(4):695-710, 1995.

¹² Ver CONKLIN y GRAHAM, *ibid.* especialmente las p. 3 y 4.

¹³ AUGÉ, M. El genio del paganismo. Barcelona : Muchnik Eds., 1993.

ones, rencores y resentimi-entos (AUGÉ, 1997:15), signados por el silencio que “explotan” y se vuelven unívocos en el preciso momento que suenan en los labios del misionero quien al traducir la Biblia y el catecismo termina por traicionar el otro léxico.

Ambas opciones, la del silencio y la de la traición al Otro se presentan en el relato de GRUBB. El mismo oscila entre el reconocimiento de una lógica interna de la creencia indígena y la negativa a identificar en esa lógica aquello que por diferente y ajeno lo autoriza a operar una reducción que no es otra cosa que violentar su sentido. Es por eso que, especialmente, “el paganismo” en tanto espacio privilegiado en que se desplegará el horror de Occidente frente a lo diferente, será el nudo de su actividad misional. Si bien nuestro análisis no agota la riqueza de su relato, desde nuestro punto de vista deja entrever lo que juggamos tres malentendidos fundamentales. El primero toca la problemática de las relaciones entre religión y política, en las sociedades primitivas; el segundo hace a la relación entre religión y superstición y, el último atañe a su interpretación de la cultura indígena como resultante de una involución cultural, involución que le permitirá explicar y justificar una doble necesidad: a) la de convertirlos en objeto de su proesletismo religioso argumentando su situación de inferioridad y, b) la de recibir el mensaje de la salvación aduciendo que poseen sentido de la trascendencia.

3.a. Primer malentendido: la ‘misión política’ y la ‘política indígena’

GRUBB entendía que el primer requisito para fundar una misión consistía en sedentarizar a los lengua que se movían en forma pendular entre la costa y el interior. Este proyecto de sedentarización se entroncaba con el objetivo de concentrar distintas bandas en una sola aldea la que, como señalamos anteriormente, imaginaba como “comunidad factoría”. Este doble propósito “sedentarización/comunidad factoría” pone al descubierto en el relato del misionero la discrepancia entre los criterios políticos de la misionalización y la política indígena, discrepancia que surge de la incompatibilidad entre los principios organizacionales e ideas del poder inherentes a uno y otro bando.

Concretamente, a medida que se interna en el Chaco, GRUBB se tropieza con diversos grupos a los que denomina “clanes”. En su

encuentro con el primero, sobre el Riacho Fernández, cuenta como los indígenas le solicitan que permanezca junto a ellos y que no se interne en el interior porque los otros grupos lo matarían. La intención indígena de restringir la labor del misionero al plano de su propia aldea, es interpretada por GRUBB como una escena de “celos” no percatándose de la gran distancia entre sus propios ideales de organización de la misión y las estructuras de organización socio política de estos grupos. Concretamente, estos grupos se organizaban en bandas que funcionaban en forma autónoma y la ausencia del llamado nivel tribal es la que ha llevado a definir las como sociedades básicamente descentralizadas.¹⁴

Esta explicación no solo clarifica la exhortación de los aborígenes a permanecer con ellos; sino - lo que es mas importante aún - explica la advertencia indígena al misionero de que “era absurdo esperar que su pueblo como un entero me permitiera tener una posición de autoridad entre ellos” (p.16). De hecho, el sueño de GRUBB - como el de muchos otros misioneros cristianos y políticos de la época - era hacer de los distintos grupos una comunidad unificada que contradecía la dispersión característica de las bandas, tal como ocurría con otros grupos cazadores-recolectores chaqueños. Pero, también, con horticultores semi-sedentarios, como los chiriguanos cuya ausencia de jefaturas centralizadas trajo una profunda confusión a los españoles quienes, ajenos a la dinámica de la organización indígena, veían frustradas una y otra vez sus negociaciones. Nos referimos a la ignorancia de los avances españoles que al realizar tratados con uno de los grupos creían haber afianzado una relación con la totalidad no teniendo en cuenta, nuevamente, la gran autonomía política de dichos grupos que hacía que los unos no respetaran las negociaciones establecidas con los otros.¹⁵

