



Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos

Idealización y disciplinamiento de los cuerpos

Silvia Citro

Abstract. – The author examines the representations of indigenous bodies in texts and images produced by the German Jesuits, Paucke and Dobrizhoffer, missionaries to the Guaycurú people of the Argentine Chaco in the mid-18th century. She proposes a methodological approach which focuses on relations between iconography and text in historical sources and is complementary to ethnographic fieldwork. These works contain one of the first and enduring series of representations of the Guaycurú, in which two imagers of their bodies are counterposed: the idealization of their “strength,” and “health,” according to the “noble savage” model, one the one hand, and the disciplining of their “bad savage” manners, on the other. [*Argentine Chaco, Guaycurú, Abipon, Mocoví, body representations, German Jesuit missionaries, “noble savage,” disciplining*]

Silvia Citro, Dra. en Antropología, Profesora Adjunta de la Universidad de Buenos Aires e investigadora del CONICET, Argentina. – Especializada en antropología del cuerpo y en los movimientos socio-religiosos de los aborígenes guaycurú del Chaco argentino. En 2006, recibió el Premio Latinoamericano de Musicología Samuel Claro Valdez, por su análisis de las danzas rituales de los aborígenes mocoví. Actualmente, dirige dos equipos de investigación sobre cuerpo, performance y diversidad cultural en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (www.anthropologiadelcuerpo.com). – Publicó dos libros y más de 30 artículos en libros y revistas académicas de diferentes países. – Véase también la bibliografía.

Introducción

En este trabajo analizo las representaciones de los cuerpos indígenas en las obras de los misioneros jesuitas germanos Florián Paucke y Martín Dobrizhoffer, quienes actuaron entre los mocoví y abipón del Chaco argentino a mediados del siglo XVIII. Ambos pueblos, junto con los toba y pilagá, perte-

necen a la familia lingüística guaycurú y han compartido varios rasgos socioculturales a lo largo de su historia, como las prácticas cazadoras-recolectoras seminómadas, la adopción del caballo en el siglo XVII, cosmovisiones basadas en “dueños” o “padres”/“madres” de los animales y los espacios cosmológicos así como en el shamanismo, y un tipo de organización social sustentada en bandas matrilocales exógamas, las cuales conformaban unidades mayores o tribus endógamas.¹ Estas bandas solían reunirse en celebraciones rituales, especialmente en la época de maduración de la algarroba y de recolección de la miel silvestre, en las que se efectuaban las ceremonias de bebida que permitían dirimir los liderazgos y las alianzas entre las bandas; allí también se festejaban triunfos guerreros, rituales de iniciación femenina y cantos-danzas que promovían las uniones matrimoniales entre los jóvenes (Braunstein 1983; Citro 2008).

Los guaycurú opusieron una firme resistencia a la colonización española, hasta que a mediados del siglo XVIII, los jesuitas lograron fundar dife-

¹ Cordeu y Siffredi (1971); Miller (1979); Braunstein (1983); Wright (1997); Citro (2006a, en prensa). El Gran Chaco argentino comprende las provincias de Formosa, Chaco, norte de Santa Fe, parte de Santiago del Estero y este de Salta. Se trata de una llanura subtropical que abarca unos 625.000 km² y, actualmente, es una de las áreas que posee mayor población aborigen en Argentina. Para finales del siglo XIX, en toda la región del Gran Chaco (que también abarca parte de Paraguay y Bolivia), fueron identificadas más de 50 unidades sociopolíticas que hablaban 22 lenguas, pertenecientes a 6 familias lingüísticas (Braunstein et al. 2002).

rentes misiones, especialmente entre los mocoví y abipón,² algunas de las cuales fueron continuadas por los franciscanos en el período republicano. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los avances militares del Estado Nacional argentino sobre la región chaqueña y, paralelamente, de los terratenientes y colonos, sobre todo en el Chaco austral, condujeron a una drástica reducción de los territorios de ambos grupos indígenas, así como a su incorporación forzosa al mercado laboral rural, como trabajadores temporarios en las explotaciones forestales y cosechas. Como consecuencia de este proceso, para mediados del siglo XX los abipón ya habían dejado de identificarse y reproducirse como grupo étnico, más allá de que existiesen unos pocos “descendientes” que individualmente reconocían esa adscripción. Los mocoví santafesinos, si bien continuaron reproduciendo sus lazos intraétnicos, iniciaron un proceso de invisibilización ante la sociedad hegemónica que sólo sería revertido a fines del siglo XX (Citro 2006a, 2006b). Los tobas y pilagá, en cambio, nunca rechazaron su identificación como aborígenes, aunque a lo largo de la historia han transformado sustancialmente algunas de sus prácticas culturales.³

A partir de mi etnografía con grupos mocoví santafesinos y toba del este de Formosa, pude apreciar que en sus actuales discursos identitarios, la corporalidad de los denominados “antiguos” ocupaba un rol fundamental en su autodefinición como “aborígenes”. Lo que me interesa destacar es que dicha corporalidad se encontraba atravesada por imaginarios históricos contradictorios: por un lado, existía una idealización y hasta cierta fascinación por la “fortaleza” de los cuerpos, “salud” y “poder” de aquellos “antiguos” aborígenes que vivían de la caza y recolección; mientras que por el otro, eran percibidos como “salvajes” y asociados con una serie de conductas con connotaciones negativas – desnudez, pobreza, indisciplinamiento vinculado a los excesos en el alcohol y las fiestas rituales – que habían sido abandonadas gracias a la “evangelización” y “civilización”.

El interés en explorar el proceso de conformación de estos imaginarios, me condujo a complementar la labor etnográfica con la etnohistórica, para analizar así la presencia de estas representa-

ciones sobre los cuerpos en las fuentes coloniales. En trabajos anteriores (Citro 2006b, 2009), sostuve que la tensión entre ambas representaciones era consecuencia del largo proceso histórico en el que las estrategias de los diferentes agentes coloniales y poscoloniales – misioneros, militares, agentes económicos del capitalismo periférico, administradores, educadores – se enfrentaron con las diversas tácticas de resistencia encaradas por los aborígenes. En este artículo, propongo examinar en profundidad uno de los primeros antecedentes en los que se evidencian estos imaginarios sobre las corporalidades de los guaycurú: la mirada de los misioneros Paucke y Dobrizhoffer, quienes tuvieron una influencia fundacional en las relaciones de estos pueblos con el cristianismo, en tanto iniciadores del proceso de evangelización. Por su exhaustividad y riqueza descriptiva, sus obras se han constituido en dos de las fuentes más importantes para el abordaje de los guaycurú en el período colonial y, además, poseen una característica que las hace particularmente relevantes para el estudio de las representaciones sobre el cuerpo: ofrecen un significativo corpus de ilustraciones acerca de la vida indígena. Especialmente la producción gráfica de Paucke, que abarca 143 imágenes, ha sido destacada por su valor documental, no obstante, solo fue objeto de referencias sintéticas por parte de Fúrlong (Paucke 1935), Lange (1982), Neuber (1993), Binková (2001), Giordano (2004) y, con más detalle, Penhos (2007). En el caso de Dobrizhoffer, aunque el corpus visual es mucho menor, 9 grabados, es una parte constitutiva de su obra que también merece ser analizada.

Como señala Berger (2000: 16), es ampliamente reconocido que la visión específica de quien hace una imagen también forma parte de lo registrado, pues toda imagen encarna “un modo de ver” históricamente situado. En tanto estos autores jesuitas no sólo han escrito sobre los indígenas chaqueños sino que también han observado y retratado sus cuerpos en diferentes situaciones culturales, la investigación de estas imágenes se convierte en un paso insoslayable en el abordaje de sus obras. La escasez de estudios iconográficos sobre este corpus podría vincularse al predominio de una perspectiva que tiende a valorizar el texto escrito sobre el visual en el análisis de las fuentes históricas, o a percibir las imágenes como meras ilustraciones de lo escrito, análogas al discurso verbal (Burke 2005). En contraste, intento demostrar que las imágenes pueden constituirse en discursos con una lógica particular, capaz de producir sus propios efectos de sentidos. Asimismo, me interesa destacar que en las representaciones visuales de los cuerpos aboríge-

2 Entre los mocoví, los jesuitas fundaron la reducción de San Javier en 1743, que fue la más numerosa y de mayor duración, y ya al final del período, San Pedro en 1764 y Jesús Nazareno de Inspín en 1766; entre los abipón, San Jerónimo del Rey en 1748, Purísima Concepción en 1749, San Fernando del Río Negro en 1751, y Sto. Rosario y San Carlos del Timbó en 1763 (Citro 2006a).

3 Miller (1979); Wright (1997); Citro (2009).

nes pueden hallarse valiosos indicios acerca de los imaginarios sobre la alteridad cultural. Las formas en que son socialmente percibidos los signos diferenciales inscriptos en el cuerpo del *Otro*, suelen ser uno de los puntos de partida para significar la alteridad. Antes de que podamos entender la lengua y comprender las prácticas y creencias de un *otro cultural*, lo que percibimos es su imagen corporal y las diferencias que ésta posee con la propia imagen.⁴ Por ello, en los modos de percibir, significar y representar estéticamente dicha imagen, pueden hallarse evidencias de las propias categorías culturales y de la manera en que éstas son proyectadas hacia los otros, o incluso hacia un pasado propio que se reconoce como claramente diferente de la situación actual. Este enfoque se fundamenta en los trabajos de Bourdieu, quien sostiene que las categorías y sistemas clasificatorios de percepción del cuerpo “no son independientes de la distribución de sus diferentes propiedades entre las clases sociales”, de ahí que tiendan a “oponerse con diferente jerarquía las propiedades más frecuentes entre los que dominan y las más frecuentes entre los dominados” (1986: 185). Existen entonces disputas por defender y/o imponer una serie de categorías sociales de percepción y valoración del “cuerpo legítimo”, las cuales consisten “en esforzarse por hacer reconocer la legitimidad de características distintivas de las cuales uno es portador, en tanto miembro de un grupo y de un estilo de vida en el que dichas categorías cobran sentido” (Bourdieu 1986: 189). En tanto los procesos misionales en América fueron experiencias interculturales complejas atravesadas por relaciones de poder que involucraron disputas, conflictos, acuerdos y negociaciones, las categorías de percepción y valoración de los cuerpos habrían intervenido en estas relaciones como una de las variables fundantes para definir, defender y/o cuestionar la legitimidad de los modelos culturales puestos en juego. Además, como ya he señalado, algunas de estas poderosas categorías han podido mantenerse y resignificarse a través del tiempo, hasta ser incorporadas como parte de la propia visión de los aborígenes sobre su pasado.

En lo que refiere a la metodología, para el análisis de este corpus de representaciones, en primer lugar, propongo identificar el “campo intelectual” en el que las obras de ambos autores jesuitas emergieron. Siguiendo a Bourdieu (1967), se trata de

4 Con el término “imagen corporal” refiero aquí a los aspectos perceptibles del cuerpo, incluyendo sus propiedades intrínsecas (tamaño, formas, color), tratamientos aplicados (vestimentas, peinados, tatuajes), posturas, gestos y técnicas de movimiento (Citro 2008).

situar la posición de estas obras en el sistema de relaciones constituido por los agentes sociales vinculados con su producción y comunicación, definiendo el “capital simbólico” y las disputas por su apropiación que estructuran dichas relaciones.

En segundo lugar, planteo un estudio de las imágenes que abarque tanto su descripción analítica y estructuración como sus relaciones con el discurso escrito. Para la descripción analítica se tienen en cuenta las pautas formales predominantes en la representación de los cuerpos⁵ y sus posibles variaciones según los contenidos temáticos y el “medio” o “medialidad” (Belting 2003) por el cual fueron transmitidas, identificando así los principales procedimientos formales que constituyeron a estas representaciones en tanto tales.

En lo que refiere a la estructuración del corpus, retomando el abordaje estructuralista de Bucher (1990), sostengo que en la iconografía de los cuerpos pueden hallarse relaciones significativas entre los diversos elementos formales, a través de los cuales se proyectan sentimientos o prejuicios no conscientes que formaron parte de los vínculos entre retratistas y retratados. A través de relaciones de equivalencia, oposición y transformación, estos elementos formales se van estructurando por sí mismos en el discurso visual, conformando significaciones que muchas veces poseen una relativa independencia del control que el autor intenta ejercer sobre el sentido de su texto escrito.

Finalmente, en cada obra se analizan los vínculos semánticos entre el corpus iconográfico y los discursos escritos sobre el cuerpo. Como veremos, en la interacción entre imágenes y textos es posible hallar relaciones de analogía o reforzamiento de sentidos, pero también contradicciones, resignificaciones, omisiones y emergencia de nuevas significaciones.

En suma, en este enfoque teórico-metodológico, las imágenes sobre el cuerpo son analizadas como productos significantes en los cuales es factible identificar tanto las huellas de sus condiciones histórico-culturales de generación, como sus posibles efectos de sentido (Verón 1987), algunos de los cuales han persistido a lo largo de la historia.

