

DOSSIER

Los misioneros como etnógrafos

Coordinadora:

Isabelle Combès

Presentación

Gran parte de nuestro conocimiento sobre las culturas y sociedades amerindias del pasado descansa sobre los relatos, cartas y crónicas escritos por los misioneros que pretendieron evangelizarlas. Interrogarse sobre la validez (o no) y los límites de este conocimiento es tema del presente dossier.

Según una clásica distinción hecha por el padre jesuita José de Acosta a finales del siglo xvi, los amerindios estarían divididos en tres géneros de gobierno: «el primero y principal y mejor» era el reino o la monarquía, encarnados por el imperio inca por un lado, y el imperio azteca por el otro. El segundo género, «de behetrías o comunidades», demostraba un gobierno «por consejo de muchos», y reconocía algunos «principales» o autoridades; el tercero, finalmente, era una ausencia total de gobierno, «totalmente bárbaro», practicado por «indios sin ley, sin rey ni asiento, sino que andan a manadas como fieras y salvajes». ¹ Ejemplos de estos últimos eran los brasiles, los chiriguanás, los chunchos y otros «salvajes» más, todos pueblos de las peligrosas e incógnitas selvas de las tierras bajas, todos también acérrimos adversarios de los conquistadores, y de sus misioneros. Sociedades aquellas que, con criterios no muy diferentes al del jesuita Acosta, los antropólogos de la primera mitad del siglo xx clasificaron como *marginal tribes* (Steward, 1946).

A ojos de los misioneros europeos, los más «civilizados» entre estos indios eran considerados bien como gentiles o paganos, y se trataba entonces de extirpar sus idolatrías; bien podían tener alguna vaga noción, rudimentaria y tosca, anunciadora de su liberación por el Evangelio. Para Garcilaso de la Vega, los incas «rastrearón con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro», y de la misma opinión es el padre Acosta: «así comúnmente sienten y confiesan un supremo señor y hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban Viracocha, y le ponían nombre de gran excelencia, como Pachacamac o Pachayachachic, que es criador del cielo y tierra». ² Tarea de los misioneros era, en estos casos, moldear, corregir y encauzar estas creencias hacia la única creencia verdadera. Otros más, y muy particularmente los salvajes «sin ley y sin rey», no tenían la menor noción religiosa: sin ídolos, sin supersticiones, sin creencias, «gente ni siquiera pagana», como lo recalcó Hélène Clastres (1975: 18), gente sin religión; en consecuencia, los religiosos debían inculcársela.

Más allá de estas diferencias de visión y de juicios queda el hecho de la «evangelización». Imbuidos de su verdad, los misioneros pretenden ganar almas para el Cielo, sin importar demasiado lo recalitrantes que puedan ser estas almas a ser salvadas. Empresa proselitista por excelencia, la misión religiosa provoca e impone un encuentro con «los Otros», con una sola meta declarada: re-

1. Acosta, 1985 [1590]: lib. 6, cap. 19.

2. Garcilaso de la Vega, 1990 [1609]: lib. 2, cap. 2; Acosta, 1985 [1590]: lib. 5, cap. 3.

ducir esta otredad, aniquilar la diferencia — «desengañarlos», como solían decir los antiguos jesuitas.³

Como bien es sabido, la misión religiosa no actúa ni actuó nunca solamente en el campo de las creencias religiosas. Sea en los tiempos coloniales, sea en la época republicana, la cruz y la espada avanzaron de la mano en la conquista y colonización de América Latina.⁴ Evangelizar también es «pacificar», y es «civilizar» — aspecto particularmente notorio entre los más salvajes de los salvajes, donde a la «fe» debían agregarse la «ley» y el «rey»—. Como se repitió durante décadas, y como lo muestran algunos testimonios citados en los artículos que siguen, la tarea del misionero va mucho más allá de la enseñanza de la doctrina: se trata de hacer a los indios hombres antes que cristianos. Y esta afirmación consciente y repetida de los evangelizadores nos impide aislar el elemento «propiamente religioso» en la empresa misionera —incluso puede tratarse del elemento menos importante, o menos exitoso de la tarea emprendida—.⁵ Si de «religión» hablamos, debemos en este caso considerarla en el sentido que dio Durkheim a las «formas elementales de la vida religiosa» (1968 [1912]): un fenómeno social, un sistema de valores, reglas y costumbres que rigen nuestras vidas, algo que va mucho más allá de la simple «creencia en» algo o alguien. La misión y la evangelización son hechos sociales totales (Mauss, 1980 [1924]) y, en nombre de una verdad única y de un etnocentrismo que no se cuestiona, aquellas son tareas conscientes y planificadas de aculturación.

Así, resulta ineludible la siguiente pregunta: ¿cómo pudieron (o no) los misioneros describir en términos más o menos fieles aquello que querían combatir? Tal vez precisamente para combatirlos mejor, si creemos a Acosta:

Puede ser útil para muchas cosas tener noticia de los ritos y ceremonias que usaron los indios [...] no sólo es útil, sino del todo necesario, que los cristianos y maestros de la ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara o disimuladamente las usan también ahora los indios (1985 [1590]: lib. 5, cap. 31).