Volviendo a los cazadores-recolectores, la discrepancia de criterios políticos no estaba desligada del “prejuicio neolítico” que veía en el nomadismo una forma de vida inferior al sedentarismo, pensado únicamente como propio de grupos agricultores. Desde esta óptica, el nomadismo se explicaba por la escasez de recursos

¹⁴ SAHLINS, M. La sociedad tribal. Madrid : Albor, 1977.

¹⁵ SAIGNES, T. La guerra “salvaje” en los confines de los Andes y del Chaco: la resistencia chiriguana a la colonización europea. *Quinto Centenario*. Universidad Complutense de Madrid, 8:103-123, 1985.

medioambientales lo que obligaba a errar indefinidamente. Esto no les permitía disponer del tiempo necesario para crear cultura.¹⁶ De hecho, vagar - como denomina GRUBB a la caza - recolección - es para él la condición misma de una sociedad cuyas *lamentables circunstancias* (ambientales) la obligan a un modo de vida al límite de la subsistencia.

Contrasta su visión del nomadismo y la autoridad con el acertado diagnóstico de los alcances de la guerra en la que subraya su condición de escaramuza y - agregaríamos - de escenificación ritual. Tal como años después señalara CLASTRES¹⁷ al enfatizar el carácter estructural de la guerra en las sociedades primitivas en tanto esta jugaría como antídoto de la centralización política. En sintonía con la interpretación de CLASTRES, GRUBB entiende que las guerras se resumían a engaños perpetuados por shamanes de una banda contra otra, cuando no a apropiación del ganado y bienes de otros grupos étnicos. Destaca - correctamente - que la guerra sin embargo, no interfiere por demasiado tiempo en las actividades productivas de los indios quienes se daban treguas continuas a fin de cultivar sus chacras así como la poca crueldad y pérdidas de vida que las caracterizan.

En suma, este primer malentendido parece desplegarse en los diluidos límites entre política y religión. Si el traslapamiento de estas esferas es, como muchos autores han señalado,¹⁸ característico de las sociedades "tribales", la separación de ambas en nuestras sociedades no significa que una y otra dejen de afectarse recíprocamente.¹⁹ De hecho, el discurso religioso del misionero tiene, tal vez a pesar suyo, connotaciones francamente políticas. Su actitud autoritaria frente a los indios puesta de manifiesto en la pretensión utópica de reunirlos en una "comunidad cristiana", no está desligada de sus objetivos de sedentarizar y unificar las distintas bandas.

¹⁶ Ver nuevamente SAHALINS, M. *ibid.*

¹⁷ CLASTRES, P. *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa, 1981.

¹⁸ Ver por ejemplo SAHALINS, M. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal, 1983, CLASTRES, P. *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Avila, 1978.

¹⁹ SPADAFORA, A. M. Médicos, Sanadores y Otras Yerbas. En prensa: *Actas del II Congreso de Americanistas*, Buenos Aires, 1997.

3.b. Segundo malentendido: de lo satánico de la hechicería a lo sublime de la religión

Este segundo malentendido proviene de la discrepancia entre las creencias religiosas de GRUBB y las de los indios, las que son francamente distintas. Así, el cristianismo parte de una visión dualista de tipo maniqueo que opone en forma irreconciliable el Bien al Mal con las implicancias morales que ello conlleva. Esta forma de entender la religión es contradictoria con expresiones religiosas que aún cuando puedan polarizar presuponen una complementación entre los opuestos que hace que lo moral no adopte la forma de prescripciones excluyentes. Esto último hace que autores como DERRIDA²⁰ lleven a calificar al cristianismo como “la única religión moral”.

