

La invención de *los indios en Brasil*

El análisis de las etnografías producidas por los misioneros salesianos desmonta la noción del antropólogo como traductor

Carlos Haag y Mariluce Moura

U n debate instigador y ciertamente oportuno acerca de cuál es, en última instancia, el rol del antropólogo —y la naturaleza de su trabajo de investigación— quizás sea uno de los resultados del libro *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas monografias salesianas no Brasil (1920-1970)*, en caso de que los estudiosos del área reciban con espíritu abierto las provocadoras propuestas que en él plantea Paula Montero. Como fruto más reciente de una década de investigación apoyada institucionalmente por la FAPESP —a través del proyecto temático intitulado *Los misioneros cristianos en la Amazonia brasileña: un estudio de mediación cultural*, y del proyecto regular *La textualidad misionera: las etnografías salesianas en Brasil*—, este nuevo libro de la investigadora plantea de manera clara el desmontaje de la antigua visión del antropólogo como una especie de traductor. A través de la mirada teórica y empíricamente aguzada de Montero, se desvanece enteramente la superada figura del experto que va a un mundo del cual no se sabe nada —el “otro”, la incomprensible alteridad— y captura allí, en la interacción con un informante privilegiado a quien jamás presenta, alguna cosa que hasta ese momento nadie sabe qué es: trata de clasificarla,

organizarla y, finalmente, al transformarla en diferencia, logra traducirla en términos accesibles al universo simbólico desde el cual partió hacia su expedición.

En lugar de esa traducción un tanto enciclopedista, surge entonces como objeto y como forma del trabajo del antropólogo la invención, y en una acepción muy precisa del término, pues “no hay nada allí previamente”, listo para ser capturado. Los agentes de dos universos de conocimiento heterogéneos —en el caso de este estudio, curas e indios— se mueven ambos por intereses, uno en dirección al otro, y efectivamente “necesitan establecer un determinado acuerdo para que la invención exista, una invención que será siempre distinta dependiendo de quién esté allí”, según la antropóloga, profesora titular de la Universidad de São Paulo (USP) y presidenta del Centro Brasileño de Análisis y Planificación (Cebrap). Fue precisamente para entender esos acuerdos, es decir, qué sucede al fin y al cabo cuando esos agentes entran en interacción, que Montero abordó el tema de las misiones salesianas como campo privilegiado de reflexión e investigación. Y fue así como, firmemente anclada en la noción que apunta que las ideas se mueven por medio de sujetos, y por ende, que se debe entender a los agentes para comprender la construcción de su



Ceremonia cívico-religiosa en la misión de Lauretê, reuniendo a un grupo de niños tucanos. Al fondo, el retrato del entonces presidente Getúlio Vargas

interacción, ella pudo observar que, si bien el sacerdote tiene el proyecto de convertir, “el indio, que puede ser el chamán o el jefe en esa situación, quiere apropiarse del poder del cura para ampliar así su poder dentro del propio grupo y aparte para ganar poder frente al cura”.

No se trata entonces de un simple proceso de imposición, de destrucción de cultura, afirma Montero. Tampoco es todo resistencia cultural. “Sí es, pues, un proceso político, pero también simbólico, de construcción de la interacción entre dos universos de conocimiento heterogéneos”. Entra en escena un juego de lenguajes mediante el cual ambos lados establecerán una convención de lo que deben hacer para vivir juntos cuando se encuentran.

