

Condiciones de Posibilidad del Movimiento de la "Buena Nueva". Reflexiones sobre la Dinámica Sociorreligiosa Nivaclé (Chaco Boreal) en la Década de los Cincuenta

*Alejandra Sifredi**

*Ana María Spadafora***

RESUMEN

El marco teórico está dado por una exploración limitada del nexo entre la categoría antropológica "movimientos sociorreligiosos" y el concepto blochiano de "utopía concreta". Esta problemática se recorta y operacionaliza en función del caso estudiado. El objetivo consiste en analizar la dinámica sociopolítica y religiosa nivaclé inscritas en el movimiento a partir de tres ejes: Condiciones de aparición y grado de alcance; producciones milenaristas de la cosmovisión indígena; procesos de resemantización derivados de la articulación de esta última con la anglicana.

* Directora de la Sección Antropologías Especiales del Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA) e investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina.

** Asistente de investigación del proyecto trianual del CONICET, Argentina.

Introducción

El objetivo fundamental del presente trabajo consiste en analizar la dinámica sociopolítica y religiosa nivaclé tal como aparecen inscritas en el Movimiento milenarista llamado de la "Buena Nueva" que tuvo lugar durante los cincuenta en el Chaco central paraguayo y noroccidental argentino.

La información básica proviene de las historias de vida de cinco testigos nivaclé de dicho movimiento, proporcionadas a una de nosotras¹ en la misión católica de Santa Teresa, situada en la zona de influencia de Mariscal Estigarribia.² La composición de dicha misión es de carácter multiétnico: nivaclé, chiriguano y tapiete.

Asimismo, hemos utilizado información ya publicada e inédita, recabada por otros investigadores, dentro de los cuales el antecedente más específico está dado por el artículo de Regehr (1981) sobre "Movimientos Mesiánicos entre los grupos étnicos del Chaco Paraguayo" y cuya temática se focaliza en el ámbito de las colonias menonitas.

En cuanto a la organización de nuestro trabajo, procuraremos trazar un marco amplio de las fricciones interétnicas derivadas del incipiente proceso de agregación a la sociedad regional-nacional, para situar dentro del mismo algunos aspectos del faccionalismo intraétnico y sus concomitantes transformaciones en la estructura de poder que se vinculan con el desarrollo del movimiento. En lo que respecta al análisis de este último, hemos tenido en cuenta tres ejes. A lo largo del primero se examinan las condiciones de aparición y grado de alcance. Desde el segundo intentaremos identificar las condiciones de producción de formulaciones milenaristas a nivel de la cos-

¹ Al trabajo de campo realizado por Alejandra Siffredi en junio de 1987, se suman los de agosto-septiembre de 1980 y 1983 en los que se contó con la colaboración de las Lics. Claudia Briones y Mercedes Costa. Todas ellas fueron financiados por CONICET.

² Al igual que las otras misiones dentro de la zona, su puesta en marcha —iniciada en 1942— se vincula con el proceso de relocalización de poblaciones indígenas desplazadas a consecuencia de la Guerra del Chaco —librada entre Paraguay y Bolivia durante el período 1932/35—. La composición multiétnica de Santa Teresa resulta del aporte de tres oleadas sucesivas: desde 1942 el contingente chiriguano-CHANÉ; en coincidencia con el "fracaso" del Movimiento, van incorporándose a partir de 1958 los nivaclé y por último, los tapiete.

movisión. Sobre el último y a partir del análisis de la prédica y el culto inscritos en el Movimiento, se caracterizan algunos procesos de resignificación derivados de la articulación de la ideología indígena con la anglicana, inspiradora de la "Buena Nueva".

En el aspecto teórico metodológico, si bien nos adherimos a los supuestos generales de la perspectiva histórica-antropológica y dinamista que sustenta Vittorio Lanternari (1965) en su encuadre de los movimientos socioreligiosos, evadiremos el aspecto taxonómico. Creemos que el énfasis desmedido en los procedimientos tipológicos sobre los razonamientos generalizantes que plantean los movimientos socioreligiosos, en términos de determinados modelos lógicos, han incidido en la relativa pobreza de los enfoques teóricos sobre esta problemática. No obstante, se asiste a un paulatino incremento en la utilización de modelos lógicos en trabajos tales como los de Douglas (1979) o Barabas (1989).

El aporte medular de este último —que nos interesa rescatar para los efectos de nuestro trabajo— está dado por una exploración del nexo entre la utopía y los movimientos socioreligiosos indígenas, nexo que permite postularlos como una tradición del pensamiento utópico nativo en tanto realizaciones colectivas de la utopía concreta. Esto es, como "futuros posibles que constituyen un marco referencial y una expectativa opuestas a las miserias del presente, a las cuales se pretende trascender" (Barabas, 1989: 58 y ss.).

Los modelos teóricos de la utopía parecen encaminarse hoy en una doble dirección, a saber: la que explora el rol social y la dimensión proyectiva de las producciones utópicas (Bloch, 1983), en la que se sitúa la autora previamente citada, y la que tiene en cuenta las estructuras imaginarias del discurso utópico (Laplantine, 1977).

Por nuestra parte, operativamente entenderemos por utopía milenarista al esquema, a un tiempo imaginario y real —por su capacidad generadora de acontecimientos—, en el que una sociedad anticipa sus ideales y deseos de concretar un mundo mejor, inspirado por la promesa divina, pero conquistado por la acción humana. En este sentido, es claro que todo ideario revitalista inscrito en los movimientos milenaristas supone una imagen utópica del mundo futuro que, en cambio, los idearios revivalistas tienden más bien a proyectar hacia el pasado sus ansias de perfección material y moral.