En el próximo apartado, comenzaré por reseñar el campo intelectual en el que surgen las obras de

5 Entre estas variables se consideran: figura total o parcial y partes del cuerpo destacadas o invisibilizadas; tamaño, posición y tipos de movimiento de los cuerpos; formas corporales y presencia o ausencia de marcas indicadoras de pertenencia étnica, roles sociales, género, edad; rasgos individualizadores, gestos y expresiones emotivas; vínculos cuerpo-entorno; y composición del cuadro (línea, color, planos, perspectiva, etc.).

Paucke y Dobrizhoffer, así como las hipótesis que guiarán el análisis sobre las representaciones de los cuerpos en este corpus.

1 Una aproximación al campo intelectual

Paucke y Dobrizhoffer desarrollaron su labor misional en la denominada provincia jesuítica de la Paracuaria, con pueblos aborígenes bastante similares entre sí – mocoví y abipón, respectivamente –, durante un extenso período que abarcó unos 18 años. Además, juntos emprendieron el exilio de las tierras americanas y ambos produjeron sus obras una vez llegados a Europa. Como ha señalado Cipolletti (2001: 240), refiriéndose a los misioneros del Alto Amazonas, más allá de la homogeneidad presente en las obras de los jesuitas – debido a la “formación intelectual y a la obediencia a los preceptos de la Compañía” –, existen importantes diferencias individuales que merecen ser analizadas. Comenzaré por señalar algunas circunstancias específicas que caracterizaron a estas obras. Paucke habría escrito y realizado sus dibujos a lápiz, pluma y acuarela, durante su exilio en un colegio de la ciudad de Neuhaus – también denominada Jindrichuv Hradec (Bohemia) –, en donde residió desde 1772 hasta su muerte en 1780. El manuscrito en alemán fue entregado al director del monasterio de Zwettl, en Baja Austria, donde el misionero concurría con frecuencia, y no llegó a ser publicado en vida del autor. Solo existieron ediciones alemanas parciales de su obra a fines del siglo XIX (Paucke 1870) y principios del XX (Paucke 1908) y, recién a mediados del siglo XX, se efectuaron las ediciones completas en español (Paucke 1942–44) y alemán (Paucke 1959–66). Según la opinión de sus últimos editores, probablemente no todas los dibujos ni el manuscrito habrían estado terminados.

En el caso de Dobrizhoffer, luego de la expulsión residió en Viena como predicador, donde tuvo una cercana relación con la reina María Teresa de Austria, quien gustaba oír las historias del misionero y lo habría inducido a escribirlas (Fúrlong 1967). El libro de Dobrizhoffer fue escrito en latín entre 1777–1782, posteriormente fue traducido al alemán y publicado en Viena en 1783–84 por la Imprenta Real. Dos siglos después, la obra será traducida al español y publicada en Argentina (Dobrizhoffer 1967–70). La única información sobre las imágenes con la que contamos, es que se trata de láminas que el autor habría encargado grabar (Fúrlong 1938), aunque no se sabe si a partir de dibujos preliminares propios. Cabe recordar que en esa época, era habitual que las imágenes de viajes

y expediciones fueran sometidas a un proceso de formalización en el que eran notoriamente transformadas para su publicación (Pedro 1995). Según Fúrlong (1938: 208), ambos jesuitas habrían recibido pensiones de la Corte de Viena, la cual, como ha señalado Bad'ura (2001), tuvo una posición favorable hacia los jesuitas germanos expulsados.

Situar las obras de Paucke y Dobrizhoffer en su campo intelectual, implica identificar a los diferentes agentes sociales vinculados con su producción y comunicación, definiendo el capital simbólico y las disputas por su apropiación que estructuraron esas relaciones. Esta caracterización excede la recolección de datos biográficos de los autores, pero también se diferencia de una mera reconstrucción del contexto social general, pues para Bourdieu, lo que define tanto al campo intelectual como al artístico es su “autonomía relativa”:

Toda influencia y toda restricción ejercidas por una instancia exterior al campo intelectual es siempre refractada por la estructura del campo intelectual ... Los determinismos sólo se vuelven determinación específicamente intelectual al reinterpretarse, según la lógica específica del campo intelectual, en un proyecto creador. ... El campo intelectual les hace sufrir una conversión de sentido y de valor al transformarlos en objetos de reflexión o de imaginación (Bourdieu 1967: 182).

Los aborígenes americanos se constituyeron en un objeto de reflexión/imaginación para una serie de agentes del campo intelectual europeo que produjeron diversos textos e imágenes sobre ellos. Así, los saberes sobre aquel *otro cultural* que desde fines del siglo XV era objeto de la mirada europea, se convirtieron en un capital simbólico en disputa. Entre los agentes que en la segunda mitad del XVIII compitieron por legitimar esos saberes se encuentran la Iglesia Católica y especialmente los jesuitas expulsados que escribieron y publicaron sobre sus experiencias en América; los autores, artistas plásticos, editores y público tanto de la literatura de viajes como de la filosofía de la Ilustración; y los agentes político-económicos vinculados a la administración colonial. Dentro de este campo intelectual, los indígenas americanos fueron objeto de diversas elaboraciones discursivas y visuales que compitieron entre sí, las cuales implicaron distintas representaciones de su imagen corporal.

Considero que estas representaciones en disputa podrían resumirse en al menos tres perspectivas principales. Por un lado, los aborígenes fueron objeto de civilización/conversión en el contexto de la empresa colonial, lo que conllevó una visión negativa sobre todos aquellos rasgos culturales que debían ser erradicados para lograr que el supues-

to “salvaje” se transformara en un ser “cristiano”, “civilizado” y, además, redituable para los intereses económico-políticos de los agentes colonialistas. Este enfoque se vincula con la representación de los aborígenes como poseedores de un cuerpo indisciplinado, opuesto a las prácticas que las instituciones de aquel momento estaban imponiendo sobre los cuerpos europeos occidentales para lograr su docilidad-utilidad, a través de un peculiar proceso de “disciplinamiento” (Foucault 1987).

Por otro lado, los aborígenes también fueron un objeto de idealización según el imaginario del *buen salvaje*, el cual permitió mediatizar una visión crítica sobre la propia sociedad europea de la época. Esto se vincula con una representación de los cuerpos aborígenes como fuertes, ágiles, sanos y, a veces, poseedores de una peculiar belleza natural.

Finalmente, los aborígenes americanos se transformaron en un objeto de conocimiento empírico que emerge dentro de aquel campo de conocimiento que Foucault (1968) denominó “episteme clásica”. Así, el cuerpo aborigen se convirtió en un objeto de conocimiento a través de la descripción minuciosa de los rasgos característicos de su imagen corporal y, en algunos casos, de las prácticas culturales cotidianas que habrían favorecido la producción de esos cuerpos.

Exploraré brevemente estos tópicos y las hipótesis sobre el corpus que me condujeron a formular. La ambivalencia de la mirada europea sobre los indígenas americanos, expresada en los modelos del *buen* y *mal salvaje*, se remonta a las primeras narrativas coloniales (Milhou 1990). La percepción de rasgos diferentes y similares en los cuerpos y prácticas de indígenas y europeos, inicialmente planteó el interrogante sobre la humanidad de esos otros y, una vez establecida ésta, la reflexión sobre las diferencias a menudo condujo a una exotización que osciló entre la inferiorización y la idealización. A pesar que ya en 1537 el papado estableció la humanidad de los indígenas reconociéndolos como poseedores de alma, a fines del XVIII, Paucke (1942–44/II: 134) todavía inicia la sección de su libro dedicada a “la manera de vivir, usos y costumbres de los indios”, con la pregunta: “¿Los *indios* son pues, hombres como nosotros?”. La persistencia de este interrogante se comprende si tenemos en cuenta que todavía circulaban en Europa aquellos textos que desde siglos anteriores venían ilustrando las diversas “razas monstruosas” que habitaban en América (Sebastián 1990).

En las valoraciones positivas y negativas sobre los indígenas, muchos de los tópicos del siglo XVIII seguían retomando una serie de significantes heredados de los siglos anteriores. Antropofagia,

violencia guerrera, irracionalidad, inmoralidad, pobreza e idolatría se asociaban con el *mal salvaje*, mientras que inocencia, humildad, obediencia, armonía con la naturaleza, religión natural y una ignorancia capaz de superarse con la enseñanza, con el *buen salvaje*. Estos últimos tópicos sobre el *buen salvaje* aparecieron especialmente en las relaciones de los jesuitas franceses del siglo XVII (Honour 1975: 121) y, ya en el siglo XVIII, serán retomados por algunos autores de la Ilustración, sobre todo por Rousseau (Chinard 1913). Un ejemplo de la confrontación entre estas visiones puede hallarse en el debate establecido entre los textos de De Pauw y Pernety. Según Honour (1975: 131), el holandés De Pauw, quien nunca había estado en América, en 1768–69 publicó en Berlín una de las visiones más pesimistas sobre el continente y sus habitantes. Pernety, un bibliotecario de Federico el Grande que había estado en la Patagonia, le responderá al poco tiempo con una versión mucho más favorable de la vida indígena; pero luego De Pauw publicaría una nueva defensa de su postura. Según Honour, esta obra de De Pauw, en la que predomina la visión pesimista sobre el *mal salvaje* y la crítica a la visión jesuita, terminará legitimándose como una de las voces más reconocidas sobre América en el siglo XVIII. En una línea similar también se hallaban otros textos muy difundidos, como los de Raynal, de 1770, y Robertson, de 1777.

Mi interpretación inicial sobre la posición de las obras de Paucke y Dobrizhoffer en este campo intelectual, fue que éstas no podían definirse ni por una visión predominantemente negativa de la vida indígena, ni tampoco por una positiva e idealizada, sino que mostraban las tensiones entre ambas perspectivas. No obstante, a partir del análisis iconográfico, encontré que esta tensión se manifestaba de manera diferente en cada obra. Así, una de mis hipótesis es que la representación de los cuerpos indígenas, en Dobrizhoffer, tiende a reforzar el modelo del *buen salvaje*, especialmente masculino; mientras que en Paucke muestran el supuesto pasaje de los hombres aborígenes del estado de “salvajes” a “civilizados”, gracias a la acción misional, así como la permanencia de las mujeres en una condición intermedia y ambivalente.

Otra de mis hipótesis iniciales fue que en estas obras se advertían elementos de ese modo de conocimiento característico del siglo XVIII que Foucault (1968: 77) definió como “episteme clásica”, basado en la observación y en “la disposición en cuadros ordenados de las identidades y las diferencias” percibidas. En los textos jesuitas de la época, se reafirma la intención de dar a conocer informaciones fundadas en testimonios directos, confron-

tando de esta forma las “fantasías” y “especulaciones” que proliferaban en la literatura europea sobre América, sustentada en relatos de viajeros o funcionarios coloniales que habían pasado sólo breves estadías en las tierras americanas y cuyos contactos con los aborígenes habían sido esporádicos o superficiales. En estos intentos de los jesuitas por lograr un “retrato fiel” de los aborígenes también se hicieron explícitas las polémicas con las obras de Pauw, Robertson y Raynal, tal es el caso de los textos de Nuix y de Perpiñá y Velasco (Briesemeister y Tietz 2001; Cipolletti 2001). Como veremos, Paucke y Dobrizhoffer también buscaron legitimar la veracidad de sus saberes en la “propia experiencia”, en lo “visto” con los propios ojos, confrontando a aquellos autores que poco o nada habían visto del nuevo continente y que se basaban en textos previos y relatos ocasionales. Así, estas obras muestran una clara disputa con aquella episteme iniciada en el siglo XV y que aún seguía vigente en algunos textos sobre América: un saber-poder en el que dominaba “la no distinción entre lo que se ve y lo que se lee, entre lo observado y lo relatado” (Foucault 1968: 47). En la episteme clásica, por el contrario, se abre la brecha entre las cosas y las palabras, entre lo visible y lo enunciable, y el género de las historias adquieren un nuevo sentido: “el de poner por primera vez, una mirada minuciosa sobre las cosas mismas y transcribir, enseguida, lo que recoge por medio de palabras lisas, neutras y fieles” (Foucault 1968: 131). Es justamente en el siglo XVIII, cuando los estudios de historia natural y medicina se acompañan de minuciosas imágenes que pretendían captar con una mayor exactitud aquello que se había visto.

Nuevamente, el análisis iconográfico permitió evaluar la manera diferencial en que estas obras se vinculaban con la episteme clásica. Mi hipótesis es que en Paucke las ilustraciones refuerzan el énfasis en una descripción taxonómica detallada, mientras que en Dobrizhoffer, en cambio, refuerzan la comparación genérica entre indígenas y europeos, en pos de una visión idealizada del *buen salvaje*.

