

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

Modalidades Misioneras de Gestión Territorial: Los Capuchinos de la Umbría (Italia) en el Alto Solimões (Amazonas-Brasil), 1910-1960.

Silvina Bustos Argañaraz.

Cita:

Silvina Bustos Argañaraz (2007). *Modalidades Misioneras de Gestión Territorial: Los Capuchinos de la Umbría (Italia) en el Alto Solimões (Amazonas-Brasil), 1910-1960*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/150>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/ukr>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

SALAZAR, Gabriel. 1990[1985]. *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago de Chile, Ediciones Sur.

SALAZAR, Gabriel y Julio PINTO. 2002. *Historia contemporánea de Chile IV. Hombría y feminidad*. Santiago de Chile, LOM Ediciones.

SAN MARTÍN et al., 2002. *Tres patas*. Video documental, Licenciatura en Comunicación Audiovisual, UNIACC, Santiago de Chile, VHS, 12' 27".

STRINGER, Lee. 1999[1998]. *Invierno en Grand Central*. Barcelona, Debate.

UNIVERSIDAD BOLIVARIANA. 2001. *Perfil usuarios de hospederías del Barrio Yungay de Santiago y sus posi-*

bilidades de reinserción laboral, noviembre-diciembre 2001. Informe Final. Santiago de Chile, Universidad Bolivariana, Escuela de Antropología Social, Documento sin publicar.

VILLATORO, Pablo. s/f. *Estudio línea base y seguimiento de una muestra de personas atendidas en las Hospederías del Hogar de Cristo*. Santiago de Chile, Hogar de Cristo, Unidad de Estudios y Proyectos Sociales, Documento sin publicar.

ZAPATA-BARRERO, Ricard. 2001. «Los contextos históricos de la noción de ciudadanía: inclusión y exclusión en perspectiva». *Anthropos*, Barcelona, N° 191, pp. 23-40.

PARTE II: EVANGELIZACIÓN, TEXTO Y REPRESENTACIÓN

Modalidades Misioneras de Gestión Territorial: Los Capuchinos de la Umbría (Italia) en el Alto Solimões (Amazonas-Brasil), 1910-1960

Church's Methods for Management of Territories: The Capuchins from Umbria (Italy) in the Alto Solimões (Amazonas-Brazil), 1910-1960

Silvina Bustos Argañaraz*

Resumen

Este artículo sintetiza los resultados de un caso de estudio de las prácticas de un grupo de misioneros de la Orden de los Frailes Menores Capuchinos, oriundos de Umbría (Italia), en la región del Alto Solimões (provincia del Amazonas - Brasil), específicamente con la población indígena Ticuna, desde su instalación en 1910, hasta los años previos al Concilio Vaticano II (1962-1965).

El objetivo central es dimensionar el proceso social de creación de unidades básicas de ocupación territorial para reflexionar sobre las modalidades eclesíasticas de gestión y conocimiento de territorios y poblaciones. Focalizando el proceso histórico de construcción de un *territorio de misión* en el Alto Solimões, se realiza una descripción de las combinaciones de diferentes 'escalas' implicadas en la configuración de ese territorio y de los múltiples contextos implicados en los que se inscri-

ben las prácticas de los capuchinos umbríos. La perspectiva de las 'escalas' se revela fundamental para percibir una modulación particular del «proceso de territorialización» de la Iglesia católica, como organización social empírica.

Palabras Claves: Misiones Católicas, Territorios y poblaciones indígenas, Alto Solimões.

Abstract

This paper reflects the results of a case study focused on the practices of a group of missionaries from the Order of Friars Minor Capuchin. The monks involved were from Umbria (Italy), and their work took place in the Alto Solimões region of the state of Amazonas, in Brazil, between their arrival in 1910 and the years preceding the Vatican II Council (1962-1965).

* Magíster em Antropología Social – PPGAS – Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil). Dirección postal: Av. Libertador Bernardo O'Higgins 580 dpto. 1004. CP: 8330045 – Santiago – CHILE. Dirección electrónica: silvinab@hotmail.com

The main goal of the study is to assess the social process linked to the creation of basic units for territorial occupation to reflect on the church's methods for knowledge-acquisition and management of territories and local populations.

Focusing on the historical process of building a *mission territory* in Alto Solimões amounts to describing the combination of different 'scales' involved in the configuration of said territory, and the changes in multiple contexts within which the practices of the Capuchins from Umbria take place. The 'scales' perspective is fundamental as a way to perceive the specific succession of stages within the 'territorialization process' carried out by the Catholic Church as an empirical social organization.

Keywords: Catholic Missions, Territories and indigenous populations, Alto Solimões.

Este texto tiene como objetivo exponer algunos puntos de un estudio de caso sobre las prácticas de un grupo de misioneros de la Orden de los Frailes Menores Capuchinos, oriundos de la Umbría (Italia), en la región del Alto Solimões (estado del Amazonas) desde su instalación en 1910, até los años previos al Concilio Vaticano II (1962-1965).

El trabajo se abordó desde la perspectiva de la antropología histórica que se basa en la lectura antropológica de las fuentes históricas, donde el informante es sustituido por los registros de la época.

A partir de las consideraciones de Pacheco de Oliveira (1998) sobre los procesos de territorialización de Estado, en mi tesis de magíster (Argañaraz, 2004) trabajé la noción de '**territorialización pastoral**' definida como el proceso de intervención de la esfera eclesiástica, que articula la apropiación/delimitación de territorios con la definición de grupos sociales. Ese proceso social de creación de unidades básicas de ocupación territorial –denominadas en el lenguaje eclesiástico de la época **territorios de misión**¹– fue tomado como hilo conductor de un ejercicio de reflexión sobre las modalidades eclesiásticas de gestión y conocimiento de territorios y poblaciones, después de la secularización de los Estados nacionales. La noción de 'territorialización pastoral' fue fundamental para el propio entendimiento de como se establecía un *territorio de misión*, oscilando entre un territorio continuo y fijo (iglesias y capillas en las *estaciones misioneras*) y un territorio discontinuo y móvil (*visitas* y *desobrigas*²). Si el *territorio de misión* (que podría ser chamado de 'territorio pastoral') es construido en los juegos dinámicos que articulan «fijación» y «circulación», es posible pensar que la peculiaridad del poder pastoral eclesiástico –entendido como matriz de individualización y vieja técnica de poder nacida

y transformada en las instituciones cristianas (Foucault, 1984:310)– reside en que no precisa de un territorio continuo para establecer las rutinas del ejercicio del «dominio de las almas», basado en la «administración de sacramentos».

El proceso de 'territorialización pastoral' que inscribe la población indígena en una situación colonial está estrechamente vinculado a dos de las «modalidades de averiguación» (*investigative modalities*) apuntadas por Bernard Cohn (1996) en su análisis de las formas de conocimiento del colonialismo británico en la India. La primera modalidad es el *survey*, definido como el levantamiento topográfico, en gran y pequeña escala, necesario para la fijación y la circulación en los *territorios de misión*. Éste constituye un prerrequisito –junto con el aprendizaje de la lengua– para la segunda modalidad, el *censo*, caracterizado por la identificación y la clasificación de las poblaciones.

Este texto se basa específicamente en un recorte de los materiales empíricos levantados en la investigación³ para la elaboración de la tesis de magíster: los «cuadros demostrativos del movimiento religioso» –es decir, formularios rellenos mensualmente por los misioneros con informaciones obre esa «administración de sacramentos»– y la publicación sistemática de datos estadísticos en tres colecciones de revistas católicas⁴.