En la misma línea, AUGÉ afirma que no hay nada más contrario al cristianismo que el paganismo en la medida que este último se ciñe a tres premisas que son ajenas al cristianismo: 1) nunca es dualista ni maniqueo,²¹ por lo que no contrapone espíritu al cuerpo ni la fé al saber; 2) no concibe la moral como un principio extremo a las relaciones de fuerza y de sentido que traducen las vicisitudes de la vida individual y social y 3) postula una continuidad entre el orden biológico y el orden social.²² En esta perspectiva la trascendencia - y particularmente la salvación - le son ajenas. Como consecuencia “el paganismo” toma la novedad con interés y espíritu de tolerancia. Al decir de AUGÉ “siempre dispuesto a prolongar la lista de dioses, concibe la suma y la alternancia pero no la síntesis”.²³ En otros términos, la unidad o pluralidad de los dioses venerados há sido una preocupación básica de las teorías occidentales de la religión²⁴ pero no parece serlo desde el punto de vista de las teorías indígenas.

²⁰ DERRIDA, J. y VATTIMO, G. *La Religión*. Seminario de Capri. La Flor, colección IDEAS, Buenos Aires, 1997.

²¹ SIFFREDI, A. y SPADAFORA, A. M. Condiciones de posibilidad del movimiento de la Buena Nueva. Reflexiones sobre la dinámica sociorreligiosa nivaclé (Chaco Boreal) en la década del '50. *Religiones Latinoamericanas*, n. II, México, 1991:125-147.

²² Particularmente en referencia al primero y último de estos postulados no casualmente existe hoy desde el campo disciplinar una justificada tendencia a replantear los supuestos epistemológicos que han llevado a dicotomizaciones de tenor semejante - entre lo objetivo y lo subjetivo, lo material y lo simbólico, lo corporal y lo mental, etc. - y que tienen uno de sus fundamentos en las religiones universalistas como la judeocristiana y la islámica.

²³ Ver AUGÉ, *ibid.* p. 17.

²⁴ JENSEN, Ad. E. *Mito y Culto entre pueblos primitivos*. México : Fondo de Cultura Económica, 1966:115.

En cuanto a GRUBB, la importancia y el carácter profetizador de los sueños en la cultura lengua, lo llevan a afirmar que la hechicería dejaría de existir si no fuera por sus supersticiones arraigadas en los sueños, las que - sostiene - va en contra de la comprensión europea. De esta forma y por una vez más, reinstala el problema de los malentendidos o decir que:

es obvio que una raza que mantiene estas teorías sería muy difícilmente comprendida por europeos, y que sería muy fácil mal entender sus acciones y mal interpretar su actitud.

La teoría indígena de que la volición del alma externalizada durante el sueño constituye la intención de la persona es, como cuenta GRUBB, el motivo que lleva a Poit, un indio traicionero, a intentar matarlo. Nuevamente aquí sus apreciaciones respecto a los hechos sucedidos son tomados por desafortunados malentendidos que esta vez atribuye a la incompreensión lingüística. Es esta misma la que también explica la creencia indígena en que el misionero era amigo y enviado de los espíritus malos y que había llegado junto a los lengua con el propósito de hacerles conocer mejor a dichos espíritus. Por supuesto, no solo carecían de todo interés en conocerlos sino que pretendían, como bien se percata GRUBB, lograr que se volviera a sus lejanas tierras.

Asimismo, hace referencia a las dificultades para derrumbar o modificar la imagen de hechicero extranjero que le atribuyen los indios quienes lo acusan de múltiples desgracias. Así, la muerte de tres jóvenes que estaban dispuestos a convertirse y que previamente habían aceptado el tratamiento médico en la misión, fué directamente asociada a los poderes de GRUBB. Este, haciendo suyas las creencias en el poder shamánico, interpretó el hecho como una muerte por envenenamiento realizada por estos para desacreditar su propia labor. Como contrapartida, el rol de hechicero asignado a GRUBB por los indios se sustentaba en el hecho de que como el mismo misionero reconoce *tenía el hábito de inquirir sobre sus costumbres, ritos y creencias religiosas*²⁶ y al tono, especialmente autoritario que lo lleva a:

²⁶ Ver GRUBB, p. 7.

