

# MÁQUINAS Y MISIONES EN LAS TIERRAS BAJAS SUDAMERICANAS

*Nicolas Richard  
Zelda Franceschi  
Lorena Córdoba*

Los proyectos misioneros que actuaron sobre la Sudamérica indígena fueron ciertamente heterogéneos, pero una perspectiva diacrónica nos permite entrever que de una u otra forma acompañaron el proceso de expansión del capitalismo. Las llamadas «tierras bajas» sudamericanas (el Gran Chaco, la Amazonía occidental, la propia Patagonia) permanecieron relativamente marginales a la órbita del mercado mundial hasta finales del siglo XIX, cuando industrias como las del caucho, el azúcar, la yerba mate, el tanino o la madera comenzaron a articularlas de forma más fluida con un capitalismo tecnificado de corte netamente extractivista. Tal incorporación fue de la mano del avance colonizador sobre el territorio indígena, de la consolidación simultánea de las fronteras externas de los nuevos Estados nacionales y de nuevas oleadas misioneras (católicas y fundamentalmente protestantes), dedicadas a la evangelización de la población autóctona y a la vez a una agenda de «civilización» para asimilarla como ciudadanía productiva.

En este contexto de colonización extractivista de los territorios indígenas, las máquinas (los saberes, las prácticas y las políticas que implican) son una condición y vector central tanto en el desarrollo de esos frentes extractivos como en el despliegue y el funcionamiento del aparato misional. Esta centralidad procesual de la máquina –y particularmente de las máquinas vehiculares: trenes, barcos de vapor, camiones, motos, carretas, etc.– supuso múltiples transformaciones ideológicas o culturales, relativas por ejemplo a la masculinidad, al disciplinamiento de los cuerpos o incluso a una verdadera concepción teológica de lo mecánico. Nuestra hipótesis de trabajo, entonces, es que las máquinas constituyeron un dispositivo mediador crucial en aquellos procesos regionales que relacionaron el capital extractivista con los Estados neocoloniales, con los proyectos misioneros de diversas denominaciones y, fundamentalmente, con los grupos indígenas heterogéneos

que hasta entonces habían mantenido una articulación relativamente débil y poco formalizada con la sociedad externa.

Ciertamente, la antropología del cristianismo ha indagado en profundidad lo que ocurrió en el campo estrictamente religioso por medio de la transmisión de conceptos como «alma», «ritual» o «conversión». Pero ¿qué sucedía al mismo tiempo con las máquinas, las herramientas, los saberes y las técnicas que los propios misioneros enseñaron o bien aprovecharon para incorporar a los indígenas al mercado y a la sociedad regional? ¿Y cuáles fueron, concretamente, las máquinas de la misión? Porque lo cierto es que, además de lanchas, camiones o motocicletas, surge toda una gama prácticamente ubicua de generadores eléctricos, motosierras, arados, imprentas, máquinas de coser, etc. ¿Qué repercusiones tuvieron esas innovaciones sobre las técnicas productivas indígenas y criollas, sobre la organización y la concepción del trabajo, sobre la construcción de los géneros y las relaciones sociales, sobre las concepciones más abstractas del espacio, el tiempo y la causalidad, e incluso sobre las propias sensibilidades y estéticas nativas? ¿Cómo se inscribe la máquina en las concepciones del ambiente, de la muerte o de lo animal? Si la acción misionera contribuyó a modelar territorios, fronteras étnicas, estructuras económicas o políticas, también es cierto que esos procesos giraron en torno de un dispositivo material notablemente mediado por la acción de las máquinas. ¿Cuáles fueron los desafíos frente a los nuevos materiales, conocimientos y potenciales técnicos o hasta estéticos de esas nuevas técnicas? ¿Y qué sucedió con esas máquinas, herramientas y conocimientos cuando, por diversas razones coyunturales, los misioneros se replegaron o se retiraron de los territorios indígenas?