Pero queda el malestar, ya expresado por J. L. A. de Quatrefages en el siglo XIX:

La viva fe de un misionero a menudo es [...] causa de equivocación. Sea la que fuere la comunidad cristiana a la cual representa, suele llegar entre los pueblos que quiere convertir con odio hacia sus creencias, que son, para él, obras del demonio. Demasiadas veces no busca ni describirlas ni siquiera conocerlas; su única preocupación es destruirlas (Quatrefages, *L'espèce humaine*, citado por Blanckaert, 1985: 17; la traducción es nuestra).

En estas circunstancias, no solo la validez de los datos que nos legaron los misioneros está en tela de juicio: ¿en qué medida nuestros propios estudios

3. Acosta, 1985 [1590]: lib. 5, cap. 5.

4. Véase por ejemplo García Jordán, 2001.

5. Estudios de caso recientes que evidencian esta afirmación para el siglo XIX son los de García Jordán, 2006 y Langer, 2009.

como antropólogos o historiadores, basados principalmente en los escritos misioneros, pueden rescatar algo tangible de la cultura indígena, sin dejarse enneguecer por los juicios de valor, apreciaciones, tergiversaciones, etc., de los religiosos? ¿Cómo lograr respetar, en estos casos, lo que Marcel Mauss apuntaba como uno de los principios clave de la antropología: «no emitir ninguna apreciación moral» sobre las extrañas costumbres o creencias del «Otro»? (1967 [1947]: 9).

Podría decirse en defensa de la etnografía misionera que los religiosos no fueron, ni de lejos, los únicos en ser cuestionados por sus presupuestos y prejuicios. La antropología misma se desarrolló, como ciencia, al amparo de la colonización occidental del siglo xix, y no pocos de los etnólogos tempranos emitieron en sus escritos estos juicios de valor que desaconsejaba Mauss. Por otra parte, los misioneros no evangelizaron a sujetos pasivos. Sus exasperados relatos sobre la renuencia o la célebre «inconstancia» (Viveiros de Castro, 2002) de los indios a la hora de aceptar la predicación cristiana podrían llenar varios gruesos tomos. A través de la oposición abierta de los indígenas o de su resistencia solapada, a través de las reinterpretaciones o de los sincretismos, a través de la descripción de la «interacción misionera» (Castelnau-L'Estoile, 2011), los escritos misioneros suelen brindar, aunque muy a pesar suyo, valiosas informaciones sobre su rebaño.

En otras palabras, los filtros mentales, las representaciones y los juicios de valores no forzosamente afectan la validez de los datos «en bruto» de nuestras fuentes, y una de nuestras funciones como investigadores es precisamente la de separar la cizaña del trigo. La tarea no siempre es fácil, y los casos son pues desiguales. El valor de la información es variable y depende de múltiples factores: origen del misionero, formación y orden religiosa a la cual pertenece, curiosidad personal, prejuicios religiosos o raciales más o menos arraigados, época en la cual escribe, tiempo pasado con los indígenas, conocimiento de la lengua, grado de aceptación de la evangelización, etc. En este aspecto toman peculiar relevancia los estudios aquí dedicados a la evangelización protestante en tiempos recientes. Se plantean en estos casos las mismas preguntas que para la evangelización «clásica» (jesuita, franciscana, católica en todo caso, y que se remonta a la Colonia o los tiempos republicanos). Las respuestas, sin embargo, no siempre son las mismas.

Lejos de pretender zanjar problemas, retomamos aquí la advertencia de Claude Blanckaert: «una síntesis [...] sería, en el estado de nuestros conocimientos, tan prematura como criticable» (1985: 12). Más modesta pero más certeramente tal vez, proponemos en este dossier unas reflexiones sobre estos temas, recogiendo las experiencias etnográficas de diversos religiosos en las tierras bajas —«tierras de behetría»— de Bolivia, Paraguay y Argentina.

Los trabajos están ordenados cronológicamente. Los dos primeros están dedicados a la experiencia jesuita en Paraguay y en Moxos (actual Bolivia) respectivamente. Graciela Chamorro propone un estudio de la obra lingüística de Antonio Ruiz de Montoya sobre el guaraní de las reducciones de Paraguay en el siglo

xvii. Tesoros, gramáticas y vocabularios fueron elaborados con la declarada intención de evangelizar, y de traducir las nociones cristianas en las lenguas nativas. ¿En qué medida estas obras pueden ser consideradas como fuentes etnográficas?, ¿en qué medida logran recoger algo de la cosmovisión de los indígenas? La autora demuestra que, más allá de su explícita función evangelizadora, las obras de Ruiz de Montoya constituyen realmente el «Tesoro» que pretendían ser para la etnografía de los antiguos (y modernos, en muchos casos) guaraníes.

