

Movimientos sociorreligiosos y lucha política: el movimiento de 'La Buena Nueva' y la rebelión del '62 entre los Nivaclé del Chaco boreal paraguayo

Autor:

Spadafora, Ana María

Revista

Runa: archivo para las ciencias del hombre

1994, 21(1), 301-315



Artículo

**MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS
Y LUCHA POLITICA:
EL MOVIMIENTO DE 'LA BUENA NUEVA' Y LA REBELION DEL
'62 ENTRE LOS NIVACLE DEL CHACO BOREAL PARAGUAYO**

*Ana María Spadafora**

RESUMEN

En el presente trabajo se analizan dos movimientos sociales que tuvieron lugar entre los indígenas nivacle del Chaco paraguayo: El movimiento de La Buena Nueva acaecido durante la década del 50 y la rebelión indígena del 62. Ambos, uno desde lo religioso y el otro desde lo político, fueron respuesta a la situación de marginalidad creciente a la que se vió sometido el indígena.

Se cuestionan determinadas posturas ortodoxas que tienden a ver los movimientos de tipo milenarista y de reivindicación étnica como fragmentarios, localistas y destinados al fracaso.

INTRODUCCION

Las comunidades domésticas¹ del Chaco Paraguayo se encuentran hoy en día insertas en las economías regionales y vinculadas tanto al mercado nacional como mundial. En este sentido, entendemos que la producción doméstica no

* Sección Etnología y Etnografía, I.C.A. / CONICET.

constituye un modo de producción autónomo sino un sector productivo inserto en el capitalismo y por tanto, la interacción entre los productores se basa en las equivalencias establecidas en el mercado.

En el caso particular del Paraguay el violento contacto establecido entre estas comunidades a través de la Guerra del Chaco (1932-1935) y el avance de la sociedad dominante con el consecuente proceso de privatización de las tierras ha interferido en la dinámica de reproducción económica y cultural de las sociedades cazadoras-recolectoras generando una situación de marginalidad y privación. El conflicto se materializó en movimientos sociales como expresión de la opresión económica y política de la que fueron objeto.

El siguiente trabajo tiene por objeto analizar el Movimiento de La Buena Nueva y La Rebelión del 62 como dos reclamos, uno político y el otro religioso, que pretenden poner en tela de juicio la situación de dominación vivida por el indígena. Para ello, se cuestionan determinadas visiones teóricas como la proletarista que, subestiman a los movimientos sociales -ya sea religioso o de reivindicación étnica- a partir de una concepción marxista ortodoxa que los considera como intentos fallidos de grupos en descomposición que no proponen un cambio radical de las relaciones de dominación.

Desde nuestro punto de vista, dicha visión no solo resulta estrecha sino que no tiene en cuenta cuales son las posibilidades concretas de reclamo de determinados sectores como los indígenas.

Si bien daremos un marco general que involucra a todos los grupos cazadores-recolectores, haremos hincapié en el grupo nivaclé² debido a que ha sido el protagonista principal del movimiento y del cual se ha obtenido la información sobre los sucesos.³

MOVIMIENTOS MILENARISTAS Y LUCHA POLITICA

Los movimientos milenaristas tienen contenidos y formas múltiples que están unidos a la variedad de las situaciones de contacto y al número de culturas encausadas. Tienen dos características:

- Son movimientos sociales que se expresan en un lenguaje religioso, o mas exactamente, fenómenos religiosos que tienen el status de movimientos sociales.

Tienen una significación política profunda (lo religioso y lo político se confunden bien porque los movimientos milenaristas se secularizan, bien porque por el contrario, movimientos seculares desembocan en aspiraciones religiosas).

El análisis de los movimientos milenaristas ha sido relegado en la medida que varios autores los han considerado como movimientos pre-políticos (Hobsbawn, 1978; Cohn, 1981; Worsley, 1980) en función de los movimientos políticos que tuvieron lugar y predominaron a partir del advenimiento de la sociedad industrial. Esta dicotomización entre pre-político y político repite el viejo esquema -ya clásico en la antropología- entre sociedad tradicional/sociedad moderna, donde las primeras se "midan" en función de las segundas.

Así mismo dentro de los intentos tipológicos (Queiroz, 1969) se los ha dividido en función del tipo de sociedad en donde tienen lugar y la crisis y soluciones que aportan: una crisis estructural dará lugar a movimientos de corte revolucionario, mientras que si la crisis es de organización, dará lugar a movimientos reformistas. En el primer caso se intentará revertir el orden sustituyendo una estructura de clases por una estructura de base religiosa sobre el principio de la igualdad. En el segundo, ya no se pretende transformar la sociedad global sino buscar la armonía con el sistema restableciendo los valores tradicionales, lo que Hobsbawn (1978) llama movimientos revolucionarios y reformistas respectivamente.

