

Nexos entre lo local y lo global: la misión Consolata en Roraima



IZTAPALAPA
Agua sobre lajas

Melvina Araújo*

Resumen

Este texto tiene como objetivo analizar los nexos entre lo global y lo local, por medio de un estudio de caso: la misión conducida por misioneros de la Consolata entre los indios macuxi en Roraima, Brasil. Se pone particular atención en el involucramiento de estos misioneros en el proceso de organización política indígena sobre cuestiones relativas a la garantía de sus derechos territoriales y de valorización étnica.

Palabras clave: mediación, relaciones interculturales, macuxi, misioneros católicos, identidad étnica

Abstract

The objective of this paper is to analyze the relation between global and local issues, through a study of a mission conducted by Consolata's missionaries working with Macuxi Indians in Roraima, Brazil. We pay attention to the missionaries' involvement in the indigenous political organization around issues like the guarantees of their territorial rights, and their ethnic valorization.

Key words: mediation, intercultural relations, macuxi, Catholic missionaries, ethnic identity

* Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap)/Universidade de São Paulo (USP).
melvinaafra@yahoo.fr
Esta investigación cuenta con el apoyo de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

En 1981, la diócesis de Roraima comenzó a publicar el *Boletim do Arquivo do Setor Indigenista*, una compilación de artículos o fragmentos de libros de etnólogos, historiadores, viajeros y misioneros. Entre ellos constan partes de la obra de Kock-Grünberg, *Del Roraima al Orinoco*, publicada originalmente en 1924; artículos de Baldus, Egon Shaden y Wirth, editados en la *Revista de Antropologia*, en la *Revista de Sociologia* y en la *Revista do Museu Paulista*; la traducción de un artículo de Dom Alcuyno Meyer titulado *Lendas Makuxis* y que apareció en el *Journal de la Société des Américanistes*, así como artículos de A. Butt Colson. Además del *Boletim*, fue publicado un diccionario, *Língua Makuxi. Makusi Maimu. Guia de aprendizagem e dicionário da língua makuxi*, que sirve como base para instruirse en esta lengua, tanto para misioneros, como para indígenas que no la aprendieron en la infancia.

Después de este primer impulso de compilar el material producido sobre los indios de Roraima, los misioneros organizaron con regularidad encuentros indígenas en los que estaba presente algún tema considerado “tradicional”. En ese sentido, se realizaron reuniones entre chamanes, rezadores y catequistas indígenas,¹ que impulsaron conformar una colección de mitos, *Makusi Panton, Histórias Macuxi*, publicada en tres volúmenes, también por la diócesis de Roraima. De los años ochenta a la actualidad han habido varias iniciativas con la intención de alentar el proceso de afirmación étnica de los indios del este de Roraima. Cabe destacar que la organización política de los indígenas respecto a la demarcación de tierras, cuyo caso más emblemático desde mediados de los setenta es el de Raposa Serra do Sol, considerada por ellos condición *sine qua non* para su sobrevivencia como pueblo portador de especificidades culturales.

La iniciativa más reciente de los misioneros de la Consolata fue la transformación de las instalaciones de la misión de Surumu en el Centro Indígena de

¹ Según el coordinador médico del Distrito Sanitario del Este de Roraima, cerca de 90 por ciento de los agentes indígenas de salud del este de Roraima son o fueron catequistas, dato que merece ser analizado posteriormente, ya que nunca fue una exigencia ser catequista para tornarse agente indígena de salud.

Formación y Cultura Raposa Serra do Sol, con el fin de crear espacios de manifestación y de producción culturales. La idea era establecer un centro regional de cultura indígena; sin embargo, el proyecto fue arruinado cuando opositores a la homologación de la demarcación del área indígena Raposa Serra do Sol destruyeron las instalaciones en septiembre de 2005. Más tarde, la ocupación del centro y la continuidad de las actividades que allí eran desarrolladas se convirtió en bandera de lucha de misioneros e indios, ligados al Consejo Indígena de Roraima, por el reconocimiento del derecho a la tierra y a la manutención de su cultura.

* * *

La historia reciente de las relaciones entre los misioneros de la Consolata y los macuxi está marcada por acciones que manifiestan el propósito de construir un campo de actuación común en cuanto a la conquista de derechos indígenas se refiere. Esa clase de movimientos destaca la práctica de tales misioneros desde los años setenta y se relaciona con diversos factores: los desdoblamientos del Concilio Vaticano II; la emergencia, en América Latina, de la teología de la liberación; la formación del Consejo Indígena Misionero (Cimi) en Brasil; y la experiencia africana de algunos misioneros que arribaron a Roraima en ese periodo. Cabe recordar que en ese momento Kenia donde se encuentra una de las misiones más importantes de los misioneros de la Consolata, acababa de sufrir la guerra anticolonial. Después de África, esos misioneros fueron confrontados en Roraima con el avance de las fronteras agrícolas por la Amazonia brasileña, estableciendo una analogía entre las circunstancias de los macuxi en Roraima y los kikuyu en Kenia: ambos eran víctimas del colonialismo.

