

PARADOJAS DE LA HISTORIA. EL PROCESO DE ACULTURACIÓN Y LA PRESENCIA MISIONERA EN LATINOAMÉRICA. MUTACIONES FORMALES Y FUNCIONALES.

Marc Segura Fresquet
Universitat de Barcelona

El texto de la historia oficial es escrito por el conjunto de intereses de un discurso político, establecido y perpetuado en el tiempo. Pero en su redacción y en las posteriores re-lecturas intervienen también las creencias y las posiciones opuestas a ese texto oficial; las cuales serán incorporadas en él a lo largo de las consecutivas actualizaciones de la historia. Es obvio que así está previsto en esa misma dinámica perpetuadora del orden establecido y legitimado.

Una vez registrado, el texto histórico fundamenta la certeza cultural en la validez de unos hechos que otorga cualidades invariables a los protagonistas de tales acontecimientos. Los hechos, con su veracidad o su falsedad, quedan allí donde sus actores los llevaron a cabo. Pero la línea del tiempo replantea continuamente las coordenadas de la realidad, lo que se hace y lo que se dice de ella. Las cualidades y el papel de los agentes históricos se transforman, se actualizan como la realidad misma. Queda así claro que *la Historia* es un texto, un registro proyectado desde un discurso, desde una manera de percibir los acontecimientos y de recordar una idea de *realidad*.

Los mecanismos sociales de legitimación del texto histórico –institucionales pero también personales o psicológicos- dificultan a menudo al lector de la historia la posibilidad de trascender la certeza sobre los hechos que ésta describe para estar abierto a realidades nuevas y actualizadas, que seguramente contradicen la imagen inmutable de tales sucesos o de sus agentes.

El transcurso de la historia ofrece contradicciones. Asiste a la transformación de sus elementos en el tiempo, llegando incluso a la oposición total entre las funciones desempeñadas por éstos en el pasado y en el presente.

La historia de América no está exenta de tales paradojas, en especial por cuanto respecta a las formas de agresión sobre el mundo indígena desarrolladas y/o evolucionadas desde el siglo XV. Sucede, en muchos casos, que organismos o instituciones coloniales de activo y evidente protagonismo en la agresión cultural y la explotación económica del continente americano han ido mutando su carácter a partir de la presencia y la experiencia en América hasta la actualidad. Los protagonistas de la conquista y la colonización de América desdibujan ahora su papel original en el devenir de la historia. Plantean a los historiadores y otros científicos sociales un debate nuevo, abierto, pendiente a comienzos del sexto siglo de contacto con el Nuevo Mundo. Algunas entidades de la agresión se han reconvertido, las económicas particularmente. Otras se integraron en la realidad étnica y cultural del continente hasta tal punto que hoy en día hablan y luchan desde el bando de los agredidos. Este último es el caso de las misiones católicas, cuya actividad en América desde el siglo XVII ha ido sumando la tradición copista y biblioteconómica al cometido evangelizador. De esa manera, la paradoja histórica que plantea la cuestión misionera radica en que la iglesia católica de América ha llegado a convertirse en un garante fundamental para la conservación del patrimonio, la memoria y la tradición cultural indígenas frente a las condiciones actuales del proceso de aculturación. Es conveniente, pues, abordar un estado de la cuestión sobre dicho proceso; así como clarificar la realidad de la figura contemporánea del misionero y su papel en la relación con el mundo indígena.

Sobre las formas de la agresión

El modo económico-militar que adoptó la agresión colonial halla su prolongación y su reflejo en el organigrama de los Estados Nación de la América contemporánea. La herencia colonial de cada Estado describe modelos particulares de definición y de relación para con la realidad indígena. Bajo el común denominador de un conflicto permanente entre la sociedad blanca o criolla y las comunidades nativas –indias pero también negras y cimarronas-, la historia asiste al desarrollo de modos de ofensiva estatal diversos, según patrones heredados de la nación metropolitana.

A simple vista y a grandes rasgos, conocemos el modelo de relación colonial anglosajón, quizá el más explícitamente racista, basado en una fuerte sumisión/segregación racial. Y lo distinguimos fácilmente del modelo francés, proveniente de un “Estado-ameba” que absorbe e integra a su exaltada auto-noción patriótica todas las posesiones coloniales; al tiempo que jerarquiza su contenido social en ciudadanos de primera, segunda y hasta tercera categoría.

Pero predominantes en Latinoamérica son los modos hispano y lusitano-brasileño de tratamiento de la cuestión indígena. Como es sabido, ambos se reparten casi la totalidad del sur del continente en régimen de vecindad. Y representan dos interesantes paradigmas de modelo estatal post-colonial, con

dos formas de llevar el conflicto y dos estructuras distintas de organización indígena.