*asumir en todo tiempo y bajo toda circunstancia una actitud de superioridad y autoridad, puesto que los indígenas solo respetan a los fuertes y menoscaban al hombre de carácter débil y de voluntad vacilante.*²⁶

En este sentido, GRUBB no se percató que el hecho de tomar una actitud declaradamente proselitista y autoritaria, especialmente respecto del shamanismo, lo hacía no solo su principal opositor (lo que él mismo quería) sino que lo volvía simbólicamente competitivo. Los indígenas parecían no equivocarse en asimilar la tarea del misionero al de un shamán ya que, después de todo, también pretendía desexorcizar. Por último, la competencia entre poderes shamánicos y poderes misioneros arraigaba en la incompreensión entre ambos horizontes de creencias y la incompatibilidad de los intereses de uno y otro bando.

3.c. Tercer malentendido: el recurso a la teoría de la degeneración cultural indígena y la justificación del cristianismo

GRUBB sostiene que en el Gran Chaco hay tribus de diferentes niveles, lo que se refleja en los gradientes de “tosquedad en los rasgos físicos” de los grupos que lo habitan. Aún así, no se deja seducir por una vulgar interpretación fenotípica y prefiere explicar en términos que entiende “históricos” el proceso de conformación de las tribus del Chaco. Para ello, sigue las observaciones de los jesuitas Dobrzhoffer y Lozano quienes señalaron que el área fue bien conocida por los Incas, vinculando su poblamiento con la huída de grupos que, proviniendo del incario, huyeron de la dominación española. Esta observación es reforzada con la “evidencia” del significado de la palabra Chaco como “manada de animales salvajes” el que asocia a la situación en que se encontrarían las tribus en su huída hacia esa región. Estas especulaciones son entrelazadas a una serie de rasgos culturales y fenotípicos que desde el ámbito chaqueño evocan el imperio incaico: formas de tejero; alfarerío; aspecto físico y supersticiones se combinan para acercarlos a su origen imperial.

²⁶ Idem ibidem p. 8

GRUBB rescata - y no casualmente - la confluencia entre religión incaica y creencias indígenas, particularmente en la concepción de la vida después de la muerte. Decimos que ello no es casual porque le permite encontrar un sentido de "trascendencia" en la cultura indígena, fundamental para inculcar la idea cristiana de salvación ultraterrena. Sostiene así que existen tres ideas indígenas sobre la morada del alma: la de que vagan sin rumbo, la de que habitan en una ciudad de los muertos situada hacia el oeste y, la de que residen en un mundo subterráneo. La exposición de estas tres teorías, conjuntamente con las creencias mitológicas de la Creación, son utilizadas por GRUBB para argumentar que el indígena piensa y cree en una vida futura. De hecho, sostiene que:

*no hay ningún tema que le interesa más que el de los seres espirituales y el estado enigmático de los muertos.*²⁷

Asimismo, la creencia en una ciudad de los muertos que describen con amplitud de detalles, ratificaría su teoría del origen urbano, esto es, incaico de los lengua.