Los misioneros de la Consolata que llegaron a Roraima en esos años conocían, por vivencia propia, que en un contexto determinado el problema de las especificidades culturales era clave para la construcción de lo que Clifford Geertz (1989) denomina *códigos compartidos*. Como se verá más adelante, en el contexto keniano los consolatinos estuvieron expuestos a una situación en la que no disfrutaban de un estatus privilegiado ni por el gobierno colonial ni por los nativos misionados. Esos factores que los tornaban más vulnerables tanto frente al gobierno colonial como a los guerrilleros Mau Mau, que repudiaban todo lo que estuviese relacionado con el mundo de los blancos, posibilitaron por otro lado conformar un campo de relaciones interculturales o, tomando la expresión utilizada por Mary Pratt (1999), de zonas de contacto. Dicho de otro modo, misioneros y misionados construyeron, mediante un proceso que involucraba evidentemente una lucha

por el poder simbólico, en el sentido atribuido por Pierre Bourdieu (1989), representaciones sobre los kikuyu y las disputas ocurridas en el proceso colonial.

Es preciso observar que para comprender las configuraciones que emergían tanto en el contexto keniano como en el roraimense requiere conocerse cómo se dan las relaciones entre misioneros y misionados y cómo interfieren en la configuración de una representación del *otro* que trasciende el plano local. Estas representaciones, inicialmente gestadas en la esfera local o en el interior de una misión específica, toman dimensiones más amplias a medida que los misioneros que son, como afirma Paula Montero (2006), agentes que crean sistemas prácticos de comunicación simbólica entre sistemas gobernados por diversas jerarquías de sentido producen un conjunto de sistemas compartidos que permiten pensar procesos de generalización.

De tal forma, el interés de este trabajo es analizar la injerencia de los misioneros de la Consolata en el fomento de una organización indígena en Roraima y, a partir de ahí, tejer los hilos que en ese entorno ligan sus prácticas a concepciones, experiencias y acontecimientos procedentes de otras partes del mundo.

* * *

De acuerdo con Alberto Trevisiol (1991), a pesar de que la actuación de los consolatinos en la misión de Río Branco se inició en 1948 y que su administrador apostólico, pe. Nepote Fus, insistió frente a sus superiores sobre la necesidad de más misioneros y recursos para instalar de manera definitiva la misión, llevó mucho tiempo evaluar esas demandas, porque la atención de la jerarquía del Instituto Misiones Consolata (IMC) estaba volcada en Kenia. Incluso, según el autor, eso se justificaba debido a la preocupación por la seguridad de los misioneros que se encontraban en ese país, y cuya integridad era amenazada por la guerrilla Mau Mau, la cual comenzó sus actividades en Nyeri, justamente una de las áreas en las que los consolatinos tenían misiones.

Éstas fueron atacadas dos veces por la guerrilla Mau Mau en 1953, resultando asesinados tres misioneros. Después de estos sucesos, el obispo D. Cavallera solicitó a los superiores italianos, como medida de protección para los misioneros, recursos para construir casas de piedra y sustituir las de madera. Según Trevisiol (1989), Cavallera prefirió recurrir a ellos antes que recibir ayuda de las autoridades británicas, quienes le habrían propuesto enviar hombres armados para proteger la misión de posibles ataques Mau Mau. El autor habla muy sutilmente de este rechazo, así como también de las desavenencias entre los consolatinos y el

gobierno colonial, resaltando que Cavallera fue leal a las autoridades coloniales y contrario al Mau Mau, habiendo escrito, inclusive, en 1950, una carta pastoral en la cual condenaba ese movimiento.

Sin embargo, en varias partes del texto, Trevisiol cita fragmentos de cartas o de acontecimientos que dan a entender que las relaciones entre los consolatinos y los británicos no eran muy amigables, pero no habla sobre el motor de los conflictos entre ellos.² En primer lugar, el autor relata que Cavallera fue enviado a Kenia en 1947 para apaciguar las rencillas entre los misioneros allí instalados y las autoridades coloniales. En otro momento cita una carta escrita por Cavallera, en la cual se queja porque los misioneros eran considerados *blancos* por los africanos, siendo que los misioneros italianos, al igual que los africanos, sufrían el racismo de los británicos. Este punto merece ser profundizado ahora.

Al denunciar que los africanos colocaban a los misioneros italianos en la misma categoría que los británicos, Cavallera apuntó la existencia de conflictos raciales. Ese tipo de conflicto ya fue analizado por varios autores, pero valdría la pena destacar la descripción efectuada por Georges Balandier [1993 (1955)] en su texto sobre la situación colonial, en el que discute acerca de la presencia, en las sociedades coloniales, de una distinción y una jerarquía basadas en criterios de raza y de nacionalidad que diferenciaban: sociedad colonial o blancos colonizadores, blancos extranjeros, mestizos y sociedad colonizada o *natives*. Balandier alertó sobre la heterogeneidad de la sociedad colonial como un todo, pero resaltó el caso de los blancos extranjeros,³ quienes, sospechosos en función de su nacionalidad, eran excluidos con frecuencia de la sociedad colonial. Por ser rechazados, se constituían en minorías nacionales y establecían relaciones más estrechas con los autóctonos. Esta mayor familiaridad, asociada a su condición minoritaria, fundamentaría lo que aquel autor denominó “reacciones ambivalentes” de los nativos respecto a los blancos extranjeros, o sea, una mezcla de intimidad y desprecio, que permitiría lanzar sobre ellos los resentimientos relativos a su posición en el seno de la sociedad colonial.