Los datos que fueron recolectados –aunque groseros, superficiales, poco confiables e incompletos– sirvieron para este ejercicio preliminar. Ciertamente, esos datos no pretenden, sin embargo, ser la traducción numérica del contingente de territorios y poblaciones construido, en el período, por el espíritu profusamente clasificador del Vaticano. Al contrario, el objetivo del enfoque de formas propiamente eclesiásticas de clasificación y división «no es suministrar una clasificación verdadera, pero sí descubrir la lógica de constitución de las clasificaciones y los juegos que se establecen entre ellas» (Oliveira, 1998a:284), en sus usos contextuales. La perspectiva aquí adoptada –a partir de la propuesta metodológica construida por Pacheco de Oliveira (1987a y 1987b) para el tratamiento de documentos históricos– considera que los datos provistos por los documentos misioneros «deben necesariamente ser leídos como el resultado complejo de la acción de diferentes instancias, cada una dotada de mecanismos propios de determinación, considerando paralelamente la acción de esas instancias una sobre las otras» (Oliveira, 1987b:160). A pesar de las especificidades del material empírico de cada caso, la perspectiva de Pacheco

de Oliveira posibilita considerar el hecho que si distintas fuentes presentan estadísticas contrastantes, eso no significa que la tarea sea decidir cual fuente realiza registros más fidedignos. Tal perspectiva metodológica permite establecer un mayor distanciamiento de cara al «realismo» de algunos antropólogos, sociólogos e inclusive historiadores que hacen uso de fuentes históricas para sintetizar sus versiones del pasado en busca de una versión «verdadera». Un ejemplo de ese tipo de construcción puede ser observado (a partir de la crítica hecha por Pacheco de Oliveira, *op. cit.*) en el uso dado por Florestan Fernandes a las obras de los cronistas de la América de colonización portuguesa, con el fin de extraer «datos positivos» (o «científicamente aprovechables», en las palabras de Fernandes *apud* Oliveira, 1987b:157) de ciertos aspectos de la organización social de los indios Tupinambá, sin considerar los múltiples contextos implicados en esas producciones (sus cambios históricos y sus diferencias regionales), aunque Fernandes reconoce que esas obras precisan ser contrastadas «con la problemática sociológica que le dio origen, único factor capaz de dar sentido a la realidad descrita» (Oliveira, 1987b:162).

El análisis de las fuentes eclesiásticas intenta ser construido a partir de una mirada no estrictamente local, que busca apuntar la pluralidad de los contextos implicados en la construcción de esos documentos a través de la variación de escalas de observación. Esa opción metodológica se inspira en el enfoque micro-histórico preconizado por los historiadores italianos Carlo Ginzburg y Giovanni Levi, ya que la micro-historia ofrece vías alternativas —con contornos propios— a los enfoques macro-sociales totalizadores, permitiendo la construcción de una historia social y cultural centrada en 'escalas' de análisis más circunscriptas y en los «juegos» que se establecen entre ellas (Revel, 1998 [1996])⁵. El trabajo de contextualización múltiple practicado por los micro-historiadores considera «que cada actor histórico participa de manera próxima o distante de procesos —y por lo tanto se inscribe en contextos— de dimensiones múltiples y de niveles variables del más local al más global» (Revel, 1998 [1996]:28).

Así, el enfoque analítico por 'escalas' no puede prescindir de una noción de 'contexto' que remita al lenguaje de los documentos y a las categorías de los actores. Siguiendo a Revel (1998 [1996]), esa noción de contexto debe ser depurada de tres usos: «uso retórico: el contexto, en general presentado en el inicio del estudio, produce un efecto de realidad en torno del objeto de pesquisa. Uso argumentativo: el contexto presenta

las condiciones generales en las cuales una realidad particular encuentra su lugar aunque no siempre se va más allá de una simple exposición en dos niveles de observación. Uso interpretativo, más raro: a veces se extraen del contexto las razones generales que permitirían explicar situaciones particulares» (:27). Esa «depuración» permite evitar considerar los contextos (en los cuales los actores determinan sus elecciones) como unificados y homogéneos.

La comprensión de los significados del lenguaje eclesiástico y de sus categorías implica, en primer lugar, tratar los términos usados en la documentación como clasificaciones (que organizan la aprehensión del mundo social a través de categorías fundamentales de percepción y apreciación de lo real), sin presuponer que ellas sean simples adjetivos o descripciones «naturales» de realidades, pero sí construcciones, representaciones, relacionadas y jerarquizadas entre sí y que no pueden ser tomadas como inmutables o estables. Siendo producidas en la interacción social, ellas actúan en la construcción de las realidades a que se refieren, o sea: la comprensión del léxico eclesiástico (y del universo semántico a que se remite) supone su inscripción en los varios contextos de las prácticas en los cuales el es producido y opera construyendo la realidad.

Dos puntos pueden ser subrayados a partir de las formulaciones de A. Bensa (1998 [1996]). En primer lugar, el antropólogo francés —partiendo del presupuesto de Bateson de que «las relaciones entre los hechos observados y los diferentes contextos de los cuales ellas dependen deben ser antes entendidas como procesos»— permite comprender que «el contexto es inmanente a las prácticas, faz parte de ellas. Es, por lo tanto, imposible pensarlo en términos de estructura estática. Como el intercambio de informaciones, el aprendizaje o la movilización de memoria, no son continuos ni coherentes en la duración, sino habitados por múltiples contradicciones y fracturas internas» (:46). En segundo lugar, Bensa también permite reflexionar sobre «lo que designamos, por un período determinado, como 'contexto' es muy diferente del que se entiende habitualmente por 'cultura', o sea, ese hipotético reservorio de representaciones ordenadas que preexistiría a las prácticas y les daría *a priori* sentido. El contexto o la cultura no deben ser confundidos con un cuadro de referencias; se debe antes comprender ambos como un conjunto de actitudes y de pensamientos dotados de su lógica propia, pero que una situación puede momentáneamente reunir en el interior de un mismo fenómeno. Los micro-historiadores piensan la cultura en su in-

manencia a las relaciones sociales; así redefinida, 'como la lengua', observa Ginzburg, '[ella] ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes – una jaula flexible e invisible donde ejercer su propia libertad condicional' (:47).

Un análisis de la documentación eclesiástica, a través del prisma analítico de las 'escalas' (y sus 'contextos'), permite percibir los intervalos de ajuste, los momentos poco nítidos y mixturados entre constreñimientos de múltiples 'escalas', en las cuales se desarrollan conflictos y negociaciones entre los actores en las redes de relaciones de fuerza y de sentido.

En la tesis, la preocupación central fue describir los múltiples planos de negociación en el proceso de construcción y transformación de un *territorio de misión* y las tácticas y estrategias accionadas por los capuchinos de la Umbría en los varios «juegos de escalas», destacados en Revel (1998 [1996]), y en los «juegos en las escalas», en el sentido de 'figuración' definido por Elias (1980), de los cuales los misioneros participan.

Los «juegos de escalas» consideran la pluralidad de contextos implicados en los fenómenos analizados, articulando niveles micro-macro (región del Alto Solimões, Manaus, São Paulo e Rio de Janeiro, Asís, Roma) y viceversa (Revel, 1998 [1996]). Por otro lado, el «juego de escalas» puede relacionarse con la metáfora de *flujo* (de capital, trabajo, mercaderías, informaciones e imágenes y, sobre todo, de culturas) propuesta por Hannerz (1997) para «problematizar la cultura en términos procesuales» (1997:15). Tomada en la dimensión espacial, la noción de *flujo* implica pensar en las direcciones, apropiación y manipulación, multi-centralización, flujos entrecruzados y contra-flujos en el espacio. Tomada en la dimensión temporal, remite a variaciones en la organización de la cultura y supone pensar en ríos caudalosos y estrechos riachuelos, corrientadas aisladas y confluencias, «remolinos», inundaciones y viscosidades en el flujo de significados.