De esta forma, queda claro por qué el concepto de mediaciones culturales es clave en el trabajo de Paula Montero y de qué modo las misiones se fueron transformando para ella en un hermoso pretexto para explorarlo a fondo. Y queda claro también el porqué de su empeño por no reducir su análisis a los discursos e ir a las biografías para traer a escena las fuentes de información en el análisis de las etnografías, incluso con un uso metodológico de las fotografías tomadas por los salesianos, capaz de dotar “de carne al ambiente” de las aldeas misionales, tal como ella dice. “Las

ideas no se imponen por sí mismas, sin agentes ubicados en lugares estratégicos y dotados de capacidades que desarrollaron en sus trayectorias como para operar categorías, construir relaciones, etc.”, dice. Y su mirada crítica se dirigió tanto hacia las producciones de una generación más antigua de antropólogos brasileños –que en la estela del trabajo de Roger Bastide con la cultura africana abordaron el sincretismo sin plantearse el problema de los mediadores– como hacia los análisis antropológicos más recientes, que plantearon el problema de las relaciones entre pueblos originarios y blancos en Brasil, reduciendo la cuestión a la resistencia cultural (con todo, cabe resaltar, Bastide tenía como tema una cultura trasplantada cuyos sujetos se encontraban desplazados de su lugar de origen, en tanto que el problema de las culturas indígenas se refería a sujetos que de manera general todavía se encontraban en su territorio originario).

MISIONEROS IDEALES

La llegada de los curas salesianos a Brasil a finales del siglo XIX fue el resultado de la conjunción de diversos e importantes intereses, sostiene Montero. En el ámbito de la geopolítica mundial, cabe recordar que Italia había perdido lugar en el reparto de África y la Iglesia Católica necesitaba im-



El cotidiano de los indios en el colegio de Lauretê, una postal que retrata a los niños tucanos en el recreo del internado de la misión salesiana

periosamente un nuevo ámbito de expansión. Los jesuitas habían sido expulsados de Brasil desde 1759, Italia había sido unificada en 1870, y en ese contexto, la congregación fundada en 1859 por el italiano Juan Bosco parecía ser un grupo que, a los ojos del Imperio, no ofrecía mayores riesgos para la soberanía del Estado: obedientes al papa y perseguidos en la Italia de la restauración, difícilmente caerían en la tentación de crear acá un Estado paralelo, tal como otras órdenes. Asimismo, servían a los intereses de un papado que necesitaba asegurar su poder terrenal recientemente conquistado, posibilitándole al Estado del Vaticano establecer alianzas diplomáticas con los nuevos Estados nacionales de América.

Si bien en Italia la especialidad salesiana consistía en educar a jóvenes obreros de origen rural, fueron también llamados a Brasil originalmente para educar a los hijos de las elites rurales y capacitar a los migrantes urbanos en nuevos oficios, toda vez que dominaban modernas tecnologías educativas. “Existía entonces una visión no conformista de las relaciones creadas por el industrialismo. Los salesianos se abocaron a cuidar a los jóvenes más pobres, tenidos como abandonados y en situación de riesgo, con el objetivo de integrarlos a las nuevas formas de civilidad urbana”, sostiene Montero.

Y fue con esos mismos ideales y con el beneplácito del emperador Pedro II

En el proceso de expansión que empezó en los años 1960, los indios comenzaron a erigirse en un problema para el Estado

como, en 1883, arribaron a Brasil, en un momento en el cual las ideas progresistas empezaban a surgir entre los caficultores. Y hasta 1910, cabe subrayarlo, no tuvieron ninguna relación con los indios. Con todo, en el pasaje de siglo, el Estado brasileño había dado inicio a su “proyecto de empujar las fronteras, que con Vargas se volvería muy fuerte e incorporaría a Mato Grosso entero, por ejemplo. Más adelante, ese proyecto abarcaría también a la Amazonia con bastante éxito, y la fundación de ciudades hasta los años 1960”.