Para concluir con esta caracterización del campo intelectual, quisiera mencionar brevemente algunos aspectos de los vínculos entre los jesuitas germanos y los agentes político-económicos de las colonias españolas. Si bien este tema requeriría de mayores estudios históricos que exceden el presente trabajo, me permito señalar aquí algunas posibles vías de análisis e hipótesis. En primer lugar, cabe destacar que la identidad alemana de estos jesuitas habría sido valorada por algunos agentes coloniales, pues en una carta de 1711 del Consejo de Indias al Rey, se señalaba que, según una opinión general

de la época, “universalmente los alemanes son de compleción robusta, grandes trabajadores, celosos y muy dóciles para aprender lenguas extranjeras”, y que estas aptitudes físicas e intelectuales los hacían especialmente “aptos” para las duras condiciones de vida en las misiones (citado en Fúrlong 1967: 22). En el caso de Paucke y Dobrizhoffer, esta opinión se habría confirmado, pues ambos misioneros aprendieron las lenguas indígenas y pudieron resistir los numerosos ataques y crisis de abastecimiento que padecieron las misiones chaqueñas durante su existencia. Como ha señalado Cipolletti (2001: 241), el porcentaje de jesuitas alemanes que actuaron en las tierras bajas sudamericanas ha sido considerable y, según Binková (2001: 189), en Hispanoamérica habrían actuado un total de 140 misioneros provenientes de Bohemia.

En segundo lugar, es necesario tener en cuenta las motivaciones y los contextos regionales en los que se desarrolló la labor literaria de los jesuitas expulsos. Según Briesemeister y Tietz (2001: 13), esta profusa actividad literaria – 460 obras de jesuitas españoles y 145 de otros países europeos –, fue impulsada por la melancolía y la ociosidad a la que se vieron forzados y, en algunos casos, también por motivaciones materiales, pues el rey de España concedía pensiones extras a sus exsúbditos que se destacaron por “méritos literarios”, contribuyendo a mejorar el prestigio cultural de España con alguna “obra intelectual apologética”. No obstante, en las obras que nos ocupan, y especialmente en Paucke, también constatamos la presencia de sutiles críticas al accionar español en América (Citro 2006a: 24s.). En este sentido, mi hipótesis es que la condición de jesuitas germanos que desarrollaron su labor literaria en Prusia y Austria – recibiendo pensiones de la corte de Viena y escribiendo o publicando en lengua alemana –, probablemente les otorgó un mayor margen de libertad para reflexionar sobre aquel poder español que inicialmente los convocó, y que luego terminaría expulsándolos de América.

En la próxima sección, iniciaré el análisis del corpus de textos e imágenes, para contrastar así las hipótesis aquí enunciadas.

2 Los cuerpos indígenas en textos e imágenes

2.1 El conocimiento del Otro y la “episteme clásica”

Los extensos subtítulos que encabezan las obras de Paucke y Dobrizhoffer evidencian uno de sus vínculos con la episteme clásica, en su intención por describir minuciosa y ordenadamente lo observado:

HACIA ALLÁ Y PARA ACÁ

HACIA ALLÁ (FUIMOS) AMENOS Y ALEGRES, PARA ACA (VOLVIMOS) AMARGADOS Y ENTRISTECIDOS

O SEA:

Noticia fielmente dada por un misionero en su partida desde Europa en el año 1748 hacia la América occidental, en particular a la provincia del Paraguay y en su retorno a Europa en el año 1769 por la cual él relata especialmente su estadía por dieciocho años en la provincia Gran Chaco entre los indios mocobies o los llamados guaycurues, su labor, el paganismo y el cristianismo de los mencionados indios; viaje de retorno a Europa como también el clima, terreno, aguas, productos, bosques, animales [cuadrúpedos], aves, peces, sabandijas reptantes y voladoras, junto con otras exóticas y especiales condiciones, intercalada con diversos grabados, dividida en seis partes.

HISTORIA DE LOS ABIPONES

UNA NACION ECUESTRE Y BELICOSA DE LA PARACUARIA

Completada con copiosas observaciones sobre los pueblos salvajes, ciudades, ríos, fieras, anfibios, insectos, principales serpientes, peces, aves, árboles, plantas y otras propiedades de esta provincia.

Como se aprecia en esta enumeración de temas, desde la geografía, plantas, animales hasta la descripción de las ciudades y sus habitantes, la vida de los indígenas e incluso de los mismos misioneros son objeto de descripción en las más de mil páginas que componen cada texto. Se trasluce así el propósito de lograr “una enumeración completa”, “bajo la forma de un inventario exhaustivo de todos los elementos que constituyen el conjunto en cuestión”, característico de la episteme de la época (Foucault 1968: 61). Sin embargo, en estos títulos puede advertirse ya una importante diferencia entre ambas obras. En Dobrizhoffer, las observaciones geográficas y naturales “completan” un trabajo centrado en la historia del pueblo abipón y especialmente en sus prácticas guerreras; mientras que en Paucke, estos tópicos adquieren igual importancia, dentro de un recorrido que destaca la experiencia emocional del autor en su viaje de ida y vuelta entre Europa y América.

La intención de brindar informaciones basadas en la experiencia propia, a diferencia de la episteme anterior fundada en la autoridad de relatos y escritos ajenos, se manifiesta desde el inicio de la obra de Paucke (1942–44/I: 3):

... a lo que yo me obligo especialmente durante el transcurso de este relato e información será a observar la sincera verdad de mi informe, la que no se basará sobre noticias ajenas recogidas sino sobre la experiencia propia.

La temática del viaje del propio misionero, en su dimensión no solo geográfica sino también cultural y existencial, abarca un lugar tan importante como la descripción de la vida aborigen. De las seis partes que componen la obra, tres refieren a este último tema: la parte 1 comprende el viaje de ida, la parte 2 las experiencias del misionero en el desarrollo de su labor en Paracuaria, y la parte 5 el viaje de vuelta y la expulsión de los misioneros. Las partes 3 y 4 refieren a “la manera de vivir, usos y costumbres de los indios americanos” en el paganismo y en el cristianismo, respectivamente, y la parte 6 es dedicada a describir el territorio del Gran Chaco, su flora y fauna. Las temáticas tratadas a lo largo del texto escrito mantienen bastante correspondencia con el corpus de imágenes, aunque, como veremos, el autor escribe sobre más temáticas de las que dibuja. De las 117 ilustraciones editadas, 34 corresponden a la fauna, 36 a la botánica, y 47 a las prácticas culturales, con un marcado énfasis en la vida indígena – 36 imágenes frente a 11 de los españoles. La correspondencia entre contenidos textuales y visuales contribuye a reforzar la minuciosidad descriptiva con que son abordados los temas. La intención taxonómica también se evidencia en el tratamiento por separado de especies animales, vegetales y de diferentes grupos humanos, así como en la presencia de un estilo de ilustración en el que objetos y seres vivientes suelen aislarse de su contexto o presentarse con escasos elementos que lo refieran.

Es importante agregar que Paucke recurre a la supuesta transcripción textual de muchos de sus diálogos con los mocoví y, en algunos casos, brinda la versión en lengua nativa, aunque difícil es saber en qué medida dichos discursos se corresponden con las palabras enunciadas por los aborígenes. La inclusión de estos textos, muchos apologeticos de la acción misional, puede interpretarse como una estrategia discursiva de “hacer decir al otro lo que uno piensa”, para resaltar así los logros de la civilización y conversión – como sostiene Giordano (2004: 248) para los franciscanos –. No obstante, considero que esta presentación de la supuesta voz nativa también tendería a reforzar la intención de testimoniar y describir las experiencias directas con los aborígenes, de hecho, los recuerdos y anécdotas personales de Paucke con los mocoví dominan su estilo narrativo.

Finalmente, el mandato de fidelidad y neutralidad en la descripción está presente a lo largo de

la obra; por ejemplo, refiriéndose al tratamiento de las “inclinaciones de las gentes”, le promete al lector: “aseguro que escribiré imparcialmente y no apreciaré a ninguno más que a otro” (Paucke 1942–44/I: 22).

En el caso de Dobrizhoffer, en el prefacio de su obra también legitima el saber basado en la observación directa, en “lo que he visto con mis propios ojos por tanto tiempo” (1967–70/I: 91), y explica la intención de desmentir así la literatura anterior sobre América:

En realidad muchas veces reí y muchas veces me fastidié por los insultos escritos que venden por verdad al lector las más incongruentes consejas de América como historia ... Muchos toman la pluma cuando apenas han visto las costas de América. Para satisfacer la avidez de saber por parte de los europeos, tratan de enunciar en sus relatos más lo maravilloso y extraño que la verdad. Ellos escuchan atentamente a cada Español, Indio o Negro que se les cruza en el camino y anotan todas las leyendas que pueden reunir sobre las propiedades de las Indias y los usos de los indios. Así son engañados, y engañan a otros (Dobrizhoffer 1967–70/I: 87).

El índice de temas del libro de Dobrizhoffer es muy extenso, pues se compone de más de 120 títulos, pero las imágenes, en cambio, son sólo 9. De estas ilustraciones, 3 son mapas y croquis, 2 están dedicadas a la fauna y 4 a los abipón: una incluye 6 retratos y las restantes los muestran en actitud guerrera, desplazándose en escenarios naturales. Si bien en el texto de Dobrizhoffer se describen con detalle diversas prácticas culturales, así como la vegetación y la fauna, las ilustraciones no refuerzan la descripción clasificatoria, sino que parecen destinadas a resaltar uno de los aspectos de la vida abipona: su actitud como nobles guerreros, principal tema del libro. El primer tomo está dedicado a la descripción de las ciudades americanas y de sus habitantes así como del territorio, fauna, flora y principales “naciones” del Chaco. En el segundo tomo, si bien se abordan distintos aspectos de la vida abipona (territorio, características físicas, lengua, aspectos sociopolíticos, económicos y religiosos), todo lo referente a la vida guerrera es objeto de un análisis pormenorizado a lo largo de más de 100 páginas. Finalmente, el tercer tomo está dedicado íntegramente a narrar las diversas guerras llevadas a cabo por los aborígenes así como las fundaciones y posteriores peripecias de las misiones.

En lo que refiere específicamente a los cuerpos aborígenes, en ambas obras se les dedican varios capítulos, 4 en Paucke y 6 en Dobrizhoffer. Allí se efectúan detalladas descripciones sobre la forma, textura y color de los cuerpos, sus tatuajes,

escarificaciones y perforaciones, acompañadas de imágenes. Estas descripciones exceden la mera caracterización de rasgos externos, pues también surgen otros tópicos en los que se intenta vincular la corporalidad con las prácticas culturales. Tal es el caso de la interpretación del significado de determinados gestos, sobre todo en Paucke, o del papel de la socialización en ciertas técnicas corporales en la conformación de un cuerpo “fuerte”, “sano” y de gran “longevidad”, especialmente en Dobrizhoffer. Estas últimas observaciones por mucho tiempo estuvieron ausentes de la mirada que intentará ejercer la literatura etnográfica posterior. La preeminencia en ambos autores de un régimen discursivo descriptivo-taxonómico junto con la situación de haber convivido por largo tiempo con los indígenas, habría favorecido la captación de estos aspectos culturales más sutiles de la corporalidad, vinculados a prácticas de la vida cotidiana que a veces compartían.⁶

En suma, a través de estas observaciones pormenorizadas, el cuerpo indígena emergió como uno de los tantos objetos de conocimiento empírico dentro de la mirada de ambos misioneros. En los próximos apartados, analizaré cómo estas detalladas representaciones de los cuerpos se construyeron de manera diferencial en Dobrizhoffer y Paucke, a partir de la incidencia que las representaciones del *buen* y *el mal salvaje* tuvieron en sus miradas.

2.2 Dobrizhoffer: Los guerreros abipón y la imagen-imaginaria del *buen salvaje*

En Dobrizhoffer, el pequeño corpus de imágenes de los abipón presenta una estructuración muy homogénea, tanto por los temas tratados como por el estilo utilizado. Éste responde al estilo neoclásico que se impone en la época, en el cual se tendía a representar a los aborígenes americanos como nobles personajes de la antigüedad grecolatina, en el marco de escenarios naturales con fuertes contrastes. De este modo, se retoma un canon de representación del cuerpo, especialmente de hombres jóvenes, que enfatiza en el equilibrio en las proporciones, el destaque de la musculatura, posturas que denotan cuerpos preparados para la acción o en movimiento y cierta moderación de los gestos. Así, la mayoría de estas posturas y gestos los asemejan

6 El involucramiento de la propia corporalidad es remarcado por Paucke (1942–44III: 63,189), al describir su participación en la caza y comidas nativas, así como en las ilustraciones que lo muestran siendo transportado por los aborígenes al cruzar un río.



Fig. 1: Frontispicio (Dobrizhoffer 1967–70/I: 81).

a los europeos. Otra cuestión a destacar es que los abipón son retratados con sus armas o caballos y siempre vestidos, en el caso del frontispicio de la obra (Fig. 1), con atuendos que se asemejan a los de la antigüedad clásica, y en las otras ilustraciones, con el faldellín y tocado de plumas que se habían convertido en símbolos por excelencia del aborigen americano. Estos últimos rasgos se remontan a las representaciones de los nativos efectuadas en el taller de Theodore de Bry, las cuales alcanzaron una amplia difusión en Europa, desde fines del siglo XVI (Honour 1975).