El brasileño es un “Estado-gallina”. Articula un discurso conciliador y paternalista –aunque digamos mejor maternalista- que fusiona a los indios y lo étnico en general con un presunto patrimonio nacional unitario. Lo hace mediante organismos gubernamentales que infantilizan y sobornan a las comunidades indígenas, neutralizando así cualquier iniciativa organizativa o de acción que parta de los propios indios e independientemente de las directrices del funcionariado estatal.

El modo de agresión socio-estatal heredero del modelo colonial hispano es el más conocido en el resto del mundo. Es lo que podríamos llamar un “Estado-malhechor”, que se manifiesta en la ya universal y tradicional marginalidad de lo indígena; pero también en el televisado –y casi fotogénico- extremo de las matanzas paramilitares. Ese terrorismo de Estado es una de las facetas del Estado-malhechor, fundado en una relación de depredación y persecución represiva con la alteridad nativa.

Ambos modelos de ofensiva estatal generan en su aplicación estilos determinados de organización y de gestión reivindicativa indígenas.

El modo brasileño

En Brasil el derecho y la voluntad de los indios son neutralizados mediante una sobreprotección maternalista que los asfixia y los anula. El Estado los incluye por decreto en el escaparate de la chominista imagen nacional, mostrando al resto del mundo felicidad paradisiaca, hospitalidad, turismo sexual y naturaleza salvaje, es decir: la selva y todos sus habitantes.

Una *protección y ayuda* administrada por el gobierno encarna y monopoliza todo lo que en Brasil es posible hacer en favor del bienestar o la pervivencia de “sus” indios. Esa voluntad política y económica de apropiación cultural se manifiesta en la gestión de FUNAI (Fundação Nacional de Ayuda ao Indio), que funciona a modo de un ministerio o un departamento gubernamental de asuntos indígenas y está constituido por ingenieros agrónomos, abogados o juristas y otros funcionarios –blancos- con formaciones técnicas diversas. No se distinguen en sus filas antropólogos, etnólogos ni historiadores u otros científicos sociales, que hicieran pensar en un interés auténtico de las instituciones criollas por la realidad cultural y humana, por el hecho diferencial de los pueblos indígenas.

FUNAI realiza una labor económico-pedagógica sobre las comunidades que sublima el control gubernamental. A los indios se les enseña a cultivar según parámetros de productividad y rentabilidad del suelo que desplazan los sistemas agrarios autóctonos y ancestrales. Se introducen en sus vidas ingenios mecánicos de la sociedad blanca y, en conjunto, lo que se vende y se justifica como una defensa ante las agresiones foráneas resulta ser de hecho un catalizador de la dependencia y del proceso aculturador.

El gobierno de Brasil protege a sus indios de penetraciones extranjeras, pero no de lo que suponen para ellos las actividades de explotación medioambiental promovidas por la misma dinámica económica estatal. La aculturación lleva implícita la dependencia y la sumisión a esa falsa protección gubernamental y a sus normativas jurídicas. Porque lo que hace realmente esa gallina clueca es absorber, paralizar e inutilizar las estructuras sociales y económicas propias de las culturas indígenas, imposibilitando además que éstas posean cualquier otra manera legalmente lícita de reivindicar o de enfrentarse a las agresiones recibidas; provenientes en su totalidad del mismo gobierno que dice protegerles.

Los pueblos indios de Brasil no tienen teóricamente ninguna razón ni ningún derecho a quejarse, puesto que desde el discurso estatal es obvio que no existe ninguna otra nación latinoamericana que atienda mejor a sus indios. La autonomía y la iniciativa de tales pueblos queda así definitivamente aniquilada, en esa dinámica de seducción-absorción y castración.

La gestión *indigenista* que realiza FUNAI sostiene una legislación estatal y una actitud política que recuerda mucho a la que adoptaron los EE.UU. ante la existencia y la propiedad ancestral de la tierra de los indios norteamericanos. De forma que fazendeiros, garimpeiros, seringueiros, madeiros y otros “-eiros” esquilman ilimitadamente la selva bajo la manga ancha del mismo gobierno, indudablemente beneficiario de todo ello. Y la única manera que tienen las comunidades indígenas de poner límites son escaramuzas puntuales sobre las explotaciones que invaden su territorio, y que vulneran despreocupadamente un pacto previo entre comunidades y gobierno sobre la delimitación de fronteras. A continuación, la ley impone una reprimenda sobre los “actos irracionales” de los indios y les castiga restándoles una parte del área reclamada en favor de las explotaciones. Se fija así un nuevo límite territorial, sensiblemente retrasado respecto al que fue roto anteriormente. Hasta que éste vuelve a vulnerarse, provocando otra explosión violenta y la consiguiente intervención sancionadora del poder legislativo. Esta dinámica se perpetúa así indefinidamente.