Al explorar una gama de respuestas a estos interrogantes, este libro busca abrir una brecha temática inédita o al menos poco explorada por la antropología, por la etnohistoria y por la sociología de las religiones indígenas de las tierras bajas sudamericanas. Cada uno a su modo, los textos aquí compilados nos proponen algunas pistas de trabajo frente a esta gran variedad de preguntas que buscan documentar, analizar y describir las diferentes sociedades indígenas para analizar luego la conexión significativa entre ellas, las misiones religiosas, las máquinas y la dinámica del extractivismo desde finales del siglo XIX a la actualidad. Los casos analizados nos muestran que el tema no sólo es importante sino que ha sido poco investigado y que la máquina, considerada en un sentido amplio, es uno de los principales vectores de estructuración de los distintos paisajes indígenas y misionales. Decimos «vector» porque, percibidas casi en todos los casos como algo realmente disruptivo, inusual y extraordinario, las máquinas literalmente «transportaron» métodos, saberes y conocimientos a escenarios marginales y al hacerlo propusieron un desafío significativo para el aprendizaje local de nuevas competencias técnicas, que a su vez provocaban incertidumbres, perplejidades, dudas, miedos o ansiedades diversas en las poblaciones criollas e indígenas.

En un espacio temporal que fue sin duda muy breve, se materializó en las tierras bajas sudamericanas una revolución tecnológica cuyos efectos no sólo no se desva-

necieron en lo inmediato –cuando desaparecieron o dejaron de funcionar aquellas primeras máquinas–, sino que provocó a la vez una suerte de reacción en cadena que muchas veces quedó inscripta en el paisaje, en la propia actitud hacia el trabajo, en las relaciones de género, en la percepción estética del artefacto mecánico, en el lenguaje empleado para designarlo, entenderlo y categorizarlo, o bien en la memoria práctica de la utilización de esa tecnología –un cuerpo de conocimiento objetivo, generalizado, susceptible de nuevas aplicaciones prácticas a través de diversos estratos de objetos, vehículos, utensilios y herramientas–.

A partir de diferentes casuísticas y de diversas orientaciones teóricas o metodológicas, los textos compilados echan nueva luz sobre la génesis y el desarrollo de las mediaciones materiales puestas en operación por los diversos proyectos evangelizadores que trabajaron con los grupos indígenas de regiones como el Gran Chaco, la Amazonía y hasta la Patagonia a la hora de moldear algunas condiciones determinantes de las actuales modernidades indígenas. En algunos escritos se percibe con claridad una suerte de «grado cero» o inicial, en el cual falta algún eslabón de la relación entre misioneros y la mecanización de la vida de los indígenas (Barbosa, Guiteras Mombiola, Villar). En otros, por el contrario, se trata de describir las condiciones de la antesala misional o secular a la llegada de las máquinas (Orantin, Barbosa), o bien de una fase posterior en la cual la máquina autonomiza la actividad extractiva de la mediación misional (Guiteras Mombiola, Villar). Nos encontramos así con una mecánica incipiente, pero con «misiones laicas» (Barbosa, Guiteras Mombiola), o con misiones sin mecánicas (Orantin, Villar). En todo caso, lo que parece evidente es que aflora una apología de la colonización a través del trabajo (mecanizado o no), que a su vez justificará una asimilación más o menos violenta del indígena –y muchas veces también del poblador criollo– a la lógica singular del trabajo extractivo y asimismo a su plasmación en un territorio (misiones, núcleos, reducciones, sedentarizaciones), ratificadas a su vez en los ideales evolutivos en boga durante los siglos XIX y XX. En esta suerte de fase germinal de lo mecánico podemos encontrar una organización laica en la cual diversos actores sociales (docentes, empresarios, militares) cumplen las mismas funciones que la misión –personificar el nexo con el Estado nacional colonizando, sedentarizando, regularizando, socializando, integrando al mercado y disciplinando a las poblaciones locales– (Barbosa); o bien un paisaje extractivo posterior al clímax de la influencia misional, en el que los religiosos quedan progresivamente «fuera de juego» y pierden su papel como mediadores privilegiados (Guiteras Mombiola, Villar).

En el resto de los textos, en cambio, se percibe con bastante claridad que la mecanización llega a esas regiones hasta entonces periféricas de la mano de los misioneros, que por diversas razones oficiaron como intermediarios fundamentales para articular la mecanización como dispositivo técnico que originó, facilitó o materializó la relación entre la sociedad indígena y el Estado. Esta premisa puede percibirse con particular nitidez en los trabajos sobre los wichís de Salta, Formosa