La variación de escalas de observación puede ser complementada con la metáfora del *juego* (al interior de las escalas) construida por Elias (1980) para definir el concepto de 'figuración'. Ésta posibilita pensar, al mismo tiempo, en los significados sociales y en la movilidad de la acción individual y dimensionar que el juego tiene reglas, pero también tiene improvisación, cálculo individual, movilidad. Es necesario destacar que el modelo de Elias permite una aproximación a las elecciones, a la dinámica de las tácticas y estrategias puestas en «juego» por los misioneros para conseguir apoyo.

Considerando que el proceso de «territorialización pastoral» constituye una dimensión inseparable de la interacción social, es necesario, en primer lugar, explicitar los cuadros históricos, institucionales e interactivos (designados como *situación histórica*⁶ por Pacheco de Oliveira, 1977; 1988), constituidos por las relaciones entre regionales, indios, militares, funcionarios del Servicio de Protección al Indio e misioneros, considerando cada agente como el lugar donde actúa una pluralidad incoherente (y muchas veces contradictoria) de sus determinaciones relacionales.

En la medida en que el enfoque de Pacheco de Oliveira (1988) a través del concepto de *situación histórica* busca «aprehender las diferentes modalidades de interdependencias que asociaron un conjunto de actores en diferentes momentos del tiempo» (:61), se aproxima del modelo analítico de *figuración* definido por Norbert Elias (2001 [1969]). Ese modelo se refiere a redes de interrelaciones variables entre posiciones en las que los actores están ligados unos a otros por un modo específico de dependencias recíprocas y asimétricas, cuya reproducción supone un *equilibrio móvil de tensiones*. En esa tela de araña, densa e tensa, con contornos móviles, los individuos están vinculados por relaciones de *interdependencia*.

El concepto de *figuración* (o *configuración*), anclado en la percepción de la interdependencia, permite pensar al mismo tiempo en los significados sociales y en la movilidad de la acción individual. En *Introducción a la Sociología* (1980), Elias recurre a la metáfora del juego para pensar el concepto de figuración. El juego no existe como entidad separada de los jugadores y viceversa; el juego tiene reglas, pero también tiene improvisación, cálculo individual, movilidad. O sea, no permite que se hable de «individuo» –el jugador– ni de «sociedad» –el juego– como entidades separadas. Al mismo tiempo, esa concepción de Elias permite pensar el lugar del cambio, en términos de procesos, en la medida en que los individuos en acción no sólo aplican o reproducen modelos reglados, sino que también escogen, crean, transforman esos mismos modelos⁷.

En la misma dirección, la propuesta teórica de Pacheco de Oliveira (1988) para el estudio del cambio social, basada en un modelo analítico de distribución de poder con un patrón de dominación considera el amplio campo de interdependencias en el cual los individuos comparten determinados patrones de interacción en el comportamiento cotidiano (:57-59) y permite lidiar con la variabilidad de las conductas por la virtualidad de la

lectura de las acciones y de las motivaciones por parte de cada actor incluido en una misma *situación histórica*.

El papel de los «territorios de misión» en la primera mitad del siglo XX

La práctica de crear y atribuir un determinado *territorio de misión* a una orden –aceptada por el Estado brasileño aún después de la secularización– formaba parte de la política del Vaticano a principios del siglo XX. Después de la secularización de los Estados nacionales, se redefinen los mecanismos territoriales de ejercicio de poder. Administrar el «Reino de Dios» implica realizar la gestión del territorio, dividiéndolo en unidades geográficas menores y jerárquicamente relacionadas (vide Revel, 1990; Oliveira, 1998a).

Por un lado, las actividades misioneras fueron articuladas por la Santa Sede a través del reordenamiento de las antiguas y nuevas órdenes religiosas –especialmente las devotadas al trabajo misionero. Los ministros generales de las órdenes y congregaciones religiosas favorecían y provocaban a las respectivas provincias para que asumieran «misiones en el exterior», especialmente en África y América Latina, donde la competencia protestante se hacía sentir cada vez con mayor fuerza en la corrida por los *territorios de misión*. La lucha por el monopolio de la «gestión misionera» entre las ‘comunidades cristianas’, ‘católica’ y ‘protestante’, se intensifica a partir de la expansión colonial europea sobre el continente africano. Ambas comunidades buscan implantar y reproducir una forma de poder pastoral –con sus actores, reglas y rutinas– constituyendo un modo de gobierno sobre poblaciones.

Por otro lado, las actividades misioneras fueron estimuladas por la Santa Sede a través de la creación de nuevas circunscripciones eclesíasticas en todo el mundo. Durante el pontificado de Pío XI (1922-1939), fueron creadas 452 circunscripciones eclesíasticas. A Iglesia católica se haría presente sobre la extensión del territorio global a través de unidades específicas de acción, que incluirían poblaciones y territorios en una red global de vigilancia y control a partir de un centro único de poder. Unidad de acción local de los aparatos de gobierno de las almas, la *estación misionera* –subdivisión del *territorio de misión*– designaría un dispositivo de micro-poder pastoral, a través del cual se enraizarían las rutinas de la administración católica.

Saberes coloniales sobre los nativos: el censo como modalidad de conocimiento misionero

Los estudios etnográficos constituyen una parte pequeña de la extensa documentación sobre las sociedades indígenas, sus culturas y sus territorios. La mayoría de ese material resulta de otras modalidades de registro. Para ampliar el conocimiento sobre las poblaciones que estudia, el antropólogo precisa –además de sus trabajos en terreno e del estudio das visiones nativas sobre el presente y el pasado– proceder a una lectura crítica de ese copioso e heterogéneo material acumulado. Tales fuentes tienen, efectivamente, la capacidad de suministrar elementos para una «etnografía» histórica y para un encuadramiento histórico comprehensivo de esas fuentes en sus relaciones con las prácticas sociales. Qué grado de positividad podemos atribuir a esas diferentes modalidades de saberes coloniales?

A partir de las reflexiones de Bernard Cohn (1996) sobre las formas de conocimiento del colonialismo británico en la India, es posible argumentar que los misioneros, además conquistar un espacio territorial, conquistan un espacio epistemológico. Cohn apunta que el primer paso fue evidentemente aprender la lengua local como prerequisite para adquirir otras formas de conocimiento. El imperativo del control religioso de los *territorios de misión*, a través de la denominación y clasificación, dio forma a lo que podríamos llamar «modalidades misioneras de conocimiento», diseñadas para recolectar los datos.

Las reflexiones de Cohn tienen en Foucault una referencia fundamental. El filósofo francés, sobre el pastorado cristiano, señala que «supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de las ovejas. Ese conocimiento es particular. Individualiza. No basta saber en que estado se encuentra el rebaño. Hace falta conocer cómo se encuentra cada oveja» (Foucault, 1995 [1981]:114). Nuevos instrumentos para asegurar ese conocimiento individual –no sólo el examen de conciencia y la dirección de conciencia– son modelados en esa época. Es posible considerar ese «saber pastoral» como ‘modalidad de averiguación’, como explicitada por Cohn (1996). Según el autor, una ‘modalidad de averiguación’ incluye la definición de un cuerpo jerarquizado de informaciones necesarias, de los procedimientos para reunir, ordenar y clasificar el conocimiento apropiado y, también, la publicación de las informaciones recolectadas en la forma de repor-

tes, datos estadísticos, historias, revistas, catecismos y enciclopedias.

Das cinco «modalidades investigativas» destacadas por Cohn (1996) –la historiográfica, la observación de los viajantes, el *survey*, la enumerativa, la museológica– consideramos en este trabajo la enumerativa o censo⁸. Estas modalidades de conocimiento para la gestión de los *territorios de misión* fueron más claramente definidas por y relacionadas a cuestiones administrativas, construidas en instituciones y lugares administrativos con rutinas fijas, base de un conocimiento *misionero* administrativo.