En lo referente a la representación del escenario natural en el que se hallan los cuerpos, se aprecia el denominado “pintoresquismo” típico de la época: la tendencia a remarcar los contrastes en el paisaje para teñirlo de sentimiento de grandeza y majestuosidad, por ejemplo, agregando peñascos, frondosa vegetación o grandes nubes que anuncian tormentas (Pedro 1995: 179). El carácter idealizado de este tipo de paisajes en la literatura sobre América ha sido vinculado con la idea de “paraíso terrenal”, como “una forma de escape hacia formas

naturales ensoñadas e intuidas, como evasión de un mundo hostil” (Penhos 2005: 95). No obstante, considero que en Dobrizhoffer estos paisajes que en gran parte se alejaban del escenario chaqueño, también contribuirían a remarcar la fortaleza de los cuerpos guerreros, al situarlos en el contexto de una naturaleza que se mostraba desafiante para las capacidades humanas.

En los retratos (Fig. 2), se observan rasgos individualizadores que indican las diferencias de edad y género. Su presentación como grabados de cobre en forma de medallones – los jóvenes y ancianos en posición de perfil y los adultos en $\frac{3}{4}$ –, los acercan al estilo de los retratos cortesanos de la época (Pedro 1995: 163), y lo mismo podría decirse de los adornos de cuello y torso así como de los tocados de los ancianos. Especialmente en los primeros cuatro retratos, los rostros presentan similitudes con los europeos, pues a pesar de los tatuajes y perforaciones, éstos presentan un carácter muy sutil que no remarca las diferencias con el modelo de belleza europeo. En los dos retratos de ancianos, en cambio, ciertos rasgos como las narices prominentes, la boca abierta y la apertura de los ojos, parecen inspirarse en la representación del “cuerpo grotesco” de la cultura popular europea de fines de la edad media y renacimiento (Bajtín 1987). Probablemente, la



Fig. 2: Rostros de abipones (Dobrizhoffer 1967–70/I: 41).

asociación de los ancianos abipón con la “brujería” haya incidido en esta representación más cercana al cuerpo grotesco, característica de las festividades de raíces paganas como el carnaval.

Así como las ilustraciones muestran a los aborígenes como ennoblecidos guerreros cercanos a la imagen corporal de los antiguos europeos, la escritura de Dobrizhoffer también tiende a establecer estas comparaciones, habituales en la época. Su estilo abunda en correlaciones interculturales, a tal punto que en ciertos pasajes el relato adquiere un carácter marcadamente intertextual. Según explica Dobrizhoffer (1967–70/I: 85):

He intercalado en el relato de los asuntos abipones muchos ejemplos de la Antigüedad y a veces sentencias, más o menos como solemos condimentar nuestros alimentos, no con el ridículo propósito de lograr con ella la fama de un filólogo, sino para demostrar claramente que las costumbres y creencias de los abipones fueron usuales en los tiempos más antiguos.

Muchas de estas prácticas culturales son entendidas entonces como parte de un pasado común de la humanidad. Al encontrar estas similitudes, Dobrizhoffer desexotiza algunas costumbres y creencias abipón y propone explicaciones sobre los sentidos y finalidades de conductas antes consideradas irracionalidades, tal es el caso de su interpretación de las ceremonias de bebidas en la construcción de los liderazgos (Citro 2008). A pesar de estos intentos comparativos, algunas prácticas no podían reducirse totalmente a las de los antiguos europeos, por tanto, se convirtieron en las marcas más sólidas de la alteridad y en objeto de crítica cultural. Veamos como estas tensiones entre similitudes y diferencias emergen en el tratamiento de la belleza y fortaleza de los cuerpos aborígenes.

Si bien las imágenes remarcaban la semejanza con el canon de belleza europeo, a lo largo del texto surgen ambigüedades. En el capítulo 2 “sobre el color nativo de los americanos” Dobrizhoffer señala: “He visto a muchísimos salvajes de las selvas, de rostro tan blanco y hermoso que podrían ser tenidos por europeos si les adornara con la ropa europea” (1967–70/II: 20); y en el capítulo 3 sobre “la forma” y “conformación de su cuerpo”, prosigue: “son casi siempre de formas nobles, rostro hermoso y rasgos similares a los europeos” (1967–70/II: 20, 24). Sin embargo, cuando en el capítulo 4 describe las “deformaciones hereditarias” (tatuajes y escarificaciones), y en el 5 “los labios y las orejas perforadas”, sostiene:

El cuidado de la hermosura es innato entre los bárbaros, pero para lograrla emplean tales medios que la pierden;

cuanto más quieren adornarse más se estropean y afean ... Con su modo de mutilarse y perforarse, parecen apartarse de la figura humana y acercarse a la de los animales (Dobrizhoffer 1967–70/II: 32, 38).

En suma, en este marco interpretativo, los abipón son “naturalmente” tan bellos como los europeos, pero sus prácticas culturales para adornarse, en tanto los alejan del canon de belleza europeo, los “afean” y acercan a los “animales”.⁷

En lo que refiere a la fortaleza de los cuerpos, ésta es explicada por las prácticas culturales abipón, las cuales son comparadas con las de los antiguos romanos y legitimadas con frases de Galeno. El autor dedica el capítulo 6 a describir la “firmeza y vivacidad de los abipones”, y el capítulo 7 a explicar “¿por qué los abipones son tan sanos y vivaces?”, brindando una completa y elogiosa descripción de las prácticas de crianza de los niños, de la vida cotidiana de los adultos – a quienes presenta en continuo movimiento y alejados de todo ocio o haraganería –, de su alimentación y vestido:

A los abipones no le gusta la vida del caracol, haragana y ociosa. Así no se corrompen rápida y miserablemente como otros, que entorpecidos por el ocio siempre se dan a las blanduras, a la mesa, al juego, y que apenas si se arrastran hasta la calle o el campo ... Los abipones desconocen estas calamidades con que los médicos suelen amenazar a los perezosos, porque no saben de negligencia y de inactividad por holgazanería, a menos que la juzguen necesaria para reparar las fuerzas. Tampoco dudé nunca que la comida que ingieren fortalece increíblemente sus cuerpos y les prolonga la vida más allá de los límites comunes (Dobrizhoffer 1967–70/II: 58s.).

Si para Dobrizhoffer la vida abipona se convierte en prototipo para lograr un “cuerpo sano”, ello también se fundamenta en que ese cuerpo estaba habitado por un “espíritu sano”. En la concepción cristiana de la persona, el cuerpo no puede escindirse totalmente del espíritu, por ello el autor vincula el vigor y fortaleza de los cuerpos aborígenes a sus cualidades espirituales, es especial a su sabia “moderación” de las pasiones. Esta construcción también le permite criticar el apego a las cosas terrenales y la preocupación excesiva por el futuro de la burguesía europea, que contrastaban con los ideales cristianos:

El cuerpo estará sano, si en él habita un espíritu sano. Nadie admirará que los abipones sean de tan larga vida y óptimo vigor. Viven olvidados de las cosas pasadas,

⁷ Cipolletti (2001: 255) señala una opinión semejante sobre este tema, expresada por el jesuita germano Niclutsch en su obra de 1781 sobre el Alto Amazonas.

atentos sólo al presente, muy raramente angustiados por el futuro ... No tienen ninguna cosa mortal por la cual desespere su amor o deseo; y lo que tantas veces sucede a los europeos, ellos casi nunca enloquecen. No están sometidos ni por mucho tiempo ni con vehemencia a ningún afecto. Cultivan su cuerpo con esta tranquilidad de espíritu, y llegan así hasta la extrema vejez ... Si los europeos envidian esta longevidad de los abipones, que imiten su modo de vida. Apacigüen su espíritu con la renuncia de las pasiones vehementes (Dobrizhoffer 1967-70/II: 66 s.).

En las imágenes, el gesto apaciguado de los rostros y el control de los cuerpos se presentan como correlato de esta “tranquilidad de espíritu” que el texto describe. Es importante agregar que aunque Dobrizhoffer insiste en la belicosidad de esta tribu, no los presenta como poseedores de una violencia irracional. Al contrario, señala que “buscan la gloria pero nunca la muerte” y que “antes de pensar en la empresa guerrera estudian una y otra vez la naturaleza del lugar y el número de los enemigos” (Dobrizhoffer 1967-70/II: 360 s.). No obstante, estas características también lo llevan a sostener que los abipón, a pesar de su “destreza” en el manejo de armas y caballos y de su incomparable “resistencia” física, son “intrépidos” pero “no valientes” y que la “innata cobardía de todos los americanos nos hace apreciar la temeridad de los europeos y su magnanimidad” (Dobrizhoffer 1967-70/II: 360, 362).

En resumen, es en la conjunción de estas actitudes psicológicas y de las prácticas de socialización y de la vida adulta que constituyen una peculiar “forma de vida”, que el autor encuentra la respuesta al interrogante sobre por qué los abipón son tan sanos y vivaces y propone que los europeos “imiten” el “modo de vida” aborigen, si quieren vivir muchos años y evitar deformaciones y enfermedades:

¿Quién dudará que todas estas cosas ayudan increíblemente a la integridad y fortaleza de los cuerpos? ¡Ojalá las madres europeas abandonaran los violentos artificios de la naturaleza y los regalos y los mimos que usan para criar a sus hijos! ¡Ojalá moderaran las fajas y lienzos con que ajustan sus tiernos cuerpecitos como cadenas, y los encierran como en una cárcel! ¡Ah! Nuestra Europa con menos cojos, de piernas torcidas o abiertas, jorobados, enanos, imbéciles y enfermos (Dobrizhoffer 1967-70/II: 56).

Así, ciertos rasgos de los aborígenes que vivirían en un íntimo contacto con la naturaleza son propuestos como un modelo que permitiría corregir la artificiosidad de algunas prácticas socioculturales características de la burguesía europea.⁸ Se advierte aquí una de las oposiciones que atraviesa gran parte

del pensamiento del siglo XVIII: la confrontación entre lo “artificial” de la “civilización” (e incluso ciertas degeneraciones, enfermedades y debilidades que ésta provocaría) y el modelo del *buen salvaje* que propone un estado de naturaleza asociado al pasado, como paraíso perdido que es concebido idealmente como fuente de belleza, salud, moralidad y libertad. Justamente, el “amor a la libertad” es otro de los rasgos espirituales “innatos” que Dobrizhoffer adscribe a los guerreros abipón:

El amor a la libertad tan innata en los indios ... los compelió aún a los extremos. Por eso abrigan un horror invencible contra el servicio personal a los españoles, y por lo tanto también a la religión que les impone el yugo de aquellos y la rehúsan con toda sus fuerzas (1967-70/I: 266).

El tema del amor a la libertad también se aprecia en las reflexiones del jesuita sobre la escasa autoridad de los caciques, sometidos al “sufragio del pueblo” y a dar pruebas de sus virtudes (Citro 2008). Estas concepciones se acercan así a otro tópico clave del *buen salvaje*, íntimamente vinculado con las concepciones de la Ilustración: la libertad individual como un derecho del hombre dado por la naturaleza. Sin embargo, esta misma libertad también hacia a los abipón reacios al trabajo agrícola, al sedentarismo y al cristianismo, y cada tanto los impulsaba a escapar de la misión, regresando a los campos y a sus antiguas costumbres:

Mientras estaban libres como las aves que vuelan de aquí para allá y sin ningún conocimiento de la agricultura, la liberal naturaleza los proveía espontánea y magníficamente de todo lo que necesitaban para vivir ... Después de repetidas evasiones, a veces durante muchas semanas fuera de la misión, revivió en ellos la primitiva barbarie y fueron olvidando paulatinamente el conocimiento de la religión y la disciplina de costumbres ... La antigua libertad de andar por donde quisieran, muy pronto convertía en fieras sus mentes domesticadas, como también ocurre en la Paracuaria con los caballos domados ... (Dobrizhoffer 1967-70/III: 352 s.).

Frente a los parámetros civilizatorios europeos, los abipón aparecían entonces como cuerpos indisciplinados que requerían ser “convertidos” a “la civilidad y al cristianismo”, en una tarea “lenta” y “ardua” que Dobrizhoffer calificó como un pasaje de “lo pésimo a lo óptimo” (1967-70/III: 351).

Resumiendo los tópicos hasta aquí abordados, con sus presencias y ausencias en imágenes y textos

⁸ Según Cipolletti (2001: 240), el jesuita germano Niclutsch también arguye “contra las costumbres alemanas de su tiempo, y se inclina a veces en favor de las americanas”.

Tabla 1: Relaciones entre los principales rasgos de representación de los cuerpos en Dobrizhoffer.