Tanto Hobsbawn (ibid.) como Queiroz (ibid.) intentan explicar el milenarismo a partir de la solución empleada por la sociedad tradicional para resolver la crisis. Si la solución empleada no lleva a una toma de conciencia del status de subordinación sino por el contrario se acepta como natural, el movimiento será un mecanismo de conservación de la estructura tradicional y por tanto actuará como obstáculo al cambio social. Nuevamente aquí reaparece la dicotomía "reforma"- "revolución".

Dentro de la misma línea la visión proletarista evalúa la movilización de estos sectores en términos de "carencia" o "falta de" cayendo en una definición por lo negativo (Heredia, 1988). Siguiendo a A. Bartra (1989), dos concepciones coinciden en subestimar o despreciar el movimiento de los sectores rurales: En primer lugar, aquella que sostiene que los sectores campesinos solo serán revolucionarios cuando entren en la lucha armada, y en segundo lugar, aquella que sostiene que serán revolucionarios cuando se proletaricen integralmente y luchen solo por las reivindicaciones obreras. Ello parte del presupuesto de que el proletariado es la fuerza revolucionaria por excelencia dentro de la sociedad

capitalista. Siguiendo al citado autor (Bartra, *ibid.*) las luchas que llevan adelante los sectores del campo por la tierra constituye no solo una forma de garantizar la subsistencia sino un cuestionamiento en las raíces mismas del sistema y la dominación.

La visión proletarista parte de una serie de presupuestos que condicionan el análisis reduciendo mecánicamente la diversidad histórica al identificar la acción política a la acción de clase y una concepción de clase determinada apriorísticamente que implicaría la secuencia de tipo clase-conciencia de clase-lucha de clases (Heredia, 1988).

En definitiva, se ha relegado su análisis al considerarlos como intentos fallidos protagonizados por grupos en descomposición, entendiéndolos como luchas de carácter aislado o rebeliones que no sobrepasan el marco comunal o étnico y que inevitablemente llevan al fracaso (Heredia, *ibid.*). Esta minusvalización puede encontrarse en autores como Esteva (1978) quien caracteriza a estas luchas como débiles, anárquicas y locales. Esto último resulta asombroso debido a la generalidad del argumento así como a las condiciones actuales en que se mueven las luchas de las clases sojuzgadas y al carácter más puntual en que se resuelven.

Ejemplo de ello lo constituyen no solo los movimientos milenaristas sino también los políticos que no necesariamente plantean la toma del poder político y la transformación total del sistema sino que avanzan puntualmente sobre reivindicaciones que muchas veces sobrepasan el marco de los partidos y clases sociales. Así mismo, la lucha política no excluye su superposición a la ideología religiosa a pesar de que se intente mantenerlas como esferas excluyentes. Prueba de ello ha sido la revolución mexicana en la que se utilizó el símbolo de la Virgen morena de Guadalupe como guía para la acción así como también la demanda de retorno a un antiguo orden agrario con símbolos que al mismo tiempo prometían el retorno a un estado sobrenatural (Wolf, 1976).

De esta manera, los movimientos sociorreligiosos reaparecen una y otra vez expresando las expectativas y valoraciones de los agentes. Ello nos lleva a reconsiderar el status y significado pleno de los mismos. En última instancia, se trata de recuperar la dimensión étnica, cultural y religiosa como mediatizadora en la lucha de clases.

Esto se debe, en primer lugar a que las clases oprimidas en América Latina suelen corresponderse a adscripciones étnicas y por lo tanto se hace necesario evaluar la lucha en función de las propias necesidades que se plantean así como a las condiciones objetivas en que estas se encuentran en la actualidad y que

condicionan las estrategias y posibilidades de participación. Es así que, en situaciones de dominación la ambigüedad de acción y pensamiento de los dominados "no es precisamente una muestra de 'falsa conciencia' sino que, por el contrario, es la única forma posible de 'conciencia real' del marco objetivo y los problemas que los aquejan" (Cordeu, 1984: 206).

Según Barabas (1986), los movimientos sociorreligiosos constituyen movimientos sociales revolucionarios en la medida que intentan transformar el orden establecido a través de acciones concertadas masivas. Su especificidad está dada por el carácter netamente religioso que actúa como germen para la rebelión y guía para la acción. Sin embargo, su basamento religioso tiene implicaciones políticas aún cuando no intenten la toma del poder político (Barabas, *ibid.*). Ello se debe a que todos hayan tenido lugar como respuestas a las situaciones de dominación primero por la Conquista y mas tarde por la universalización a escala planetaria del sistema capitalista.

Desde nuestro punto de vista, si bien estamos de acuerdo con que aparece como respuesta al estado de opresión, la dificultad de esta caracterización surge de la aplicación indiscriminada de la categoría "movimiento social revolucionario" a todos los movimientos sociorreligiosos, ya que ello no permitiría clasificarlos de acuerdo a los objetivos y transformaciones que se proponen.

Siguiendo a Talmon (1975) llamamos movimientos sociorreligiosos a aquellos que esperan una salvación colectiva (para el grupo de adeptos), inminente (en un futuro inmediato), total (el nuevo orden implicará la transformación del sistema), última y terrenal (la perfección se alcanzará en el ámbito de lo humano). Así mismo, el estallido de los mismos se encuentra vinculado a situaciones de crisis. Sin embargo, la crisis implica algo mas que privación económica, ya que la frustración muchas veces, resulta mas importante que la penuria real. En este sentido, entendemos por crisis un desajuste entre las expectativas y los medios para satisfacerlas, ya que muchas veces los movimientos sociorreligiosos se dan a raíz no de un empeoramiento sino de una mejora en las condiciones de vida.

Por lo tanto, las condiciones o factores que permitirán su aparición no responden mecánicamente a la situación económica en que se encuentra el grupo. Una mayor condición de miseria no implica mayor probabilidad de movilización como sostienen los proletaristas. Estos últimos, al tener unicamente en cuenta el factor económico caen en una visión apocalíptica y determinista donde el destino se impone y el hombre se transforma en una víctima de la historia.

Para ello creemos que se hace necesario rescatar las necesidades y aspiraciones que vehiculizan. En primer lugar, teniendo en cuenta el contexto

histórico en que se hayan insertos. En segundo lugar, recuperando la producción simbólica del movimiento.

En nuestro caso en particular, creemos que ambos ítems (contexto histórico y producción simbólica) pueden contribuir a clarificar las diferencias y semejanzas entre uno y otro. En el caso del movimiento de La Buena Nueva, el carácter marcadamente religioso, en el caso de La Rebelión del 62, el carácter político. Tomados en su conjunto, el reclamo por la tierra y el cuestionamiento a la situación de discriminación y sometimiento del indígena.

LOS CAZADORES-RECOLECTORES DEL CHACO PARAGUAYO: PERSPECTIVA HISTÓRICA Y SITUACIÓN ACTUAL

Resumidamente, cuatro factores incidieron en la desarticulación de los grupos cazadores-recolectores que habitan el Gran Chaco Paraguayo desde principio de siglo obligándolos a adaptarse a nuevas relaciones sociales y, consecuentemente, a redefinir su identidad étnica. En primer lugar, la Guerra del Chaco; en segundo lugar el proceso de concentración de la tierra en pocas manos; las migraciones a los Ingenios salto-jujeños hasta los años '40 (fecha a partir de la cual las colonias menonitas comenzaron a ser el polo de atracción laboral); por último, la concentración de los diferentes grupos bajo las misiones católicas y menonitas. Estas últimas constituyen los dos principales ejes de articulación actual de los indígenas y contribuyeron a una gradual semi-proletarización de los mismos (Siffredi, 1989).

Los menonitas llegaron al Chaco paraguayo en 1930 y se establecieron en el Chaco central. Estos colonos protestantes se asentaron en dicha región atraídos en tres oleadas migratorias desde Norteamérica y Europa Central por ofrecimientos del gobierno paraguayo de libertad religiosa, exoneración permanente del servicio militar (que rechazan por sus creencias religiosas) y generosas concesiones en materia de impuestos. Los colonos menonitas del Chaco central -a diferencia de los de la parte oriental que corresponde al Chaco bajo y que se han articulado más con la sociedad nacional- han permanecido bastante autosegregados merced a la autosuficiencia, la autonomía, la prevalencia del monolingüismo, el fervor religioso y la endogamia (Siffredi, 1989: 516-517).

Este grupo si bien originariamente se dedicó a la agricultura de subsistencia, en la década del '50 comenzaron a mecanizar la agricultura y a producir cultivos comerciales (algodón, ricino y maní) lo que les permitió expandir su economía. Hoy se dedican a sembrar extensas áreas con cultivos comerciales y a la industria

lechera basada en el uso intensivo de pasturas artificiales, así como a varias empresas industriales que incluyen la manufactura de aceites comestibles y la producción de tanino y esencia de palo santo.

Hoy en día, aparte de los menonitas, los únicos paraguayos con quienes los indígenas entran en contacto son los macateros⁴ y agricultores que después de la construcción de la ruta Transchaco en los años 60 se han asentado en el Chaco. Sumado a ello, solo algunos indígenas han estado fuera del Chaco.

La Guerra del Chaco (1932-1935) entre Paraguay y Bolivia produjo una gran conmoción en la sociedad nivaclé llevándolos a un nomadismo obligado debido a la necesidad de huir de los ejércitos en conflicto. La situación impedía autoabastecerse regularmente mediante las actividades tradicionales -caza, recolección y agricultura- debido al recurrente abandono de las aldeas o bien a la concentración en campos militares. Finalizada la guerra comienza el proceso de privatización de las tierras en pocos propietarios. De las 13.212.387 hectáreas aptas para la ganadería y la agricultura, 7.767.387 pertenecen en 1964 a 14 propietarios (Siffredi, A.-Spadafora, A. M., 1991: 5). Este proceso se relaciona con la consecuente relocalización de los indígenas bajo misiones religiosas y la concentración de los mismos en las colonias menonitas como mano de obra barata (ibid.).

El desplazamiento provocado por la privatización de tierras en el Chaco bajo (comparativamente la zona más fértil del Chaco Paraguayo) obligó a los indígenas a concentrarse en las colonias menonitas del Chaco Central en búsqueda de trabajo asalariado. Ello trajo como resultado el hecho de que hoy en día más de la mitad de la población indígena se encuentre en el Chaco Central (Renshaw, 1987). Al comienzo, esta población fue absorbida por los menonitas como mano de obra pero en la década del '60 -conjuntamente con la mecanización de los Ingenios- la presión sobre las colonias menonitas fue tan grande que obligó a estos últimos a relocalizar a la población indígena en sus propias colonias agrícolas.

Actualmente, el total de la población indígena en el Chaco paraguayo representa casi un tercio de la población de la región (el resto lo constituyen paraguayos y menonitas de origen europeo en proporciones casi iguales) se puede estimar en 28.500 según el censo del Instituto Nacional del Indígena (INDI) de 1982 (Renshaw, 1987:3). Esta población puede dividirse en trece grupos étnicos,⁵ clasificados dentro de cinco familias lingüísticas principales. A pesar de su diversidad lingüística -con excepción de los guarayos (chiriguano) que se asentaron en el Chaco en los últimos 50 años- comparten una uniformidad cultural considerable. Todos estos grupos realizaban actividades de caza y recolección y en ciertas áreas (Pilcomayo) practicaban la pesca como principales

medios de subsistencia. Hoy en día combinan estas actividades con el trabajo asalariado mientras que la agricultura comercial y la cría de ganado son labores marginales. Tradicionalmente, la mayoría de los grupos chaqueños se dividieron en comunidades de alrededor de 600 personas congregadas o dispersas en pequeñas bandas de acuerdo a la disponibilidad de recursos naturales según las estaciones (Renshaw, 1987: 5).

En el contexto actual, no solo se han desarticulado como totalidades socioeconómicas sino que son incapaces de garantizar por sí mismos su propia reproducción social. Según Gordillo (1989):

“La asfixia territorial como los cambios ambientales han alterado el rendimiento de las actividades productivas a todos los sistemas económicos no capitalistas y particularmente a los cazadores-recolectores quienes poseen una amplia dependencia ambiental y requieren amplios territorios para su subsistencia” (Gordillo, 1989).

Por lo expuesto anteriormente, estos grupos quedaron marginados económica, jurídica y políticamente.

LA BUENA NUEVA Y LA REBELION DEL '62

Dentro de este conmocionado contexto tuvo lugar el movimiento milenarista de “La Buena Nueva” en la década del '50 que llevó a la movilización de los indígenas -principalmente nivaclé- asentados en las colonias menonitas hacia Misión La Paz (Argentina) en búsqueda de “la Tierra Prometida” y bajo la profecía vaticinada por su líder, Avoijés, de que pronto se revertiría el orden establecido y los indígenas tomarían el lugar de los blancos.

La inspiradora del movimiento fué la Iglesia Anglicana que inició su acción evangelizadora a principios de siglo en el ingenio azucarero Leach del NOROESTE argentino y, desde 1914, efectivizó la radicación de misioneros en la región chaqueña occidental, centrandó su influencia en las comunidades indígenas de la provincia de Salta (Siffredi A. y Spadafora A. M., 1991).

Avoijés, nivaclé ribereño nacido en la aldea de Utsichat y líder carismático del movimiento, recibe entrenamiento en Misión La Paz (Argentina), eje a partir del cual se irradió el movimiento. En la década del '50 difunde su prédica en Matarife y sobre todo en las colonias menonitas, obteniendo amplia repercusión

en diferentes grupos étnicos del Chaco Paraguayo, la que se extiende hasta los indígenas mak'a localizados en Asunción. La prédica encuentra mayor eco en las colonias menonitas debido a que en las mismas es donde se encuentran los grupos mas sometidos a la situación de crisis.

En el mismo período, las colonias -con el paso de una organización autosubsistente de la agricultura a una excedentaria orientada hacia el mercado- absorbieron crecientes cantidades de mano de obra indígena en determinados períodos críticos del ciclo algodonero y de otros cultivos industriales. A la inestabilidad ocupacional derivada de este tipo de organización se sumó una prolongada sequía que redujo aún mas las posibilidades laborales. A medida que se agudizó la situación de crisis en las colonias y se reforzaban las profecías apocalípticas y de salvación, el mensaje se radicalizó preconizando la desagregación de los "elegidos". Esta se concretó en la propuesta de una migración masiva de los indígenas hacia Misión La Paz.

Tras el abandono inmediato de las colonias, los nivaclé retornaron a sus aldeas y campamentos para aprovisionarse de algunos bienes de subsistencia y, finalmente se concentraron en el camino que conducía a Misión La Paz. El trayecto duró unos veinte días y se dijo que participaron cientos de migrantes que debieron soportar las duras condiciones debido a la falta de alimentos que caracteriza al invierno tardío, época en que se concretó la migración. A pesar de las múltiples dificultades, la esperanza de una "Nueva Vida", permitió continuar el avance pero la llegada a Misión La Paz rompió con las expectativas ya que solo encontraron una situación de miseria absoluta. El movimiento concluyó con el regreso de los indígenas y la concentración definitiva en las colonias como mano de obra de los colonos menonitas (Siffredi-Spadafora, 1989).

La producción simbólica del Movimiento se construyó a partir tanto de la resemantización de la mitología indígena como de la apropiación selectiva de pasajes bíblicos tomados de la doctrina anglicana que se refieren a situaciones críticas del Antiguo Testamento. El sincretismo que se produce entre ambas religiosidades hace que podamos hablar de un tercero y nuevo mensaje que resume las expectativas indígenas de una forma totalmente diferente a la anglicana. Por ejemplo, de la resignificación de los pasajes bíblicos se toma el relato sobre el Arca de Noé en el que a la destrucción del mundo sucede la posibilidad de un nuevo horizonte en el cual solo caben los "justos", metáfora de los adeptos al movimiento. De la misma manera, 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. La elección de estos pasajes

bíblicos se relaciona con la religiosidad nivaclé en la medida que reproduce la circularidad de los mitos cataclísmicos donde el quebrantamiento -por ejemplo- de las pautas matrimoniales trae aparejado la continua destrucción y recomposición del cosmos (ibid).

Mientras que la religiosidad anglicana se centra en una concepción abstracta de "Vida Nueva" y "Tierra Prometida" que se posterga a una salvación post mortem, separando lo religioso de lo "mundano", la resemantización nivaclé apunta a concretar la "salvación" en el ámbito terrenal. Concretamente, la reivindicación de la tierra aparece bajo la forma religiosa de la búsqueda de la "Tierra Prometida". Desde la perspectiva nivaclé, podría decirse que la tierra constituye un símbolo condensado que conjuga los aspectos económicos y la organización sociopolítica y en este sentido no se reduce a un bien puramente económico (ibid).

Desde mi punto de vista se pone en juego la problemática de la identidad evidenciada en que construye, desde el plano religioso, una etnicidad que incluye no solo a los nivaclé sino también a otros grupos étnicos oponiendo "Indígenas" a "Blancos" respectivamente equiparados al "Bien" y el "Mal". Así, mientras que el "Blanco" se lo asocia a lo negativo, al "Indígena" quedan reservados los aspectos positivos condensados en la figura de Cristo quien -al igual que ellos- anda descalzo y cumple con las expectativas de reciprocidad (ibid).

Así mismo, el núcleo central de la profecía presagia la división de la etnia nivaclé según diferentes credos (partidarios de Avoijés, católicos y menonitas) poniendo en evidencia el riesgo de la fragmentación de la identidad grupal (ibid).

LA REBELION DEL '62

Como dijimos anteriormente, alrededor de los '50 los colonos menonitas comienzan a pasar de una agricultura basada en la explotación familiar y orientada al autoconsumo a una agricultura volcada hacia el mercado. Esta última pudo lograrse a instancias de la utilización de mano de obra indígena contratada temporalmente para las cosechas y mal paga (Siffredi, 1989: 517).

El despegue económico de los mismos, quienes habían llegado al Chaco Paraguayo y en pocos años habían logrado una posición privilegiada, se debió a la utilización de mano de obra indígena. De hecho, los indígenas recibían bonos que solo podían cambiar por mercaderías en el almacén de la cooperativa menonita. Mas tarde se logró que esos bonos pudieran cambiarse en negocios que

no pertenecieran a los menonitas, sin embargo, como los menonitas no pagaban a los dueños de las otros almacenes por los bonos recibidos de los indígenas, los primeros ya no quisieron venderles mas mercadería así que la única posibilidad seguía siendo comprar en las provedurías de las colonias.

Sumado a ello, existía una clara discriminación salarial con respecto a los indígenas. Así, un indígena calificado (albañil, por ejemplo) cobraba igual o menos que un menonita no-calificado. Esta discriminación era sustentada por los menonitas en una ideología de supuesta superioridad racial.

En 1961 -frente a la inminente presión- se crea el Departamento de Poblaciones Indígenas de las colonias a instancias del Comité Central Menonita en los Estados Unidos de América. Dicho comité se encarga tanto de los servicios asistenciales y de capacitación en los campamentos de trabajo⁶ como de la implementación de un programa de asentamiento para los indígenas que intentaban colmar la aspiración de "tierra propia". Sin embargo, el programa de asentamiento se pone en práctica con el grupo lengua pero no con los nivaclé debido a que se los considera "[...]mas agresivos que a los lengua" (Hack, 1979: 55).

Para 1962 y a consecuencia de las razones enumeradas, se produjo un levantamiento de unos 700 indígenas -en su mayoría mujeres- que obligó a los menonitas a la entrega de tierras a varias familias nivaclé (Loewen, 1989). El hecho de que los protagonistas de la rebelión hayan sido mujeres se vincula al rol que asumen las mujeres nivaclé a partir del contacto con los menonitas. En la cultura nivaclé la mujer tenía y aún conserva un lugar importante dentro del grupo. Esta situación del importante papel otorgado a la mujer se contradice y deteriora a partir del contacto con los menonitas (Hack, 1979: 54). Dentro de este grupo la mujer tiene un rol restringido a las tareas hogareñas y el cuidado de los niños pero no interviene ni ocupa lugares claves en los asuntos públicos o al menos, esta no es la pauta prevaleciente. A partir del contacto, los menonitas incorporaron como fuerza de trabajo a los hombres mientras que a las mujeres se las mantuvo al margen o bien se les pagaba menos. Incluso hoy en día solo algunas (aquellas que se han convertido a la religión menonita y que han aprendido el bajo alemán) consiguen trabajo como empleadas domésticas entre los menonitas.

La Rebelión del '62, en este sentido, tuvo un perfil totalmente distinto al Movimiento de "La Buena Nueva". Mientras que en este último encontramos un caracter marcadamente religioso, la Rebelión del 62 estuvo centrada en lo político cuestionando ante todo la situación de inferioridad del indígena con respecto al menonita. De alguna manera, el hecho de que se planteen en diversos lenguajes,

responde al carácter de las relaciones interétnicas en uno y otro momento histórico. La Rebelión del 62 puso en tela de juicio la prosperidad menonita que no parecía tener en cuenta los deseos y aspiraciones de los indígenas.

CONSIDERACIONES FINALES

“La Buena Nueva” responde a tres factores fundamentales para la aparición de movimientos milenaristas. En primer lugar, la situación de crisis cultural en que entran los nivaclé a partir de la Guerra del Chaco. Esto se evidencia no solo en el hecho de perder sus tierras sino también en las condiciones traumáticas en que se da el cambio.

En segundo lugar, la existencia de mitologías proclives a las formulaciones milenaristas tanto por sus contenidos utópicos como apocalípticos, como son la mitología nivaclé y la anglicana. Esta convergencia de contenidos -reformulados en términos e intereses de la cultura tradicional- hizo posible el sincretismo de ambas religiosidades y sirvió de base a la movilización.

Por último, la existencia de reivindicaciones que intentan, en términos religiosos, poner en tela de juicio la cultura del dominador y redefinir la identidad étnica. En este sentido, las polarizaciones mencionadas entre “Blancos” e “Indios”, adeptos y no adeptos, sintetizan la necesidad de trabajar sobre las condiciones de la propia etnicidad, salvaguardándola, y establecer sobre una base religiosa la solidaridad grupal. De la misma forma la reivindicación de la tierra y la búsqueda de una Vida Nueva se condensan en un proyecto de vida plena que incluye tierra propia y comida y que, más allá de referirse al mundo ultraterreno procuran concretarlo en la vida terrenal.

De acuerdo a lo planteado en el análisis, el problema de los movimientos sociorreligiosos nos remite a su carácter ambiguo. Por un lado, serían movimientos sociales que intentan buscar una alternativa a la dominación, ya sea a través de la reivindicación de los valores tradicionales (revivalistas) o bien integrando nuevos valores de la cultura del dominador (revitalistas). Ambas categorías no son excluyentes y muchas veces superponen elementos revivalistas y revitalistas. Por otro lado, su alcance se encontraría limitado a modificaciones superficiales del orden social que no llevarían a un cambio estructural por proponer transformaciones a partir de lo religioso y limitarse al grupo étnico.

Sin embargo, como ya hemos dicho, esta visión no permite recuperar la dimensión jurídica, cultural y religiosa que entra en juego, al mismo tiempo que no tiene en cuenta las limitaciones existentes para el accionar político en este tipo

de grupos excluidos de los mecanismos tradicionales de participación política. Concretamente, en la década del '50 los nivaclé aún ni siquiera tenían el status de ciudadanos paraguayos y tampoco se había concretado la conversión religiosa al cristianismo o al protestantismo menonita.

Las características de la rebelión indígena del '50 y la del '62 difieren en la medida en que las relaciones entre los grupos indígenas asentados en las colonias y los menonitas, han cambiado: la mecanización de la agricultura ha permitido a los menonitas una situación privilegiada de poderío económico. Esta situación llevó a los indígenas a una toma de conciencia de su lugar como grupo desplazado y a reivindicaciones que enfatizan ante todo su condición desventajosa con respecto a los primeros. Por otro lado, los valores y necesidades de los menonitas se estaban internalizando en las jóvenes generaciones nivaclé a costa de cuestionar la tradición cultural de los ancianos sustentada en la imagen de la pobreza y la animalidad.

El movimiento milenarista de "La Buena Nueva" se encuentra vinculado a una fase de contacto esporádico con el "blanco" mientras que el contexto para el año '62 había cambiado. Ello trajo como consecuencia el hecho de que la rebelión del '62, tuviera un perfil mas marcadamente político y secular que religioso en el que las relaciones entre menonitas e indígenas estaban claramente establecidas. Los menonitas para ese entonces no solo se habían fortalecido económicamente sino que los nivaclé tenían claro que era a expensas de ellos.

En este sentido, los movimientos milenaristas no pueden ser evaluados a priori como reformistas o revolucionarios, como pre-políticos o políticos sin tener en cuenta las posibilidades concretas de proyección de la lucha y participación social de estos grupos. Por ello, creemos que se hace necesario considerarlos como movimientos que expresan las necesidades de aquellos grupos incorporados a nuevas relaciones sociales y que manifiestan en un lenguaje religioso, la necesidad de preservar la propia identidad.

Hoy en día no solo los nivaclé sino la mayoría de los grupos indígenas en América Latina, desde el punto de vista socioeconómico, se han vuelto campesinos. Sin embargo, sus identidades étnicas establecen diferenciaciones dentro del mismo campesinado, ya que les confieren a los diversos grupos especificidades tanto en las formas de organización como en los movimientos que proyectan. Esta distinción me parece importante en la medida que permite revalorizar las formas de acción específicas de cada grupo y comprender cuales son sus aspiraciones al mismo tiempo que tener en cuenta cuales son las condiciones socioeconómicas en que se encuentran insertos.

¹ Siguiendo a Gordillo (1990:1), nos referimos a comunidades o economías domésticas como “un modelo ideal. Como todo modelo, este término hace abstracción de las múltiples variantes de sistemas económicos domésticos, pero al mismo tiempo enmarca las características básicas que definen a la mayoría de ellos: el trabajo familiar, la propiedad por parte de los productores directos de sus medios de producción y la producción para la subsistencia y no para la acumulación”.

² El grupo étnico chulupí se autodenomina nivacé, nombre que utilizaremos a lo largo del trabajo.

³ Los datos provienen del trabajo de campo de 1990 realizado entre los nivacé septentrionales (Misión Santa Teresita) por la Dra. Alejandra Siffredi. Dichos datos se complementaron durante la campaña de 1991 en el área de las colonias menonitas (Neuland). Ambos fueron realizados como parte de un PID otorgado por CONICET en el que trabajé como ayudante de investigación de la citada.

⁴ Se denomina “macateros” a vendedores ambulantes que recorren las comunidades o los “campamentos de trabajo” situados en torno a las colonias menonitas vendiendo productos alimenticios y bebidas alcohólicas.

⁵ *Familia Lingüística Zamuco* (ayoreo y chamacoco); *Familia Lengua Mascoy* (lengua, angaite, sanapana, guana, toba-maskoy); *Familia Lingüística Mataco-Mataguay* (nivacé, mak'a, manjuy); *Familia Lingüística Guaycuru* (toba); *Familia Lingüística Tupí-Guaraní* (guarayos y tapiete). Los nivacé (7.030 estimados) junto con los lengua (8.770 estimados) sobre un total de 28.500 indígenas constituyen los grupos mas numerosos.

⁶ Existen dos tipos de asentamientos indígenas en las colonias menonitas: los campamentos de trabajo y los poblados.

BIBLIOGRAFIA

- BARABAS, A. 1987. *Utopías Indias. Movimientos socio-religiosos en México*, Grijalbo, México, 61-68.
- BARTRA, A. 1989. “Campesinado: Base económica y caracter de clase”, *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 2, N. 1, Bs. As., Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, FF y L., UBA.
- COHN, N. 1981. *En Pos del Milenio*, Alianza Universidad, Madrid.
- CORDEIJ, E. 1984. “Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba-Pilagá”, *Suplemento Antropológico*, vol. XIX, N. 1.
- ESTEVA, G. 1978. “Y si los campesinos existen?”, *Comercio Exterior*, México, vol. 28: 699-713.

- GORDILLO, G. 1989. "Cazadores-Recolectores de fines del Siglo XX. Subordinación al Capital y Reproducción Social entre los Tobas del Oeste de Formosa", Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad de Bs. As., FF y L.
- HACK, H. 1979. "Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo", *Suplemento Antropológico*, vol. 13(1-2):207-260.
- HACK, H. 1979. "Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo", *Suplemento Antropológico*, vol. 14(1-2):201-248.
- HACK, H. 1980. "Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo", *Suplemento Antropológico*, vol. 15(1-2).
- HERDERIA, B. - ROMANO, O. 1988. "Los Estudios del Campesinado en la Antropología Brasileña", *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 1, N. 1.
- HOBSBAWN, E. 1978. *Rebeldes Primitivos*, Río de Janeiro, Zahar.
- LOEWEN, J. A. 1966. "From nomadism to sedentary agriculture", *América Indígena*, vol. XXVI, N. 1.
- LUCAS, A. 1982. "El debate sobre los campesinos y el capitalismo en México", *Comercio Exterior*, vol. 32, N. 4, México.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. 1969. *Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos*, Siglo XXI, México.
- REGEHR, W. 1981. "Movimientos Mesiánicos entre los grupos étnicos del Chaco Paraguayo", *Suplemento Antropológico*, RAP., 16(2).
- RENSHAW, J. 1987. "Propiedad, recursos e igualdad entre los indios del Chaco Paraguayo", *Man*, Universidad de Londres, 23:334-352.
- SIFFREDI, A. - SPADAFORA, A. M. 1991. "Condiciones de posibilidad del Movimiento de 'La Buena Nueva'. Reflexiones sobre la dinámica socio-religiosa nivaclé (Chaco Boreal) en la década del '50", *Religiones Latinoamericanas*, N. 2, México.
- SIFFREDI, A. 1989. "Interacción y cognición: El caso nivaclé", *América Indígena*, vol. XLIX, N. 3.
- TALMON, Y. 1975. "Milenarismo", *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, Ed. Aguilar, Madrid.
- WOLF, E. 1984. *Guerras Camponesas do século XX*, San Pablo, Global Editora.
- WORSLEY, P. 1980. *Al Son de la Trompeta Final. Un estudio de los cultos-cargo en Melanesia*, Historia de los Movimientos sociales, Siglo XXI, Madrid.