La conquista católica se enraíza en un proceso que establece las rutinas como prácticas cotidianas, entre ellas las estadísticas⁹, tornándose concreta, palpable, estable. En palabras de Foucault (1995 [1981]), el pastor se ve llevado a conocer el rebaño en su conjunto, y en detalle (:102). Qué se diría de un pastor que no supiera el número del su rebaño? Los misioneros controlan, definiendo y clasificando, espacios y poblaciones, poniendo las instituciones religiosas al servicio del registro de nacimientos, casamientos y defunciones.

Como en el caso de otras comunidades, el establecimiento en el espacio y el mantenimiento en el tiempo de la comunidad católica y, sobre todo, de los *territorios de misión*, depende de la determinación, codificación, control y representación del territorio y de la población¹⁰. Una vasta cantidad de información forma la base de su capacidad de «gobierno de las almas». Los informes detallados de los prefectos y prelados, la acumulación, compilación y publicación de datos estadísticos sobre el territorio y la población configuran un *survey* que supone un amplio espectro de actividades, que caracterizan la especificidad de la rutinización católica. La exigencia sistemática de estadísticas –instrumento regular de información, inseparable de una voluntad de organizar el espacio (Revel, 1990)– asocia una iniciativa centralizada y una realización local y fortalece la red internacional tejida por la Propaganda Fide.

Las estadísticas obedecen a un cuestionario común y configuran una misma mirada, un modelo único de recolección y conservación de la información. Por un lado, formularios mensualmente enviados a las diferentes parroquias de los *territorios de misión*, solicitando las siguientes informaciones: nombre de la parroquia, localidad, vicario, superficie en km², población total, católicos, bautismos, confirmaciones, casamientos (religioso con efectos civiles; o sólo religioso), comuniones, catequesis (centros, catequistas, alumnos), escue-

las parroquiales (primarias, secundarias, profesores formados, profesores laicos, alumnos de primaria, de secundaria). Por otro, instrucciones precisas ordenan clasificar los documentos parroquiales en dos tipos: (I) documentos que deben conservarse en el *Archivo de la Parroquia* (Original de los Libros de Bautismos y Casamientos, Libro de Tombo¹¹; Copias de las Estadísticas y Reportes enviados a la Curia Prelaticia o Vicariato, Cartas o Circulares de la Santa Sede, Nunciatura, Obispado; Censos de cada parroquia; Documentación referente a la organización de la Catequesis); (II) documentos que deben ser enviados al *Archivo de la Curia* (Copias de los Libros de Bautismos; Pedidos de dispensas matrimoniales; Estadísticas (enero); Reportes).

Los misioneros aplican al conjunto del territorio una cuadrícula de lectura, respondiendo a una doble necesidad: conocer para definir tácticas de gobierno y construir el espacio católico para mostrar su unidad. Una urdimbre cada vez más apretada, regular y centralizada –anclado en la circulación de flujos de información anual–, cubre el globo como la tela de una araña universal. Para gobernar, el centro tiene necesidad de conocer (Revel, 1990).

Las estadísticas tienen un papel estructurante en la organización del *territorio de misión*: ellas refuerzan, estableciendo y definiendo, los contornos de la comunidad católica, permiten adaptar las reglas a las circunstancias locales y dan al centro un medio de ejercer una forma de control (territorial y poblacional) como mecanismo de ejercicio de soberanía.

Las estrategias del poder pastoral visan organizar, mejorar y uniformizar la gestión, a partir de operaciones de conocimiento –como los censos de la cristiandad católica– para garantizar posiciones en la corrida por los *territorios de misión*. La estadística del censo clasifica, calcula, tabula las unidades –a las cuales no se reducen– en función de categorías y taxonomías que les son propias, y sólo encuentra lo homogéneo¹². La ficción del censo es que todos están incluidos en él (Anderson, 1991 [1983]).

En la construcción de las operaciones del censo, que articula niveles micro y macro, se destaca la creación de categorías a través de las cuales el mundo fue ordenado para propósitos de la «administración de los sacramentos». En esa clasificación totalizadora e individualizante, las categorías reflejan las identidades imaginadas por el espíritu profusamente clasificador de la Iglesia y crean una topografía demográfica a partir de la mirada transoceánica del Vaticano.

Entre 1925 y 1935, se calcula que: «del billón de infieles que hay en el mundo, los 20.000 misioneros esparcidos por la tierra no convierten más de 25.000 por año. Para convertirlos a todos serían necesarios 4.000 años» (EM. XI, 1/1935:8). Más allá de la clara percepción de la derrota frente a otras técnicas (protestantismo, islamismo etc.), la comunidad religiosa crea formas propiamente católicas de clasificación. En 1938, la población total del globo —«poco más de 1.500 millones»— es dividida en tres grupos bien marcados: 618 millones de **crístianos** (*católicos, cismáticos orientales*¹³ y *protestantes*, en ese orden) —poco más de la tercera parte— **israelitas** y **otros elementos**¹⁴ —«unos 20 millones»— y la *multitud de los infieles*, a su vez, se divide en tres grupos:

El primero consta de 90 a 95 millones de **fetichistas** [categoría positivista de la teleología de Comte] residentes casi todos en África y pueblos aún en la infancia. Esos pueblos de civilización rudimentaria están siendo absorbidos por la civilización europea y musulmana, siendo que el islamismo actualmente es uno de los mayores peligros de la raza negra, pues esparcido como mancha de aceite para el norte y para el sur, va contaminando las tribus africanas que, una vez fijadas en el mahometismo, se tornan casi inaccesibles a la predicación del Evangelio.

El segundo núcleo religioso está en África del Norte, en Asia occidental y en el norte de la India y comprende más de 200 millones de **musulmanes**. Étnicamente este grupo está formado por razas muy diversas, pero religiosamente es un grupo compacto, casi refractario al apostolado cristiano, como siempre fue el mahometismo, y peligroso por su proselitismo y por las fáciles conquistas que logra en los pueblos que tiene junto de sí.

El tercer núcleo, situado en la India y en el Extremo Oriente, es el más numeroso, pues cuenta más de 600 millones de hombres: 40% de la población total del universo. Muy heterogéneos son los elementos que lo constituyen (**bramanismo, budismo, confucianismo**); y las cristiandades diseminadas por todo el Oriente y dotadas de clero indígena muestran que esos pueblos no son inaccesibles a la predicación¹⁵ (EM. XIV, 6/1938:41)

La poca importancia de América Latina está vinculada al hecho de que, en el cálculo de los «infieles», no es considerada totalmente como *territorio de misión*, pero Brasil, por ejemplo, sólo deja de ser incluido canónicamente como tal en 1937 (Hortal, 1973).

Por otro lado, las formas eclesiásticas de clasificación se hacen visibles en la variedad de categorías del «censo de la cristiandad», como muestra el siguiente cuadro.

Clasificación eclesiástica de la población mundial, 1940

1940		Nº	(%)
Judíos	Israelitas	16.981.344	(0.8)
Herejes	Sin credo	76.416.048	(3.6)
Cristianos (36.4)	Católicos	399.061.584	18.8
	Protestantes	201.653.460	9.5
	Ortodoxos	161.322.768	7.6
	Otros credos cristianos	10.613.340	0.5
Infieles	Mahometanos	297.173.520	(14.0)
Religiones asiáticas (39.1)	Hinduistas	252.597.492	11.9
	Budistas	182.549.448	8.6
	Xintoistas (Japão)	19.104.012	0.9
	Otras religiones asiáticas	392.693.580	18.5
Paganos	Otros paganos	114.624.072	(5.4)
Población Total		2.122.668.000	100.0

Fuente: (ES. XXIX, 8/1940)

Las categorías que componen esa clasificación eclesiástica se organizan en una jerarquía móvil, cuya configuración es relativa al territorio particular en disputa. Además, esas categorías se separan en dos grupos: «judíos» y «herejes», de un lado, y, de otro, «infieles» y «paganos» – esta última categoría englobaría a las «religiones orientales», pero las separa estableciendo una distinción positiva.