El testimonio de quien les ha visto trabajar y fuentes críticas con el papel de FUNAI y sus consecuencias hablan de su presencia en las áreas indígenas como de una actividad destinada, prioritariamente, a eliminar las tensiones existentes entre fazendeiros e indios, sin procurar en ningún momento resolver los problemas ubicados tras esos conflictos (CIDR, 1987). Dicha función presupone la convicción de que indios y fazendeiros pueden convivir pacíficamente en una misma área. Lógicamente, los enfrentamientos son considerados por los responsables de FUNAI como problemas localizados entre individuos, y no como el gran conflicto permanente que es, entre dos culturas o pueblos.

El eslogan “*Índios e não índios, todos brasileiros*” representa, más allá de su ingenuidad demócrata, un discurso políticamente correcto subyacente en la ideología que afirma y justifica la necesidad de un elemento como Funai. La política conciliadora de ésta va dirigida fundamentalmente a guardar las apariencias

cara a la opinión pública brasileña y, particularmente, a preservar una determinada imagen internacional de Brasil.

Obviamente, el carácter de semejante proceder acaba favoreciendo a los invasores, aunque irónicamente estos últimos no ven a Funai con buenos ojos, puesto que opone obstáculos a la libre expansión explotativa.

Nadie sanciona las agresiones ni las atrocidades de los "-eiros". En todo caso, y cualquiera que sea la forma asumida por el conflicto local, Funai manifiesta su calidad de organismo estatal partiendo de la presunción de que el culpable es siempre el indio, con muy pocas excepciones; que es ignorante, irracional e incivilizado y que es quien debe demostrar su inocencia en un sistema legal construido por y para la cultura agresora. En multitud de ocasiones se da la absurda e irónica situación de ser los fazendeiros quienes denuncian la invasión de "sus tierras" por parte de los indios.

Funai posee un gran poder en lo que respecta a decisiones gubernamentales sobre la delimitación de los territorios. Y en ello se sostiene el paternalismo autoritario que caracteriza su trato con las comunidades indígenas. La integridad física, los recursos económicos o la mera subsistencia de dichas comunidades dependen de tal modo de Funai que éstas, tras décadas de condicionamiento, llegan en muchos casos a asumir su autoridad como única esperanza. "*São os nossos chefes*" (CIDR, 1987), afirman con una resignación casi natural en las aldeas donde la presencia y el peso de Funai son mayores.

Pero ni siquiera la protección es auténtica, puesto que la *Policia do interior* interviene y actúa libremente en las áreas indígenas, sin ningún control ni reparo por parte de Funai. Aliada, e incluso emparentada con los fazendeiros, la policía acosa sistemáticamente a las comunidades bajo el pretexto de denuncias sin fundamento. Los indios son amenazados, aterrorizados y también arrestados, sin que para ello sea preciso consultar a Funai ni obtener su permiso. A la dependencia de los grupos indígenas se suma la indefensión y la confusión ante una realidad que muestra en la práctica a quién favorece aquella entidad en la que se ven obligados a confiar.

No obstante, lo cierto es que Funai guarda eficazmente las apariencias, cumpliendo así fielmente su auténtico cometido. Tan solo rompe su mutismo y su pasividad cuando los casos de represión son llevados a la opinión pública, o en cuanto los indios se sublevan y amenazan con reacciones violentas. Estas situaciones son las que más teme Funai, y las que más en evidencia la ponen. Y es que, realmente, la misión de Funai solo pretende mantener el orden de las cosas tal y como están; sin dejar de concebir a los indios en términos de individuos, que plantean conflictos individuales, y no como pueblos o colectivos. En cualquier caso, lo que es evidente es que Funai no está ahí para encontrar soluciones estructurales, ni mucho menos aplicables generalmente. Así, las iniciativas y las acciones provenientes de ese sistema de relación con el mundo indígena tienden en su mayor parte a boicotear y dañar la frágil estructura organizativa de los indios. En el empeño de que nada se altere se toman resoluciones radicales

que llegan a prohibir a los indios reunirse o celebrar determinados ritos ancestrales, situados en la base de la estructura tribal y cultural.

El programa y la naturaleza misma de Funai garantizan en definitiva la inviabilidad de cualquier tentativa autónoma de organización de los grupos indígenas de Brasil, la cual delataría la interculturalidad de un conflicto que el Estado criollo niega rotundamente.

Por otro lado existen aún formas más sutiles de agredir e inducir a la aculturación, actualizadas y acordes con el desarrollo del neoliberalismo. La más conocida en el Brasil contemporáneo es la de convertir a los indios en algo así como accionistas del producto nacional bruto. Determinados grupos indígenas explotan y venden los recursos naturales de su área. Seducidos por el dinero de los blancos son ellos mismos quienes deforestan la selva y quienes envenenan sus ríos con el plomo de la extracción del oro. Es este un modelo productivo extendido especialmente en el parque nacional del Xingú, siendo ya famosos por adoptarlo pueblos como los Kayapó o los Kamayurá.