En medio de ese proceso de expansión, los indios empezaron a constituirse en un problema para el Estado en esas regiones, en tanto que los salesianos podrían representar la solución. En otras palabras, “las condiciones político-históricas que definieron el proyecto expansionista de la congregación salesiana para las Américas se articularon con las estrategias económico-políticas de ampliación de la soberanía nacional sobre nuevos territo-

rios”, al decir de Montero. Las misiones salesianas podrían asegurar la “pacificación” de los salvajes, lo que permitiría la introducción de actividades económicas productivas en el sertón, el interior de Brasil. Lógicamente, a los positivistas, siempre temerosos de un avance clerical en el país, no les agradó el proyecto salesiano, “pero ese proyecto compartía la mentalidad en ese entonces corriente, según la cual la universalidad de la civilización como condición humana era autoevidente. Lo que se proponía

era asociar los principios del catolicismo con los beneficios del cientificismo”, sostiene Montero. De este modo, la extensión del mismo método pedagógico de la experiencia urbana a las poblaciones todavía “salvajes” pareció no revestir dificultades para los salesianos. “Al fin y al cabo, en el imaginario cristiano moderno, la ‘selva’ era el contrapunto de la ciudad o de la civilización cristiana”. El elemento nuevo, la introducción del cientificismo en el plano de las relaciones entre los hombres y la naturaleza, aportaba un nuevo dilema. En el texto del libro, la investigadora señala que, “al asumir que la civilización, el progreso y la patria son sinónimos, los salesianos, en oposición al positivismo, pretendían resacralizar a la naturaleza, recuperando en el salvaje ‘la razón natural’ que comprende al mundo natural como una obra divina; y en contraposición a la ‘religión natural’ de los indígenas, adoradores de la naturaleza, deberían civilizarla, de manera tal

de convertirla en parte del orden social y racional de la nación.”

Si bien en muchas oportunidades el problema del “indio malo” se resolvió mediante el empleo de la violencia y la brutalidad, Brasil, a decir verdad nunca favoreció, según Montero, la implementación de una política sistemática y declarada de genocidio. “Prevaleció en la República la ‘pacificación’, que en la práctica significaba no estimular los conflictos con los indios”. Y su modelo secular fue Rondon, el gran representante militar de la “pacificación” positivista, que daría fundamento al Servicio de Protección del Indio (SPI), creado precisamente en 1910. Al crear restricciones legales contra la violencia de los colonos, ese programa pacificador produjo un marco jurídico para los derechos territoriales indígenas, instituyó organismos tutelares como el SPI, y lo que es más importante, posibilitó la investidura de los salesianos en carácter de agentes privilegiados de la catequesis y la civilización en las fronteras nacionales en expansión durante el transcurso de la primera mitad del siglo XX.

En la década de 1930, los salesianos estaban percibiendo de parte del gobierno brasileño la mitad de todas las subvenciones destinadas a las instituciones misioneras católicas, y el formato de su institucionalización, inspirado en el modelo de las reducciones jesuíticas, no se modificó hasta el Concilio Vaticano II, cuando comenzó a per-

der vigor”, dice Montero. Recién con el impacto de la crisis ideológica de los años 1970, que puso en jaque al modelo de misiones que cobrara forma en el Concilio de Trento, los salesianos se vieron obligados a repensar sus relaciones con la política brasileña y con los indios.

Con todo, la adhesión salesiana al pedido del Estado brasileño de participar en el frente de “pacificación” no fue sencilla, sino morosa y problemática. “Don Bosco abogaba por la creación de una colonia italiana en América y sólo después de que no logró llevar adelante su proyecto de expansión de la congregación en Argentina la reorientó hacia las áreas indígenas brasileñas”, dice Montero.

El modelo de la misión estaba constituido por los liceos de artes y oficios: debería reunirse a los indios alrededor de una “colonia agrícola” abocada a una agricultura moderna, cimentada en los principios científicos de productividad y en una tecnología sofisticada. El trabajo con la tierra se ubicaba en el centro de la autonomía y la prosperidad de las misiones para que se pudiese concretar el

“Prevaleció en la República la ‘pacificación’, que significaba no estimular los conflictos con los indios”

adiestramiento del cuerpo y del espíritu de los nativos. A diferencia de la colonia militar o de las relaciones esporádicas de Rondon con algunos grupos indígenas, la colonia agrícola misionera, sostiene Montero, constituyó un nuevo ordenamiento de relaciones que articuló unidades del sistema indígena con unidades del sistema colonial, en una convivencia continua y productora de nuevas relaciones. “Pero ambas políticas partían de principios distintos: mientras que la indigenista –a cargo del Estado hasta la década de 1950– se basó en la idea de asimilación a través de la convivencia con los no indios, las estrategias misionales se pautaron según una idea de civilización que suponía un aislamiento relativo de los grupos indígenas.”