Etnicidad	Género	Corpus	Rasgos corporales destacados en imágenes		Rasgos espirituales asociados		
			Belleza	Fortaleza, salud	Tranquilidad, moderación	Valentía	Libertad
Abipón	Hombre	Imagen	+	+	+	+	+
		Texto	+ / -	+	+	-	+
Europeo	Hombre	Imagen	0	0	0	0	0
		Texto	+	-	-	+	+

y con la mayor o menor intensidad con que se manifiestan,⁹ encontramos las siguientes relaciones de equivalencia y oposición (Tabla 1):

En las imágenes, la comparación implícita entre europeos civilizados y abipón adquiere rasgos positivos, pues los aborígenes son representados a la manera de los personajes idealizados de la antigüedad grecolatina. En el texto escrito, en cambio, esta comparación se hace explícita y adquiere rasgos ambivalentes. Cuando lo que prevalece es el modelo del *buen salvaje*, los abipón son idealizados y la reflexión sobre sus prácticas culturales permiten ejercer una mirada crítica sobre la propia sociedad europea de la época. Inversamente, cuando predomina el modelo del *mal salvaje*, los abipón son descalificados y conducen a una valorización de la supuesta superioridad de la cultura europea. Así, en las descripciones textuales, los cuerpos “naturalmente” bellos se afean por sus “costumbres bárbaras”; la destreza, ingenio y resistencia de sus guerreros se opaca por su “cobardía innata”, y su saludable “amor a la libertad”, que los llevaba a proveerse de una naturaleza pródiga y magnífica, se trastoca en un indisciplinamiento que los asemeja a “fieras” indomables.

En conclusión, las ambivalencias de los imaginarios del *buen* y el *mal salvaje* se desplegaron en las copiosas y pormenorizadas descripciones de un autor que intentó transmitir “lo visto” con sus “propios ojos” y “lo experimentado” en su “trato con los

paracuarios”, “en forma detenida y sincera hasta donde fue posible” (Dobrizhoffer 1967–70/I: 91). Pero más allá de esta intención de ejercer una descripción detallada y fidedigna, las imágenes revelaron su relativa independencia del texto y, tal vez, de la voluntad individual del autor: fue uno de estos



Fig. 3: “Un cacique mocoví” (Paucke 1870: 514).

⁹ En este cuadro y el que aparece en la siguiente sección, la diferente intensidad con que un tópico aparece en el corpus visual y textual, es indicada con los signos: +, +/-, y -. Así, por ejemplo, en el tópico “fortaleza”, + significa la presencia incuestionable de ese tópico (i.e., los aborígenes son fuertes), +/- indica la presencia de estados intermedios o ambigüedades (serían medianamente fuertes, a veces son fuertes), y - alude a la mínima presencia de ese valor y, por ende, a la presencia del valor semántico opuesto (no son nada fuertes, son débiles). La falta de tratamiento de un tópico en algunos de los corpus es representada con el valor 0.



Fig. 4: Cacique y cacica (Paucke 1959–66/II: lámina XXXII).

imaginarios, el del *buen salvaje*, el que triunfó en las pocas pero poderosas imágenes que integraron el libro.

2.3 Paucke: El tránsito de los mocoví del “salvajismo” a la “civilización” y la ambigüedad de las mujeres

Las ilustraciones de Paucke constituyen un corpus homogéneo en cuanto a su estilo de dibujo y, comparadas con las de Dobrizhoffer, presentan un carácter más personal, alejado de las modas artísticas. Esto se debe a que se trata de imágenes realizadas por un autor aficionado, las cuales, al menos en la edición alemana completa del siglo XX (1959–66), no sufrieron un tratamiento posterior que las transformara.¹⁰ Sin embargo, en las ediciones parciales anteriores sí se modificaron sustancialmente algunas imágenes, acercándolas a los gustos de la época. Tal es el caso del elegante cacique de la edición de 1870, representado según el modelo anterior del *buen salvaje* (Fig. 3). Comparado con el original (Fig. 4), comprobamos que se sacó a la robusta cacica y al niño que lo acompañaban, se destacaron sus músculos, se estilizaron sus rasgos faciales y se invirtió la posición de las piernas y del sostén de las armas, produciendo la impresión de un

movimiento de avance; se enfatiza así en la figura masculina del guerrero fuerte y noble, dispuesto a la acción.

Aunque es más difícil establecer antecedentes pictóricos del estilo de Paucke, se advierten semejanzas con estéticas anteriores. Por ejemplo, en lo que refiere a la esquematización de la figura humana en las escenas colectivas, existen similitudes con las imágenes de la obra de Staden del siglo XVI; o en la introducción de leyendas escritas dentro de la ilustración (para identificar personajes o brindar explicaciones) y en el uso de miniaturas en escenas grupales, con la tradición cristiana de los manuscritos iluminados (López Baralt 1990). Como ha señalado Penhos (2007), Paucke también se desentiende de un tratamiento del espacio tridimensional por medio de la perspectiva lineal, utilizando el rebatimiento de los planos que se aviene muy bien con la manera descriptiva del arte nórdico, entroncado con la tradición cartográfica.

Si bien el estilo de dibujo es homogéneo, en la representación de los cuerpos encontramos variaciones formales según si los contenidos refieren a costumbres de los mocoví en el “paganismo” o en el “cristianismo”. En el paganismo, los cuerpos se tornan sumamente esquemáticos: no se destaca la contextura muscular, las posibles marcas de edad y género tienden a borrarse, no aparecen rasgos individualizadores y en su mayoría se presentan desnudos. No obstante, esta desnudez recibe un tratamiento diferencial de acuerdo al género:

10 En la edición argentina (1942–44), se habrían coloreado algunas imágenes.

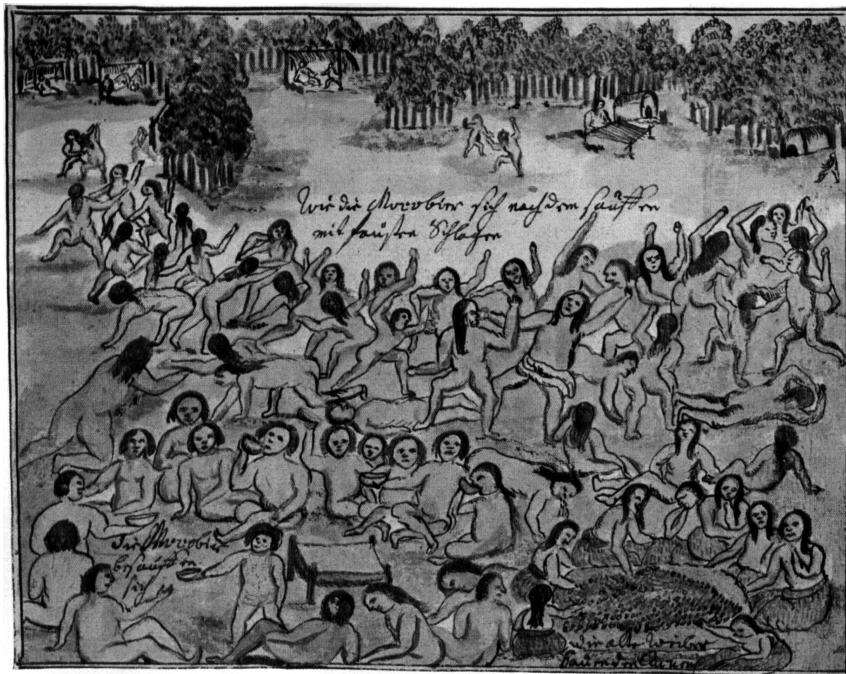


Fig. 5: Borrachera mocoví (Paucke 1959–66/I: lámina XXI).

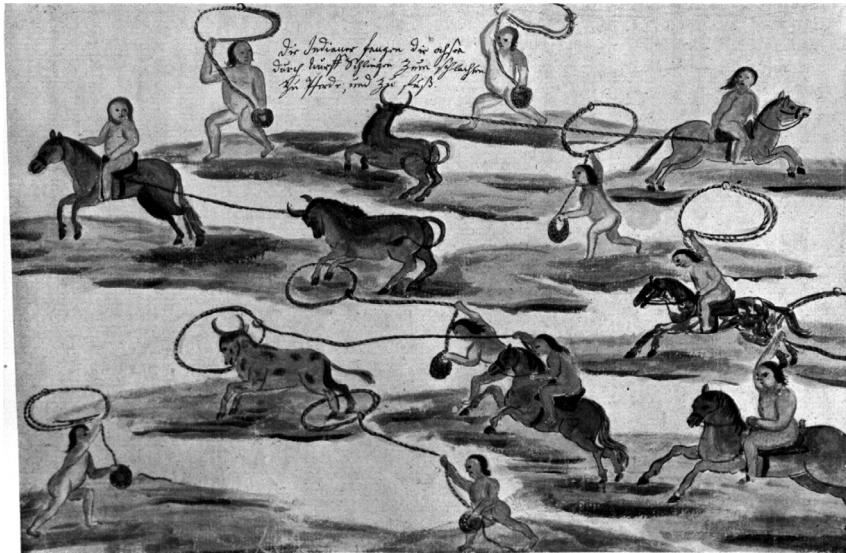


Fig. 6: Caza de bueyes con lazo en la mano (Paucke 1959–66/I: lámina XXV).

en las actividades masculinas tradicionales – borracheras (Fig. 5), caza (Fig. 6), y guerra –, los hombres son representados en su mayoría desnudos, mientras que en las femeninas – telar (Fig. 7), alfarería (Fig. 8), recolección, caza de langostas –, las mujeres están semidesnudas, solo con el torso descubierto. Salvo esta distinción en los atuendos, no existen otros recursos visuales para indicar diferencias de género, pues la representación de Paucke transforma la materialidad del cuerpo indígena: los hombres desnudos son dibujados sin genitales, mientras que los torsos de las mujeres no poseen

pechos. Respecto esta desnudez, es importante señalar las contradicciones con el texto y, probablemente, con la realidad indígena representada. El capítulo dedicado a la vestimenta comienza señalando que “en su tierra silvestre todos anduvieron desnudos en tiempos anteriores pero ahora a causa de la vecindad y el conocimiento de los Españoles han tratado asimismo de cubrirse los sitios más secretos . . .” (Paucke 1942–44/II: 151). No obstante, luego pasa a describir las vestimentas que usaban los mocoví (con cueros de ciervo, venado y tigre para los hombres y nutria para las mujeres), las

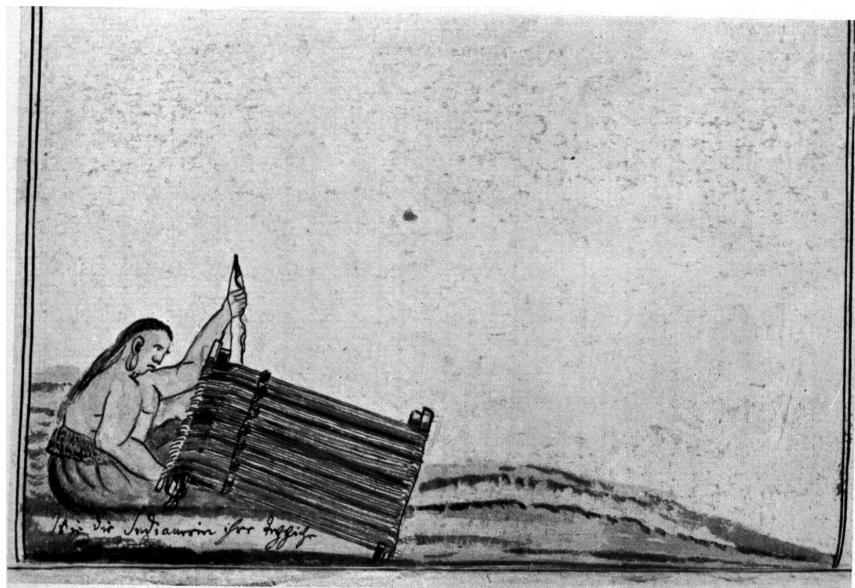


Fig. 7: La india mocoví telando una alfombra (Paucke 1959–66/II: lámina XXXIX).