En la medida en que la dinámica de los idearios y realizaciones concretos —como los que se expresan en el movimiento que nos ocupa— conjugan elementos revivalistas y revitalistas, es indudable que darán origen a visiones en cierto modo contrapuestas tanto de la sociedad “tradicional” como del curso futuro que estiman más adecuado para sus realizaciones. Esta dialéctica es particularmente evidente en el discurso indígena sobre el contacto o también en la tentativa de explicar, a la luz de los idearios utópicos de la propia cosmovisión, algunas circunstancias de los agentes de la sociedad hegemónica o ciertas imposiciones de ésta.

Fricciones con la sociedad hegemónica

La Guerra del Chaco (1932-1935) entre Paraguay y Bolivia produce una gran conmoción en la sociedad nivaclé, la que es puesta en evidencia no solo por la desorientación en cuanto a la situación de los afectados respecto a los ejércitos en conflicto, sino también por la permanente huída que los obliga a un nomadismo carente de toda lógica. Semejantes circunstancias les impiden autoabastecerse regularmente mediante sus actividades tradicionales —la agricultura, la caza o bien la recolección de miel— ya sea porque se ven forzados al recurrente abandono de sus aldeas y pertenencias o bien a la concentración en campos militares. Narrada desde el presente, la confusión generalizada que provoca el episodio bélico redundará en una desvalorización de los propios bienes. Por ejemplo, la afirmación referida a los productos manufacturados de que “los nivaclé no tenían nada que los soldados pudieran desear” (Vanchinaj).

Finalizada la guerra, se da un proceso paulatino de concentración de la tierra en pocos propietarios. Así, de las 13,212,387 hectáreas aptas para la ganadería y la agricultura, 7,767,387 pertenecen en 1946 a 14 propietarios (Ramírez Ruso, 1983: 173). Obviamente, este proceso se relaciona con el de localización de poblaciones indígenas del Chaco centro-occidental en la localidad de Matarife —Matadero del Fortín Mariscal Estigarribia— que se acompaña con alta movilidad entre dicho campamento y las aldeas tradicionales, impulsada por el hecho de que son en su mayoría ancianos los que permanecen en éstas y sus parientes más jóvenes los que deben visitarlos.

La relocalización es promovida por el encargado de las reses y el matadero, un liberal llamado Campusano. Este, a través de un hijo adoptivo de sangre nivaclé, logra concentrar la población de diferentes aldeas indígenas —principalmente nivaclé y tapiete— bajo la promesa de carne. Utiliza como justificación ideológica la situación lastimosa que viven en los montes, caracterizándolos como “bichos salvajes”. No sabemos si este calificativo se refiere a la situación de marginación y carencia provocada por la guerra o bien al perjuicio etnocéntrico que pesa sobre las formas de vida cazadoras-recolectoras, aunque nos inclinamos a pensar que el estereotipo conjuga a ambos.

La aparición de este personaje, de marcada actitud paternalista, se esclarece teniendo en cuenta el movimiento de reforma estatal que se da a partir de 1937 con el acceso al poder de los liberales. En este período se inicia una serie de reformas progresistas en el área laboral y de bienestar social, que se interrumpen en 1940 con la toma del poder por el partido colorado, abortándose así los planes de reformismo estatista, reforma agraria y modernización económica proyectados por el héroe de la Guerra del Chaco, el Presidente Estigarribia (Warren H.G., 1949).

En cuanto a las condiciones de vida en Matarife, los testimonios concuerdan en que si bien es una época de abundancia económica facilitada por la política de abasto (carne y alimentos manufacturados) que implementan Campusano y el ejército, no están al margen de los conflictos. Entre éstos, adquieren mayor magnitud los que se derivan de la imposición de compartir un mismo espacio con otras etnias (tapiete y chiriguano) y con agentes de la sociedad hegemónica.

A la imposibilidad de tener una evolución autónoma, se suma la escasez de recursos naturales así como el desconocimiento del nuevo ambiente que, conjugado con la mala calidad de las tierras, influye restringiendo los cultivos y otras actividades de subsistencia.

Se tejen nuevas formas de articulación, como por ejemplo a través del compadrazgo, siendo frecuente la selección de compadres chiriguano o paraguayos por parte de los nivaclé. El hecho de que en la actualidad no se reproduzcan estos lazos con los paraguayos, da una pauta del incumplimiento por parte de estos últimos de las expectativas indígenas de reciprocidad.

De todas formas, un balance del interjuego de demandas y prestaciones recíprocas que se produce durante la estancia en Matarife (hasta 1958, con el inicio de la relocalización en Santa Teresa) pareciera corresponder a un orden de relaciones donde los efectos de la asimetría se perciben atenuados.

Dimensión política del movimiento

En este acápite procuramos evidenciar la vinculación entre la formación del movimiento y las facciones que se suscitan dentro del mismo, concomitantes con las transformaciones en la estructura de poder. La explicación última de los mismos debe remitirse a las circunstancias del proceso de agregación a la sociedad hegemónica.

Una breve exposición de los datos nos permite situarnos en los acontecimientos políticos vivenciados con posterioridad a la Guerra del Chaco y que contribuyen a la formación de las facciones que actúan ya al frente, ya a la zaga del movimiento indígena llamado de la Buena Nueva, que se desarrolla en la década de los cincuenta.

Al comienzo de la guerra se suscita un conflicto político entre los hermanos Sclaucá y Cacle ai por el acceso a la jefatura de los nivaclé localizados en Matarife y que culmina con el predominio de Cacle ai. Conflicto al que no son ajenas las manipulaciones de las autoridades militares que apoyan a aquellos líderes que se mueven dentro de sus propios intereses.

Desde la perspectiva de los actores, los motivos que se aducen para fundamentar el desprestigio de Sclaucá y el apoyo y recambio por su hermano, pueden resumirse en: el derecho de primogenitura que favorece a Cacle ai y el manejo autocrático del poder por parte de Sclaucá, quien no solo obvia los mecanismos consultivos que permiten el consenso, sino que también manipula el poder que le otorga su status de brujo capitalizándolo como forma de coerción. Desde nuestra perspectiva, esta situación conflictiva evidencia profundas transformaciones en la organización política, cuyo núcleo reside en la contradicción entre un liderazgo que va asumiendo perfiles autoritarios y el aún vigente modelo de toma de decisiones compartidas.