Últimamente otro tentador y rentable tesoro atrae la atención del capital hacia la selva amazónica. Se trata de sustancias vegetales con cualidades medicinales que los indios conocen y utilizan extensamente desde los albores de su existencia.

La Etnobotánica y la Etnomedicina en general se ocupan ahora de describir elementos naturales que previenen o invierten el proceso patológico de enfermedades graves, de tratamiento difícil en el marco de la medicina occidental contemporánea. Laboratorios y empresas farmacéuticas prospeccionan ya el bosque tropical buscando rentabilizar unos remedios y unos conocimientos que son, hasta quién sabe cuándo, propiedad absoluta de los pueblos indios.

El modo hispano

El legado colonial español imprimió un carácter más masculino a los Estados de la América hispana. La hostilidad y el despotismo de sus relaciones con los pueblos indígenas son agradecidamente honestos; están a la vista. Y si el terrorismo de Estado es su versión más extrema, los diversos grupos guerrilleros de América Latina son, en correspondencia, la forma más extrema de resistencia indígena. Pese a que ésta es la faceta más frecuente del Estado malhechor, extendida a lo largo de América Central y del área andina del continente, dicho modelo estatal posee mayor valor descriptivo aplicado en los pocos países latinoamericanos exentos de conflictos bélicos internos. Pueden ser útiles los ejemplos de interacción entre Estado, sociedad civil y mundo indígena en Venezuela, Argentina y tal vez en Chile. Esas formas más relajadas manifiestan con mayor claridad los mecanismos del Estado malhechor, apreciándose la vehemencia con la que el discurso social –criollo– barbariza y marginaliza lo étnicamente aborigen. En Venezuela, por ejemplo, es merecedora de análisis la expresión de pavor en el rostro de la gente cuando le hablan a uno de “los indios no-civilizados” y de todas sus cualidades terroríficas, que son una arquetípica

manifestación de salvajismo. Más allá del aspecto ingenuo, la categoría de indios no-civilizados presupone la de los "indios civilizados", y son hartos conocidos los efectos demoledores de la aculturación proveniente de ese discurso político-social.

El Estado malhechor es sin duda alguna un padre abandonador que se relaciona con el hecho de la existencia indígena como con un hijo bastardo, una molestia a la que la sociedad se resigna en pos del orden civilizado. El gobierno muestra a las claras su indiferencia ante la realidad de los indios, excepto cuando éstos oponen resistencia a su voluntad. Y sus atenciones —entiéndanse prestaciones sociales— se traducen en premios a la obediencia civil de los indios, en forma de una caridad material que no hace sino fortalecer el proceso de aculturación (hablamos de viviendas prefabricadas, motores, herramientas de cultivo, etc.).

Obviamente, la descubierta estatal no equivale a una libertad absoluta de los grupos indígenas. Pero la no implicación gubernamental —o su desinterés— en las estructuras colectivas de los indios, lejos de ser una desgracia para ellos, les otorga autonomía y favorece su propia iniciativa a la hora de organizar una resistencia.

La explícita hostilidad del Estado y sus instituciones libera a la conciencia étnica y social de los pueblos indios de su chantaje político, económico e ideológico. Y eso les permite, a su vez, la creación de organizaciones indígenas ajenas al control o la dirección gubernamental. A diferencia del organismo estatal *indigenista* descrito anteriormente, en el caso brasileño, hablamos ahora de organizaciones *indígenas*, dirigidas, coordinadas y gestionadas por indígenas. Dicho componente cien por cien indígena promueve una alta corporatividad intertribal a nivel de acciones, gestión y reivindicación; manifestándose esta unidad y sus resultados en el contacto directo entre diversos pueblos que comparten y extienden sus escasos recursos a través de las redes de la reciprocidad.

El comportamiento del Estado malhechor ante el conflicto entre culturas es gratamente transparente, puesto que no puede ocultar su descendencia directa de los primeros métodos y actitudes de la conquista, ya ensayados en la España de la reconquista e importados sobre la diferencia étnica americana. Tampoco le permite esa naturaleza tan poco sutil disfrazar dicho conflicto histórico de enfrentamientos o altercados puntuales, con motivos localizados; tal y como sucede en Brasil.

La imagen unitaria de los grupos indígenas y su resistencia no puede ser sino beneficiosa para ellos, más aún teniendo en cuenta la crudeza del medio socio-estatal en el que se encuentran. La solidaridad y la creciente conciencia étnica, que se expanden recorriendo las mismas redes de la reciprocidad, conllevan además la común creencia en la idea pan-étnica, cuasi profética, de la gran nación indígena. Dicha conciencia se sitúa de esta forma en su nivel más elevado. Lo consigue restableciendo la memoria inserida en los vínculos del parentesco que describen la ascendencia de los sujetos y de las comunidades.