y Chaco, en los cuales, partiendo de diferentes agendas de investigación, los autores convergen en un mismo tópico: los misioneros como operadores clave a la hora de desplegar la máquina. Aparecen, así, casos en los que los religiosos fueron un propulsor estratégico de la mecanización, percibida –al menos al principio– como algo eminentemente positivo (Franceschi, Montani, Preci, Scardozzi). En efecto, se comprueba que los misioneros son quienes «inician» a los conversos en los secretos de la mecanización: inauguran los primeros talleres de carpintería y de mecánica automotriz, permiten a los indígenas de confianza manejar los vehículos de la misión, enseñan a los neófitos a mecanografiar o bien a utilizar la imprenta para publicar textos religiosos, e incorporan –como también resulta claro en el caso de la Araucanía– los objetos mecánicos a la vida cotidiana: relojes, balanzas, etc. (Menard, Richard y Hernández). Fueron, asimismo, miembros de distintas filiaciones cristianas los responsables de introducir en el universo indígena las profesiones asociadas con estas nuevas tecnologías: el mecánico, el carpintero, el artesano, el tallerista. Es en este momento, con la simbiosis aceitada entre máquina y religión, cuando justamente podría decirse que la misión «funciona» y asume vida propia. En algún caso, de hecho, el propio lenguaje llega a reflejar esta organicidad de la máquina misional: con sus objetos mecánicos, la misión es como «una piel» que recubre a los indígenas, o bien la «célula madre» que implica «el proyecto civilizador de incorporar a los wichís al cristianismo y al capitalismo» (Montani, Morando).

Advertimos las huellas, entonces, de un largo recorrido que lleva a los indígenas desde los misioneros como maestros artesanos (Orantin) a aquellos otros religiosos que los involucraron activamente en una mecanización del trabajo, sublimada tras la idea –que funcionó hasta la década de 1970 con la teología de la liberación– de que las «buenas manos» y las «buenas técnicas» pueden liberar al mundo de la pobreza incivil (Franceschi). Si bien no se trata de una mecánica en el sentido moderno, encontramos en los talleres de artesanía que los jesuitas instalaron al llegar a América el germen embrionario de ese trabajo orgánico. Ciertamente se abre camino con ellos la idea de que el alma del indígena no sólo debía recibir la alimentación espiritual sino también el conocimiento de las labores técnicas, y que ese trabajo instructivo era el significado «más puro» de la nutrición espiritual (Orantin). De una forma casi weberiana, el trabajo se presenta como una vocación que puede «liberar y realizar» a la persona. Tan eficaz fue esta doctrina que los misioneros aparecieron casi como «héroes culturales» o «héroes fundadores» de los mitos; como si se tratara de deidades tesmofóricas que, por medio de sus acciones, introducen en el mundo alguna nueva institución, costumbre o tecnología. Son estos franciscanos, salesianos, oblatos o anglicanos, así, los agentes instrumentales a la hora de articular el binomio indígenas-mecanización, tal como se aprecia en el caso de la fábrica de tanino de Casado en el Chaco paraguayo (Bonifacio), en los ingenios azucareros del norte argentino (Córdoba, Morando) o bien en los talleres mecánicos nivaclé (Richard y Hernández). En no pocos casos, ese

binomio operó de forma tan acceitada que llegó a forjar una suerte de utopía de la cual la memoria, el tiempo y los restos materiales dispersos como fósiles o ruinas a lo largo del paisaje indígena constituyen a la postre un violento desengaño. Si los indígenas se mecanizaron para ser obra calificada en ingenios, industrias forestales o cooperativas laborales, lo hicieron siempre de la mano de alguna instancia de intermediación misional (Córdoba, Franceschi, Montani, Preci, Scardozzi, Richard y Hernández). Y, en este caso, la memoria desempeña un papel resbaloso y ambiguo, porque los misioneros enseñaron, protegieron y sobre todo dotaron a los indígenas de aquellos instrumentos mecánicos que la mayoría de las veces se recuerdan como poderosos e incluso extraordinarios. Es aquí cuando la etnografía muestra de la manera más simple, sorprendente y refinada el valor de los recuerdos y de la memoria de los recuerdos de los otros. Estos últimos se revelan aún más eficaces e intensos y revelan la violencia y la brutalidad mimetizadas a menudo en el relato indigenista o bien en una historiografía tradicional sin indígenas. Pero actores como Sixto, Francisco, Sabino, Emiliano, Reynaldo o Félix pueden hablarnos y mirar el paisaje tal como lo hicieron anteriormente sus abuelos y bisabuelos, y tal vez incluso como tienen que enseñarles a mirarlo a sus propios hijos. Es el juego de la memoria, colmada de eventos dolorosos que marcan una ruptura, un antes y un después. Algunas descripciones de los paisajes chaqueños evocan los relatos clásicos de la guerra: paisajes martirizados, cadáveres, camiones, armas abandonadas y mujeres que persiguen a los niños jugando con minas, revólveres y rifles (Córdoba, Richard y Hernández). Una guerra para convertir, civilizar, conquistar y territorializar. Una historia, por otra parte –la de los paisajes–, más evocadora y más transparente que la de los textos de la historia, la literatura o la geografía, cuyos relatos canónicos contrarrestan los momentos de fracaso y abandono cuya lógica todavía se nos escapa, pero que poseen a la vez su propia coherencia interna: imaginativa, sagaz y hasta sarcástica. No siempre poseemos los elementos ideales para captar esa etnografía: es cierto que, en el caso del Chaco, el paisaje convertido en «archipiélago» (Richard y Hernández) tal vez pueda ayudarnos a rastrear algunas recurrencias y discontinuidades de la mecanización indígena. Los restos, los residuos, los pedazos de máquinas abandonadas son elementos recurrentes; la presencia de las mujeres es a menudo discontinua; la capacidad y la creatividad en el reciclaje, así como los detalles de las historias sobre las máquinas y sobre todo aquello que giraba en torno de ellas son, de nuevo, constantes: todo eso amerita ser recordado y no pasar a un olvido sin retorno; y, en ese sentido, el paisaje puede convertirse en el mejor texto para la memoria.