Volviendo a los sucesos, dicha contradicción se patentiza en la distancia entre ambos líderes en cuanto a estrategias de convocatoria de adeptos al movimiento, siendo estas compulsivas en el caso de Sclaucá y consultivas en el de Cacle ai.

Si bien ambos líderes comparten el proyecto de Avoijs de llevar a la gente a Misión La Paz —localidad que concentra las expectativas de “Tierra Prometida”— Sclaucá impone la adhesión, mientras que Cacle ai asume una actitud crítica acerca de los motivos que mueven a Avoijs, mostrando preocupación por el destino de su gente.

Dentro de este contexto, una vez desplazado Sclaucá, se erigen dos facciones: una liderada por Cacle ai —figura puntual en lo que se refiere a la organización y el desarrollo político del movimiento— en tanto líder de los nivaclé del interior asentados en Matarife; la otra por Avoijs en carácter de referente carismático de los nivaclé ribereños que trabajan en las colonias menonitas. Si bien estas facciones no pueden definirse como contrapuestas, resulta claro que recurren a estrategias divergentes frente a la sociedad hegemónica. Mientras que la facción de Avoijs muestra una tendencia a la ruptura de las interacciones con esta última, la que encabeza Cacle ai se mueve en el marco de las transacciones posibilitadas para disponer de cierto margen de maniobras.³

Indudablemente inciden en dicho margen su multilingüismo y la ayuda bélica prestada al ejército paraguayo durante la Guerra del Chaco. A cambio de estos servicios obtiene el grado de General así como un caudal constante de provisiones, cuya redistribución redundaba en un amplio apoyo de sus seguidores y en el refuerzo de su autoridad como cacique. En suma, el pragmatismo de Cacle ai orientado hacia la resolución rápida y eficaz de los problemas cotidianos, contrasta con la propuesta más ambiciosa de Avoijs que condensa aspectos económicos, políticos y religiosos en un proyecto de futuro para una sociedad nivaclé unificada.

³ Indudablemente, esta posibilidad de mediación se ve facilitada por su manejo de las lenguas española, chorote, ayoreo y toba, además de la nivaclé.

Formación y repercusión del movimiento

La acción de la Iglesia Anglicana, cuya prédica influye en los lineamientos ideológicos del movimiento, se inicia a principios de siglo en el ingenio azucarero Leach del noroeste argentino y, desde 1914 —fecha de fundación de Misión Chaqueña en Embarcación— hace efectiva la radicación de misioneros en la región chaqueña occidental, centrando su influencia en las comunidades indígenas de los departamentos de San Martín y Rivadavia en la provincia de Salta (de la Cruz 1988: 27). Dentro de este último, el núcleo de enlace con las comunidades del Pilcomayo medio es Misión La Paz, fundada en 1944 (Miller, 1979: 87), eje a partir del cual se irradia el Movimiento.

El liderazgo de tipo carismático ejercido por algunos misioneros anglicanos parece haber contribuido a mantener vivas las producciones milenaristas de la sociedad nivaclé.⁴ El punto de referencia ideológico del movimiento se identifica en la persona de Jorge Grünberg, a quien a partir de su relación con Avoijs —principal predicador de la Buena Nueva— se le define de misionero a “enviado”. Este último, nivaclé ribereño nacido en la aldea de Utsichat, recibe entrenamiento en Misión La Paz y, posiblemente, en la Escuela Bíblica de Embarcación, calificándosele como “cultivado e inteligente ya que lee La Biblia” (Asetí).

En la década de los cincuenta difunde su prédica no sólo en Matarife, sino sobre todo en las colonias menonitas, obteniendo amplia repercusión en diferentes grupos étnicos del Chaco Paraguayo, que se extiende hasta los Macá, localizados en Asunción. No es casual que la prédica se haya puntualizado en aquellas concentraciones de poblaciones indígenas más expuestas a relaciones asimétricas con la sociedad hegemónica, uno de cuyos enclaves de la época lo constituyen las colonias menonitas.

La propuesta sociorreligiosa tiene mayor énfasis y repercusión en dichas colonias que, con el paso de una agricultura de autosubsistencia a una de producción de excedentes orientada hacia el mercado, van absorbiendo crecientes cantidades de mano de obra indígena en determinados períodos

⁴ Semejantes influencias en la estructuración de los milenarismos toba han sido sugeridas por la Cruz (1988).

críticos del ciclo algodónero y de otros cultivos industriales. A la inestabilidad ocupacional derivada de este tipo de organización, viene a sumarse una prolongada sequía que reduce aún más las posibilidades laborales. Además de la prohibición de que los indígenas realicen sus cultivos de subsistencia y la restricción sobre la cría de ganado —atribuidas ambas a los menonitas— terminan reduciendo sus alternativas de supervivencia a trabajos de extracción (desmonte y leña), que son los de más baja calificación y retribución. Sin extendernos en las condiciones laborales y las penurias de la vida cotidiana —ya reseñadas por otros autores (Chase Sardi 1972; Loewen, 1964)— baste decir que el hacinamiento y, en general, todo lo que hace a la calidad de vida —como por ejemplo, el cambio de dieta— provocan un aumento de las enfermedades.

Estas circunstancias son utilizadas para la captación de adeptos al movimiento, bajo la promesa de Avoijs de restitución de la salud y superación de los conflictos. Su mensaje contiene una exigencia de definición inequívoca, que se plantea en términos excluyentes de identificación con el movimiento indígena o bien con los menonitas (ver anexo I). Otra estrategia persuasiva previene sobre la muerte de los hijos de los “infieles”. Vivida como amenaza al mismo tiempo que, teniendo en cuenta la importancia de los jóvenes para la reproducción social, reduce objetivamente las posibilidades de deceso.