Rememora padres y abuelos, linajes, clanes y la adscripción a un tronco tribal. Así hasta trascender los límites de las familias lingüísticas y hallar, de una manera intuitiva y lógica, el substrato común a todas las tribus, el vínculo étnico primigenio de todos los pueblos nativos del continente americano.

Sobre la resistencia al proceso de aculturación

El fenómeno de la aculturación, entendido como un proceso, forma parte de los modos y de los efectos de la agresión colonial. A la acometida militar de la conquista los pueblos sin Estado respondieron con la huida, replegándose hacia el interior del continente. Ante la esclavización y la explotación violenta propias de la economía colonial aprendieron a no rendir y a autoexquilmarse. Y a la forma que el Estado adoptó con la tercermundialización post-colonial, los grupos indígenas del sur de América no pueden sino responder con la defensa del ghetto. Y, en cualquier caso, lo que la reciente historia de América confirma es que la agresión física o militar no es suficiente, por sí misma, para desintegrar una cultura completa; así como la violencia infringida sobre los pueblos indígenas no ha sido ni es únicamente agresión física.

A cada modo histórico y social adoptado por la agresión le corresponde un modo o forma de resistencia indígena, y el fenómeno de la aculturación es el desgaste sufrido por el bando nativo de ése conflicto antiguo.

Los puristas de la actual epistemología antropológica, impregnados aun sin ser conscientes de ello por la post-modernidad científica e intelectual, rechazan de manera razonable un tratamiento del fenómeno de la aculturación que sugiera la imagen platónica de una cultura como algo que se degrada y que pierde paulatinamente presuntas cualidades originales. Se entiende así que *la cultura* es una realidad completa en todo momento, la cual se transforma o se actualiza paralelamente a la sucesión del presente, adaptándose e integrando cualidades en cada estadio de esa realidad continua.

La cultura constituye una realidad por sí misma, y la aculturación no la deva-lúa, sino que describe un proceso de transformación. Este proceso aculturativo existe también y en la misma calidad que la realidad cultural propiamente dicha. Es un fenómeno desarrollado sobre la línea del tiempo que se proyecta aún hacia el futuro de las identidades culturales que lo manifiestan. El propio proceso de aculturación puede incluso ser un objeto de análisis etnográfico, puesto que forma parte de esa realidad integrada de un hecho cultural que se muestra vivo precisamente por su desarrollo, sus cambios y sus variaciones formales.

Observada como un fenómeno y como un proceso activo, los efectos de la aculturación sobre la cultura resultan oportunamente ilustrados por la imagen de una cebolla cuya piel va exfoliándose. Las capas más externas simbolizarían los aspectos materiales y formales de la cultura, representada en el símil de la cebolla. Son los primeros niveles del proceso aculturativo, y se perciben a simple vista en la apariencia común de un sujeto indígena. Las comunidades aculturadas presentan elementos y signos característicos de ello en ropajes, objetos

personales, adopción de la lengua colonial o metropolitana, abandono paulatino de ciertos ritos y celebraciones del ciclo anual, la práctica de un sincretismo religioso, etc... A medida que se levantan capas sucesivas lo que se daña es cada vez más trascendente e imprescindible para la coherencia interna de la cultura y su texto. En el núcleo de esa particular cebolla está el final del proceso; lo último que una cultura puede permitirse perder u olvidar antes de dejar de existir por completo. Ahí está el *Sancta Sanctorum* de la identidad cultural, de la conciencia que un grupo étnico o un pueblo poseen de sí mismos.

Ante la violencia de la conquista y la explotación colonial la opción a ser exterminados era escapar con vida, al menos por el momento. Pero la aniquilación de un grupo humano no basta normalmente para extinguir íntegramente una cultura.

En los cimientos del constructo cultural se sitúa la cosmogonía, el origen del entramado mitológico y la cosmología medioambiental y social. La convención cultural y su funcionamiento orgánico se sustentan en el texto que describe los arquetipos ideológicos y psicológicos comunes al grupo. Dicho texto relata y delimita las dimensiones del Universo conocido, del entorno natural y de las leyes que regulan las instituciones sociales; así como de las relaciones del parentesco y la ascendencia. Es ese grado de lógica ordenada lo que otorga identidad a una cultura dada, es lo que desarrolla a lo largo de su existencia y aquello que modifica en sus mutaciones adaptativas, o que pierde justo antes de desaparecer.

La forma y el objeto de la resistencia indígena se da en correspondencia a los diversos estadios históricos de la agresión blanca -occidental o criolla-. Más allá del exterminio físico y del destierro urge preservar ese núcleo etimológico de la cebolla, que garantiza su pervivencia y su regeneración estructural mientras no se olvide el texto. Este último vincula la realidad cultural del presente con la memoria de la comunidad, proyectada a través de la rememoración de los antepasados y de los ancestros míticos.