A finales del siglo xvii, en la actual Bolivia, se da inicio a las misiones jesuíticas de los llanos de Moxos en la Amazonía. Akira Saito contrasta en su estudio la convicción jesuita: el abandono de la guerra interétnica por efecto de la conversión, con otra visión seguramente más próxima a la praxis indígena. La guerra interétnica solo cambió de matices o de justificaciones, pero continuó, bajo otras modalidades, convirtiéndose en un potente auxiliar de la tarea evangelizadora. El examen de los discursos jesuitas sobre este fenómeno conduce al autor a revisar el concepto de la etnografía misionera como un instrumento del poder colonial.

El tercer trabajo afecta al sureste de Bolivia en el siglo xix, a las misiones establecidas entre los chiriguano por los Colegios de Propaganda Fide de Potosí y, sobre todo, Tarija. Fuertemente criticada por varios historiadores, la literatura franciscana sobre los chiriguano parecería privilegiar la apología de la orden y la historia de las misiones por encima de la información etnográfica. Isabelle Combès relaciona esta laguna con el fracaso franciscano en términos de evangelización. Impermeables a las creencias de sus neófitos, los misioneros no las pensaron como tales: por eso mismo fueron incapaces de arrancarlas y las pudieron describir sin reparos, e incluso contribuir a su conservación hasta hoy. A pesar de sus juicios de valor y, seguramente, en un sentido que no previeron sus autores, la etnografía franciscana entre los chiriguano sí existe, y sigue siendo de inmenso valor para los antropólogos actuales.

Los tres estudios siguientes están dedicados a experiencias misioneras mucho menos conocidas y estudiadas: la experiencia anglicana de la South American Missionary Society en el Chaco argentino (Montani, Córdoba) y la de diversas iglesias evangélicas entre los chacobos de la Amazonía boliviana (Villar).

Rodrigo Montani se interesa en la experiencia anglicana entre los wichís del Chaco. Si bien la obra lingüística de los misioneros anglicanos fue objeto de varias publicaciones de calidad, su etnografía solo aparece diseminada en breves notas. Al analizar la obra lingüística anglicana entre los wichís, los difíciles procesos de traducción y consiguiente transformación de algunos conceptos, el autor evidencia la existencia de lo que califica de «etnolingüística oculta» de los wichís, que impactó fuertemente y pervive hoy en la vida sociocultural, religiosa e incluso en la definición misma de «etnia» de los wichís.

Por su parte, y en el escenario de las misiones anglicanas entre los pilagás del Chaco argentino, Lorena Córdoba pone en evidencia la influencia recíproca entre el misionero escocés John Arnott y el etnólogo suizo Alfred Métraux, cada uno incursionando en el campo del otro, intercambiando datos y experiencias,

y desdibujando al final de cuentas la tenue frontera entre «ser misionero» y «ser antropólogo».

Finalmente, Diego Villar se interesa por tentativas más recientes de evangelización de los chacobos de lengua pano. A pesar de varios intentos llevados a cabo por parte de misioneros de toda índole, los chacobos siguieron relativamente impermeables a la predicación cristiana hasta mediados del siglo xx, cuando iniciaron sus actividades varias iglesias evangélicas. El autor analiza el impacto diferencial de estos proyectos durante el período comprendido entre 1955 y 2010, a través del retrato de tres misioneros que se sucedieron entre los chacobos.

En suma, los diferentes artículos de este dossier proponen reflexiones sobre el problema antropológico de la conversión, su apropiación, rechazo y transformación por parte de los pueblos indígenas. El conjunto evidencia, en todo caso, que no existe una sola respuesta a problemas que cada experiencia obliga a redefinir.

Bibliografía citada

- ACOSTA, José de (1985 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica (ed. de Edmundo O'Gorman).
- BLANCKAERT, Claude (1985). «Unité et altérité: la parole confisquée». En: BLANCKAERT, C. (ed.). *Naissance de l'ethnologie ?* París: Cerf, págs. 11-22.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de (2011). «De l'observation à la conversation: le savoir sur les Indiens du Brésil dans l'œuvre d'Yves d'Évreux». En: CASTELNAU-L'ESTOILE, Ch.; COPETE, M.-L., y ZUPANOV, I. G. (eds.). *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Madrid: Collection de la Casa de Velásquez, núm. 120, págs. 269-293.
- CLASTRES, Hélène (1975). *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*. París: Seuil.
- DURKHEIM, Émile (1968 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA/IEP.
- (2006). «Yo soy libre y no indio: soy guarayo». *Para una historia de Guarayos, 1823-1948*. Lima: IFEA/PIEB/IRD/TEIAA.
- GARCILASO DE LA VEGA (el Inca) (1990 [1609]). *Comentarios reales*. México: Porrúa.
- LANGER, Erick (2009). *Expecting Pears from an Elm Tree. Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949*. Durham: Duke Press University.
- MAUSS, Marcel (1967 [1947]). *Manuel d'ethnographie*. París: Payot.
- (1980 [1924]). «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques». En: MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. París: PUF, págs. 145-279.
- STEWART, Julian H. (ed.) (1946). *Handbook of South American Indians*. Vol. 1: *The Marginal tribes*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). «O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem». En: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, págs. 183-264.

Isabelle Combès

Fecha de recepción: 29 de diciembre de 2014

Fecha de aceptación: 3 de febrero de 2015