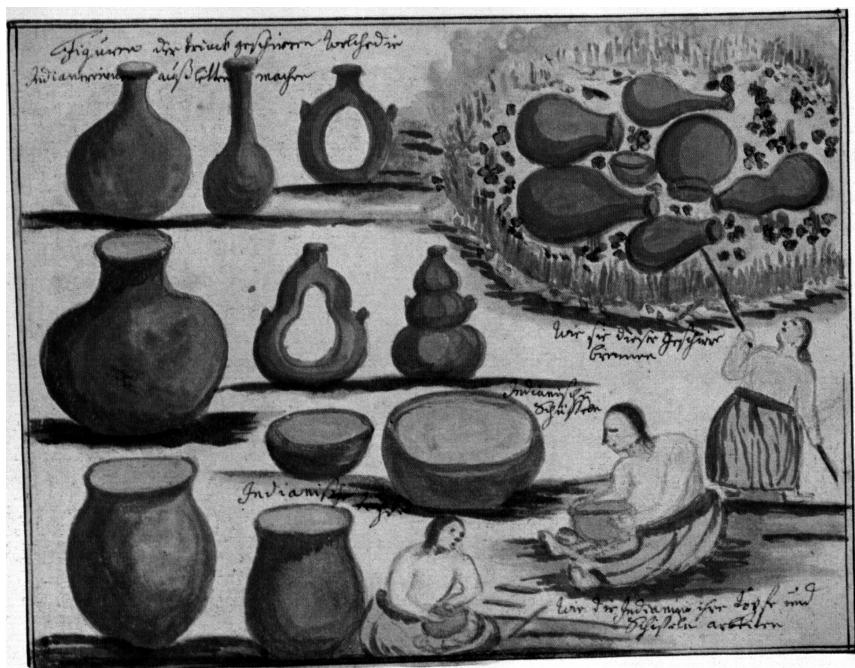


Fig. 8: Alfarería mocoví (Paucke 1959–66/II: lámina XLIX).

cuales no parecen ser producto exclusivo de la influencia española, ni en sus formas ni en las técnicas de fabricación. Además, resulta difícil pensar en una desnudez total primigenia en esta región, pues como el mismo Paucke señala, la zona se caracteriza por inviernos fríos, con vientos y heladas. Así, parece trasladarse al Chaco Austral la imagen de los aborígenes de las zonas tropicales, que en su desnudez tanto impactaron la mirada europea.

Considero que esta peculiar desnudez da cuenta de la ambivalente definición y valoración que este tópico recibió en las representaciones sobre el *mal*

y el *buen salvaje*. Por un lado, la desnudez fue signo del primitivismo del *mal salvaje*, el cual debía ser transformado en pos de la civilización. Si bien Paucke reconoce que los mocoví se vestían, y aunque dibujar cuerpos desnudos le ocasionaba un evidente prurito manifiesto en la amputación sexual, opta por representar a los hombres desnudos durante las borracheras, la caza y la guerra. Precisamente, este tipo de actividades fueron las más criticadas por los misioneros, en tanto sus esfuerzos se vieron dirigidos a “amansarlos”, a suplantar la caza por la agricultura y sus creencias y rituales por el catolicismo.

Asimismo, en estas escenas, la diversidad de posiciones corporales y la asimetría de los movimientos contribuyen a producir una impresión de cierto desorden, de un cuerpo indisciplinado que se entregaba a los excesos provocados por la bebida alcohólica o la guerra, remarcando así el primitivismo del *mal salvaje* que, según el texto, en su “violencia” se acercaba a los “animales”. Por ejemplo, ante la pregunta de cómo son los mocoví “cuando están furtivamente borrachos” en sus ceremonias, Paucke responde: “Yo no debo nombrarlos gentes sino animales salvajes, indómitos e iracundos, hasta mulares y burros que no tienen entendimiento alguno. A pocos los he visto alegres sino furibundos y sanguinarios” (1942–44/II: 199). En contraste, en aquellas tareas como el telar o la alfarería, más cercanas al trabajo artesanal europeo, los robustos cuerpos femeninos aparecen semidesnudos, en actitud reposada y con gestos disciplinados enteramente dedicados al trabajo. Justamente, en su texto, Paucke (1942–44/II: 221) elogia el arduo trabajo femenino, comparado con la “haraganería” masculina.

Por otro lado, la desnudez también se convirtió en un valorado signo de inocencia y pureza del *buen salvaje*, así como de una vida sencilla exenta de las preocupaciones de la vida material; incluso en el pensamiento cristiano, la desnudez fue considerada como parte del estado natural vivido en el Paraíso o Edén, previo al deseo, la tentación y “la caída” en el pecado. En Paucke, esta deserotización de los cuerpos indígenas desnudos se radicaliza, pues no se trata solo de cubrir sus “sitios más secretos”, como ocurría en otras imágenes de la época, sino de transformar el esquema corporal, amputándole toda marca sexual. Es importante agregar que estos cuerpos desnudos también poseen formas y tamaños semejantes, sin rasgos que los distingan entre sí, y en los rituales presentan una disposición espacial circular. Estos elementos probablemente refuerzan las ideas sobre la libertad e igualdad comunitaria en que estos pueblos vivían, temáticas que han sido destacadas por Paucke (1942–44/II: 104, 156, 226) y otros jesuitas, y retomadas por el imaginario ilustrado del *buen salvaje*. Si bien la ausencia de rasgos individualizadores podría originarse en limitaciones técnicas, en las imágenes de los españoles o incluso en varias de animales y plantas, Paucke pone un mayor énfasis en el dibujo de detalles que permiten diferenciar los individuos y las especies. Los únicos casos en los que el dibujo de aborígenes alcanza mayor detalle son los de caciques, que además aparecen vestidos (Fig. 4), y los retratos (Fig. 9).

En oposición a estas escenas del *salvaje* desnudo e indisciplinado durante el paganismo, en aquellas

que retratan los logros de los misioneros en pos de la *civilización*, los hombres aparecen vestidos, con gestos corporales disciplinados y ordenaciones jerárquicas. Asimismo, el estilo de dibujo se torna menos esquemático, mostrando mayor detalle. Tal es el caso de las imágenes que muestran la práctica de la agricultura y ganadería, la construcción de una casa y, especialmente, la fiesta religiosa del patrono de la misión (Fig. 10). En esta última ilustración, el medio de la imagen también sufre una importante transformación: se trata de una lámina a color de dimensiones mayores a las del resto (90×52 cm), lo cual realza su importancia. En la escena se destaca el orden disciplinario de la procesión a caballo masculina, todos con las mismas posturas y organizados por “compañías” distinguibles por sus gorros (de estilo español y prusiano), vestimentas y color de los caballos.¹¹ Esta disciplina masculina contrasta con la representación de las mujeres. Ellas permanecen semidesnudas, dispersas entre medio de la procesión y con gestos que evidencian la realización del canto-danza femenino de los rituales por triunfos guerreros, en el cual se ejecutaban sonajas de calabaza (íntimamente vinculadas al poder shamánico) y se portaban “las cabezas de enemigos muertos en la mano o sobre varas” (Paucke 1942–44/III: 14). Esta persistencia de rituales paganos femeninos en las imágenes del cristianismo, se corresponde con las críticas que Paucke efectúa en su texto: entre otras tantas cuestiones, acusa a las mujeres de simular su conversión cristiana para obtener beneficios del misionero, mientras siguen dedicándose a la brujería.¹²

Veamos la relación entre textos imágenes en lo concerniente a la belleza y fortaleza de los cuerpos. En el tratamiento de estos tópicos también se

11 Este disciplinamiento habría confundido a los editores argentinos, pues en la lámina IX, que reproduce parte de esta escena, señalan que “parece representar criollos y españoles ...” (Paucke 1942–44/I: 138). No obstante, el atuendo y las lanzas que portan los hombres así como la descripción de Paucke (1942–44/III: 13–22), indican que se trata de mocoví, tal como señala la edición alemana. El mayor nivel de detalle artístico de estos cuadros de mayores proporciones, llevó al editor alemán Otruba (Paucke 1959–66/I: 5) a conjeturar que Paucke no sería el autor de los mismos. No obstante, Binková (2001), siguiendo a Ziegler, opina que todos pertenecen al misionero y lo mismo han considerado los editores argentinos.

12 Paucke también expresa otras críticas, por ejemplo, a las frecuentes peleas femeninas, o al “simular” estar muertas cuando eran “castigadas” por sus maridos, pues en la aflicción de ellos, posterior a las “golpizas”, ellas podrían comprobar “si eran o no queridas” (Paucke 1942–44/II: 224–233). Así, una supuesta violencia masculina es presentada como una “astucia” y “engaño” de las mujeres, invirtiéndose los roles de víctima-victimario.

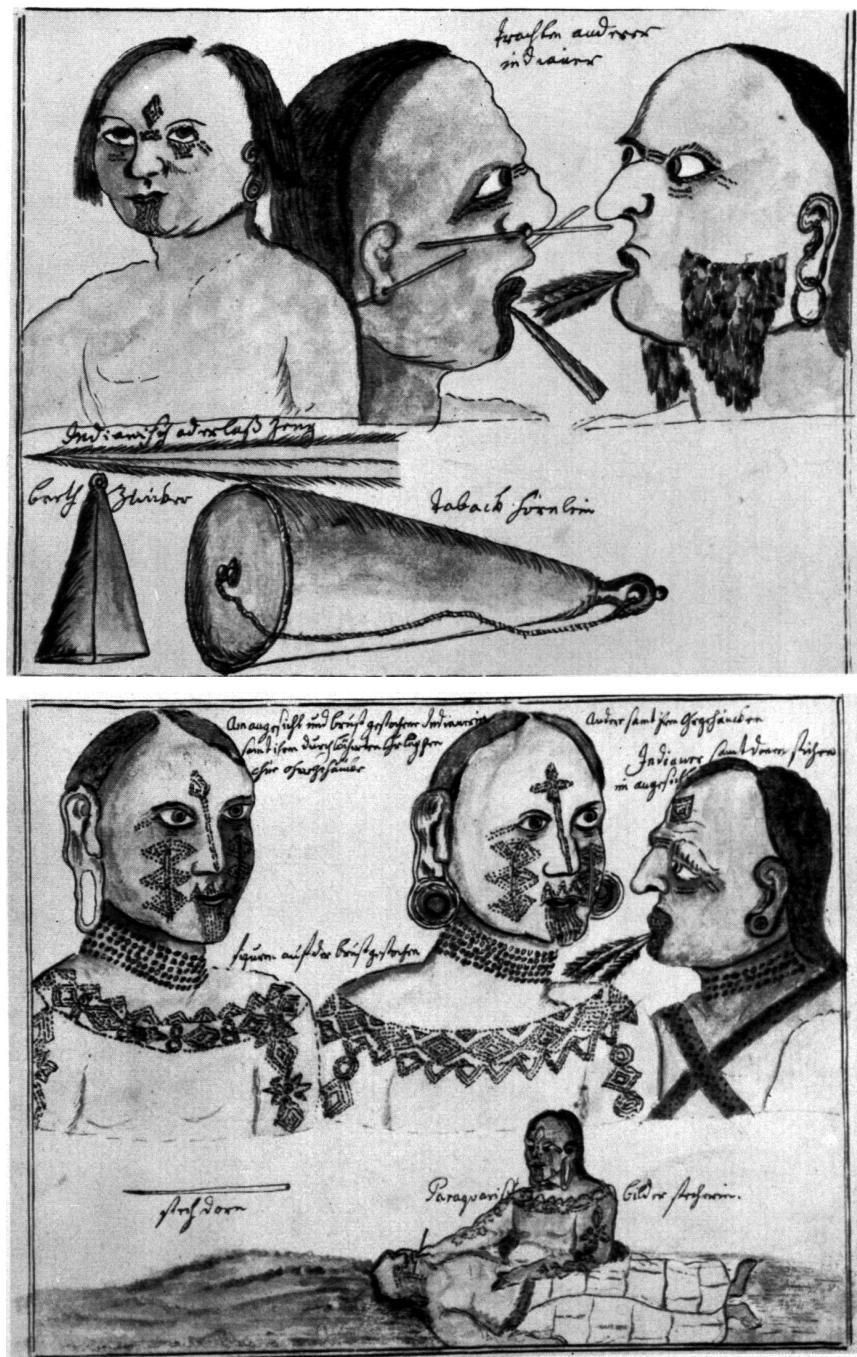


Fig. 9: Indios con tatuajes y perforaciones (Paucke 1959–66/II: lámina XXIX).

aprecia la tensión entre los modelos del *buen* y *mal salvaje*, pues cada descripción con connotaciones positivas o que marcan la semejanza con los europeos, se confronta con una visión negativa acerca de una diferencia cultural que no puede ser comprendida. Por ejemplo, en el capítulo 1, para contestar la pregunta sobre si los mocovíes son seres humanos como nosotros, señala:

La estatura de muchas *naciones indias* es alta y agradable. Ellos son fuertes de huesos y fornidos; formales en sus configuraciones; de ningún modo [son] inhábiles, [son] de un ánimo alegre pero sereno; ligeros para correr y de no cansarse tan pronto; listos en manejar sus armas ... jamás se meten ... en mayor disputa excepto las mujeres o los indios ebrios (Paucke 1942–44/II: 134).