La propiedad étnica y cultural indígena se protege salvaguardando la perpetuación de la memoria; esto es: la mitología y la tradición oral, inseparables y vinculadas al tronco común de la cosmología, al parentesco y a la esencia de la identidad. Y, aunque cada modelo de Estado conlleva en América un tipo u otro de organización indígena, el interés y el sistema empleado en la conservación del corazón significativo de la propia identidad cultural no difiere en lo esencial de un pueblo a otro. Así es como una sugerente "Profecía de la gran nación indígena" manifiesta su índole de organismo vivo, compartida al unísono por comunidades, pueblos y grupos tribales que distan millares de kilómetros entre sí.

Proteger lo que garantiza la perpetuación de las raíces consiste en el escamoteo y la ocultación de sus principales agentes. El sincretismo religioso que se da predominantemente en mesoamérica y en la zona andina es una manera bien profusa y conocida de disimular el mantenimiento de la tradición espiritual indígena. Pero en el caso de los pueblos del área amazónica es más habitual la simple simulación de un grado aculturativo mayor del realmente existente. Se

finge haber olvidado por completo los relatos ancestrales, los ritos e incluso la lengua propia; los cuales son guardados como un secreto del que es cómplice toda la comunidad, y que ocultan todos los grupos étnicos por igual. Nadie sabe ni recuerda nada a los ojos del extraño; e incluso los más ancianos niegan conocer ni recordar el bagaje que su rango social lleva necesariamente adscrito.

Al mismo tiempo que se esconden o se subliman los rasgos estructurales de la identidad, entre las naciones indígenas de la Amazonia se esta promoviendo actualmente un resurgir de la narrativa oral –que es su memoria-, invirtiendo recursos organizativos en fomentar y revalorizar los ritos sociales que canalizan esa tradición oral. Por ello se protege con mayor celo la presencia, la actividad y la identidad misma de curanderos y chamanes, en tanto que principales depositarios de la eficacia simbólica de los ritos y del recorrido completo de la memoria colectiva. La línea que conecta la magia, los viajes chamánicos y la narrativa mitológica es conducida y recuperada mediante la memoria parental; y la rememoración de los ancestros constituye el mapa, metafísico y terrenal, de las culturas nativas.

Sobre la cuestión misionera

En el tema del esfuerzo por la recuperación y la salvaguarda de la memoria indígena es donde incide la paradoja histórica de la presencia misionera en América latina.

Desde el s.XVII en adelante, la actividad de las misiones católicas dejó de priorizar la exclusiva tarea evangelizadora y comenzó a aplicar la disciplina monacal copista-traductora, recopilando y registrando la tradición oral indígena. Su característico interés coleccionista por lo exótico-pagano las ha llevado a poseer en la actualidad una constancia documental, mucho mayor que la de los propios pueblos indios, de la narrativa mitológica, la tradición ritual, medicinal, e incluso de la misma morfología de las lenguas indígenas. En las bibliotecas o archivos de las sedes misioneras de todo el continente americano, así como en las europeas, se hallan depositados cientos y miles de papiros manuscritos por misioneros durante casi cinco siglos¹; una visión que haría enloquecer de ambición a cualquier etnógrafo o americanista en general.

Se trata no obstante de una información biblioteconómica o archivística; registrada, clasificada y conservada según un lenguaje intelectual occidental, que es poco útil desde el punto de vista y el uso nativos. En el mundo indígena, la narrativa y la memoria deben ser necesariamente transmitidos por vía oral, en tanto que el registro de la tradición cultural es, principalmente, un rito social -de transmisión- que se dirige a reforzar y confirmar el sistema de roles sociales, así

¹ Conozco el caso de la sede de los Salesianos en Manaus por propia experiencia; y me consta igualmente un volumen documental equivalente en la sede de los Capuchinos, y la de los mismos Salesianos, de Barcelona.

como los vínculos del grupo con sus ancestros y la cosmología. La memoria y la tradición indígenas han ido siendo robadas, alienadas paulatinamente de su contexto y función orgánica originales; para ser almacenados, registrados y codificados hasta devenir en inasequibles e inservibles para sus legítimos propietarios.

Aun así, lo cierto es que el material mitológico y las descripciones etnográficas que poseen los organismos misioneros en su haber podrían completar muchos ciclos aborígenes de creación hoy mutilados, y recomponer estructuras rituales perdidas o maltrechas durante el proceso de aculturación. Y, de hecho, parece ser que en muchos casos el legado intelectual de las misiones católicas se proyecta actualmente en un trabajo sobre las comunidades que promueve la autonomía ideológica de los indios y la recuperación, la re-narración del saber indígena. Para ello, se usan antiguas relaciones que antaño sirvieron para erradicar, pero que ahora llevan a recordar y restablecer las redes del parentesco. Re-localizando a los antepasados se alcanza por extensión el referente de los héroes fundadores, quienes forman parte a su vez del mundo mítico y de los argumentos de la narrativa cosmológica de un pueblo dado. Del mismo modo, despertar el ejercicio de la memoria reactiva necesariamente el ritual de su transmisión y a los agentes cuyo rol social les permite ejercerla.

Ante todo ello, la paradoja está servida. Los primeros agentes de la aculturación sobre la América indígena han ido priorizando la salvación frente a la conversión, hasta llegar a aplicar su paternalismo tradicional en la forma de una verdadera arqueología y un conservacionismo culturales. Ahora las misiones católicas se enfrentan a menudo con quienes desempeñan el papel agresor que fuera suyo atrás en la historia.

Contemporáneamente, la institución primordialmente aculturadora es el propio Estado, cuyo mecanismo excluyente-sancionador no es ya el discurso moral o religioso, sino el explícito ejercicio de mantener un orden político-económico basado en la apropiación y la especulación sobre los recursos.

Evidentemente, la postura paternalista y protectora de las misiones para con las comunidades indígenas no puede agradar precisamente a la dinámica y los intereses del Estado, ni a su proyecto de sociedad. El espíritu conservacionista católico en Latinoamérica contradice —y niega de hecho— el moderno papel del Estado, quien desde su lógica fagocitadora pretende integrar y homologar su unidad política mediante la elaboración de un ideal de sociedad civil que neutraliza las diferencias.

El conflicto jurisdiccional entre la influencia de las misiones y el gobierno político se remonta ya a su papel de "*vanguardia colonizadora*" sobre los diversos territorios indígenas del Nuevo Mundo (Navarro, G. 1998).

Preparar y condicionar espiritualmente a los indios para ser explotados por la maquinaria económica colonial, mediante la deculturación y la re-culturación (religiosa), fue una función que se agotó en cuanto dicho sistema colonial se hubo afianzado.

Pese a que las áreas por penetrar y cristianizar parecían inacabables, la implicación de las misiones en su dominio paternalista de las comunidades o de las

reducciones comenzó pronto a disentir de los imperativos políticos y, sobre todo, económicos del gobierno colonial. La función de colonización ideológica fue siempre a la par que una defensa de los indígenas; de alguno de sus derechos más legítimos como era especialmente el de la propiedad de las tierras frente a la ambición de los colonos (Navarro, G. 1998).

La presencia y la iniciativa de las misiones suponía un cojín protector, amortiguante cuanto menos, entre los indios y la cruda agresividad de las políticas coloniales. Semejante actitud les imbuyó de una imagen humanitaria que obviaba el hecho de que su actividad primordial era la reeducación indígena, concentrada sobre todo en las reducciones, y que el objetivo final de ésta era la aculturización total de los grupos indígenas que estuvieron bajo ese particular "manto protector".

El patrocinio del sistema colonial les puso también en el punto de mira de las iras independentistas durante el s.XIX. De modo que la expulsión de los Jesuitas de América sienta un precedente y un referente históricos de las tensiones constantes entre la idea del gobierno sobre los indios que profesaban las autoridades eclesiásticas y las político-económicas. Más tarde sería el fracaso definitivo y general del proyecto misionero como órgano de dominio y de neutralización de la resistencia nativa, casi al mismo tiempo que los procesos de independencia, lo que terminaría de alinearlos definitivamente en su tradicional, sobreprotector e incómodo compromiso indigenista.

No es extraño pues que en Brasil, por ejemplo, las misiones católicas sean consideradas por Funai como su peor enemigo y se les obstaculice sistemáticamente el modo en que organizan sus proyectos sobre las comunidades. Para apoyar ideológicamente esta postura se sigue aprovechando la vieja imagen del misionero como la del principal agente aculturador, pero dicha denuncia sirve para desviar la atención puesto que les atribuye un papel que en la actualidad pertenece a las instituciones políticas y económicas del Estado. Y esa es la auténtica disputa entre el Estado latinoamericano y los organismos misioneros: asumir el rol de padrino y defensor de los indios conlleva el ejercicio de una manipulación aculturativa, y el Estado exige monopolizar dicho poder manipulativo. De hecho, en Brasil se aprecia claramente cómo Funai asume las funciones y substituye el lugar de la Iglesia, reemplazando paternalismo religioso por maternalismo gubernamental. Lo estatal releva a lo eclesiástico en el discurso y el ejercicio de la coerción; si bien es cierto que gobierno político y estamento religioso nunca estuvieron desvinculados durante el desarrollo colonial americano. La dinámica heredada de las actividades económicas de ese periodo mantiene viejos procedimientos de agresión sobre la alteridad y la identidad indígenas que nunca ha abandonado.

La tutela sobre los indios, o la pugna por la misma, es un buen indicador de los intereses del Estado, encarnados en el hábito cleptómano de las haciendas o en la sobreexplotación de recursos silvestres como el oro, la seringa, la madera y, últimamente, se suma el peligro de incorporar a éste proceso las plantas medicinales; que son codiciadas por empresas y laboratorios farmacéuticos.