En un principio el movimiento toma carácter contemporizador que lejos de proponer una ruptura abrupta con la sociedad hegemónica impulsa, por ejemplo, las ya aludidas tareas de extracción o bien la aceptación gustosa de la política de dádivas, que en Matarife es implementada por el ejército.

No obstante, a medida que se agudiza la situación de privación en las colonias y, paralelamente, se refuerzan las profecías apocalípticas y de salvación, el mensaje se radicaliza preconizando la desagregación de los “elegidos”. Esta se concreta en la propuesta de una migración masiva hacia Misión La Paz que genera discrepancias entre los adeptos, no sólo por su inacabada comprensión de los alcances del mensaje, sino también por la incertidumbre que plantea un medio desconocido —el río Pilcomayo— para muchos nivaclé del interior. Evidencias de estas discrepancias se hacen presentes en el discurso de nuestros informantes cuando argumentan que Avoi-

jés "predicaba el mal", que le tienen miedo al cruce del Pilcomayo, que el pescador les resulta repulsivo o bien que sospechaban que los quisieran movilizar para una guerra.

En este discurso que se emite desde el presente, vale la pena reseñar cómo funciona el imaginario de los informantes para justificar su no participación en la migración o bien para ocultarla. Cabría pensar que la no participación tiene que ver con la relativa estabilidad económica de los habitantes de Matarife respecto a la situación de privación vivida en las colonias menonitas. Curiosamente, sin excluir a los primeros, es precisamente en estas últimas donde se produce la adhesión masiva y la movilización.

La migración a la "Tierra Prometida"

La situación de privación vivida en las colonias, así como la visita de un misionero supuestamente anglicano que fortalece las expectativas indígenas sobre la "Tierra Prometida", lleva a una radicalización del movimiento a través del abandono inmediato de las colonias, el retorno a sus aldeas y campamentos para aprovisionarse de algunos bienes de subsistencia y, finalmente, la concentración de los migrantes en el camino que conduce a Misión La Paz.⁵ El contingente es muy numeroso —se habla de cientos— y la

⁵ Si bien disponemos de diversas referencias a una migración carismática a Misión La Paz, la más concreta y que por eso utilizamos para la redacción de este acápite proviene del testimonio de Asefí —Anexo 100 en tanto protagonista que se incluye en el grupo nivacé que trabaja en Filadelfia hasta la partida masiva del mismo con destino a Misión La Paz. Sin duda, dicho testimonio y las referencias proporcionadas por Regehr (1981:108) aluden a la misma migración: "En esta situación crítica surgieron rumores misteriosos, expandidos en los grupos: se dijo que en Chaco argentino había llegado un hombre del cielo que traía consigo una caja llena de plata para repartirla entre los indígenas. Otros sabían que había un "Salvador" en la Misión La Paz, al otro lado del Pilcomayo [...] Al improviso todo el grupo nivacé de Filadelfia, entusiasmado, se marchó al Pilcomayo para ver si era verdad o no lo que estaba contando la gente. Después de algunas semanas los Nivacé comenzaron a regresar en grupitos a la región de Filadelfia y establecieron su nuevo campamento cerca de

marcha resulta penosa debido a la escasez de recursos naturales durante el período invernal. En semejantes circunstancias se ven obligados a subsistir en el límite del hambre con las provisiones que llevan durante los casi veinte días que dura el trayecto.

A pesar de las múltiples dificultades, la promesa de una "nueva vida", la fe en Cristo y en Avoijés permiten continuar el avance y paliar las enfermedades mediante el recurso a la plegaria. Asimismo, dos encuentros disuasivos ilustran aún mejor la firmeza de sus propósitos: el primero se realiza con un ribereño que, de regreso de Misión La Paz, les anuncia la crisis que ahí se vive; el otro encuentro ocurre con un misionero evangélico "blanco" quien irónicamente les pregunta si se dirigen a Misión La Paz para encontrar la vida eterna. Es importante destacar el desfase que existe entre el significado cristiano de "vida eterna" como algo trascendente y espiritual, y el indígena de "vida nueva" condensado en un proyecto concreto que persigue el logro próximo de tierra propia y comida. De todas formas, el rol de burlador desempeñado por el misionero blanco, se contrapone al de burlado a consecuencia del castigo mágico que culmina con la muerte del mismo.

Ninguno de ambos encuentros logra disuadirlos de su propósito. No obstante, la llegada a Misión La Paz rompe con las expectativas ya que pone al descubierto una situación de miseria absoluta, no sólo por la escasez de recursos naturales que caracterizan el invierno tardío, sino también por la falta de trabajo asalariado.

Sin embargo, el incumplimiento de la profecía y las expectativas de la "Tierra Prometida" no invalidan la continuidad del movimiento. Más que un enjuiciamiento de la actuación de Avoijés o de la fidelidad de sus seguidores, dicho incumplimiento se atribuye a los engaños de los "blancos", argumento que les permite situarse en el lugar de la víctima.

la Colonia 11. En parte parecían desilusionados por no poder confirmar los rumores misteriosos, pero se reunían cada noche con mucha seriedad para un nuevo culto". Lamentamos no poder proporcionar datos inequívocos respecto al año en que ocurrió dicha migración —aunque por la secuencia de situaciones puede ubicársela a comienzos de la década de los cincuenta— o al número de migrantes.

Perfiles milenaristas de la cosmovisión

Una caracterización sumaria de la cosmovisión Nivacé, desde el punto de vista de la producción de formulaciones milenaristas, incluye tres aspectos clave:

1. La coexistencia de diversos objetivos y supuestos en la cosmovisión de los sujetos se traduce en una multiplicidad de patrones cognitivos y valorativos, lo que permite ensanchar el horizonte de acción. Esta orientación general puede ser denominada bajo el concepto de "pluralismo cosmovisional" (Cordeu y de los Ríos, 1982).