A la luz de los textos compilados, podríamos pensar, en efecto, en tres grandes momentos –no necesariamente cronológicos– de la relación entre mecanización y mundo indígena: en una primera etapa, se planta el germen de la lógica extractiva pero no forzosamente hay misioneros para nutrirlo y desplegarlo en su máximo potencial, como en el caso de las concentraciones del barón de Antonina en Brasil, los núcleos escolares del Beni o los remeros indígenas que transportan la goma elástica

por la selva boliviana (Barbosa, Guiteras Mombiola, Villar). Encontramos luego una segunda fase en la cual la misión se instala en los paisajes extractivos promoviendo, facilitando y hasta apropiándose de la pulsión mecanizadora a partir de la materialidad rampante de la rutina laboral (Franceschi, Montani, Scardozzi) hasta las instancias más privadas, introspectivas e individuales (Menard, Morando). Por último, detectamos una tercera fase en la cual, más allá de la ideología utópica del proyecto misional, el sistema mecánico sobrevive a las propias máquinas que lo originaron: el tractor se destruye pero la habilidad para manejarlo se perpetúa, los talleres misionales desaparecen pero los noveles mecánicos indígenas sobreviven (Preci, Richard y Hernández). La mecanización, en otras palabras, queda culturalmente incorporada. En este caso, la lectura comparada de los casos impone otros interrogantes: ¿qué pasa cuando los indígenas son los personajes clave que hacen funcionar el engranaje de la máquina? Si los ríos amazónicos son «domesticados» a través de los barcos y vapores y los nativos devienen héroes de la industria gomera (Villar), o bien advertimos las semillas de un cooperativismo indígena que forma verdaderos especialistas mecánicos (Preci), ¿por qué fracasan las máquinas? ¿Cuándo y cómo deja de funcionar una máquina (Richard y Hernández)? ¿Cuándo se desacopla la máquina de su sistema (Bonifacio)? ¿Las máquinas se olvidan, se resignifican, o se trasforman en otras máquinas? ¿Hay acaso un ciclo de vida de la máquina?

Porque, ciertamente, la memoria oral –las biografías, las historias de vida, las genealogías y las experiencias personales que hoy conocemos a través de la etnografía– parecen revelar la existencia de un tiempo feliz, legendario, casi mítico, auténtica edad de oro de la máquina y sus «empresarios» (misioneros, monjas, agentes de ONG), en la cual los artefactos estaban «bien aceitados», todo funcionaba, y reinaban el control y el orden. Esta estructura narrativa, tan frecuente en las tierras bajas, nos hace pensar en una suerte de ciclo orgánico: la máquina se introduce, funciona por un lapso, luego deja de funcionar o se cambia por otra. Lo comprobamos, asimismo, en las mutaciones léxicas que la mecanización introduce en las lenguas indígenas, o bien en las nuevas palabras y categorías que designan las máquinas que van y que vienen, que se recuerdan y que se olvidan, o que simplemente por alguna razón no se terminan insertando en el conjunto de unidades verbales memorizadas (Morando); pero también en aquellas historias que, una y otra vez, narran el fracaso y el éxito de las cooperativas y sus artefactos (Franceschi, Montani, Preci, Richard y Hernández). Y en esa dinámica de concentración y dispersión, de desarme pero también de reciclaje, de una cierta creatividad que nos lleva al mundo de los residuos dispersos y olvidados en las comunidades actuales, advertimos los rastros del ciclo orgánico de la máquina con su nacimiento, su puesta en marcha, su auge y su eventual caída: su conversión en otra cosa o bien su destino final de desecho (Menard, Richard y Hernández). Y el ciclo vuelve a empezar con otra máquina: de la bicicleta a la moto, del tren al camión, de la imprenta a la máquina de escribir, etc. Pero, en otros momentos, mientras los indígenas entran y salen de los dispositivos misionales, estatales, proyectuales, etc.,