En Kenia, las pugnas raciales fueron expresadas principalmente por los conflictos encabezados por la guerrilla Mau Mau, que, según John Lonsdale (1990), en el contexto de las luchas anticoloniales, presentaba a los blancos como una

² Durante el proceso de colonización en África, los gobiernos coloniales preferían enviar allá misioneros oriundos del país colonizador, aunque había acuerdos que establecían lo contrario. Esto se debía sobre todo, de acuerdo con Bruls (1976), a una mayor facilidad para cumplir con el objetivo de llevar la lengua y las costumbres de los colonizadores a los colonizados.

³ Él destacó también el caso de los mestizos que, por simbolizar una alianza con los blancos, no eran aceptados ni entre éstos ni entre los *natives*.

violenta concentración de todos los peligros a los cuales el país estaba expuesto. El movimiento Mau Mau tuvo sus raíces en las disputas entre los colonos blancos y los kikuyu,⁴ limitados a asuntos económicos hasta 1945, cuando alcanzaron el plano político y se convirtieron en una revuelta anticolonial, que marcó una etapa de terror político en Kenia.

Bernardo Bernardi (1992), antropólogo y misionero de la Consolata que trabajó en Kenia en los años cincuenta y sesenta, señaló que la explosión de la revuelta kikuyu estuvo ligada a la creación de las llamadas “reservas nativas” por el sistema colonial inglés. En teoría, éstas fueron establecidas para garantizar un territorio a los aborígenes, sustrayéndolo de la expansión colonial, permitiéndoles “prosperar con autonomía y relativa libertad” (Bernardi, 1992: 109). Sin embargo, en la práctica, continúa el autor, esas reservas se transformaron en aislamientos territoriales, sociales y políticos.

La creación de las reservas nativas se relaciona con el dogma de segregación que, de acuerdo con Peter Fry (2005), distinguió a la política colonial británica. Con la justificación de que el Imperio Británico simbolizaba el pleno y libre desarrollo de los pueblos conforme a sus propias características, y no con base en la asimilación; entonces fueron creados mecanismos de segregación racial y étnica y de exaltación de las diferencias culturales. Es necesario aclarar que la política de valorización de las diferencias culturales y de la “África tradicional” o de lo “tradicionalmente africano” emergió, según Terence Ranger (1997), en las décadas de 1920 y 1930, cuando los blancos comprendieron que la mayoría de los africanos tendría que continuar en comunidades rurales o cuando éstos comenzaron a deplorar las consecuencias de las mudanzas acontecidas con la colonización.

En ese marco, fue fundado en Londres en 1927 el International African Institute, denominado en 1947 International Institute of African Languages and Cultures, el cual respondía a la demanda de los gobiernos coloniales de directrices sobre cómo enfrentar movimientos sociales y políticos⁵ –los movimientos nacionalistas–, y a la preocupación de los investigadores acerca del destino de las poblaciones y de las culturas coloniales (Bernardi, 1992). Con el afán de comprender lo que antaño había garantizado a esas sociedades la estabilidad social, antropólogos, misioneros y africanistas se lanzaron al estudio de aspectos rituales tradicionales, de las ideas religiosas de los negros, entre otros.

⁴ En el proceso de colonización de Kenia, los kikuyu fueron expulsados de las tierras que ocupaban, habiéndose quedado con tan sólo uno por ciento de ellas. Además, gran parte de esa población se volvió mano de obra en las haciendas de los blancos.

⁵ Es en este contexto que surge, en el servicio colonial inglés, la figura del antropólogo funcionario público.

En ese movimiento de “recuperación” de la tradición hubo una reificación colonial de las costumbres rurales, hecho que, según Ranger (1997), provocó una situación diferente a la precolonial. Al ser importante para las autoridades coloniales restringir la interacción regional, apoyaron a colaboradores locales y delegaron sus facultades. Sin embargo, al mismo tiempo que los poderes coloniales reforzaban la costumbre rural, de ahí querían extraer mano de obra, hecho que por supuesto generó tensiones.

En el caso kikuyu, de acuerdo con Lonsdale (1990), en un primer momento las autoridades coloniales se apoyaron en el poder de los jefes tradicionales para contener conflictos, pero, en la década de 1940, la posición de los jefes pasó a ser cuestionada porque, para los kikuyu, que consideraban al trabajo agrario dirigido por los jefes familiares una virtud, ésta se transformó en burla a medida que aquéllos fueron expropiados de sus tierras y se tornaron dependientes del trabajo en el exterior de las comunidades. En otro texto, Lonsdale (1987) afirma que la expropiación territorial y el empleo de mano de obra de la población kikuyu no fueron exclusivos de los colonos blancos, sino que hubo una efectiva participación de la élite no oficial (kikuyu).

La cuestión agraria sumada a la segregación racial y política y a la supremacía blanca se constituyeron, según Lonsdale (1990), elementos para la formación del movimiento Mau Mau. Además, prosigue el autor, a partir de 1954 los británicos comenzaron a reaccionar contra la formación de guerrillas Mau Mau realizando intervenciones del ejército, multiplicando la policía⁶ y organizando la “resistencia” kikuyu, una especie de policía tribal subordinada a algunos jefes considerados leales a los británicos, que se tornó una milicia privada, la Guardia Kikuyu, con más de 20 000 hombres. De esa forma, a las divisiones ya existentes entre los kikuyu, como las relativas al parentesco, a la edad y a la creencia religiosa, le fue agregada una más: leales y Mau Mau.⁷ Este hecho, en la opinión de Lonsdale, empujó aún más a los kikuyu a la violencia.

Cavicchi (1952), un misionero de la Consolata que trabajó en Kenia en la década de los cincuenta, relata la invasión llevada a cabo por miembros del Mau

⁶ A la policía oficial se aunaba la policía de los colonos, una especie de guardia privada organizada y financiada por los hacendados.

⁷ Una de las formas de captación de adeptos al Mau Mau era, según Lonsdale (1990), mediante la realización de un juramento, basado en uno kikuyu, con la diferencia de que el tradicional era efectuado voluntariamente por adultos, delante de testigos y con la anuencia de parientes que corrían el riesgo de sanciones mágicas si hubiese perjurio; mientras que el juramento Mau Mau por lo general era efectuado bajo coacción, en la noche, en una cabaña oscura, con la presencia de desconocidos, sin el consentimiento de la parentela.

Mau a una reunión coordinada por profesores nativos de la misión, en la que los asistentes fueron obligados a prestar juramento de fidelidad al Mau Mau y de rechazo a todos los elementos del mundo de los blancos, incluida la religión. Según el misionero, algunos de los participantes declararon que ese juramento no poseía validez y que ellos continuarían fieles a su religión. A pesar de ello, durante el periodo en el que el movimiento Mau Mau actuó más ostensivamente, afirma Trevisiol (1989), la misión perdió a casi todos sus adeptos. Eso se debió, de acuerdo con relatos de los misioneros, a los ataques realizados por miembros del Mau Mau contra aquellos que eran considerados traidores, o sea, quienes mantenían alguna relación con el mundo de los blancos.

El Mau Mau fue, según autores como John Lonsdale (1990), Vittorio Lanternari (1974) y Henri Desroche (2000), un movimiento de separación. No obstante, existen diferencias en las interpretaciones sobre éste dada por cada uno. Desroche (2000) clasifica al Mau Mau entre los movimientos “profético sálvicos”, afirmando que, al estar dotado de una estructura religiosa, en la que los ritos y las creencias tradicionales abrieron⁸ espacio a elementos cristianos, Kenyatta sustituyó a Jesucristo en la creencia Mau Mau. Lanternari (1974) apunta que el Mau Mau tuvo una enorme carga de valores religiosos, y fue precedido y alimentado por intensos movimientos proféticos, pero no lo tipifica como tal.

Lonsdale (1987 y 1999), por su parte, habla sobre todo de una relación antagónica del Mau Mau con la religión y también con Kenyatta. El autor señala que el Mau Mau, después de un periodo de crecimiento de las Iglesias entre los kikuyu, luego de la polémica sobre la circuncisión, que culminó en el movimiento de escisión de las Iglesias protestantes, parece haber surgido con el desafío de derrotar esta expansión de las Iglesias. Movimiento potencialmente anticlerical y cismático, el Mau Mau retó a la autoridad misionera con el “sacerdocio” de todos los que se creyesen “salvados”. Asimismo, este autor apunta que, al inicio, Kenyatta inspiró a los militantes Mau Mau, pero después lo repudiaron, por haber declarado enemigos suyos a aquellos que no cultivaban sus tierras. No teniendo más tierras para cultivar, a los kikuyu expropiados no les agradó esa alusión. Además, desde los años cincuenta, Kenyatta había adoptado una postura de criminalizar al Mau Mau, hecho que le dio autoridad para reconstruir Kenia y acabar con la guerrilla.

Incluso, de acuerdo con Lonsdale (1999), después de haber sido aniquiladas las defensas Mau Mau, los misioneros lo tomaron como ejemplo de lo que no se

⁸ El autor se refiere en concreto al juramento Mau Mau, que, según él, mezclaba elementos de ceremonias de iniciación tribal y de bautismo cristiano.

debía hacer, para recuperar la creencia kikuyu con fines nacionalistas y para detentar el comité racial. En ese sentido, por lo que puede desprenderse de los relatos publicados en la revista *Missioni Consolata*, esos misioneros veían con simpatía los movimientos nacionalistas. Es interesante citar la circular escrita por Cavallera a los misioneros en Kenia, en 1960, en la que, según Trevisiol (1989), él hace suyo el deseo de independencia de los kenianos y solicita a los misioneros que no ignoren el reclamo de libertad de ese pueblo. También en esa carta el obispo orientó a los misioneros a equipararse con los africanos; no llamarlos “negros” sino “africanos”; no usar la expresión “clero indígena” sino “clero local”; no despreciar a los africanos ni maltratarlos; hablarles por su nombre y no “boy”; relacionarse con ellos sin referirse a las diferencias de color (Trevisiol, 1989: 268-269).

“Equiparar a los africanos a sí mismos” sería una forma de contraponer la segregación británica e incluirlos como iguales en el seno de la Iglesia, en una tentativa de tornar compatibles las diferencias entre ellos y los misioneros. Aunque no esté explícito, parece que el obispo al hacer aquella exhortación se refería en particular al clero local. En otra misiva, en la que solicitaba al delegado apostólico su sustitución por la de su auxiliar, el padre Gatimu,⁹ nombrado por él vicario general de la diócesis de Nyeri y que participó, como su auxiliar, en el Concilio Vaticano II, Cavallera habló del “deseo” de los kenianos de tener un obispo local.

El empeño de Cavallera en el nombramiento del padre Gatimu como obispo de Nyeri puede ser visto asimismo como una forma de consolidar la posición de la Iglesia católica como más próxima a las tradiciones africanas. En ese sentido, es necesario recordar que los misioneros católicos no se involucraron en la polémica relativa a la circuncisión,¹⁰ lo que los alejaba de la postura de repudio a las costumbres tradicionales de los kikuyu. Trevisiol (1989) indica que Cavallera se empeñó igualmente en una campaña de recaudación de alimentos, medicamentos y vestimentas para los africanos en situación precaria, después de la guerrilla Mau Mau. La conjugación de estos elementos pudo haber favorecido el aumento del número de fieles de la Iglesia católica luego de acabado aquel movimiento.

De acuerdo con Trevisiol (1989), después de la tregua entre el gobierno y la guerrilla Mau Mau, en 1955, una vez que el trabajo en la misión fue retomado y la población retornó a las prácticas religiosas, hubo una expansión del número de católicos, gracias a lo cual comenzó a consolidarse un clero local. De hecho, los misioneros tuvieron que buscar ayuda para catequizar a los recién llegados,

⁹ Años más tarde, Gatimu se volvió el primer obispo kikuyu y el primer obispo africano en África oriental (Trevisiol, 1989).

¹⁰ Droz (2000) afirma que la lucha contra la circuncisión (masculina y femenina) fue impulsada sobre todo por misioneros protestantes y anglicanos.

formando nativos con esa finalidad. Debido a la gran cantidad de personas que asistían a la iglesia, la duración de la catequesis fue reducida de dos años a uno y, a veces, dependiendo del contacto del catecúmeno con la misión y de sus nociones sobre el catecismo, podría ser menor. Además, fueron abiertas cuatro nuevas misiones: Mwea en 1957, Mweiga y Maralal en 1958, y Kiriaini en 1959. En 1956, los consolatinos lanzaron una campaña para atraer fieles a la Iglesia¹¹ con el establecimiento de “comités de aldea”, para lo cual cada nuevo miembro del grupo de catequesis hacía una promesa solemne:

Io mi impegno a fare il possibile durante quest'anno con la parola e con l'esempio, per portare i membri del mio villaggio alla religione di Nostro Signore Gesù Cristo. Prometto in particolare di portare al catecunemanato n. X (da 6 a 10) di catecumeni e di distribuire n. Y di opuscoli di propaganda (Trevisiol, 1991: 259).¹²

Al instituir la “promesa solemne” en la campaña de adhesión de fieles para la Iglesia católica, los misioneros y catequistas parecen haber elaborado un código adaptando al vocabulario católico, en especial lo que se refiere a los sacramentos,¹³ una idea presente en el juramento kikuyu: asumir un compromiso público que no puede ser quebrantado.

Los misioneros de la Consolata se lanzaron a la expansión de la fe católica y, al mismo tiempo, apoyaban los movimientos nacionalistas¹⁴ de Kenia, como se puede desprender de los relatos de misioneros publicados en la revista *Missioni Consolata*, de la orientación de monseñor Cavallera dirigidos a los misioneros bajo su cargo y del hecho de que, según Trevisiol (1989), este obispo envió de nuevo a Kenia al entonces vicario Gatimu, que estaba en Roma participando como su auxiliar en el Concilio Vaticano II, para participar de las ceremonias de independencia, a las que los consolatinos habían sido invitados oficialmente. Además,

¹¹ Al inicio de la campaña para atraer fieles a la Iglesia había 5 652 catecúmenos; tres meses después eran 30 740; un año más tarde, 52 606. El número de católicos bautizados era 53 148 en 1955, 61 857 en 1956 y 84 204 en 1957. Al final de 1958 la cantidad de católicos llegó a 107 786. De julio de 1956 a junio de 1957, 3 140 protestantes se convirtieron al catolicismo (Trevisiol, 1991: 261).

¹² “Yo me comprometo a, durante este año, hacer lo posible con la palabra y con el ejemplo para llevar la religión de Nuestro Dios Jesucristo a los miembros de mi aldea. Prometo en particular llevar al catecunemanato de 6 a 10 catecúmenos y a distribuir n’ folletos de propaganda”. (Trevisiol, 1991: 259).

¹³ Para el bautismo católico, por lo general realizado en la infancia, son los padres los que se comprometen a educar a la criatura según los preceptos de la fe; en otros sacramentos como la comunión, la confirmación, el matrimonio y el sacerdocio, es la persona que recibe el sacramento quien se responsabiliza ante la Iglesia, incluyendo el clero y los fieles, de cumplir con los votos proferidos.

¹⁴ Todavía falta material para que yo pueda trabajar el tema del nacionalismo keniano, así como el papel de la Iglesia católica en la organización de movimientos nacionalistas en ese país.

ellos se empeñaron en la tarea de “restaurar” las identidades tribales. O sea, en ese movimiento de rechazo del dogma colonial británico de segregación, expresado en el reclamo de que los misioneros italianos eran considerados blancos, como los ingleses, por los africanos, y en la directriz de “tratar a los africanos como a sí mismos”, los consolatinos acabaron reteniendo un elemento cuyo desarrollo ganó fuerza en el seno del colonialismo inglés y en los movimientos de afirmación étnica surgidos al comienzo de los movimientos anticoloniales: la esencialización de la cultura. De esa forma, la inclusión de los africanos en la Iglesia católica debería ser efectuada respetando sus especificidades culturales.

El ajuste de posiciones de los misioneros de la Consolata y de los kikuyu que interactuaban en la misión de Kenia tuvo consecuencias que traspasaron las fronteras de las misiones allí instaladas: Cavallera fue nombrado, por motivo del Concilio Vaticano II, miembro de la comisión del Concilio para las misiones, lo que sin duda dio más fuerza a la actuación de los misioneros en aquel país y contribuyó para que algunas de sus experiencias sirvieran de base para las directrices elaboradas para los misioneros durante ese Concilio.¹⁵ Ese proceso también incidió en la educación de los jóvenes misioneros de la Consolata. Algunos de ellos, como consecuencia de una peculiaridad del IMC, que es enviar a sus misioneros en formación a efectuar pasantías en algunas de sus misiones, estuvieron un tiempo en las de Kenia. Quienes realizaron su pasantía en estas misiones después de los años cincuenta, seguramente se confrontaron con las cuestiones que marcaron los vínculos entre misioneros y misionados en ese contexto. Más tarde, estos misioneros fueron enviados a trabajar a otros entornos, entre ellos el roraimense.

Como ya se dijo, los misioneros que trabajaban en Roraima fueron sustituidos casi por completo durante el periodo comprendido entre la segunda mitad de los años sesenta y el inicio de los setenta. Fue en ese momento cuando comenzó a gestarse una nueva forma de actuación misionera, que culminó con una inversión de la posición oficial de la Iglesia de Roraima en 1976, al adoptar la “opción de la causa indígena”.¹⁶

Formados en un escenario en el que las especificidades culturales de los pueblos con los que trabajaban ganaba renovada importancia, los jóvenes misioneros de la Consolata que llegaron a Roraima después de la segunda mitad de

¹⁵ Uno de los documentos del Vaticano II, el *Ad Gentes*, núm. 22, establece que “la vida cristiana será adaptada al género e índole de cada cultura y las tradiciones particulares, junto con las cualidades específicas de cada comunidad nacional iluminadas por la luz del Evangelio, serán integradas en la unidad de la visión católica” (cit. en Bernardi, 1992: 104).

¹⁶ Analicé este asunto en otro texto (Araújo, 2006).

los años sesenta tuvieron una comprensión del contexto roraimense distinta a la efectuada por sus antecesores. Parecería haber una aproximación entre el crecimiento de las fronteras agrícolas en la Amazonia, que en aquel momento abarcaba el entonces Territorio de Roraima, trayendo como consecuencia la fijación de los *posseiros*¹⁷ y hacendados, y la expulsión de los indios que en ellas habitaban.

Frente a ello, los misioneros sentían la obligación de encontrar una manera de revertir ese proceso. Entonces, el primer paso era mostrar a los indios que si se organizaban tendrían más fuerza para luchar contra aquellos que les quitaban sus tierras y su trabajo. Aún más, era preciso evidenciar que ellos no estaban solos, sino que podían contar con los misioneros y confiar en ellos (o sea, poder hablarles de sus problemas). Los consolatinos intentaron varias formas de organizar a los indios: reuniones de *tuxauas*, cantinas comunitarias, sistema de salud indígena.¹⁸

En ese proceso de organización política de los indios, un punto central que era colocado como condición *sine qua non* para todos los otros (cultura, lengua, salud, etcétera) era el de la demarcación de las tierras y la expulsión de los blancos allí instalados (hacendados y buscadores de oro, principalmente). El establecimiento de haciendas –y la fijación de sus fronteras– en las áreas reivindicadas como indígenas se dio mediante la cría de rebaño bovino, con el argumento de que el ganado garantizaba y simbolizaba la posesión de la tierra. Apropiándose de esa simbología, indios y misioneros de la Consolata elaboraron el proyecto Una Vaca para el Indio, un “proyecto del ganado”, en el cual el ganado se transformó en código de lucha por la demarcación de las tierras indígenas en Roraima.

El proyecto fue puesto en práctica de la siguiente forma: una aldea recibía un lote de reses, algunas hembras y un macho, por un periodo de cinco años. Terminado ese tiempo, la misma cantidad de reses debía ser llevada a otra aldea indígena (maloca), lo que significa que la primera se quedaba con las reses nacidas en ese lapso. De esa forma, el proyecto podría ser extendido a otras poblaciones y una mayor superficie de tierras podía ser considerada propiedad de los indios, ya que se encontraba ocupada por el ganado que les pertenecía.

En el desarrollo de ese proyecto los misioneros de la Consolata movilizaron, por medio de campañas de donación y de “sensibilización” sobre el tema del indio en Roraima, a agentes en el mundo entero. Las revistas misioneras *Missões Consolata* y su homóloga italiana publicaron carnets de donación en diversos números, la congregación italiana envió donaciones y Cáritas de Suiza también

¹⁷ En este contexto, *posseiro* es aquel que se instala en tierra indígena esperando poder conquistar, posteriormente, el derecho de propiedad.

¹⁸ Discutí la formación de estas organizaciones en el libro *Do corpo à alma*, 2006.

participó financieramente en el proyecto. En Roraima, los consolatinos prepararon en la hacienda de la misión del Surumu un área para la cría de las hembras que serían enviadas a las malocas. Los indios pusieron al servicio de ese proyecto toda su experiencia en el manejo del ganado, adquirida con los años de trabajo en las haciendas de los blancos.

Años más tarde, después de la consolidación del Consejo Indígena de Roraima (CIR) y de una campaña, posteriormente abandonada, de recolección de fondos para comprarles a los hacendados las tierras que consideraban necesarias para la formación de un área indígena única, los indios, coordinados por el CIR, montaron un lugar para la cría de hembras (matrices) en una de las haciendas compradas con los recursos reunidos. Estas y las de la hacienda de la misión también eran enviadas a las malocas que manifestaron interés en desarrollar el proyecto del ganado.

Alrededor del ganado fueron elaboradas nuevas estrategias de organización de las aldeas. Las malocas que desean adoptar el proyecto deben organizarse escogiendo y adaptando un área para la cría de ganado, lo que significa elegir una donde haya pasto y agua; cercarla; construir un corral y un comedero, y una casa para el vaquero; crear un nuevo liderazgo entre los ya existentes: el del vaquero, quien debe tener experiencia con el ganado, estar dispuesto a vivir alejado durante un tiempo (en el área reservada para la cría de ganado) y a colaborar con la comunidad, ya que el rebaño es comunitario y el vaquero no es remunerado (de cada cinco becerros nacidos, sólo tiene derecho a uno). Periódicamente se realiza la “yerra del ganado”, una ceremonia en la cual el vaquero da cuenta de su trabajo a la comunidad y ésta festeja los resultados obtenidos. Por lo general, en esas ocasiones se mata una res y se come durante la fiesta, en la que a veces acontece un ritual considerado tradicional como el aleluya o el *parixara*.

La referencia a lo tradicionalmente indígena o a lo de la “cultura de los indios” cobró en ese movimiento de transformación del modo de percibir a los indios un aura casi sagrada. Los misioneros de la Consolata se encauzaron a respetar aquello que consideraban parte de la “cultura indígena”. Esa acción implicó un esfuerzo por aprehender lo que sería lo “tradicionalmente indígena”, del cual son parte la conformación y la publicación del *Boletim do Arquivo do Setor Indigenista*, de la guía de aprendizaje de la lengua macuxi y de las colecciones de mitos. Esta labor, sumada a la lucha por la demarcación de las tierras indígenas, generó un nuevo ámbito en las relaciones entre indios y misioneros: el de la “lucha por la causa indígena”.

En esta situación de transformación de la práctica misionera que la aproximó al indigenismo, indios y misioneros establecieron los términos constantes de lo que podría llamarse “gramática de la cultura indígena”. Es decir, misioneros e indios establecieron códigos que hicieron posible el involucramiento de las dos

partes alrededor de lo que ellos denominaban la lucha por la causa indígena, cuyos elementos esenciales reposan en dos pilares: el de los derechos fundamentales (tierra, salud, educación, etcétera), en el cual la demarcación de las tierras indígenas ocupa un lugar central, y el de la cultura indígena. El establecimiento de estos temas como aquellos en torno a los que podría organizarse la reivindicación de la causa indígena sólo fue posible gracias a la concordancia tácita de las partes involucradas, o, como afirma Paula Montero (2006), a la existencia de un proceso de mediación, es decir, de un proceso de elaboración de sentidos compartidos en las zonas de interculturalidad. Esto significa que si indios y misioneros “luchan” juntos por la “causa indígena” es porque, en ese entorno, hubo una atribución de significados producida por una interconexión de sentidos.

Bibliografía

- Araújo, Melvina
2006 *Do corpo à alma*, Humanitas, São Paulo.
- Balandier, Georges
1959 “Le contexte sociologique de la vie politique en Afrique noire”, en *Revue Française de Science Politique*, vol. IX, núm. 3, septiembre, pp. 598-609.
1993 “A noção de situação colonial”, en *Cadernos de Campo*, núm. 3, pp. 107-131.
- Bernardi, Bernardo
1992 *Introdução aos estudos etno-antropológicos*, Edições 70, Lisboa.
- Bourdieu, Pierre
1989 *O poder simbólico*, Difel, Lisboa.
- Bruls, J.
1976 “A atividade missionária de 1850 ao Vaticano II”, en R. Aubert *et al.*, *A igreja na sociedade liberal e no mundo moderno*, t. II. Vozes, Petrópolis, pp. 177-228.
- Cavicchi, Edmondo
1952 “Sviluppi di un fermento politico-religioso tra gli indigeni del Kenya. La Mau-Mau”, en *Missioni Consolata*, año 54, núm. 17, septiembre, pp. 198-208.
- Desroche, Henri
2000 *Dicionário de messianismos e milenarismos*, Universidade Metodista de São Paulo (Umesp), São Bernardo do Campo.
- Droz, Yvan
1997 “Si Dieu veut... ou suppôts de Satan? certitudes, millénarisme et sorcellerie chez les migrants kikuyu”, en *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XXXVII (1), núm. 145, pp. 85-117.

- 2000 “Circoncision féminine et masculine en pays kikuyu. Rite d’institution, division sociale et droits de l’Homme”, en *Cahiers d’Études Africaines*, núm. 158, pp. 24-45.
- Fry, Peter
- 2005 “Culturas da diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral”, en *A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, pp. 43-93.
- Gasbarro, Nicola
- 2006 “Missões: a civilização cristã em ação”, en Paula Montero (org.), *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*, Globo, São Paulo, pp. 67-109.
- Geertz, Clifford
- 1989 *A interpretação das culturas*, Guanabara Koogan, Rio de Janeiro.
- Hall, Stuart
- 2003 *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte.
- Lanternari, Vittorio
- 1974 *As religiões dos oprimidos*, Perspectiva, São Paulo.
- Lonsdale, John
- 1987 “La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau”, en *Cahiers d’Études Africaines*, vol. XXVII (3-4), núm. 107-108, pp. 329-357.
- 1990 “Mau Maus of the mind: making mau mau and remaking Kenya”, en *The Journal of African History*, vol. 31, núm. 3, pp. 393-421.
- 2000 “KAU’s cultures: imaginations of community and constructions of leadership in Kenya after the Second World War”, en *Journal of African Cultural Studies*, vol. 13, núm. 1, pp. 107-124.
- Montero, Paula
- 1993 “Introdução: a questão colonial revisitada”, en *Cadernos de Campo*, núm. 3, pp. 103-106.
- 2006 “Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural”, en Paula Montero (org.), *Deus na aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*, Globo, São Paulo, pp. 31-65.
- Oddie, Geoffrey
- 1998 “Indigenization and Nationalism”, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 103, julio-septiembre, pp. 129-152.
- Pratt, Mary Louise
- 1999 *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*, Editora da Universidade do Sagrado Coração (EDUSC), Bauru.

Ranger, Terence

- 1986a "Resistance in Africa: from nationalist revolt to agrarian protest", en Gary Okihiro (ed.), *In Resistance: Studies in African, Caribbean and Afro-American History*, University of Massachusetts Press, Nueva York, pp. 32-52.
- 1986b "Religious Movements and politics in sub-Saharan Africa", en *African Studies Review*, vol. 29, núm. 2, junio, pp. 1-69.
- 1988 "Missionaries, migrants and Manyika: the invention of ethnicity in Zimbabwe", en Leroy Vail (ed.), *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, University of California Press, Berkeley, pp. 118-150.
- 1997 "A invenção da tradição na África Colonial", en E. Hobsbawm y T. Ranger (orgs.), *A invenção das tradições*, Paz e Terra, Río de Janeiro, pp. 219-269.

Trevisiol, Alberto

- 1989 *Uscirono per dissodare il campo. Pagine di storia dei missionari della Consolata in Kenya: 1902-1981*, Edizioni Missioni Consolata, Roma.
- 1991 *Innestati su un albero secolare. Pagine di storia dei missionari della Consolata in Brasile: 1937-1969*, Edizioni Missioni Consolata, Roma.