En 1940, el 20% de los católicos en el mundo se distribuía del siguiente modo:

Porcentaje de católicos por continente, 1940

	% de católicos
América Latina	90
Europa	48
América Anglosajona	20
África	+ 2
Asia	- 2

Fuente: "National Geographic Society" (EUA) apud ES. XXXII, 3/1943:95

En la escala global, América Latina no es considerada *territorio de misión*, pero en la escala continental, las prácticas misioneras muestran lo contrario, evidenciando la disputa con los protestantes que se intensifica cuando el monopolio de la gestión misionera de la Iglesia católica ya no es más garantizado por el Patronato

– en la América de colonización española, desde las independencias a lo largo del siglo XIX; en la América de colonización portuguesa, desde el fin del Imperio, en 1889.

En los años 1920 y 1930 en Brasil, «la expansión del protestantismo y del espiritismo hizo patente que la Iglesia no estaba efectivamente alcanzando las masas. Aunque un porcentaje abrumador de la población se declarase católica, solamente una pequeña minoría tenía participación activa en la Iglesia. Los protestantes, a pesar de constituir una singular minoría de la población, aumentaban en número rápidamente. El censo de 1940 registraba poco más de un millón de protestantes, un número que aumentó 150% en 1964» (Mainwaring, 1989:53). Para algunos clérigos, el protestantismo formaba parte de un plan norte-americano para dominar América Latina y destruir el catolicismo.¹⁶ En la lucha por el monopolio de la gestión misionera en Brasil, un nuevo flujo de clero extranjero configura la fuerza de trabajo necesaria para «implantar» un proyecto de arraigamiento de la comunidad católica, a través del dispositivo *territorio de misión*, retóricamente enfocado en y legitimado por la catequesis de los indígenas. Sin embargo, Brasil no tenía clero suficiente ni para garantizar la conservación de la fe entre los católicos, como se puede observar en el siguiente cuadro.

Proporción sacerdotes/católicos, 1941

Nación	Nº de católicos	Nº de sacerdotes	1 sacerdote por cada
1. Holanda	3.000.000	7.300	410 católicos
2. Canadá	4.500.000	9.000	500 católicos
3. Bélgica	8.200.000	14.000	585 católicos
4. Italia	41.500.000	62.000	660 católicos
5. Estados Unidos	20.775.000	31.200	660 católicos
6. Alemania	21.500.000	25.700	837 católicos
7. Francia	41.242.000	47.015	877 católicos
8. Inglaterra	3.000.000	3.340	900 católicos
9. Irlanda	3.350.000	3.622	925 católicos
10. India	3.100.000	3.153	980 católicos
11. Congo Belga	1.000.000	671	1.488 católicos
12. Polonia	34.000.000	14.000	2.125 católicos
13. Brasil*	40.000.000	5.000	8.000 católicos
TOTAL	225.167.000	226.001	996 católicos

* último lugar entre todas las Naciones respecto al número de sacerdotes. Fuente: AM. XVI, N°184, 7/1948:22-23

Un historiador capuchino reconoce esa situación cuando afirma que «si el nuevo régimen [republicano] no favorecía las misiones, tampoco las impedía o dificultaba. Así, los misioneros, retocada la antigua organización, pudieron continuar desarrollando su obra en pro de la conservación de la fe entre los católicos, como también en pro de la catequesis de los indígenas, aunque esta última haya sido en menor escala» (Taubaté, 1930: 493)

Según estadísticas eclesiásticas divulgadas por ocasión del Congreso Eucarístico Internacional realizado en Buenos Aires (1934), «el número de indios en Brasil es calculado en 572.000, de los cuales 189.000 son católicos. *Medio millón de indios que ningún servicio prestan a la humanidad, no pertenecen al Reino de Dios! Medio millón de almas en el camino de la perdición* (EM, X, 10-11/1934:76)¹⁷.

Ese medio millón de «almas» tampoco estaba integrado al «Reino de la Nación» y constituía el botín disputado tanto por la comunidad política —que con la creación del Servicio de Protección al Indio, en 1910, busca delinear una administración pública que responda a los problemas de gestión del espacio y de las poblaciones— como por las comunidades cristianas, católica y protestante.

A reorganización de las estructuras eclesiásticas y de la retomada misionera, después de la separación del Estado, estuvo anclada en el reordenamiento de las antiguas y nuevas órdenes religiosas y en la concomitante creación de nuevas circunscripciones eclesiásticas en todo el país.

En la investigación fue posible diseñar un mapa de la creación de 27 circunscripciones eclesiásticas —entre 1900 y 1940— destinadas, en teoría, al trabajo misionero con las poblaciones indígenas: 23 prelaturas *nullius*¹⁸, tres prefecturas apostólicas —únicos *territorios de misión* que dependían de la Congregación de Propaganda Fide— y una abadía *nullius*. La mayoría de esas circunscripciones se encuentra situada, sobre todo, en localidades fronterizas. En ese sentido, «proteger a los indios era lo mismo que proteger los límites entre naciones. Aunque los indios no lo supieran, asistirlos era impedir que se desviasen para países fronterizos, engendrando una población brasileña donde sólo había pueblos nativos y agentes de otras naciones» (Souza Lima, 1995:83).

Consideraciones finales

La forma de exhibición de los «censos de la cristianidad» permite dimensionar el doble papel de las medias aritméticas. Esos conocimientos estadísticos no sólo hacen posible «funcionar mejor», sino también exhibir «el mejor funcionamiento», sobre todo, cuando podían ser potenciados como símbolos de la posición de poder y prestigio de la expansión de la Iglesia católica, a través de la construcción de un espacio en el cual fueron exhibidas, de forma reducida, las misiones cristianas concurrentes, protestantes y ortodoxas. Para deslegitimar, principalmente el trabajo de las misiones protestantes, a seguir se enfatizó la «cruzada civilizadora» de los misioneros católicos, a través de la exhibición, de un lado, de las escuelas como instituciones civilizadoras cruciales en la producción de «civilizados cristianos» productivos y morales; de otro, de la imprenta católica, sobre todo, las gramáticas y catecismos de las diversas lenguas nativas. Si el «centro ejemplar» pontificio tiende a verse a sí mismo como determinando las «periferias» —sea, por ejemplo, en el brillo luminoso de la misión civilizadora, o en la fuente de recursos humanos y materiales para el desarrollo de los dispositivos misioneros— él es habitualmente ciego a los modos en que las «periferias» determinan el «centro», comenzando por su obsesiva necesidad de presentar y representar para sí misma sus periferias y los «otros». Said (1999 [1993]) posibilita inferir que la acción de los misioneros europeos sobre ciertos espacios —los *territorios de misión* ('microfísicas locales del 'poder pastoral')— sólo era posible porque los europeos parecían «concebir la tutela europea como dada» (:59), lo que Said llama «retórica de la *mision civilizatrice*» y de las «responsabilidades civilizadoras» de Occidente. Por otro lado, siguiendo a Said (*op. cit.*), es posible afirmar que un *territorio de misión*, inscripto en la lógica del *imperialismo*¹⁹, «no es un simple acto [de fijación], acumulación o adquisición [de un territorio], sino que es sustentado «por una potente formación ideológica que incluye la noción de que ciertos territorios y pueblos *precisan* e imploran por la dominación [salvación]», lo que Todorov (1983 [1982]) llama «igualitarismo» característico de la religión cristiana (occidental); «así como formas de conocimiento filiadas» a ella, que incluyen categorías de percepción y apreciación de «nosotros» y de «ellos» explicitadas, reforzadas o rechazadas a partir de las experiencias en esos *territorios de misión* (:40).