No obstante, para explicar este cuerpo fuerte y hábil así como la inexistencia de tullidos, describe dos

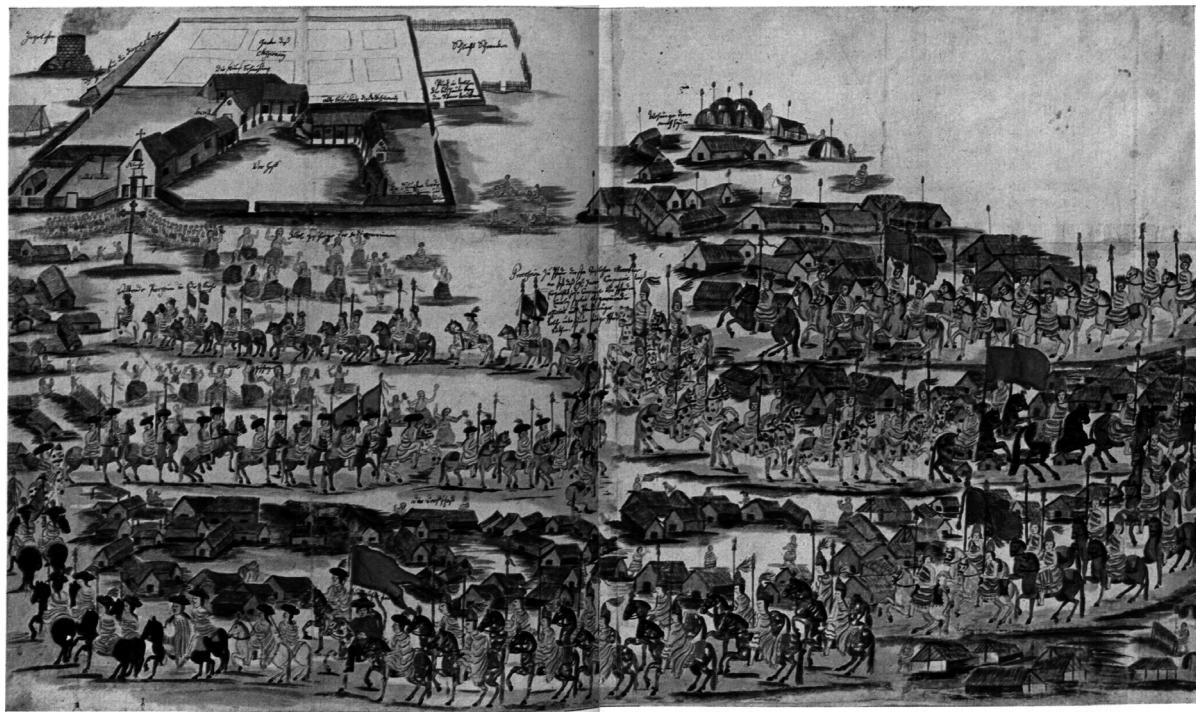


Fig. 10: Procesión a caballo al día de San Javier (Paucke 1959–66/I: lámina V).

de sus prácticas culturales: la crianza de los niños y, especialmente, la matanza de aquellos con deformaciones. Luego de enumerar las diversas causas por las cuales las madres matarían a sus hijos, caracterizando este hecho como un “abuso bárbaro” de “madres … despiadadas”, agrega que la costumbre de sus antepasados fue la de comer “niños muertos en esta forma”, pero que ahora eran enterrados bajo tierra, “por haber abundancia de comida” (Paucke 1942–44/II: 136). A pesar de la referencia a estos tópicos característicos del *mal salvaje*, Paucke no dibuja escenas de antropofagia, las cuales, en cambio, sí abundaban en ilustraciones de los siglos anteriores, como las de Staden (1945) y De Bry (1921).

Respecto a la belleza, cuando Paucke inicia el capítulo 2 sobre la “la figura y [el] color”, sostiene: “En seguida de haber nacido son blancos y rojos como los niños *europeos* … Mis *indios* tenían caras formales y bien trazadas al igual que nosotros en *Europa* … tenían cara alegre y bien formada” (Paucke 1942–44/II: 139 s.). Sin embargo, esta intención de percibir positivamente a los indígenas en torno a ciertas semejanzas con los europeos, es contrarrestada por los retratos (Fig. 9). Allí no se aprecian aquellas caras alegres mencionadas en el texto sino que se destacan los tatuajes y perforaciones que mostrarían ese “desatino de desfigurarse”

en el que, según su opinión, los aborígenes insistían (Paucke 1942–44/II: 145).

En lo que refiere a la estrategia comparativa, si bien Paucke también utiliza este recurso en la escritura, lo hace en una proporción mucho menor que Dobrizhoffer y, además, basándose no tanto en la antigüedad grecolatina sino más bien en los “antiguos alemanes”, de los cuales señala que “si … no hubieren tenido otra oportunidad de llegar a ser más razonables y expertos, seríamos aún en estos tiempos unos *indios* ignorantes” (Paucke 1942–44/II: 259). En estas comparaciones, se aprecia otro aspecto clave del *buen salvaje*, la importancia de la enseñanza como recurso igualador que permitiría a todos los humanos desarrollar las mismas capacidades que el hombre occidental:

Es cierto que los *indios* no pueden hacer inventos artísticos ni científicos … porque ellos pasan toda su vida en nada más que devorar, beber en exceso, dormir, cazar y matar.

Pero instrúyase al *indio*, enséñesele cualquier cosa que se hace en nuestros países, él imitará todo (Paucke 1942–44/II: 259).

En las ilustraciones de Paucke, a diferencia de Dobrizhoffer, la comparación entre europeos y aborígenes se hace explícita. Paucke elige retratar a unos y otros con un estilo más o menos similar, aunque

las principales diferencias residen en que los europeos aparecen vestidos y con mayor detalle en la caracterización de sus rostros y ropajes, mientras que los aborígenes, sobre todo en el paganismo, permanecen desnudos y con un nivel mayor de impersonalidad. Es importante agregar que al describir a los españoles en América, Paucke también expresa visiones críticas: a los soldados los acusa de ser tan haraganes y violentos como los indígenas (Paucke 1942–44/I: 131), y a los comerciantes, de engañar y corromper a los aborígenes (Paucke 1942–44/I: 87). En lo que refiere a las mujeres, muchas veces suele coincidir en las críticas que hace tanto a las indígenas como a las europeas. Por ejemplo, en relación a los tatuajes, señala que no hay diferencia entre una “*india americana*” y una “locuela por las modas *europea*”, pues “ambas son *fantaseadoras* y quieren ser bellas mediante la fealdad”; y también sostiene que los hombres “son siempre más razonables que el precipitado sexo femenino” (Paucke 1942–44/II: 142). Así, sus reproches a los mocoví también le permiten criticar costumbres y supuestos rasgos femeninos presentes en su propia sociedad.

Como síntesis, veamos el tratamiento que reciben los principales tópicos abordados por Paucke en sus textos e imágenes:

La transformación del paganismo al cristianismo, según el par hombre/mujer, ocupa un lugar clave en la estructuración del corpus de imágenes sobre los mocoví. De las mujeres, se valora su capacidad de trabajo durante el paganismo pero se critica sus frecuentes peleas, supersticiones y simulaciones, aún en el cristianismo. La semidesnudez y semi-disciplinamiento de sus cuerpos en las imágenes de ambos períodos, parecerían indicar esta ambivalencia de las indígenas, que habrían permanecido en un estado intermedio “entre” el primitivismo y la civilización. Como vimos, este tipo de ambivalencias y críticas se extiende a la mujer europea, pues las mujeres seguían asociadas a la frivolidad, la tentación y el engaño, en parte, como herencia de su actuación en el mito adánico.

En las imágenes de los hombres mocoví, en cambio, el pasaje de lo desnudo a lo vestido y del movimiento indisciplinado al disciplinado, en el tránsito de las escenas de paganismo al cristianismo, reforzaría la transformación del *salvajismo* a la *civilización*. De ahí que la representación de los mocoví cristianizados sea más semejante a la de los europeos. No obstante, es importante notar que en estas imágenes del cristianismo, Paucke omitió dibujar a los indígenas efectuando aquellos oficios que él mismo enseñó y que describe con detalle

Table 2: Relaciones entre los principales rasgos de representación de los cuerpos en Paucke.

Etnicidad	Género	Etapa	Corpus	Rasgos corporales destacados en imágenes			Rasgos espirituales asociados		
				Desnudez	Indisciplina	Fealdad	Violencia	Igualdad	Trabajo
Mocoví	Hombre	pagana	Imagen	+	+	+/-	+	+	-
			Texto	+	+	+/-	+	+	-
	cristiana	Imagen	-	-	-	-	+/-	+	
		Texto	-	-	0	-	+/-	+	
Europeo	Mujer	pagana	Imagen	+/-	+/-	+/-	+/-	+	+
			Texto	+/-	+/-	+/-	+/-	0	+
	cristiana	Imagen	+/-	+/-	+/-	+/-	0	0	
		Texto	+/-	+/-	0	+/-	0	0	
	Hombre (español en América)	Imagen	-	-	-	-	0	0	0
		Texto	-	+/-	-	+/-	+/-	+/-	+/-
	Mujer	Imagen	-	-	-	-	0	0	0
		Texto	-	+/-	+/-	+/-	0	0	0

en su texto: la fabricación de jabones y velas, la carpintería y aquella actividad que más lo enorgulleció y que era prueba de un consumado proceso de *civilización*: los conciertos de la orquesta de instrumentos de cuerda que formó con los jóvenes (Paucke 1942–44/II: 260–263). Tal vez, estas imágenes que mostraban a los mocoví haciendo lo mismo que los europeos, hubieran invisibilizado demasiado los signos de la alteridad cultural del *buen salvaje*. Mientras que la otra gran exclusión, las escenas de infanticidio y antropofagia del paganismo, habrían convertido la alteridad del *mal salvaje* en un extremo casi infranqueable para la mirada jesuita de la época. Así, es el tránsito de estos *buenos* y *malos salvajes* a la *civilización*, con sus ambigüedades, transiciones y diferencias de género, lo que se resalta en los dibujos de Paucke, pero no aquellas posiciones extremas del *mal* y *buen salvaje*. De ahí tal vez la omisión, probablemente inconsciente, de antropófagos y entrenados músicos mocoví en sus imágenes, a pesar de su presencia en el texto.

Reflexiones finales

A través de este estudio, una de mis intenciones fue revalorizar el rol de las imágenes, y específicamente de aquellas referidas a los cuerpos, como documentos histórico-antropológicos, intentando demostrar que los sentidos que emergen de las fuentes coloniales se construyen en el juego intertextual de diversas voces e imágenes. Considero que esto es de especial importancia para el análisis de las informaciones etnográficas contenidas en estas obras, pues lleva a prestar atención a las posibles resignificaciones e incluso contradicciones que pueden existir entre textos e imágenes.

Otro de mis objetivos fue reconstruir las influencias de los diferentes imaginarios sobre la alteridad cultural vigentes en la segunda mitad del siglo XVIII, y cómo estos incidieron en la construcción de los aborígenes americanos no sólo como objeto de colonización-conversión, sino también como objeto de conocimiento empírico, de acuerdo a la episteme de la época, y de idealización, permitiendo expresar ciertas críticas a la sociedad europea de aquel entonces. Así, este trabajo es un ejemplo más que demuestra que las fuentes coloniales no deberían ser preconcebidas como textos monológicos que solo expresarían una única visión de la alteridad cultural – generalmente la de la mirada europea etnocéntrica y desvalorizante de los nativos – pues existieron otras visiones en disputa, las cuales también dejaron sus huellas en los textos e imágenes, promoviendo diversos efectos de sen-

tido. Como señaló Gruzinski (1994), aunque refiriéndose a otro contexto de la colonización española, las políticas de la imagen han actuado como vehículos de poderes que se presentan en constante interacción y movimiento, dando lugar a conflictos e hibridaciones. Por tanto, pienso que estas imágenes merecen ser analizadas en toda su complejidad, sin ser reducidas de antemano a un simple corolario de un único y uniforme discurso colonizador.

En lo que refiere específicamente al análisis del corpus, si bien partí de reconocer que las obras de Paucke y Dobrizhoffer pertenecen a un mismo contexto histórico-cultural, he intentado demostrar que cada una elabora de manera específica las tensiones entre las diferentes representaciones sobre los indígenas americanos. Estas diferencias se explicarían no solo por la individualidad propia de cada jesuita, sino también por las distintas posiciones que ocuparon dentro de un mismo campo intelectual. En el caso de Dobrizhoffer, su posición en la corte de Viena seguramente lo ubicaba en el centro de los debates intelectuales y artísticos de la época. Asimismo, el encargo de escritura por parte de la reina María Teresa y su posterior publicación por la Imprenta Real, definían de antemano un campo de posibles lectores ilustrados. De ahí, considero, la mayor presencia del imaginario del *buen salvaje*, de acuerdo a tópicos característicos del pensamiento ilustrado, y el uso de imágenes neoclásicas que remarcaron este aspecto. Por el contrario, la posición periférica de Paucke, en el alejado monasterio de Zwettl y sin contar de antemano con editores para su obra, habría incidido en que en sus textos e imágenes proyectaran más fácilmente las tensiones entre las representaciones del *buen* y el *mal salvaje* que atravesaron su mirada sobre los hombres y mujeres mocoví. Esta posición periférica también habría incidido en que sus recursos formales para realizar las ilustraciones no siguieran las modas de la época, como sí sucedió con Dobrizhoffer. Finalmente, si bien en la percepción del cuerpo aborigen ambos autores proyectaron categorías clasificadorias propias de su campo intelectual, debido a su posición diferencial, las valoraciones y legitimidad que les otorgaron también variaron. En las imágenes de los cuerpos abipón, Dobrizhoffer pareció ver aquella positiva fortaleza, salud y belleza natural del *buen salvaje* que deseó para la artificiosa sociedad europea de su época. Paucke, en cambio, en las imágenes de los cuerpos mocoví quiso ver el tránsito de un ambiguo *buen* y *mal salvaje* a las bondades de una disciplinada y cristiana civilización europea, la cual, sin embargo, seguía desconfiando de la presencia de algunas de estas cualidades en el género femenino.