2. La gravitación de nociones apocalípticas vinculadas a las ideas de transgresión normativa que suelen expresarse a través del lenguaje del parentesco. Concretamente, la violación de las prescripciones morales vinculadas a este último aparece como el detonante de catástrofes cósmicas (Cordeu y Siffredi, 1988) bajo forma de tinieblas, claridad prolongada, incendios, inundaciones, derrumbe de la bóveda celeste o inversión de los planos cósmicos. La creencia en que semejantes desastres pueden repetirse en cualquier momento se traduce en la concepción de un mundo y una humanidad que pueden desaparecer y reconstruirse permanentemente. Relacionado a que ningún orden se piensa como eterno, sino que universo y hombre son sujetos de cambio continuo, se da el tema del retorno de la deidad como agente de renovación. Así, uno de los mitos sobre Fitsocayich puede resumirse en sus retornos sucesivos y las transformaciones que los acompañan, evidenciando el desmoronamiento de un viejo orden y la construcción de uno nuevo. Las síntesis sucesivas implican la superación de la "etapa" anterior que se caracteriza por un progresivo acceso a la cultura (Wilbert y Simoneau eds., 1988: 108-109).

3. Dentro de estos parámetros se sitúa la polarización entre creyentes e "infieles" a los designios divinos, de la que se deriva la restricción, para los primeros, de las posibilidades de salvación de las catástrofes.

A partir de lo anterior, la producción simbólica del movimiento se construye tanto de la resignificación de mitos cataclísmicos como de la apropiación selectiva de pasajes bíblicos que se refieren a situaciones críticas del Antiguo Testamento mencionado por Regehr (1981). Por ejemplo, del relato sobre el Arca de Noé se toma la destrucción del mundo por el diluvio y,

correlativamente, la posibilidad de un nuevo horizonte en el cual sólo caben los "justos", metáfora de los adeptos al movimiento. El episodio sobre el desastre de las ciudades pecaminosas de Sodoma y Gomorra se entiende como la amenaza y el castigo a que quedan expuestos los incrédulos. Como contrapartida, se da la reivindicación de las acciones de Juan el Bautista "salvador" y "curador" que legitima la superación de la crisis en la prédica de la buena nueva.

Las profecías pueden resumirse en la ayuda concreta a las privaciones sufridas por los nivacé, a través de una deidad —a menudo identificada como Cristo— que resolverá de forma inmediata sus carencias. Es significativa la creencia de que su aparición habrá de ocurrir en Misión La Paz.

Dada su realización efectiva y tal como se le evalúa desde el presente, el argumento profético más fuerte presagia la división de la etnia según diferentes credos, lo que habría de repercutir no sólo en el plano de la identidad religiosa sino, fundamentalmente, en el de la identidad étnica. A nivel del discurso, dichos procesos de segmentación se expresan en términos de "partidarios de Avoijés" versus "partidarios de los menonitas", por un lado, y católicos versus menonitas por otro (ver anexo I).

En su conjunto, este discurso avalado por la resignificación bíblica, profética y mítica, se convierte en caldo de cultivo para la captación de adeptos, el éxodo a Misión La Paz, así como también la continuidad del movimiento en la prédica y el culto.

Prédica y culto

En la época que nos ocupa, las políticas de acción anglicana respecto a los indios se orientan hacia la satisfacción de tres objetivos fundamentales:

1. Evangelización, tomando como punto de partida el aprendizaje de las lenguas nativas para difundir más adecuadamente la prédica.

2. Capacitación en las prácticas agrícolas.

3. Apoyo social de los misioneros como mediadores entre el sector indígena y la sociedad hegemónica.

El tipo de ideología que sustenta estos objetivos, adopta forma autoritaria o proteccionista, resultando igualmente paternalista.

Por otra parte, pueden vislumbrarse los objetivos indígenas tomando en cuenta dos indicadores del proceso de resemantización de la ideología anglicana:

1. La reivindicación de la tierra aparece velada bajo la forma religiosa de "búsqueda de la tierra prometida", que es tierra bíblica y, en este sentido, no se reduce a un bien únicamente económico. Desde esta perspectiva, podría decirse que la tierra constituye un símbolo condensado que conjuga los aspectos económicos, la organización sociopolítica y sus engarces cosmovisionales.

2. La construcción desde lo político-religioso de una etnicidad que incluya no sólo a las distintas parcialidades, sino también a otros grupos étnicos como bloque de oposición indígena frente a la sociedad hegemónica y sus agentes. Prueba de esto es que el punto clave de la profecía hace hincapié en los riesgos de la fragmentación según diferentes credos.

A fin de acceder a un plano analítico, hemos recortado dos ejes: el ideológico y el de la praxis; enmarcando dentro del primero la prédica y dentro del segundo el culto. Procuramos, asimismo, identificar los desfases que se producen entre ambos, cuya importancia reside en que de los desajustes entre representaciones y prácticas rituales emergen puntos críticos por las contradicciones y conflictos que expresan.

Un desfase general es el que surge de la contradicción entre la idea de religiosidad como abstracción que maneja occidente —en cuya órbita se incluye la teología anglicana— y la noción indígena de que la misma, tal como se plasma en los objetivos del movimiento de la Buena Nueva, consiste en logros muy inmediatos y concretos.

Por otra parte, el dualismo de tipo maniqueo que plantea la teología anglicana tradicional comporta una dicotomía esencial entre los campos opuestos (bien/mal, cuerpo/alma, etcétera). De ahí su carácter fuertemente ético, valorativamente jerárquico y no transaccional. En cambio, el dualismo dialéctico que es propio de la cosmovisión supone una estrecha interdependencia entre los términos puestos en juego, caracterizándose por la búsqueda de los aspectos complementarios de dichos términos (Siffredi, 1984: 188-192).

Tanto el desfase entre religiosidad abstracta y religiosidad concreta, como el que producen los dos tipos de dualismo que ponen en contacto, muestra la

distancia entre ideología anglicana y su resignificación indígena, a tal punto que podemos hablar de un nuevo mensaje.