MISSÕES E MISSIONÁRIOS NA AMÉRICA DO SUL, 1934

PAÍS	REGIÃO	ORDEM/ORDENS	Caracterização da POPULAÇÃO
Colômbia	Casanare	Agostinianos Recoletos	26.000 índios dos quais 14.000 católicos
	Goajira	Capuchinhos	65.000 índios com 30.000 católicos
	Rio Madalena	Jesuítas	30.000 católicos
	Uraba	Carmelitas	35.000 índios dos quais 13.000 católicos
	Choco	Filhos do Imaculado Coração de Maria	75.000 índios
	Sinu	Seminário Missões Estrangeiras de Burgos	60.000 índios
	Caquetá (*)	Capuchinhos	24.755 índios e 15.000 católicos
	Tierradentro	Lazaristas	30.000 índios
	Aranca	Lazaristas	28.000 índios dos quais 4.000 católicos
	Llanos de San Martín	Grignonitas	20.000 índios dos quais 15.000 católicos
Peru	Prefeitura Apostólica	Ukayali	Franciscanos
		Urubamba	Dominicanos
		Amazonas	Agostinianos
Equador	Vicariato	Missão de Napo	Jesuítas
		Zamora	Franciscanos
		Canelos	Dominicanos
		Menéndez Guadalaquiza	Salesianos desde 1893
Chile	Araucânia	Capuchinhos Franciscanos	No país existem, 210.000 índios dos quais 27.000 são católicos.
	Tarapacá (norte do Chile)	Franciscanos	Nessas regiões, as principais etnias são a aimara e a mapuche.
	Terra do Fogo	Salesianos	
Brasil	Amazonas	Salesianos	O número de índios no país é calculado em 572.000, dos quais 189.000 são católicos. <i>Meio milhão de índios que nenhum serviço ainda prestam à humanidade, não pertencem ao Reino de Deus! Meio milhão de almas no caminho da perdição ainda (sic)</i>
		Capuchinhos	
		Padres do Espírito Santo	
		Benedictinos	
Pará	Franciscanos	Padres do S.S. Sangue Barnabitas	
	Mercedários		
	Mato Grosso e Goiás		Jesuítas Dominicanos Filhos do Imaculado Coração de Maria Salesianos Redentoristas
Guiana holandesa Guiana francesa Guiana inglesa		Redentoristas Padres do Espírito Santo Jesuítas	90.000 índios nas três colônias
Bolívia	Vicariatos de Beni e Chaco, colégios em Tarija e Tarata	Franciscanos (desde 1835)	Chiriguãos, Tobas, Mosestens, Yurakares e Guarayos. Índios pagãos há ainda 11.300
Paraguai		Salesianos Padres do Verbo Divino	
Argentina	Patagônia	Jesuítas (até 1767) Salesianos (1883)	Patagões, quase todos são católicos
	Grande Chaco (norte da Argentina)	Jesuítas (até 1767) Franciscanos	
	Pilcomayo	Oblatas de Maria Imaculada	850 índios pagãos
Venezuela		Capuchinhos	Goajiros e Motilones 54.000 índios dos quais 13.000 batizados

*No início do século XX, favorecidas pelo governo da Colômbia, fundaram-se 10 missões, entre elas a analisada por Bonilla (1968)

Quadro construído a partir do artigo publicado a revista católica *Estrela das Missões* (X, 10-11/1934), por ocasião do Congresso Eucarístico Internacional de Buenos Aires, sobre a avaliação das missões na América Meridional, dirigidas aos "milhares de infelizes índios que ainda não chegaram ao conhecimento de Deus e de sua Santa Igreja" (:76).

Notas

¹ Para la Iglesia de esa época, según las fuentes consultadas, el mundo se dividía en «territorios civilizados» (donde «civilizado» significa «católico») y *territorios de misión*. Se denominan *tierra o territorios de misión*, según la definición nativa, «no sólo los países de infieles o de civilizaciones atrasadas, sino todas las regiones donde la Iglesia católica aún no está plenamente organizada», i.e., donde el proceso de «territorialización pastoral» aún no se había consolidado con «la implantación de la Iglesia local».

² Según el Diccionario Ferreira (1997) «desobriga» es una categoría eclesiástica para designar la «visita periódica hecha a regiones desprovistas de clero por padres, con el fin de *desobrigar* los fieles», es decir, «proporcionar ocasión (a los fieles católicos) de recibir los sacramentos de la iglesia, especialmente bautismo y matrimonio». Una traducción posible al castellano sería «correría apostólica ambulantes» o «predicación circulante».

³ La investigación de fuentes se desarrolló, en una primera etapa, entre febrero y marzo del 2002, en diversas bibliotecas de la ciudad de Manaus y en los archivos parroquiales de casi todas las ciudades de la región del Alto Solimões (Tonantins, Santo Antonio do Itá, Amaturá, São Paulo de Olivença y Benjamim Constant). El viaje a la región permitió no sólo recorrer «antiguas sedes de misión», sino también consultar, en primer lugar, los Libros de Bautismos y Casamientos, los «cuadros demostrativos del movimiento religioso» (estadísticas) y las «cartas circulares» emitidas en Italia, que no sólo registran las prescripciones para operar, haciendo circular las líneas de actuación, también pueden ser consideradas como mecanismos de socialización que prescriben los modos de actuar. En noviembre y diciembre del 2002, una segunda etapa de investigación se realizó en bibliotecas de Río de Janeiro. En la Biblioteca Nacional, hay tres colecciones de revistas católicas, que fueron consultadas en los años disponibles, señalados entre paréntesis: *Estrela das Missões* (1925; 1934-1940), *Eco Seráfico*, (1940-1955), *A Messe* (1946-1954).

⁴ Las tres colecciones de revistas católicas consultadas: *Estrela de las Missões* (revista mensual publicada por los misioneros del Verbo Divino), *Eco Seráfico* y *A Messe*, más allá de las informaciones contenidas, permiten pensar que los materiales impresos forman parte del esfuerzo de construcción de una 'comunidad católica', pudiendo ser consideradas como mecanismos constructores de comunidad, en la medida en que crean significados compartidos. Estas consideraciones son posibles a partir de las formulaciones de Anderson (1991 [1983]) sobre el papel de las formas de circulación de la información en la creación de una comunidad de significados y permiten pensar cómo tales publicaciones

católicas buscan la construcción y la expansión de una 'comunidad católica de lectores'. La prensa católica, considerada como un mecanismo constructor de comunidad, se encuentra anclada—en el caso de la divulgación de las actividades misioneras— en dos instituciones. 1) la «Tipografía Poliglota» del Vaticano, editora en la cual eran confeccionados los impresos para uso de los misioneros: catecismos, traducciones bíblicas, obras filológicas, diccionarios, biografías y monografías, obras ascéticas, libros escolares, compendios litúrgicos, etc. (AM. XVIII, N° 212,11/1950:245). 2) la «Agencia Internacional Fide», oficina internacional que recoge, en todo el mundo misionero, noticias, artículos y fotografías referidas a la vida y al progreso de las misiones para prestar informaciones a toda la prensa, católica o no. Se fundó en 1927, por resolución del Consejo Superior de la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe. Tiene su sede central en Roma, en el Palacio de la Propaganda Fide. El personal de la AIF está compuesto por cinco redactores eclesiásticos en varias lenguas: francesa, inglesa, italiana, española y alemana. Son auxiliados por varios seculares: mecanógrafos, fotógrafos, etc. Los servicios de la AIF son tres: información, documentación y fotografía. Antes de la gran guerra, la AIF proporcionaba regularmente sus servicios a más de 2.000 diarios y revistas de 45 países diferentes. Remitía 2.000 fotografías por mes (AM. XVIII, N° 212,11/1950:245).

⁵ A partir de ese punto de vista historiográfico, enfoques sobre las historias de individuos, aldeas, grupos específicos—entre instituciones, asociaciones y clases— pasaron a ser privilegiados. Más que una diferencia en términos de objetos, la micro-historia se definió por elecciones metodológicas. Revel (1998 [1996]) enfatiza que el cambio de escalas practicado por los «micro-historiadores» italianos produce efectos de conocimiento considerando que «es el principio de la variación que cuenta y en él la selección de una escala en particular» (:20). Como en el uso de un lente objetivo, en fotografía, el encuadre del objeto enfocado no se limita a la mera ampliación o reducción del mismo, sino que es la propia manera de presentar sus formas. En otra perspectiva, el arte y las técnicas cartográficas no consisten apenas en presentar en diversos tamaños un paisaje que se quiere fijo y constante; la elección de la escala y su explicitación son las claves de creación y de lectura para los contenidos de ese tipo de representación y de apropiación cognitiva del espacio geográfico (Revel, 1998 [1996]:20).

⁶ Una *situación histórica* se define por la capacidad que asume temporalmente un determinado agente (institución u organización) de producir un cierto esquema de distribución de poder, a través de la imposición de intereses, valores e patrones organizativos, sobre los diferentes actores sociales allí existentes (Oliveira, 1988: 54-59). La instauración de ese esquema de distribu-

ción de poder «presupone –además de la amenaza o posibilidad del uso de factores coercitivos– el establecimiento de diferentes grados de compromiso con cada uno de los diversos actores, además de cierta dosis de legitimidad, proveniente de una conexión positiva establecida por el grupo étnico subordinado entre esa dominación y sus propios valores últimos» (:59).

⁷ La concepción de Norbert Elias es intensamente trabajada en *La Sociedad de Corte* (2001 [1969]), inclusive por ser una realidad social de otro momento, que de manera bien concreta, que fui modificada. Es necesario destacar el énfasis que Elias da a las elecciones, a la dinámica del prestigio, a los juegos para conseguir apoyo a través de la etiqueta y sus significados. La corte configura un centro en permanente movilización interna, en el cual los actores se arriesgan. En ese sentido, es posible pensar cómo lo «estable» en Elias es profundamente dinámico, lo que estaría en la línea weberiana: toda forma de dominación exige un esfuerzo continuo de producción da legitimidad e la aparente inmovilidad lógica de los «tipos ideales» no puede ser tomada como traducción de la realidad social (aquella que siempre es irreductible al conocimiento).

⁸ En el capítulo 3 de la tesis fueron consideradas las modalidades 'historiográfica' y 'museológica', en relación a la contribución etnográfica de los misioneros, a través del análisis de las exposiciones misioneras en el Vaticano y en Brasil. La modalidad *obsertational/travel* con sus relatos de viajes fue abordada en los capítulos 2 y 4, enfocando la trayectoria de los misioneros capuchinos.

⁹ La estadística como «ciencia del Estado» (Foucault, 1986 [1978]) reelaborada por la Iglesia es uno de los principales factores técnicos del ejercicio del poder pastoral.

¹⁰ Es necesario tener en cuenta las consideraciones de Foucault (1986 [1978]) sobre la población como sustituto de la familia y en su papel de modelo; ella es incorporada como instrumento de gobierno. La población se define como instrumento y objetivo final del gobierno; es el punto en torno al cual se organiza un saber para conseguir gobernar efectivamente y de modo racional y planeado (:288-289). En un otro trabajo, Foucault (1978 [1976]) afirma que la administración lidia con poblaciones y las conoce a través de los promedios.

¹¹ Una «carta circular», subtitulada «sobre uniformidad de criterios» y datada en 19-4-1928 (Archivo Parroquial-Tonantins-Alto Solimões-Amazonas), define el libro de «tombo» (crónica, inventario) como «libro diario histórico del movimiento ordinario y de los acontecimientos más salientes que ocurren en la vida religiosa de la Casa o de la acción de los religiosos. Debe ser entregado al superior o al encargado de la casa religiosa. Los religiosos participan al superior todos los acontecimientos que son dignos de mención».

¹² Ella reproduce el sistema al cual pertenece y deja fuera de su campo la proliferación de las historias y operaciones heterogéneas que componen los *patchworks* del cotidiano (Certeau, 1988).

¹³ También llamados católicos ortodoxos (Grecia, Rusia, Siria, Palestina, Persia, Egipto, Etiopía).

¹⁴ El cálculo de la comunidad asocia judíos a «otros elementos», en una referencia a los definidos como herejes. Los judíos no suponen una comunidad religiosa de conversión (la figura del misionero no tiene sentido). La categoría «hereje» abarca: racionalismo, masonería, iluminismo, materialismo, positivismo, comunismo, socialismo, fascismo/nazismo, agnosticismo y ateísmo (Europa/Occidente), en un momento en que la Inquisición ya no es posible.

¹⁵ La impresión relativamente positiva en relación a las comunidades «orientales» se puede ver en el siguiente comentario de la proselitista revista *Estrela de las Missões*: «Hay un crecimiento lento pero constante del número de católicos principalmente en Oriente. Parece que el centro del cristianismo quiere pasar del Occidente para Oriente» (*EM*. 8/1938:62).

¹⁶ Una revista católica se refiere a aquellos «que tanto dificultan la acción de la Iglesia en Europa y la América». Primero, la «ciencia sin Dios» y el llamado librepensamiento, «importados de Occidente en las naciones infieles». Segundo, «las sectas protestantes [...] tienen a su favor el prestigio de las grandes naciones, como Inglaterra y Estados Unidos; el apoyo de los dos gobiernos a favor de los pastores, que son bien remunerados; el auxilio de las asociaciones misioneras que florecen en los dos países, que mandan anualmente millones de dólares. Con el dinero, las sectas levantan hospitales, subsidian escuelas, cautivan voluntades. Pero todos los tesoros del mundo no bastan para que el alma se eleve a un acto sobrenatural. No sorprende, pues, afirman observadores competentes, que las conversiones de infieles al protestantismo suelen ser superficiales, fundadas en conveniencias terrenas y, en cuanto al número, desproporcionadas a los esfuerzos empleados» (*EM*. XIV, 6/1938:41).

¹⁷ Ver en anexo el cuadro de las misiones católicas en áreas indígenas, en los países de la América Meridional, que fueron mapeadas en esa oportunidad.

¹⁸ *Nullius dioeceseos* significa que no está sujeta a la jurisdicción de ninguna diócesis (se halla exenta de la autoridad de los obispos diocesanos). En 1965, este adjetivo es substituido por «territorial».

¹⁹ En un primer nivel de análisis, para Said (1999 [1993]), el *imperialismo* significa pensar, colonizar, hacer levantamientos, estudiar y naturalmente gobernar los territorios y las poblaciones, expandiendo la soberanía sobre ellos, es decir, conocer y controlar «tierras que no son nuestras, que están distantes, que son poseídas y habitadas por otros» (:37). En otro nivel de interpretación,

Said propone el término *imperialismo* «para designar, la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante gobernando un territorio distante; el 'colonialismo', casi siempre una consecuencia del imperialismo, es la implantación de colonias en territorios distantes». Para el autor, «en nuestra época, el colonialismo directo se extinguió en buena medida; el imperialismo (...) sobrevive donde siempre existió, en una especie de esfera cultural general, así como en determinadas prácticas políticas, ideológicas, económicas y sociales. Ni el imperialismo ni el colonialismo son un simple acto de acumulación o adquisición. Ambos son sustentados por potentes formaciones ideológicas que incluyen la noción de que ciertos territorios y pueblos *precisan* y imploran por la dominación; así como formas de conocimiento filiaadas a la dominación...» (:40).