Como sostuve en la introducción, las huellas de estos poderosos imaginarios sobre el *buen* y el *mal salvaje* continúan hasta la actualidad, incluso en los propios discursos identitarios de los grupos guaycurú. A modo de corolario, deseo transcribir algunos párrafos de estos discursos, que insistentemente surgían en mis trabajos de campo. El primero, corresponde al diálogo entre dos mocoví, Rogelio y su hijo Antonio, uno de los pocos maestros bilíngües de Santa Fe; el segundo, a un trabajador rural toba del este de Formosa:

Rogelio (72 años): “La isla del Paraná ... ése el que mantenía a todos los aborígenes, todo, la isla, los arroyos, antes iba a pescar por ahí, andaba de un lado al otro ... Y dormí en el suelo, en el piso, y taparse con lonita nomás, cuando hace frío ... No nos morimos nosotros, porque Dios nos estaba iluminando ..., no me enfermaba tampoco”.

Antonio (54 años): “Y además tenía que ver con la alimentación ..., nosotros salíamos a cazar así nomás de camisita en pleno invierno y andábamos en la lluvia, pero tenía que ver con la alimentación, porque el aborigen tenía una alimentación equilibrada, sabía qué carne le iban a dar para estar fortalecido, para no tener frío, para un montón de cosas que hoy en día ya no, ya no son tan fuertes ... Y también estaba la creencia en Konasa, la viejita dueña del monte, cuando uno iba a cazar tenía que ir con una buena predisposición a lo que era la naturaleza, ése era el secreto de lo que era la naturaleza ... Toda la vida se respetó lo que era el monte, los animales”.

Rogelio: “... la carne vacuna no, casi no se conocía, carne de bicho nomás, de carpincho, nutria, pescado ... Yo me acuerdo cuando era chico comía esa ..., por eso que no se enfermaba”.

Amancio (45 años): “Antes los aborígenes eran fuertes, no conocían enfermedad, no había contagio, porque comían ... era todo, era natural ... Ahora es, cualquier enfermedad hay una peste, una gripe, los chicos ya se caen, ya no ... porque la naturaleza misma no lo acompaña”.

Así como en estos párrafos se aprecia la “fortaleza” y “salud” de los antiguos, vinculadas a una vida en íntimo contacto con la “naturaleza”, en los fragmentos que siguen, de un anciano dirigente toba y de un artesano mocoví, se aprecian las huellas del imaginario del *mal salvaje*, asociado a aquel indisciplinamiento de los cuerpos que sólo habría sido superado con la conversión cristiana:

Lucas (74 años): “... los antiguos aborígenes eran salvajes ... Cuando nosotros estamos en el mundo [no éramos cristianos] sin conocer de la vida de uno, solamente farreamos [nos divertimos], bailamos, la cultura donde bailan los aborígenes borrachos, no tenemos calzado, no tenemos con qué ...”.

David (50 años): “... antes se ganaba plata, pero se perdía en la joda [diversión], los naipes, el chupi [alcohol] ... Trabajamos juntando maíz, de sol a sol, y el sábado cuando mi padrastro cobraba, se cambiaba, se iba al boliche y se gastaba todo, ése es el problema más grande. Y así vivió, descalzo, desnudo, con hambre ..., se trasladaban a otro lugar y los chicos no iban a la escuela ... después con el Evangelio ya cambió ...”.

En conclusión, aquellas tensiones entre los poderosos imaginarios del *buen* y *mal salvaje*, entre la idealización y el intento de disciplinar esos cuerpos aborígenes que se mostraban diferentes a los de los sectores dominantes, han persistido hasta el presente, aunque resignificándose y adquiriendo diversas connotaciones a lo largo de la historia. He intentado presentar aquí uno de los primeros antecedentes de estos imaginarios, analizando la mirada extrañada y a la vez admirada de estos jesuitas germanos que conocieron, convivieron e intentaron misionar a aquellos aborígenes chaqueños del siglo XVIII.

El presente trabajo contó con el apoyo de una beca del DAAD de Alemania, para desarrollar esta investigación en el Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín.

Bibliografía

Bad'ura, Bohumil

2001 El caso de algunos ex-misioneros jesuitas austriacos. Las gestiones para su liberación. En: M. Tietz (ed.); pp. 133–168.

Bajtíñ, Mijail M.

1987 La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais. Madrid: Alianza.

Belting, Hans

2003 Imagen, medio, cuerpo. Una nueva aproximación a la iconología. En: Belting (comp.), Textos del seminario de postgrado “Una antropología de las imágenes”. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

Berger, John

2000 Modos de ver. Barcelona: Gustavo Gili.

Binková, Simona

2001 Las obras pictóricas de los PP. Florián Paucke e Ignacio Tirsch. Intento de una comparación. En: M. Tietz (ed.); pp. 189–206.

Bourdieu, Pierre

1967 Campo intelectual y proyecto creador. En: J. Pouillon et al. (eds.), Problemas del estructuralismo; pp. 135–183. México: Siglo Veintiuno.

1986 Notas provisionales para la percepción social del cuerpo. En: C. Wright Mills et al., Materiales de sociología crítica; pp. 183–194. Madrid: La Piqueta. (Genealogía del poder, 13)

Braunstein, José A.

1983 Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas. (Trabajos de etnología, 2)

Braunstein, José A., et al.

2002 Historia de los chaqueños. *Acta Americana* 10: 63–92.

Briesemeister, Dietrich, y Manfred Tietz

2001 Prólogo. En: M. Tietz (ed.); pp. 7–17.

Bry, Theodor de

1921 Collection de Grands et Petits Voyages [1593]. London: Molins.

Bucher, Bernadette

1990 Al oeste del Edén. La semiótica de la conquista, reconstrucción del ícono y política estructural. En: M. López Baralt (ed.), La iconografía política del Nuevo Mundo; pp. 3–26. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Burke, Peter

2005 Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico. Barcelona: Crítica.

Chinard, Gilbert

1913 L' Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle. Paris: Hachette.

Cipolletti, María Susana

2001 Fruto de la melancolía, restos del naufragio. El Alto Amazonas en los escritos de los jesuitas expulsos. En: M. Tietz (ed.); pp. 237–264.

Citro, Silvia

2006a Historia cultural. En: T. Coria et al., Lengua, cultura e historia mocoví en Santa Fe; pp. 21–104. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

2006b Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial. *Indiana* 23: 139–170.

2008 Las estéticas del poder entre los mocoví santafesinos. En: J. Braunstein y N. C. Meichtry (eds.), Liderazgos, representación y control social en el Gran Chaco; pp. 161–198. Corrientes: EUDENE; Universidad Nacional del Nordeste.

2009 Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica. Buenos Aires: Biblos.

Cordeu, Edgardo J., y Alejandra Siffredi

1971 De la algarroba al algodón. Movimiento mesiánico de los guaycurú. Buenos Aires: Juárez Editor.

Dobrizhoffer, Martín

1967–70 Historia de los abipones. (Traducción de Edmundo Wernicke.) 3 vols. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia.

Foucault, Michel

1968 Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. México: Siglo Veintiuno.

1987 Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Fúrlong, Guillermo

1938 Entre los mocobies de Santa Fe. Buenos Aires: Sebastian de Amorrotu.

1967 Noticia biográfica y bibliográfica del Padre Martín Dobrizhoffer. En: M. Dobrizhoffer; vol 1; pp. 1–78.

Giordano, Mariana

2004 Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño. La Plata: Ediciones Al Margen.

Gruzinski, Serge

1994 La guerra de las imágenes. De Cristobál Colón a Blade Runner (1492–2019). México: Fondo de Cultura Económica.

Honour, Hugh

1975 The New Golden Land. European Images of America from the Discoveries to the Present Time. New York: Pantheon Books.

Lange, Thomas

1982 Soutanenkaserne oder heiliges Experiments? Die Jesuiten-Reduktionen in Paraguay im europäischen Urteil. In: K.-H. Kohl (Hrsg.), Mythen der Neuen Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas; pp. 210–223. Berlin: Frölich & Kaufmann.

López Baralt, Mercedes

1990 La iconografía política del nuevo mundo. En: M. López Baralt (ed.), La iconografía política del Nuevo Mundo; pp. 51–116. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Milhou, Alain

1990 El indio americano y el mito de la religión natural. En: EEHA (ed.), La imagen del indio en la Europa moderna; pp. 171–196. Sevilla: El Consejo superior de investigaciones científicas. (Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 353)

Miller, Elmer S.

1979 Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad. México: Siglo Veintiuno.

Neuber, Wolfgang

1993 Florian Paucke S. J. und sein Reisebericht über Paraguay. In: E. Zeilinger (Hrsg.), Österreich und die Neue Welt. Symposium in der Österreichischen Nationalbibliothek. Tagungsband; pp. 67–77. Wien: Österreichische Nationalbibliothek. (Biblos-Schriften, 160)

Paucke [Baucke], Florián

1870 Pater Florian Baucke, ein Jesuit in Paraguay (1748–1766). Nach dessen eigenen Aufzeichnungen von A. Kobler. Regensburg: Friedr. Pustet.

1908 P. Florian Baucke, ein deutscher Missionär in Paraguay (1749–1768). Nach den Aufzeichnungen Bauckles neu bearb. von Augustin Bringmann. Freiburg: Herdersche Verlagshandlung. (Missions-Bibliothek, 1)

1935 Iconografía colonial rioplatense, 1749–1767. Costumbres y trajes de españoles, criollos e indios. (Introducción por Guillermo Fúrlong, S. J.) Buenos Aires: Vial y Zona.

1942–44 Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocobies, 1749–1767. (Traducción castellana por Edmundo Wernicke.) 3 partes en 2 tomos. San Miguel de Tucumán: Instituto de Antropología de Tucumán.

1959–66 Zwettler-Codex 420 von P. Florian Paucke S. J. Hin und her. Hin süsse, und vergnügt, her bitter und betrübt. Das ist: Treu gegebene Nachricht durch einen im Jahre 1748 aus Europa in West-America, nahmentlich in die Provinz Paraguay abreisenden und im Jahre 1769 nach Europa zurückkehrenden Missionarium. 2 Teile. Hrsg. von Etta Becker-Donner unter Mitarbeit von Gustav Otruba. Wien: Wilhelm Braumüller. (Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde, 4/1 und 4/2)

Pedro, Antonio E. de

- 1995 El indio americano en la expedición Malaspina. Imágenes del otro y lecturas propias. En: F. del Pino y C. Lázaro (coord.). *Visión de los otros y visión de sí mismos. ¿Descubrimiento o invención entre el Nuevo Mundo y el Viejo?*; pp. 157–204. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Colección biblioteca de historia de América, 12)

Penhos, Marta

- 2005 Ver, conocer, dominar. *Imágenes de Sudamérica a fines del siglo XVIII*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina.
- 2007 Cuerpos de fiesta. Entre el desfile y la borrachera en el testimonio del jesuita Florian Paucke (1749–1767) En: N. Campos Vera (ed.), *La fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*; pp. 181–192. La Paz: Unión Latina.

Raynal, Guillaume

- 1981 *Histoire phisologique et politique des Deux Indes* [1770]. Paris: Francois Maspero.

Robertson, William

- 1824 *The History of America* [1777]. Chiswick: C. Whittingham.

Sebastián, Santiago

- 1990 El indio desde la iconografía. En: EEHA (ed.), *La imagen del indio en la Europa moderna*; pp. 435–455. Sevilla: El Consejo superior de investigaciones científicas. (Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 353)

Staden, Hans

- 1945 *Viajes y cautiverio entre los caníbales* [1557]. Buenos Aires: Editorial Nova.

Tietz, Manfred (ed.)

- 2001 Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII. (Actas del coloquio international de Berlín [7–10 de abril de 1999] publicadas por Manfred Tietz en colaboración con Dietrich Briesemeister.) Frankfurt: Vervuert Verlag. (Biblioteca Ibero-Americana, 76)

Verón, Eliseo

- 1987 La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Barcelona: Gedisa.

Wright, Pablo

- 1997 “Being-in-the-Dream”. Postcolonial Explorations in Toba Ontology. Philadelphia. [Ph. D. Dissertation; Department of Anthropology, Temple University]