Esa teoría sobre la génesis incaica de los grupos chaqueños lo acercaba al difusionismo británico y alemán. HARRIS²⁸ sostiene que mientras este último, dominado por el clero católico, fue el responsable de intentar reconciliar la prehistoria antropológica y la evolución cultural con el libro del Génesis, el difusionismo inglés intentó explicar el origen de las culturas a partir de la difusión desde un único centro civilizador: Egipto. En esta línea, GRUBB, no conforme con encontrarles su origen incaico, descubre rasgos que, como el resto de la humanidad, unen el principio - y por tanto el destino - de los lengua a la civilización egipcia. Si la capacidad para pensar en seres superiores - y en la vida ultraterrena - la extraen del imperio incaico, la idea de un 'Dios Creador' les viene de Egipto. GRUBB entiende que el escarabajo de los lengua designa para el misionero a un dios único y supremo que no es otra cosa que un "rasgo cultural" que comparten con el milenarismo Egipto. En la p. 69 argumenta que:

²⁷ Idem, *ibidem* p. 76.

²⁸ HARRIS, M. *Culture, Man, and Nature: and introduction to general anthropology*. New York: Thomas Y. Crowell, 1971.

El escarabajo como símbolo de poder creativo es, talvez, el aspecto mas notable de su mitología pues se asemeja mucho al Scarabaeus (scarabajo sagrado) de Egipto y las ideas asociadas a él.

HARRIS (1983) señala que la explicación de los difusionistas británicos sobre el origen de la civilización egipcia y su difusión hacia el resto del mundo, se asemeja a la versión bíblica de la historia mundial. Sostiene que esta constituye un precedente *folk* de las doctrinas científicas de la evolución cultural. Las conocidas críticas difusionistas al evolucionismo provenían mas de su negativa a reconocer regularidades y leyes en la historia que a negar la evolución y el reconocimiento de sus distintas etapas. No menos importante es el punto de partida pesimista del difusionismo en cuanto negaba la capacidad de inventiva cultural a los pueblos y defendía una posición historicista, que aunque saludable para la época, tendía a ver el progreso de la humanidad como el resultado de un puro milagro, o mejor dicho, de la intercesión divina.

Aquí mismo se encuentra el eje de la labor de GRUBB, la justificación plena del mensaje cristiano y la raíz de la explicación por la cual la condición indígena es calificada de “ignorancia supersticiosa” e interpretada como el producto de una degeneración cultural. Si la primera los hace esclavos de sus propias supersticiones - entendidas como falsas creencias, engaños infantiles que los condenan a un miedo eterno y a la esclavitud de los cuales el cristianismo los puede liberar - es en el argumento de la degeneración donde encuentra las potencialidades para que su mensaje pueda arraigar con éxito y por fin, liberarlos de una vez y para siempre de la “esclavitud” impuesta por “la ausencia de libertad”.

En este esquema, para GRUBB, el cristianismo puede otorgar un sentido a la historia, o aún mas, crear la historia en la medida que es solo la concepción de salvación cristiana la que permite concebir el futuro, romper con esas creencias “confusas” sobre la vida ultraterrena que ligán al indígena inexorablemente a un eterno presente. Es por eso que el misionero afirma que para ellos, los lengua, no hay esperanza en el futuro feliz del mas allá ni ningún concepto de la resurrección del cuerpo, como también, es por ello que sostiene que aún cuando creen en la inmortalidad del alma, la vida después de la muerte es un espacio vacío, alejado de la beatitud que inspira el paraíso cristiano.

Esta concepción del indígena como un ser esclavizado a un presente perpetuo coexiste en forma ambigua con la vieja idea del "buen salvaje" también presente en su época. En forma ambigua porque, invocando el peso de su dura y prolongada experiencia en el terreno, se declara contrario a:

aquellos que sostienen que es una pena cambiar la vida de estos alegre hijos de la naturaleza quienes no conocen ninguna preocupación, ninguna ansiedad y quienes si se les deja solos tendrían una vida feliz como las de las mariposas.

Esta postura no le impide definirlos como hijos de la naturaleza, poseedores de ciertas virtudes que constituirían la envidia de muchas sociedades europeas como la menor tendencia a mentir y, en alguna medida, rescatar su profunda vinculación con las emociones y los instintos.