ETNOGRAFÍAS COMPARADAS

Todo esto se vuelve mucho más claro cuando Paula Montero, valiéndose de una metodología comparada de tres distintos momentos en los encuentros entre misioneros e indios, intenta demostrar de qué modo cambia la interacción entre ellos en función del contexto político, de la cultura de los diferentes grupos e incluso de las particularidades de cada autor de las narrativas de esos procesos. Estas condiciones producen palmariamente diversas construcciones acerca de lo que es ser indio.

En tal sentido, el objeto fundamental del análisis de la investigadora es un conjunto de tres etno-



Asentamiento del Sagrado Corazón, en imagen tomada para el informe de celebración de los avances en la construcción del espacio cuyo objetivo era atraer a los jefes bororos y a sus familias

grafías escritas por misioneros salesianos sobre los grupos indígenas Bororos y Xavantes de Mato Grosso, y los llamados Tucanos, de Amazonas. La primera es *Os Bororo orientais*, de 1925, de Antonio Colbacchini y César Albisetti; la segunda, *A civilização indígena do Uaupés*, de 1958, escrita por Alcionílio Bruzzi da Silva, y la tercera es *Xavante, Auwe Uptabi, povo autêntico*, de 1972, cuyos autores son Bartolomeu Giaccaria y Adalberto Heide.

Colbacchini era un graduado en filosofía y teología, pero a partir de 1906 se convirtió en pionero y explorador del estado de Mato Grosso. Al año siguiente se hizo cargo de la dirección de la colonia agrícola de Tachos. Se preocupaba por convertir a los salvajes, hombres naturales, en hombres sociales, con ley, orden y religión. “Al contrario del indigenismo militar republicano, basado en la idea de ‘pacificación’, para el cual civilizar era fundamentalmente controlar el territorio y a la población, Colbacchini supone la existencia de una ‘nación clandestina’ que sólo puede conocerse cuando se asume el punto de vista del sertón. Esta proto-nación se identifica con los valores de la libertad, la fraternidad y la inocencia primordial”. Según Montero, la comprensión de la obra etnológica de Colbacchini consiste en analizar de qué modo su descripción activa la imaginación para dar cuenta de las contradicciones aparentemente insolubles que le impone la incorporación de los indios, con sus diferencias, a la conciencia del hombre y de su tiempo. De este modo, en un lenguaje textual todavía muy cercano a los enciclopedistas del siglo XIX, él inventa el totemismo bororo,

al salir en busca de una religión natural.

En tanto, en un contexto intelectual y político distinto, signado por el énfasis puesto en la brasileñidad del indio, la monografía del cura Alcionílio Bruzzi sobre los pueblos Tucanos muestra el trabajo evangelizador en el río Negro y en el Uaupés, más nitidamente pautado por el esfuerzo de integración de los indios al Estado nacional. Esto implica también la exigencia de una construcción higiénica y salubre de ciudades y la edificación de internados que fuesen presentados en su imponente arquitectura como una obra civilizatoria definitiva. Para el religioso, la dinámica desencadenada por los centros misionales debería comprenderse en términos de un proceso “civilizador”, y no en términos de “catequesis”. Cabe acotar que la llegada de los salesianos al río Negro en 1920, una cuenca habitada predominantemente por poblaciones indígenas, fue una experiencia completamente distinta de la que vivieron al llegar a Mato Grosso, donde debieron mediar en los permanentes conflictos entre propietarios de tierras e indígenas. Por falta de colonos, el modelo de “pacificación” no prevalecería en el Uaupés.