las máquinas son traducidas como un «implante» y se arman, se desarman, se reconstruyen, se venden, se cambian, se olvidan o se profanan (Montani, Scardozzi, Richard y Hernández).

En este escenario tan particular, lo que parece indiscutible es que la misión religiosa actúa como agente mediador entre la máquina y el mundo indígena –pero no sin consecuencias, como se torna evidente en las historias ligadas de diversas maneras con epopeyas indigenistas (Guiteras Mombiola, Barbosa, Franceschi, Preci, Montani)–. Pensemos, por ejemplo, en la tensión existente entre la ida de los indígenas chaqueños a los ingenios azucareros, o bien en la forzada mediación misional para el transporte, los pagos, las comunicaciones y la vida –a sus ojos improductiva y licenciosa– que los wichís, tobas, nivaclé y pilagás llevan en esos confines mecanizados. No obstante, más allá de las reticencias misioneras, la máquina y la misión se presentan como mecanismos compatibles: si en general funcionan como «engranaje perfecto» (Bonifacio), hay casos también en que la máquina se autonomiza y se vuelve abiertamente en contra de la agenda religiosa (Córdoba), o en que provoca conflictos debido a la competencia por la mano de obra entre caucheros y misioneros (Villar), o en que propicia migraciones masivas a los ingenios vaciando las misiones y contribuyendo decisivamente a su eventual secularización (Morando).

Estos dilemas imponen la cuestión de si puede hablarse finalmente de una mecánica indígena sedimentada, o tan sólo de un «momento» del carisma mecánico y su posterior rutinización. En otras palabras, se trata de indagar si la mecánica deviene un actor sustentable: o sea, una vez diseminado el objeto mecánico entre las sociedades indígenas, de averiguar si podemos apreciar la formación de un grupo especial o de una profesión mecánica, y si esa difusión supone sesgos políticos, etarios, económicos, de clase, de género, étnicos o incluso religiosos. Cuando la misión se repliega, la mecánica puede sobrevivir a la secularización del paisaje indígena traduciéndose a otra cosa, y encontramos artesanos indígenas que reproducen y reinterpretan el legado jesuita para constituir su propio patrimonio cultural, remeros amazónicos que devienen pilotos y prácticos, talleristas benianos y mecánicos chaqueños que siguen reciclando sus máquinas (Orantin, Villar, Guiteras Mombiola, Richard y Hernández). Si, por el contrario, nos guiamos por el fracaso de los proyectos cooperativistas posmisioneros una vez que se produce la partida del «gringo», la «lógica del abandono» sugiere que la «sustentabilidad» o reproducción de la racionalidad mecánica es, al menos, problemática (Montani, Preci, Richard y Hernández).

Como puede observarse en los distintos textos que componen esta obra, la máquina no es nunca, solamente, «la máquina» en el sentido funcional, sino que es también una cierta forma de mediación y de organización, una cierta forma de entender la naturaleza y de jerarquizar las relaciones sociales, una cierta forma de comunicación y autopercepción que sobrevive y trasciende al artefacto mismo e incluso a la propia institución misional que lo introdujo: hay paisajes indígenas en

los que ya no hay máquinas pero quedan sus léxicos, sus gestos técnicos o sus redes sociales funcionando, y hay otros en cambio en los que sólo quedan máquinas y pedazos de máquinas sin que nadie sepa cómo llegaron ahí. El propósito de este libro, en muchos sentidos preliminar, es acercarse a esta ambigua densidad de la máquina en la construcción de los paisajes indígenas de las tierras bajas, iluminar la dimensión mecánica de los distintos proyectos misionales que se desplegaron, e interrogar los tipos de relación, memoria, sujeción o conquista que supuso y muchas veces todavía supone la experiencia indígena de lo mecánico.