No es casualidad que la identificación se produzca con la figura de Cristo ya que ésta condensa cualidades más cercanas a los nivacé. Para éstos, y a diferencia de Dios, Cristo es aquél que anda descalzo, el que es uno más entre sus hermanos, el que cumple con las expectativas de reciprocidad, etcétera. No menos importante es que Cristo se presenta como la deidad shamánica más poderosa, cuyo cometido no está orientado hacia la salvación postmortem sino hacia la resolución de problemas concretos. Es así como la idea de salvación se resemantiza en términos de restitución de la salud, la vitalidad y el bienestar. En la misma línea, hay que tomar en cuenta que salvación del alma es también salvación del cuerpo porque no hay disociación entre lo anímico y lo corporal. Siendo el cuerpo la condición de posibilidad de las almas⁶ ya que éstas —encargadas de la regulación tanto de la salud como de las cualidades intelectuales, cognitivas y morales— se originan en aquél, hay un nexo estrecho entre principios corporales y anímicos. Por lo tanto, el abandono voluntario del cuerpo por alguna de las tres almas, la sustracción de las mismas o la introducción de ajenas repercutirán en el cuerpo bajo la forma de enfermedad.

Dentro de esta concepción dialéctica toma sentido el recurso de la oración como método eficaz para la restitución de la salud, mientras que la plegaria anglicana procura la salvación del alma en la vida eterna (Barúa, 1986: 91).

Si bien se acepta la prohibición de los rituales de curación shamánica —fuertemente fustigados por los anglicanos— dichos rituales quedan reformulados como curaciones igualmente públicas, a cargo del clásico equipo jerárquico de shamanes, quienes ahora asumen formalmente otro rol. Identificados, así, como predicadores, entonan himnos y oraciones evangélicos al lado del enfermo.

La secuencia terapéutica se abre con las plegarias, luego los cantos y, por último, la imposición de las manos del oficiante sobre la parte dolorida.

⁶ Especialmente, las tres almas se disponen desde el centro hacia la periferia del cuerpo. La central, llamada shaicu, nos dice Chase-Sardi (1970:207 y ss.) que es la principal, en tanto fuente de fuerza, vitalidad, memoria y pensamiento.

Actualmente, los shamanes de Santa Teresa que actuaron como predicadores en los cincuenta continúan empleando esas formas de curación junto con la terapia shamánica tradicional. Evidentemente, esto implica una compatibilidad entre la plegaria cristiana resignificada en función de los propios intereses y la curación shamánica.

Volviendo a la prédica anglicana, el marcado puritanismo que la caracteriza está encaminado a la abolición autoritaria no sólo del shamanismo, sino también de los rituales de iniciación y los bailes de cortejo por visualizar a los dos últimos como bacanales pecaminosas que solo generan el mal bajo forma de promiscuidad, embriaguez y disputas. Dentro de este contexto de asociación, la chicha —símbolo condensado de la solidaridad masculina— pasa a ser vista como elemento maléfico ya que se dice que con la ingestión de esta bebida penetra lo podrido, el cual necesariamente “se vomitará” bajo forma de insultos descontrolados.

Semejantes prohibiciones se retoman en el discurso de los predicadores indígenas que acentúan las ideas de pecado, culpa y castigo divino, relacionados con esos y otros “excesos” exigiendo una ruptura entre prácticas “viejas” y “nuevas”. En los hechos, el énfasis en la monogamia, en el arrepentimiento de la vida pasada y el correlativo encuentro de un “camino recto” —por ejemplo— se realizan más en la órbita del discurso que en la del comportamiento efectivo. Respecto a tal desfase entre lo dicho y lo hecho basta mencionar que el inspirador del movimiento propicia la monogamia y, paradójicamente, conserva el privilegio de la poliginia que asiste a los líderes clásicos.

Retomando el tema del dualismo maniqueo, la concepción de la condición humana como corrupta y demoníaca *per se* donde la salvación y el bien sólo pueden alcanzarse a través de la fe, el arrepentimiento y la oración son reinterpretados en términos de una contraposición entre blancos e indios, respectivamente, equiparados a los principios del bien y el mal. Así, los “blancos” significan diablos, enfermedades, penurias y excesos de todo tipo, tanto que a los indios quedan reservados los aspectos positivos en la figura de Cristo, la curación mágica, el bienestar y ascetismo. De esta forma se entiende, por qué las viejas deidades *tsiche* e se asimilan a lo demoníaco localizándolas en las chimeneas de los ingenios azucareros o bajo el armario de una capilla católica (Seelwische, 1966: 238).

Por último, mientras que la prédica anglicana se preocupa por la prohibición de aquellas prácticas sociales que resultan incompatibles con el puritanismo, los nivacle fijan como transgresiones elementos de otro orden. Así, las prescripciones resultantes se localizan en aquellas conductas que al entorpecer las posibilidades de intercambio, comprometen la reproducción social. Por ejemplo, el matrimonio entre individuos pertenecientes a clases etarias(sic) alternas (viejo-joven) quiebra la circulación simétrica de bienes y mujeres que debe darse entre jóvenes y ancianos respectivamente.

Conclusiones

A manera de discusión, nos formulamos la siguiente pregunta: ¿Cuál es la posibilidad de transformación que puede darse en los movimientos sociorreligiosos?

Una clave coherente con nuestro punto de partida sería establecer qué tipo de relación existe entre éstos y la utopía. Para ello se hace necesario retomar y ampliar en qué términos generales puede definirse la utopía. Sabemos que la concepción del saber común la asocia a ideas o proyectos irrealizables, siendo la “falsa quimera” que muere en algunos individuos sin alcanzar verdaderas proyecciones sociales.

Dentro de este marco, la función utópica se agota en el pensar lo deseado, circunscribiendo la utopía al ámbito de lo abstracto y desacreditando su potencialidad transformadora. Lejos de esta caracterización abstracta e individual, nos inclinamos a situar la utopía en las dimensiones de lo social y lo concreto.