En suma, para GRUBB, solo aquellos que han compartido la vida del "salvaje" saben cuanto lo atormenta el miedo supersticioso y la ausencia de futuro, la que termina por absorberlos en un presente perpetuo. Por su parte, la relación con el pasado incaico le permite sostener que tienen pensamiento simbólico y que la mente indígena percibe la imagen, aunque difusa, de una vida superior asimilable a la cristiana. Ello, sin embargo, no niega el hecho de que les asigne una mentalidad pre-lógica que hace que sus pensamientos en vez de hilarse secuencialmente hayan permanecido como simples artículos de fe, esto es, supersticiones desvinculadas entre sí.

4. De misioneros y etnólogos: cristianismo contra paganismo

GRUBB entendía que para establecer la misión el primer paso era lograr sedentarizar a estos grupos cuyo nomadismo dificultaba relaciones estrechas y alianzas duraderas. En cuanto a la conversión, fue mas elocuente ya que debía buscar una fundamentación que le permitiera explicar por qué los indios son susceptibles de ser objeto de conversión. Para ello, apelará a dos explicaciones: a) demostrar que creen en la trascendencia; b) justificar las costumbres y prácticas indígenas como resultado de una involución cultural. Si la primera

era necesaria para arraigar en ellos la idea de salvación ultraterrena presente en el cristianismo, la segunda permitía entender las circunstancias y modo de vida indígena como el resultado de un acontecimiento histórico más que de una condición natural, al tiempo que permitía encontrar una justificación, no solo política, sino también filosófica, a una diferencia que solo podía digerirse operando un reduccionismo.

Es por eso que AUGÉ sostiene que traducción y traición se vuelven similares porque lejos de producirse algo así como “una etnología invertida” por la cual el misionero entrega sus conocimientos para que el Otro haga su propia reflexión, se transforma en un intento de arrancar a otras sociedades sus palabras y sus sentidos. Estos recursos a la traducción y a los intérpretes - comunes a la etnología - agravaron los *malentendidos* que se volvieron *formas de enmascarar las diferencias*, diferencias que quieren ocultarse en tanto que son algo más que diferencias. En la mente del blanco adoptan la apariencia de obsesiones y fantasmas: posesión, sueños, hechicería y todas esas prácticas que, en el lenguaje de GRUBB, se resumen como “superstición” y que le quitan el sueño. De hecho, de los 20 capítulos que componen su trabajo, se refieren directamente a la religión y a la hechicería, mientras que los 11 restantes contienen repetidas reflexiones sobre esta problemática.

Estas obsesiones generarán dos actitudes alternantes y complementarias del trabajo del misionero. Por un lado, una actitud de “comprensión etnográfica” para alcanzar sus metas ya que para cambiar las costumbres indígenas, propone vivir con ellos e incluso usar sus ropas, amparándose en la firme convicción de que *por hacerme uno de ellos en todo lo que podía, ganaría un lugar en sus corazones*.²⁹

Por el otro, una abierta actitud autoritaria frente a aquello que elige silenciar (como la obtención de scalps) o bien atacar frontalmente (como sucede con la hechicería), principal oponente y competente de su labor, y frente al cual - sostiene - sólo es válido disciplinar.

En este sentido, la batalla de Occidente contra los Otros no es otra que la batalla del cristianismo contra el paganismo, una batalla de la religión contra la superstición. A propósito de ello DERRIDA nos

²⁹ Id, *ibid.* p. 8.

recuerda el carácter descalificador de la palabra *superstition*, calificativo acuñado por ese pueblo de abogados y burócratas que componían el mundo romano para quienes significaba el reverso en negro - condenado y rechazado - de la *religion* romana, la única legítima frente a la supervivencia residual de mundos precedentes, exóticos y orientales, religiones caracterizadas más por el extatismo que por la observancia moral. En definitiva, de un carácter que al mostrarse universalista y tolerante no hace más que recordarnos su origen latino, expansionista e inquisidor que la marca con un perfil singular, proselitista y misional, enteramente diferente a las "religiones en plural".