Fuentes

Periódicos capuchinos

Il Massaia. 1933

Poliantéia. 1949

Voce Seráfica de Assisi. 1985

Periódicos católicos

A Messe. 1946-1954

Eco Seráfico. 1940-1955.

Estrella das Missões. 1925; 1934-1940

Fuentes bibliográficas eclesiásticas

ELIAS, Inácio de e Anselmo de TRINTA E TRÊS. 1948. *A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos*. Petrópolis: Vozes.

HORTAL, Jesus. 1973. «Instituições Eclesiásticas e Evangelização no Brasil». In: AAVV. *Missão da Igreja no Brasil*. V Semana de Reflexão Teológica: 95-116. São Paulo: Edições Loyola.

TAUBATÉ, Frei Modesto Rezende & Frei Fidelis Motta de PRIMERIO. 1930. *Os missionários capuchinhos no Brasil*. Esboço histórico prefaciado pelo Dr. Affonso de E. Taunay da Academia Brasileira. São Paulo: Convento da Imaculada Conceição

Referencias bibliográficas

ANDERSON, Benedict. 1993 [1983]. *Comunidades imaginadas*. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.

ARGAÑARAZ, Silvina B. 2004. *Das trevas da floresta*. Práticas misionárias dos capuchinhos da Úmbria no Alto Solimões (1910-1960). Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/MN/UFRJ.

BARTH, Fredrik. 2000 [1989]. «A análise da cultura nas sociedades complexas». In: Lask, Tomke (org.). *O guru,*

o iniciador e outras variações antropológicas: 107-139. Rio de Janeiro: Contracapa.

BENSA, Alban. 1998 [1996]. «Da micro-história a uma antropologia crítica». In: Revel, Jacques (org.). *Jogos de Escalas*. A experiência da microanálise: 39-76. Rio de Janeiro: Editora FGV.

CERTEAU, Michel de. 1998. «Espaço». In: *A invenção do cotidiano I*. Artes de Fazer:-. Petrópolis: Vozes

COHN, Bernard. 1996. «Introduction» In: *Colonialism and its forms of knowledge*. The British in India. Princeton, Princeton University Press.

ELIAS, Norbert. 1980. *Introdução à Sociologia*. Lisboa: Edições 70.

ELIAS, Norbert. 2001 [1969]. *A sociedade de corte*. Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. 1997 [1986]. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FOUCAULT, Michel. 1978 [1976]. *Genealogía del racismo*. De la guerra de las razas al racismo de Estado. Madrid: Ediciones de La Piqueta

FOUCAULT, Michel. 1984 [1983]. «Deux essais sur le sujet et le pouvoir». In: Dreyfus, H. & P. Rabinow. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*: 297-321. Paris: Gallimard

FOUCAULT, Michel. 1986 [1978]. «A governamentalidade». In: *Microfísica do poder*: 277-293. Rio de Janeiro, Graal.

FOUCAULT, Michel. 1995 [1981]. «*Omnis et singulatum*: Hacia una crítica de la 'razón política'». In: *Tecnologías del yo y otros textos afines*: 95-140. Barcelona: Paidós.

GINZBURG, Carlo. 1989. «O inquisidor como antropólogo». In: *A micro-história e outros ensaios*: 203-214.

GINZBURG, Carlo. 1994 [1976]. *El queso y los gusanos*. El cosmos, según un molinero del siglo XVI. Barcelona: Muchnik.

HANNERZ, Ulf. 1997. «Fluxos, fronteras, híbridos: palabras claves da Antropologia Transnacional». *Mana* 3 (1): 7-40.

LEVI, Giovanni. 1992. «Sobre a Micro-história». In: Burke, Peter (org.). *A escrita da história*: 133-161. São Paulo: UNESP.

MAINWARING, Scott. 1989 [1986]. «A Igreja da neocristiandade (1916-1955)» In: *Igreja e Política no Brasil, 1916-1985*: 41-61. São Paulo: Brasiliense.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1987a. «Elementos para uma sociologia dos viajantes» *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*: 84-148. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora UFRJ/Marco Zero.

1987b. «Os atalhos da magia: Reflexões sobre o relato dos naturalistas viajantes na etnografia indígena». *Boletim do Museu Emílio Göeldi*. Série Antropologia, 3 (2): 155-188.

UFRJ/Marco Zero. 1988. «*O Nosso Governo*»: Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq.

UFRJ/Marco Zero. 1996. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
UFRJ/Marco Zero. 1998. «Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais». In: *Mana*. Estudos de Antropologia Social, 4(1): 47-77.
REVEL, Jacques. 1990. «Conhecimento do território, produção do território: França, séculos XIII-XIX». In: *A Invenção da Sociedade*: 103-158. Rio de Janeiro/São Paulo: Bertrand Brasil/Difel.
REVEL, Jacques. 1998 [1996]. «Apresentação» e «Microanálise e construção do social» In: Revel, Jacques (org.). *Jogos de Escalas*. A experiência da microanálise: 7-14 e 15-38. Rio de Janeiro: Editora FGV.

SAID, Edward. 1999 [1993]. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 1995. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2002. «Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil». In: Bastos, Cristiana; Almeida, Miguel Vale de. e Feldman-Bianco, Bela (orgs.) *Trânsitos coloniais: Diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
TODOROV, Tzvetan. 1983 [1982]. *A conquista da América*. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes.

Las Representaciones de la Muerte en el Pentecostalismo Criollo Chileno (1909-1937)

Illustrations of Death in Chilean Characteristic Pentecostalism (1909-1937)

Miguel Ángel Mansilla*

Resumen

En el pentecostalismo criollo chileno, se espera la muerte en la cama, con aceptación y simplicidad que se manifiesta en los ritos mortuorios, de formas ceremoniosas y litúrgicas, sin dramatismo, pero muy emotivo. En donde el moribundo arenga, como un paladín, no como alguien que va a la guerra, sino como alguien que combatió y muere satisfecho por haber ganado muchas batallas, por lo cual se «muere cantando» esperando la premiación eterna.

La muerte para los pentecostales es un fenómeno muy significativo, porque es la vida eterna, es la Vida, pero se encuentran sentimiento complejos y contradictorios frente a las Muertes piaculares; es frecuente metaforizar la muerte como: sueño; viaje y coronación; y que frente a la muerte de los ilustres, la muerte del héroe se transforma en memoria.

Palabras Claves: pentecostalismo criollo, muerte, metáforas, memoria.

Abstract

In the Chilean Characteristic Pentecostalism, death is expected in bed, with acceptance and simplicity which is demonstrated in funeral rites; these are ceremonious and liturgical, without dramatic demonstrations, really emotional. The dying man, like a paladin, «dies singing», longing for the eternal awards, like someone who has lived and dies pleased because of having won many battles.

Death for Pentecostals is a very meaningful experience, because it means eternal life, Life itself, but complex and opposing feelings arise when it comes to expiatory deaths. Often death is interpreted as a dream, a journey and a coronation; it is also believed that when the death of honoured comes, the death of the heroic becomes memory.

Keywords: Characteristic Pentecostalism, death, metaphors, memory.

* Sociólogo. Magíster en Ciencias Sociales. Universidad Arturo Prat-Universidad Marc Bloch, Estrasburgo. Francia. Alumno del Doctorado en Antropología Universidad de Tarapacá (Arica – Chile). Becario Mecesus Universidad de Tarapacá (Arica) y Universidad Católica del Norte (Antofagasta), mansilla.miguel@gmail.com