En tal sentido, la concepción de Ernst Bloch —que retoma Alicia Barabas en su riguroso análisis de los movimientos sociorreligiosos indígenas mexicanos (1989)— la utopía como dimensión de lo posible, en tanto ideario colectivo de formas alternas de sociedad, y realidad en las que se expresan voluntades sociales de transformación, nos parece más fructífera para atender a las expectativas de cambio inscritas en esos movimientos.

Definida en estos términos, deja su contenido ideológico que acabamos de mencionar para situarse en su total dimensión: la utopía reflexiva como posibilidad real y objetiva de su tiempo. Ya no nos aparece como el resultado de un ordenamiento arbitrario de elementos dados, sino como resultado de la reflexión como producto de la razón en la cual la esperanza se manifiesta a través de representaciones de la fantasía. La esperanza opera como anticipación de lo factible en situaciones futuras, como un anticipo psíquico de lo posible real.

Semejante abordaje permite identificar a los movimientos milenaristas y/o mesiánicos como verdaderas formulaciones colectivas que, al expresar deseos de cambio pueden anticipar, predisponer y prescribir transformaciones sociales.

Si entendemos el mundo como proceso, como cambio continuo y en éste situamos al deseo como una modificación y proyección hacia aquello que buscamos, incluso el “fracaso”, sigue encerrando en sí su posibilidad de futuro.

En relación al movimiento analizado, la relocalización de los nivaclé en las colonias menonitas y en la misión católica de Santa Teresa podría inducir a pensar en un fracaso del mismo, obligándolos a adaptarse a otros mecanismos de poder. En efecto, bajo un régimen de misión se instaura una ruptura entre liderazgo político —que pasa a manos de jefes impuestos— y liderazgo religioso —que permanece en manos de los shamanes, aunque marginalmente— cuyo ejercicio efectivo es incumbencia de misioneros menonitas y católicos. Sin embargo, si nos remitimos al concepto más amplio de utopía y nos preguntamos ¿qué posibilidades de transformación se abren a partir del movimiento? Llegamos a la conclusión de que lejos de diluirse en el fracaso de sus objetivos —condensados en un proyecto de vida plena que incluye tierra propia y comida— se proyecta y fortifica en movimientos y reclamos posteriores. No hay un punto de llegada, sino que siempre, y sobre todo en épocas de tránsito —como las que atraviesan los nivaclé a lo largo de los últimos cincuenta años— se conforman espacios donde se hace sentir la falta permanente de “un algo aún no encontrado”, aquello que aún no ha acontecido y que los nivaclé supieron mediante el movimiento de la “Buena Nueva”.

ANEXO I

“En Filadelfia, Avoijés nos enseñaba por la mañana y por la tarde y en una de sus predicaciones nos dijo a los ‘hermanos’ que ha llegado la Buena Nueva, que no habíamos escuchado nunca porque nadie se había atrevido a enseñarnosla: “Les traigo la Vida Nueva que los va a transformar. Para que cambien, los guiaré por un camino recto. En este instante les llega la Vida Nueva”.

“Avoijés nos contó que había traído esa enseñanza de Misión La Paz (anglicana) como enviado de un tal Jorge, misionero inglés o alemán. Avoijés anunció que en pocos años otra religión —la de los menonitas— dividiría a los nivaclé y que estuviéramos atentos a lo que iba a pasar. Nadie descreía de lo que Avoijés predicaba y anunciaba: “Los que no crean lo que yo estoy diciendo van a ser de los menonitas y los que crean van a ser de mi religión”.

“En aquella época Misión La Paz era el centro de esperanza de todos los nivaclés. Creíamos que allí conseguiríamos más comida que en Filadelfia. Sin embargo, no era sólo la comida, sino que más bien buscábamos un lugar fijo donde no tuviéramos que movernos, como hacia las colonias menonitas. Porque en ellas no estábamos bien seguros, éramos siempre temporarios. Nos gustaba más seguir allí por la forma en que nos trataban los menonitas, nos pagaban poco y no nos dejaban hacer nuestros propios cultivos. Nos dábamos cuenta que nos pagaban poco porque no nos alcanzaba para comer. En eso llegó un mensajero para nosotros desconocido —quizá fuera de otra secta— que engañó a Avoijés para que llevara a toda la gente a Misión La Paz. Entonces nos reunió para preguntarnos si queríamos ir: “Hay una buena noticia para todos los nivaclés. Se me dijo que en Misión La Paz conseguiríamos las cosas que necesitamos”.

“Entonces los diferentes grupos de nivaclé nos pusimos de acuerdo para dejar las colonias e irnos allá. Cada grupo fue por su lado hacia sus respecti-

vas aldeas en busca de sus familiares y de algunas provisiones y después nos juntamos todos en el camino a Misión La Paz. Creíamos que ésta era la Tierra Prometida de los nivaclé porque jamás en nuestra historia nos juntamos todos en una misma parte. Había gente de muy distintas aldeas y muy distintas parcialidades, pero casi todos nivaclés.”

“En el camino éramos muchos: mujeres, hombres, niños. ¡Cientos de personas cargadas! Fue muy penoso y eso es lo que no quiero recordar por la forma en que nos maltrató el hambre. Fue un tiempo de sufrimiento. En estos tiempos se dice que se sufre, pero yo digo que ahora se encuentra comida suficiente en el monte, por eso que comparado con esa época, el tiempo de ahora no es de tanto sufrimiento. Las mujeres iban muy cargadas y además de las cosas que siempre llevan, tuvieron que cargar agua porque hay que cruzar zonas secas en esos ciento y tantos kilómetros hasta Misión La Paz. Y los hombres iban cargados con agua y a veces tenían que alzar a los chicos. ¡Hemos sufrido mucho, muchísimo!”

“Pero seguimos caminando porque estábamos muy confiados con toda la esperanza de que en La Paz conseguiríamos comida suficiente. Pero no fue así [...].”