“Las mediaciones materiales y simbólicas ocurren siempre en la interacción y producen discursos”, dice Paula Montero

Había también una diferencia fundamental entre su monografía y la anterior: “El *habitus* de un espíritu científico filtrado por un lenguaje que se pretende riguroso y contenido está mucho más presente en la obra de Bruzzi que en la de Colbacchini, intuitivo y pasional. El análisis de Bruzzi está pautado por la ciencia, y su deseo es crear un individuo, aunque se haya deparado con el problema de no hallar sujetos subjetivados a punto tal de vivir en una sociedad basada en la ciencia”.

Bartolomeu Giaccaria, uno de los autores de la tercera monografía, llegó a Brasil en 1954 y lo trasladaron a Sangradouro a finales de 1956 para encargarse de la escuela de la misión. Montero señala que ya no se trata en ese momento del salvaje: el concepto clave pasa a ser entonces la autenticidad. “Todo lo que es del indio pasa a ser auténtico”. En lugar del esfuerzo por convertirlo, había que encontrar lo que era original, y la cultura ocupa el lugar donde antes había estado la religión.

Poco después de instalarse en Sangradouro, Giaccaria entró en contacto con grupos Xavantes recién arribados a la misión y se deparó con la cuestión de tener que alfabetizar a sus niños sin conocer su lengua y su cultura. “Para actuar en la escuela de modo eficaz, no le alcanzaba con el conocimiento rudimentario del idioma, por eso se vio ante el apremio de tener que contar con una comprensión más acabada de los comportamientos y los modos de entender de los indígenas. Comenzó así un trabajo de observación etnográfica más sistemático junto a Adalberto Heide, en la década de 1960.”

En esa obra es posible verificar las marcas del cambio en el panorama político-ideológico que estaba por llegar. “En los años 1970, el programa catequético misionero de asistencia indígena perdía credibilidad, el sistema de internados empezaba a ser duramente criticado y la idea de que los indios deberían vivir aislados en sus propios territorios, las reservas, generaba un nuevo consenso”, explica la autora. Por eso el sentido civilizador, tan significativo en las obras anteriores, aparece de un modo menos acentuado en el trabajo de Giaccaria. “La idea de civilización cobra una con-



Postal de una misa a cargo de un salesiano en la selva, alrededor del año 1905, para impresionar los indios

notación más secular, como ‘patrimonio cultural’, y tal como lo indica el título de su monografía, su obra se vuelca hacia la reproducción de la ‘autenticidad’ del ser Xavante. El registro de mitos y ritos que efectuó en el transcurso de una década lleva la impronta de un sentido de rescate de la mayor cantidad de información sobre la civilización Xavante”. En contraposición a los ejemplos monográficos anteriores, donde la idea de una “civis” cristiana y urbana era central en el argumento civilizatorio, Giaccaria afirma que la vitalidad de la cultura Xavante dependía del mantenimiento de la aldea en su forma circular, símbolo de lo que es fraterno, igualitario.

Pero, ¿qué habrá sido lo que motivó a los salesianos en sus etnografías? “Para implementar el proyecto, era necesario hacer que los indios quisiesen vivir en las misiones, algo que sólo hacían movidos por cálculos estratégicos. Por eso había que organizar el conocimiento: por ejemplo, ¿cómo sería posible convertir, bautizar, etc., si no se conocía la forma de religión y de familia indígena?” Cada monografía, al contrario de lo que ocurría en la práctica indigenista oficial (que no se interesaba por conocer el objeto de su acción), implicó un proceso de producción de conocimiento destinado a hacer posible el proyecto misional de los salesianos. Un proyecto que, resulta importante resaltarlo, fue fruto de una intensa y constante negociación. “Los curas negociaron por diversos medios la legitimidad de su actuación con relación a los indios y a la sociedad nacional, dotando de visibilidad a sus ‘logros’ y ‘sacrificios’, protegiendo la vida indígena contra los colonos y contra otros indios, impartiendo educación a los hijos de los propietarios rurales o rehusándose a hacerlo, enseñándoles a los niños indígenas, disputando la autoridad religiosa y terapéutica de los chamanes, y distribuyendo o reteniendo bienes, reforzando o apropiándose de la autoridad de los jefes”, explica Montero. Por encima de todo, convivieron siempre con el fantasma de la inestabilidad de los asentamientos indígenas, amenazados constantemente por el repentino vaciamiento poblacional. Asimismo, lidiaban con cuestiones relativas a la obtención de recursos económicos, mediante la producción de medios eficientes de persuadir a las elites urbanas acerca de la entereza de sus intenciones