Esta reflexión acerca de los compromisos entre cristianismo y modelo cultural occidental no implica perder de vista, desde una perspectiva heurística, los aportes de los misioneros a la etnología, obligándonos a extremar la crítica de fuentes como también a hacer, como procuramos en este trabajo, un seguimiento de las aspiraciones e intereses que jugaron en el devenir de sus vidas y sus escritos.

• Estamos persuadidas que este tipo de tarea permite establecer no solo aquello que, como etnólogos, nos aleja de los misioneros, sino aquello que nos acerca, particularmente en la utilización de la etnografía como una forma de obtener conocimiento local. Respecto de ello nos parece importante recalcar la inocencia del planteo de GRUBB - compartida por muchos antropólogos - al enfatizar repetidas veces la autoridad que le brinda la permanencia prolongada en el terreno, confundiendo peligrosamente cantidad con calidad.

Por último, en un nivel hermenéutico no es menos importante destacar que el recurso a los malentendidos permite reflexionar acerca de las relaciones con el Otro, particularmente en el papel que, en este caso, misiones, misioneros y antropólogos tuvieron en la (re)articulación de las "sociedades primitivas", sociedades que fueron y son fuentes para pensar nuestra propia sociedad.

Referências bibliográficas

- AUGÉ, M. *El genio del paganismo*. Barcelona : Muchnick. 1993.
 CARDOSO, E. *Apuntes de Historia Cultural del Paraguay*. Asunción :
 Biblioteca de Estudios Paraguayos. 1981/1982, 2a. ed., v. II.
 CASTRES, P. *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona : Gedisa. 1981.
 _____. *La sociedad contra el Estado*. Caracas : Monte Avila. 1978, cap. XI.

- CONKLIN, B. y GRAHAM, L. The Shifting Middle Group: Amazonian Indians and Eco Politics. *American Anthropologist* 97(4):695-710.
- DERRIDA, J. y VATTIMO, G. *La Religión*. Seminario de Capri. Colección IDEAS, Buenos Aires : Ediciones de La Flor, 1997.
- ENCICLOPEDIA Británica. *Desarrollo político y económico del Paraguay*, v. 17, p. 307-311.
- GRUBB, W. B. Un pueblo desconocido en tierra desconocida. *Biblioteca Paraguaya de Antropología*, v. XIX, Asunción, 1993.
- JENSEN, Ad. E. M. *Mito y Culto entre pueblos primitivos*. México : Fondo de Cultura Económica, 1966.
- KIDD, S. W. Los indígenas Enxert: condiciones laborales. Asunción del Paraguay : Centro de documentación y estudios. *Documentos de Trabajo*, n. 44, 1994.
- SAHLINS, M. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid : Akal, 1983.
- _____. *La sociedad tribal*. Madrid : Albor, cap. V, 1977.
- SAIGNES, T. La guerra "salvaje" en los confines de los Andes y del Chaco: la resistencia chiriguana a la colonización europea. *Quinto Centenario*, 8:103-123. Madrid : Universidad Complutense de Madrid.
- SIFREDI, A. *Temporalidad y Espacio en la Comovisión Chorote - Montaraz*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (Tesis doctoral). 1982.
- _____. y SPADAFORA, A. M. El movimiento de la buena nueva entre los nivaclé del Chaco Boreal Paraguayo. Reflexiones ná mica socio-religiosa nivaclé en la década del '50 (Chaco Boreal Paraguayo). *Religiones Latinoamericanas*. México. 1992.
- SUSNIK, B. El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay. Tomo 2, *Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales*, Asunción, 1983.
- _____. Etnohistoria del Paraguay. *América Indígena*, XLIX (3), julio-septiembre de 1989.
- SZVAMPA, M. *El dilema argentino: Civilización o Barbarie*. Buenos Aires : Ed. El Cielo por Asalto, 1994.