Redundante y obvio es subrayar el apoyo promotor a todas estas iniciativas emitido por y desde los órganos legislativos estatales. Su empeño en la conversión de los indios dejó de pasar por el Evangelio para buscar ahora la minimización de las molestias que ésta pueda ocasionar a la implantación de un modelo socio-económico liberal. Dicho modelo participa de la ya crónica percepción de lo indígena como un cuerpo extraño, una molestia inherente al medio a la que hay que soportar y que interfiere en el libre flujo del crecimiento económico y la explotación de los recursos nacionales.

La redefinición del papel histórico de las misiones católicas en Latinoamérica está exigiendo una reformulación de la crítica y la descripción del mismo por parte de los analistas historiográficos, y deja cada vez más patente el actual anacronismo de la imagen del misionero-inquisidor frente a culturas nativas. El contacto con los indios convirtió al misionero, y no tanto a la inversa. Y la postura que adoptan hoy en día las misiones católicas latinoamericanas parece ser el resultado de todo un proceso histórico de aprendizaje; que tal vez les lleva, subconscientemente, a intentar reparar los daños infringidos sobre las culturas indígenas del continente por los embates de la evangelización.

Pero, naturalmente, no todas las formas ni los tipos de actividad misionera invierten en el presente antiguos caminos. Otros discursos religiosos retoman hoy en día ese demoledor poder destructor-aculturador. Hablamos de la aparición —relativamente reciente en América del Sur— de las iglesias evangélicas y de toda suerte de sectas adventistas, que han encontrado en las comunidades indias, negras o mestizas un terreno abonado, socialmente predispuesto, para predicar liberaciones ultraterrenas a la opresión o la pobreza y extender lo que la antropología denomina el fenómeno del *mesianismo*. El ejercicio ideológico y evangelizador de estas iglesias, con sus particulares misiones, es contundentemente corrosivo e intolerante para con la personalidad espiritual indígena y su genuino legado cultural. Esa potente invasión ideológica acorta e intensifica el proceso aculturativo, puesto que la exacerbación luterana del dogma imposibilita el mecanismo adaptativo del sincretismo religioso que sí permitió, en cambio, la pervivencia de las estructuras cosmológicas elementales bajo la superposición de la evangelización católica.

La evolución del papel de las misiones en Latinoamérica de uno u otro credo es una cuestión que, más allá de su valoración histórica, atrae continuamente nuestra atención analítica. Dicho papel expresa y delata con sus cambios la dinámica de esa compulsión cultural agresora que define el talante espiritual y político de la conquista, la colonización y aún de la posterior construcción de los Estados post-coloniales en el continente americano.

Bibliografía

BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.) (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América latina*. Nueva imagen, México.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1972). *O índio e o mundo dos brancos*. Ed. Pioneira, São Paulo.
- CENTRO DE INFORMAÇÃO DIOCESE DE RORAIMA (CIDR) (1987). *Índios e brancos em Roraima*. Coleção Histórico-Antropológica, nº 2. Boa Vista, Roraima.
- ECO, Umberto (1992). *Los límites de la interpretación*. Ed. Lumen, Barcelona.
- GARCÍA, Alejandro (1986). *Civilización y salvajismo en la colonización del "Nuevo Mundo". Un ensayo sobre la penetración de la cultura europea*. Universidad de Murcia, Murcia.
- GEERTZ, Clifford (1979). *From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding*. En Rabinow, Paul & M. Sullivan, W. (Eds.), *Interpretive social science*; pp. 225-241. U.C.P., Berkeley.
- GRIFFITHS, Nicholas & Cervantes, Fernando (1999). *Spiritual encounters. Interaction between christianity and native religions in colonial America*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- HEFUER, Robert W. (1993). *Conversion to christianity*. University of California Press, Berkeley.
- IZARD, Miquel (1995). *Tierra firme. Historia de Venezuela y Colombia*. Ed. Alianza, Madrid.
- LODOSES, Baltasar (1929-31). *Los franciscanos capuchinos en Venezuela*. (2ª ed.). Guttenberg, Caracas.
- LOCKHART, James & Schwartz, Stuart B. (1992). *América latina en la Edad Moderna. Una historia de la América española y el Brasil coloniales*. Akal, Madrid.
- MILLS, K. *The limits of religious coercion in mid colonial Perú*. Past and present review, nº 145.
- NAVARRO, Gustau (1998). *Misioneros franciscanos en el Chaco occidental. Visiones, acciones y contradicciones (1861-1914)*. En Boletín Americanista, nº 48; pp. 197-209. Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.
- PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, Joao (1988). *"O nosso governo". Os Ticuna e o regime tutelar*. Ed. Marco Zero, São Paulo.
- RAFAEL, Vicente L. (1993). *Contracting colonialism. Translation and christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Duke University Press, London.