Postal con niños bororos en sus actividades escolares, en la misión del Sagrado Corazón

y la legitimidad de su trabajo frente a las fuerzas competidoras, tales como el indigenismo positivista, la presión de los colonos en procura de mano de obra y de tierras, y el apoyo que la jerarquía de la Iglesia en Brasil y en Europa brindaba o no al proyecto de establecer colonias agrícolas autosuficientes.

La producción de conocimiento y la descripción de la vida indígena formaban parte de los instrumentos intelectuales disponibles para hacer frente a esas dificultades. “Una de las operaciones simbólicas más centrales de las monografías consistió en producir la convergencia entre modos distintos de ver y estar en el mundo, al introducir como referente común la separación de las esferas religiosas, sociales y políticas”, dice Montero. “En tanto, las reglas gramaticales de la indexación se construyeron en el plano de las prácticas como convenciones destinadas a enfrentar colisiones y conflictos en las interacciones cotidianas”. Sin embargo, esta traducción no estaba desprovista de consecuencias. Según el texto de su libro, “la paradoja implícita en la producción de la etnografía misional consiste en que, para crear la imagen de la cultura nativa, el etnógrafo provoca una mutación en las formas tradicionales de producción de la memoria. Las etnografías salesianas, como parte integral y fundadora del proyecto de conversión, universalizan el conocimiento de lo que es ‘ser Bororo’, por ejemplo, de una forma hasta entonces desconocida para los propios nati-

vos, y en ese movimiento, producen una especie de ‘conversión’ del Bororo a la cultura Bororo”, explica la autora. “De este modo, la deconstrucción de los discursos misioneros revela de qué manera los mediadores, sean quienes fueren, se construyen como sujetos de discurso y se lanzan a la disputa en el proceso de producción de legitimidad de aquello que tienen por decir.”

Se puede decir entonces que Paula Montero trabaja en su nuevo libro por una antropología de las mediaciones. “Mediaciones materiales y simbólicas que ocurren siempre en la interacción, y que producen discursos”. Es decir: una vez desplazada la idea de traducción en el trabajo del antropólogo hacia el discurso de los agentes, ella abandona el concepto de alteridad como noción fundadora del conocimiento antropológico en busca de una superación de la paradoja consistente en pensar a un otro antes que a la propia razón que lo piensa. ■

Los proyectos

1. Misioneros cristianos en la Amazonia brasileña: un estudio de mediación cultural –nº 2000/ 02718-6 (2001-2007); **Modalidades** Proyecto Temático; **Coordinadora** 1. y 2. Paula Montero –Departamento de Antropología de la USP; **Inversión** R\$ 274.968,00.

2. La textualidad misional: las etnografías salesianas en Brasil – nº 2007/ 08736-5 (2008-2010); **Modalidades** Proyecto de Investigación Regular; **Coordinadora** 1. y 2. Paula Montero –Departamento de Antropología de la USP; **Inversión** R\$ 51.841,56.

De nuestro archivo

La invención de los indios en Brasil, Edición nº 173 – julio de 2010; *En el nombre de Dios*, Edición nº 111 – mayo de 2005.