“Por el camino nos encontramos con uno de mis sobrinos, un tal Vacanaj o Carrizo y él nos dijo que íbamos a pasar hambre porque allá no había nada: “Cuando lleguen allá no van a aguantar el hambre que sufren tanto los permanentes como los visitantes. Podrán quedarse hasta 4 ó 5 días, pero no más porque el hambre duele”.

“Pero nosotros no quisimos saber nada, seguimos la marcha, y al llegar a Misión La Paz, tal como nos había dicho Vacanaj, no nos convidaron nada. Unos habitantes permanentes (probablemente matakó) carnearon una oveja para nosotros, pero éramos tantos que solo alcanzó para tomar caldo.”

“En el camino también nos encontramos con misioneros de otra secta evangélica que engañaron hasta al último de los nivaclé al asegurarnos que en Misión La Paz había comida suficiente para todos. Y con eso nos animamos mas, creyendo que íbamos a conseguir lo suficiente para nuestras necesidades. Sin embargo, al no haber nada, estuvimos muy tristes, con los ojos profundos después de muy confiados y llenos de esperanza.”

“Cuando habíamos recorrido mas de la mitad del camino nos encontramos con un barbudo que no sé si era uno de esos misioneros evangélicos. El

barbudo nos animó mas y hasta llegó a burlarse de nosotros: nos dijo que cuando llegáramos a Misión La Paz íbamos a encontrar la *vida eterna*: “¿Ustedes van allá para encontrar la Vida Eterna? Prueben, ¡hay que probar para llegar a Misión La Paz! Después, ¿qué pasará con ustedes? ¿Se van a morir de hambre!”.

“Pero nosotros no le hicimos caso, decidimos continuar la marcha. Habiendo llegado a Misión La Paz supimos del fallecimiento del señor barbudo. Tal vez fue un castigo por haberse burlado de nosotros.”

“A pesar de esos encuentros quisimos seguir caminando porque teníamos fe, sobre todo en nuestro Dios. Por la noche, cuando hacíamos un alto, rezábamos en compañía del señor predicador Avoijs. Rezábamos mucho, especialmente por nuestros hijos, para que no les pasara nada por el camino y también para que no se muriera algún compañero. Y gracias a Dios no pasó nada, pero sí sufrimos un sufrimiento que no tenía fin.”

“Paramos unos en Misión La Paz y otros en La Bolsa —a 3 kilómetros— durante 4 ó 5 días porque ya no aguantábamos más el hambre. Ni siquiera tenían comida los habitantes permanentes y más de lo que nos dieron no podíamos pedirles. Les agradecemos muchísimo que nos trataran bien, comprendiendo que si no se tiene nada, no se puede dar y compartiendo lo poco que ellos tenían. En aquel tiempo era un “lugar de hambre”, tal vez ahora haya cambiado todo. Ni siquiera el propio Avoijs pudo conseguirnos comida; en cambio, *Cacle ai*, que era líder de los de Matarife, le pidió harina a un señor blanco y, como era poca para toda la gente que había, la distribuyó a razón de 1 kg. por familia de unas 10 ó 15 personas: hubo padres de familia que no comieron para darles a sus hijos.”

“Y con ese sufrimiento volvimos a Misión La Paz, pero igual caminamos cientos de kilómetros [...]” (testimonio de Asetí, uno de los últimos grandes shamanes, muerto recientemente).

BIBLIOGRAFIA

- Barabas, A. M., *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1989.
- Barua, G., "Principios de organización en la sociedad mataco", en: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 21 (1): 73-129, 1986.
- Bloch, E., *El Principio Esperanza*, Madrid, Aguilar, 3 vols, 1983.
- Chase Sardi, M., *La situación actual de los indígenas en Paraguay*, Asunción, CEADUC, 1972.
- Cordeu, E. y de los Ríos, M., "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco", en: *Suplemento Antropológico*, Asunción, Vol. 17 (1:131-195), 1982.
- , Siffredi, A., "Caleidoscopios de la razón: Análisis simbólico de cuatro mitos pequeños", *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles, 14 (1): 123-154, 1988.
- De La Cruz, L. M., "Comunidades aborígenes: grupos indigenistas del Chaco Salteño, propuesta de cooperación y coordinación de acciones", *Informe*, 1988.
- Douglas, M., *Natural Symbols*, Londres, Barrie y Rockliff, 1970.
- Lanternari, V., *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral, 1965.
- Loewen, J., *Informe de la investigación realizada sobre la cuestión del asentamiento de indios lengua y chulupí en el Chaco Paraguayo*. Hillsboro, Kansas. Traducción proporcionada por M. Chase Sarde, 1964, 120 págs.

- Miller, E., *Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI, 1979.
- Ramírez Russo, M., *El Chaco paraguayo. Integración sociocultural de los Menonitas a la sociedad nivaclé*, Asunción, Napam, 1983.
- Regehr, W., "Movimientos mesiánicos entre los grupos étnicos del Chaco Paraguayo", en: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 16(2:105-117), 1981.
- Seelwische, J., "¿Terminarán las culturas indígenas?", en: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 2(1):235-245, 1966.
- Siffredi, A., "Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaclé", en: *Runa Bs. As.*, 14:187-219, 1984.
- Warren, H. G., *An informal history*, 1949.
- Wilbert, J. y Simoneau, K. (Eds), *Folk Literature of the Nivaklé Indians*, Los Angeles, University of California, 1987, pp. 188-192.

Crónicas del Dios Luciano

Un Culto Sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco argentino

*Patricia Vuoto.**

*Pablo Wright***

RESUMEN

Los autores nos presentan un movimiento sociorreligioso liderado por un chaman pilagá y protagonizado por más de 1,800 tobas y pilagás de la Provincia de Formosa, en Argentina. Ellos tocan la relación que existe entre el protestantismo, las cosmovisiones indígenas y la movilización mesiánica.

*Universidad Nacional de Tucumán, Argentina

** Licenciado en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina.