

TESIS DOCTORAL

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES. UNIVERSIDAD

DE A CORUÑA

**ASIMETRÍA SOCIAL,
CREATIVIDAD E
HIBRIDACIÓN
CULTURAL**

**LOS GRUPOS MBYA-GUARANÍ
DE LAS MISIONES
ARGENTINAS**

ELEDER PIÑEIRO AGUIAR. 2013



Tesis doctoral para el Programa de Doctorado en *Lenguaje, Ciencia y Antropología* del Departamento de Humanidades (Facultad de Humanidades, Universidad de A Coruña)

Director D. Enrique Couceiro Domínguez

A Coruña, 2013



A Enrique y Mary

*A mi madrina, a mi abuela y a la memoria de mi
padrino*

A todos mis compañeros, sean de lo que sean

*Y en insuficiente homenaje a José Antonio Fernández
de Rota y Monter (o cariñosamente, “el boss”, pues así nos
referíamos a él sus alumnos de doctorado)*

...y al mate...

ÍNDICE

RESUMEN	6
INTRODUCCIÓN.....	9
OBJETIVOS	16
Hipótesis de Trabajo.....	20
METODOLOGÍA.....	24
Intertextualidad: entre el trabajo de campo etnográfico y el comentario textual.....	24
RESULTADOS	31
I.- ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	31
II.- HISTORIA.....	43
2.1.- Qué Sucede acerca de la Desigualdad y la Diferencia a lo largo de los Últimos 5 Siglos.....	47
2.2.- Misiones en el Bicentenario y su Imaginario Migrante e Indígena.....	67
2.3.- Sobre los Guaraníes Actuales y pasados	77
2.4.- El “Redescubrimiento” de los mbyá: “entre los Montes y las Reducciones Está la Selva”.....	89
2.5. Marco normativo, contexto político y sus implicaciones: cambios en la tradición, cambios en la percepción.....	100
III.- CASOS ETNOGRÁFICOS PARA UNA COMPARACIÓN ILUSTRATIVA	113
3.1.-El caso de Julián: Salud y Enfermedad.....	116
3.2.- Fortín Mbororé e Yryapú: Comunidades Orientadas al Turismo.....	134
3.3.- Tamandúa y la Politización de sus Líderes: el Parentesco y la Reciprocidad Mbyá.....	143
3.4.- Agentes de Salud y Auxiliares Bilingües: Las Relaciones de los Mediadores	149
3.5.- Lorenzo Ramos como Figura Política: Las Manifestaciones en la Plaza de Posadas, los Intelectuales y el Clientelismo Político	158

IV.- IMAGINARIO COMUNITARIO Y DELIMITACIONES CONCEPTUALES.....	166
4.1.- Mirada local: El Tekoá, el Asiento de Fogones	178
4.2.- Similitudes y Diferencias en las Comunidades.....	182
4.2.1.- Espiritualidad: las Palabras-Alma, el Nombre y el Opyguá	185
4.2.2.- Modos de economía	212
4.2.3.- Relación Naturaleza-Cultura-Religiosidad.....	220
4.3.- Formas de Racionalizar las Diferencias y las Semejanzas	235
4.4.- ¿Qué Significa “ya no es como antes”? ¿Qué Significa “sigue siendo como antes”?.....	247
V.- EL CONTROL DE POBLACIONES.	265
5.1.- La función asistencial y el poder pastoral del Estado.	286
5.2.-Tierra: Espacio-tiempo, lugar, paisaje y territorio.....	289
5.3.- Educación: Escuela y Socialización ¿Qué hay de Intercultural?	302
5.4.- Salud: Racionalidades, criterios y marcos de análisis de la enfermedad juruá y mbyá. Antropología de la salud para interpretar las asimetrías.....	326
5.5.- Alimentación y comensalidad	340
VI.- FRONTERA	348
6.1.- Los que cruzan las fronteras: movilidad y la actualidad del mito de la Tierra Sin Mal.....	356
6.2.- Invisibilización y Apoderamiento.....	371
6.3.- Concepto de Nación como Constructo Político y como Nuevo Tema Identitario	376
6.4.- El Indígena como Sujeto de Políticas Transnacionales: Etnicidad, Poscolonialidad, Orientalismo vs. Occidentalismo.	381
VII.- CIUDADANÍA(S) E INTEGRACIÓN	389
7.1.- Derechos indígenas y Sociedad política. Diferentes Grados de Acceso a la Ciudadanía. La ciudadanía como alternativa, el indigenismo como crítica	391
7.2.- Entre la Etnicidad y las Ciudadanías: Multiculturalismo, interculturalidad, Hibridación y Relativismo Antropológico	395
CONCLUSIONES.....	398
APÉNDICES	408

Apéndice I.- Mapa ilustrativo de “Breve historia de la comunidad Elpocito”, trabajo de maestría de Crispín Benítez	408
Apéndice II.- Mapa <i>Guaraní Retá</i> , realizado por equipo multidisciplinar en la zona de la triple frontera	409
Apéndice III.- Salud Indígena.....	410
Apéndice IV.- Proyecto Mate	411
Apéndice V.- Reivindicaciones mbyá en torno a aspectos político-religiosos: el Manifiesto de Fracrán	414
Apéndice VI.- Sobre chamanismo en la obra de Ochoa Abaurre (2003)	416
Apéndice VII.- Tratado 169 de la O.I.T.	419
BIBLIOGRAFÍA.....	432





RESUMEN

En la provincia de Misiones, Argentina, situada en el noreste del país y que forma parte de la denominada zona de la Triple Frontera (pues linda con Brasil y Argentina), se asientan en torno a 100 comunidades guaraníes de la parcialidad mbyá en las cuales habitan cerca de 7000 personas. En dicho territorio realicé una estadía de campo de seis meses de duración entre noviembre de 2009 y mayo de 2010 durante la cual conocí varias de dichas comunidades y entrevisté a personas de diferentes organismos estatales y no estatales (Ministerios, institutos indigenistas, Universidad Nacional de Misiones, ONGs, Iglesia) para conocer las relaciones entre los mbyá y la sociedad blanca.

El objetivo principal de esta tesis será tratar de mostrar discursos y praxis en torno a la diversidad cultural entendida como instrumento político. Para ello se utiliza el ejemplo etnográfico y la discusión teórica. Y se propone entender los procesos de etnogénesis como procesos politológicos. La diversidad cultural, entendida como constructo político (tomando como “materias primas” las diferencias culturales), tiene repercusiones heterogéneas e interpretaciones agenciales varias dependiendo de la relación asimétrica minoría-mayoría.

La tesis principal que se trata de defender es que *no existe un discurso neutral ni objetivo ni unas prácticas imparciales en torno a la diversidad cultural, sino múltiples y concurrentes implicaciones políticas que sitúan transitoriamente a grupos e individuos en posiciones de poder y contrapoder, subjetivizándolos y manteniendo la presencia de*

asimetrías culturales. De lo que se trata por lo tanto es de las múltiples reformulaciones que puede tener el concepto de identidad, siempre entendido en un plano relacional, y los usos que de esta idea se pueden dar.

RESUMO

Na provincia de Misiones, Arxentina, situada no nordés do país e que forma parte da denominada zona da Tripla Fronteira (pois linda con Brasil e Arxentina), aséntanse en torno a 100 comunidades guaraníes da parcialidade mbyá nas cales habitan preto de 7000 persoas. No devandito territorio realicei unha estada de campo de seis meses de duración entre novembro de 2009 e maio de 2010 durante a cal coñecín varias das devanditas comunidades e entrevistei persoas de diferentes organismos estatais e non estatais (Ministerios, institutos indixenistas, Universidade Nacional de Misiones, ONGs, Igrexa) para coñecer as relacións entre os mbyá e a sociedade branca.

O obxectivo principal desta tese será tratar de mostrar discursos e praxe en torno á diversidade cultural entendida como instrumento político. Para iso utilízase o exemplo etnográfico e a discusión teórica. E propónse entender os procesos de etnoxéne como procesos politolóxicos. A diversidade cultural, entendida como constructo político (tomando como "materias primas" as diferenzas culturais), ten repercusións heteroxéneas e interpretacións axenciais varias dependendo da relación asimétrica minoría-maioría.

A tese principal que se trata de defender é que non existe un discurso neutral nin obxectivo nin unhas prácticas imparciais en torno á diversidade cultural, senón múltiples e concorrentes implicacións políticas que sitúan transitoriamente a grupos e individuos en posicións de poder e contrapoder, subxetivizándoos e mantendo a presenza de asimetrías culturais. Do que se trata polo tanto é das múltiples reformulacións que pode ter o concepto de identidade, sempre entendido nun plano relacional, e os usos que desta idea se poden dar.

ABSTRACT

In the province of Misiones, Argentina, located in the northeast of the country and is part of the so-called tri-border area (as bordering Brazil and Argentina), settle around 100 Guaraní communities mbyá bias in which live about 7000 people. In that territory did a field stay six months between November 2009 and May 2010 during which several of these communities met and interviewed people from different state and non-state bodies (ministries, indigenous institutions, National University of Misiones , NGOs, Church) for relations between Mbya and white society.

The main objective of this thesis will try to show speeches and praxis around cultural diversity understood as a political tool. It uses the example ethnographic and theoretical discussion. And it aims to understand the processes of ethnogenesis as political science processes. Cultural diversity, understood as a political construct (on the "raw materials" cultural differences), has implications agentials several heterogeneous and interpretations depending on the asymmetrical relationship minority-majority.

The main thesis is defended is that there is no neutral discourse neither objective nor impartial practices around cultural diversity, but multiple and concurrent political implications that place temporarily to groups and individuals in positions of power and counter-power, maintaining the presence of cultural asymmetries. From what it is therefore multiple reformulations can have the concept of identity, always understood in a relational level, and uses this idea can be given.

INTRODUCCIÓN

Hay un tiempo vivido, otro pensado y otro deseado.

Martín Gómez Ullate García de León

Oí de labios del embajador de Brasil en París la campana oficial: «¿Indios? ¡Ay, mi querido señor! Hace años que han desaparecido completamente. ¡Oh! Es una página muy triste, muy vergonzosa en la historia de mi país. Pero los colonos portugueses del siglo XVI eran hombres ávidos y brutales. ¿Cómo reprocharles el haber participado de ese carácter general de las costumbres? Se apoderaban de los indios, los ataban a las bocas de los cañones y los despedazaban vivos. Así acabaron con ellos, hasta el último. Como sociólogo, descubrirá cosas apasionantes en Brasil, pero ¿indios?, ni lo piense; no encontrará ni uno» (LÉVI-STRAUSS, C., 2006: 58-59).

Véase en la anterior cita un ejemplo de cómo funciona el estereotipo, basado en el desconocimiento y cómo una buena práctica de campo puede venir a echar a bajo ciertos prejuicios. Es seguro que el embajador de Brasil al que se refiere Lévi-Strauss desconocía la obra de otro funcionario, nada menos que el presidente de los Estados Unidos Theodore Roosevelt, en su expedición por Mato Grosso y el Amazonas, reflejada en la obra *El Río de la duda* (2011) en donde junto a Cândido da Silva Rondón “encuentra” a los nambikwara.

Comenta Paul Rabinow en sus *Reflexiones sobre un Trabajo de Campo en Marruecos* (1992) que una “vez que se llega al campo, todo es trabajo de campo”. En este mismo sentido, a la hora de elaborar una tesis doctoral *todo* aparenta ser tesis doctoral. Cualquier libro leído,

cualquier conversación con colegas de la disciplina, noticias de los diarios, participación en charlas, congresos o seminarios, e incluso el simple gesto de encender el ordenador, nos llevan a pensar en la construcción del argumento. El “devenir cyborg” del que habla Donna Haraway se hace más patente que nunca¹ pues la cantidad de flujos de información, muchos de ellos gracias a la web o la eterna compañía de terminales móviles para la escritura, así lo atestiguan.

Ésta es la fase última de un periodo que comenzó con los trabajos de investigación para el Diploma de Estudios Avanzados, relacionados con las migraciones de colectivos uruguayos a Galicia; que continuó estudiando las redes migratorias uruguayas y argentinas, principalmente en Galicia aunque con visitas a asociaciones de varias ciudades españolas; y que tuvo su etapa de trabajo de campo, digamos de estilo más clásico, con una estancia de 6 meses en la provincia de Misiones, Argentina. Allí conocí diferentes “comunidades” (pongámoslo por ahora entre comillas) de la etnia *Mbyá-Guaraní*, así como el trabajo que diferentes instituciones, particulares y organismos (estatales, O.N.G.s, investigadores, Iglesias) llevan a cabo *con, en, acerca de y sobre* dichas comunidades.

¿Cómo llegué hasta ese punto? En primer lugar hay que hablar de una red de relaciones institucionales, académicas, burocráticas, de colegas de profesión. Por una parte nuestra disciplina, con todos sus

¹ Me refiero al tiempo que paso con el ordenador, sintiendo las teclas de éste extensions de los dedos en el mismo sentido que la autora se pregunta si “¿Hace falta tener algún implante o prótesis dentro de nuestros cuerpos para ser cyborgs? ¿No es el ciberespacio un nuevo órgano? ¿Internet, el disco duro de nuestro ordenador, no son parte ya de nuestra memoria? ¿Googlear no equivale a recordar? ¿Son los teléfonos celulares o móviles nuevas extremidades?”. Trad. Propia de Haraway, Donna “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century” in Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature (New York; Routledge, 1991), pp.149-181.

debates teóricos, profusión de escuelas, disputas metodológicas, etc., tiene un rasgo distintivo que parece que une más de lo que separa a antropólogos de todo el mundo: la importancia del trabajo de campo como elemento distintivo, definitivo y definitorio del hacer antropológico. No sólo frente a otras disciplinas por cuanto se trata de una herramienta que comporta familiaridad, rutina, contacto diario, empatía con nuestros sujetos de estudio. Sino también por el marcado carácter de rito de pasaje que conlleva el haber realizado una estancia fuera de la propia localidad para conocer otra nueva. El profesor Fernández de Rota, conocedor de los debates que en la antropología estadounidense se vienen dando en los últimos años a nivel departamental, insistía antes de su óbito en que si existe un punto de unión entre antropólogos es en el papel vital que tiene el trabajo de campo, más allá de disputas metodológicas, teóricas o epistémicas.²

Pero para llegar al campo, como digo, no solo existe el deseo/deber de realizar una estancia que nos sitúe como investigadores en un contexto en principio ajeno a nuestros hogares, sino que han de existir también otros elementos. Por ejemplo la disponibilidad de recursos financieros: he tenido la suerte de poder acceder a un sistema de becas de la Xunta de Galicia tanto en mi etapa predoctoral como en la de doctorando de la Facultad de Humanidades de Ferrol para el Doctorado de *Lenguaje, Ciencia y Antropología*, a quienes agradezco las facilidades y los recursos aportados (a pesar de mi poca paciencia ante el aparato burocrático).

La elección de Misiones y los Mbyá que allí viven tuvo que ver con mi contacto con un grupo de investigación formado por profesores de distintas latitudes, tanto de España como de otros países (Holanda, Argentina, Brasil, México, Portugal...) La línea de investigación de dicho grupo y los conocimientos que se pudieron compartir fueron claves para llevar esta estancia a cabo. La oportunidad de formar parte del plantel del grupo de *Investigación, Desarrollo e Innovación* que llevaba por título

² Véase Fernández de Rota, J.A. (2012).

Análisis Antropológico de la Cultura en Acción de los Nuevos Movimientos Político-Sociales en el que diferentes doctorandos y profesores coincidimos hizo que pudiese conocer otras realidades culturales como son las del mundo del indigenismo. Concretamente gracias a que el profesor De Rota había accedido en un viaje anterior al mío a contactar con personal de la Universidad Nacional de Misiones, el primer puente quedó tendido para mi posterior incorporación a dicha Universidad. Como se puso en claro en uno de los *workshops* a los que acudí, frente al papel pretendidamente homogeneizador de la globalización, existen numerosos grupos por todo el mundo que no quieren verse como simples marionetas del sistema, que reivindican un activismo, una creatividad frente al dominio de los aparatos del poder, un salirse de las asimetrías para poder criticarlas, una resistencia. Un ejemplo de ello es la “Red de Antropologías del Mundo”³, a algunos de cuyos miembros pude conocer durante diferentes cursos de doctorado (Eduardo Restrepo, Maribel Casas, Ramón Grosfoguel). Así, Arturo Escobar y Lins Ribeiro (eds. 2008) hablan de nuevos modos de relación entre difentes antropologías que ponen en evidencia el grado de diversidad cultural que presenta toda sociedad y el globo en general. Esto les lleva a decantarse por el término mundialización en vez de globalización.

En nuestro proyecto de investigación estudiamos desde el papel de los migrantes hasta grupos veganos o animalistas, feminismos o críticos del arte, activismos y oficinas de derechos sociales. Y dentro de todos ellos consideramos, para la etapa de la que estoy hablando de elaboración de esta tesis doctoral (que se centró en el trabajo de campo realizado en Misiones entre noviembre de 2009 y mayo de 2010) que adentrarnos en el mundo del indigenismo podría ser un punto clave para los estudios que estábamos realizando en el sentido de que nos permitía ampliar nuestros horizontes culturales, abría un nuevo camino por abordar a un grupo cultural diferente a otros con los que estábamos

³ Ver www.ram-wan.net

tratando, más de ámbito urbano⁴ o al menos alejados de la antropología denominada “clásica”. Por otro lado conocer las políticas públicas desarrolladas en otro país nos podría permitir colocarnos en un plano de comparación transcultural.

A todas las personas, amigos, que forman este grupo, les agradezco sus comentarios, sugerencias, consejos, conocimientos compartidos: Mercedes, Jesús, Palacios, Anta, Oscar, Iñigo, Palacios. Por supuesto, formando también parte de mi grupo de doctorado, Area, Antón, Carlos, Marta, Alberto, Bea, Carmen, Verónica. Y en especial al grupito que llamamos GATA, (Grupo de Autoayuda de Tesis de Antropología) Agradezco de todo corazón a José Antonio, más que un maestro, y a Pilar. Cuando leo y releo estas páginas me viene en muchas ocasiones la frase entrecortada del triste día del funeral de su marido: “os tenía mucho cariño”. Esta tesis no es ni mucho menos lo que se merece intelectualmente como homenaje, si bien está escrita con todo el afecto que el profesor Fernández de Rota nos mostraba en aquello que nos enseñaba en cada encuentro, tutoría, congreso, clase. Sin las reuniones con la gente del grupo de I+D+i del que hablo mi idea de la antropología sería otra bien diferente, probablemente más deshumanizada.

Roberto Abínzano, profesor emérito de la UNaM puso a nuestra disposición no solo una gran hospitalidad y muchos de sus conocimientos sobre la región de la triple frontera sino el papel de entrada necesario: una carta de invitación a su universidad. (“Es muy raro que la elección inicial de un continente de investigación sea fruto del azar” diría Phillip Descola (2005: 34)). Dicha carta de invitación se

⁴ La distinción rural-urbano cada vez se difumina más y ha de entenderse como puntos en un continuum pues cada vez existen más procesos de entrada y salida de los diferentes actores a uno y otro ámbito. Entiéndase aquí que la óptica del indigenismo se tomaba como una ubicación diferente al trabajo realizado por mí mismo en una etapa anterior y por otros compañeros en el grupo en el sentido de que había un desplazamiento hacia comunidades étnicas, en una línea de continuidad con la antropología clásica pero también de unión con procesos actuales afines a los estudiados en el grupo de I+D+i: ciudadanía, derechos humanos, nuevos movimientos sociales, formas de ampliación de la democracia, resistencias, estudio de asimetrías, etc.

trata de un requisito fundamental no solo para la obtención de recursos financieros, pues la beca María Barbeito, otorgada por la Consellería de Economía e Industria permite acceder a periodos de movilidad en el extranjero; sino que dicha movilidad es factor *sine qua non* de creación de currículum, la eterna espada de Damocles que pesa enfrentada al *tempus* de la disciplina que nos ocupa. Para él, pues, también mi más sincero agradecimiento, ya que el “bienvenido a América” cuando me recibió fue solo el principio de lo que espero sea una amistad trasatlántica duradera.

También las gracias a toda la gente del Cedead⁵ y del PPAS⁶, por las ganas que pusieron en compartir sus conocimientos sobre antropología, indigenismo, fronteras, Mercosur y sinfin de etcéteras: Manuel, Claudia, Luis, Gorosito, Leopoldo, Hernán...

Extiendo mi agradecimiento a todo el mundillo que gira en torno a los *Mbyá* por la ciudad de Posadas, y que tanto me han facilitado la labor y la estancia: INAI⁷, INADI⁸, IProDHa⁹, DAG¹⁰, Ministerio de Salud, Ministerio de Educación, Emipa¹¹. Aunque nombrar simplemente las instituciones suena frío, así que muchísimas gracias por las horas, “en tiempo *Mbya* o en tiempo *Juruá*¹²”, a Punchi (y sus hijos), Katy, Francisco, Alcides, Mariano, Julia, Marcos, Itati, Germino, Graciela, Jorgelina, Horacio, Osmar, Adrián, Celso, Vasco Baigorri...En esta lista también hay *Mbyás* que trabajan muy duro por la “nación Guaraní”. Sobre todo a ellos y a la gente que visité en las

⁵ Cedead: Centro de Estudios en Antropología y Derecho, fundado en Posadas en el año 2002

⁶ PPAS: Programa de Posgrado en Antropología Social, perteneciente a la Universidad Nacional de Misiones

⁷ INAI: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

⁸ INADI: Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo

⁹ IProDHa: Instituto Provincial de Desarrollo Habitacional

¹⁰ DAG: Dirección de Asuntos Guaraníes.

¹¹ Emipa: Equipo Misional de Pastoral Aborigen

¹² *Juruá*: “boca peluda”, “que come pelo”. Se refiere en lengua *Mbyá* a los primeros colonizadores que tomaron contacto con esta parcialidad guaraní en la época de la conquista y por extensión a los blancos, extranjeros, argentinos, occidentales, etc.

“comunidades” mi agradecimiento pero también mis disculpas. Si en algo hay fallas en la carrera antropológica (aunque también la que quizá sea su mayor virtud) creo que es en meterse en la vida de personas que no lo han llamado. Y a pesar de la intromisión, siempre hubo hospitalidad y afecto, sobre todo en *Tamanduá*, donde pasé más tiempo y donde descubrí todo un mundo nuevo. Simplemente los baños en el arroyo de esa comunidad ya justificaron la realización del viaje. Considero todo un privilegio el haber podido estar entre Guaraníes. La “antropología de urgencia”, el “mirar por encima del hombro de los nativos” y un montón de frases más se han ido acumulando en mi cabeza desde las primeras clases de Antropología con el profesor Enrique Couceiro, hoy mi tutor de tesis debido a la prematura muerte del profesor Fernández de Rota, en la facultad de Sociología de A Coruña. Es un lujo poder seguir el camino, con ese rito de paso que es el trabajo de campo, de tantos y tantos maestros que se han ocupado de las culturas humanas. Mi más sincero agradecimiento a Enrique, que se extiende desde aquel curso de 1º de sociología allá por el año 2001. Es el primer recuerdo que tengo de una clase de ciencia social y el camino, creo, ha valido la pena.

Me he acordado mucho de la obra James Clifford *Itinerarios Transculturales* (1999: 79 y ss.) en mi estancia en Misiones por su caracterización del trabajo de campo. Herramienta, modo de vida, método, la observación participante en el campo es la seña de identidad del antropólogo. Existe en reuniones entre colegas un marchamo característico en torno al dónde se ha estado; y por cuánto tiempo. “Tiene el sedimento de una historia disciplinaria y continúa funcionando como rito de pasaje y como marca de profesionalismo” (CLIFFORD, J., 1999: 82).

Al poco de llegar ya me di cuenta de lo que él comenta en dicha obra en cuanto a que el antropólogo “fue el último en llegar entre los occidentales que viajaban y residían fuera de su país.” (Ibíd., 86). A veces las relaciones con misioneros, agentes coloniales, comerciantes o

miembros de ONGs tuvieron que soportar una fase de negociación previa. En otras ocasiones la información deseada fue negada. En cualquier caso el campo se corporiza, valga la redundancia, en la subjetividad de uno y hay que continuar haciendo caso a lo que Lévy-Strauss aconsejó a Phillip Descola antes de ir a la Amazonía: “Déjese llevar por el terreno” (Op. Cit., 49). En todo momento fue lo que traté de hacer. En cualquier caso, no podría ser de otra forma.

Con los papeles entregados, vacunado hasta arriba, dos maletas, una biografía del Che (vecino, cuentan, de la zona) y un portátil (que tuve que empezar a llamar notebook al poco de llegar), aterricé en el aeropuerto de Posadas después de 1 hora de vuelo Coruña-Madrid, 6 horas de espera en Barajas, 12 horas de vuelo a Buenos Aires, un taxi de Ezeiza al Aeroparque Jorge Newbery y hora y media de vuelo hasta la capital de Misiones. Allí me esperaban Roberto Abinzano, y casi 40 grados de calor de un lunes 2 de noviembre de 2009.

OBJETIVOS

“La antropología no es sólo una ciencia: es también un estado de ánimo” dice Manuel Delgado en la Introducción de los *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUS, C., 2005: 19). Sumado a esto creo que hemos de poner sobre la mesa el que “no hay cultura homogénea que funcione en un horizonte aislado”. (JAHANBEGLOO, R., 2007: 18). Opino que una de las mayores aportaciones que puede hacer la antropología a la ciencia social en general y al saber de la humanidad en su conjunto (quizá de forma pretenciosa pero no por ello menos necesaria), es unir el carácter fuertemente personal que implica el convivir con un grupo en principio ajeno al propio, con una vocación científica que aporte al entendimiento del devenir humano. Por una parte evoca la capacidad de reflexión sobre el Otro como vocación, nos

lleva en última instancia a una mejor comprensión del Nosotros y a difuminar las líneas de separación que se establecen entre ambos; por otra, criticar las clasificaciones del mundo que se nos presentan como “naturales”, pues toda clasificación es convencional y realizada bajo un interés determinado. Percibir dicha clasificación sin capacidad de crítica supone una cerrazón de miras. Como constantemente nos recuerda el profesor Carmelo Lisón Tolosana: “no se puede poner puertas al campo”, y sí defender a ultranza la práctica de la observación participante para la mejor comprensión de los grandes axiomas de la Cultura, con mayúsculas, aquellos lugares “donde tocamos techo humano”.

Cuando comencé mis estudios de licenciatura en Sociología, recuerdo que llegaba a casa con la satisfacción de ver cómo las ideas que tenemos en cuanto a la realidad social han sido estudiadas y reflexionadas ya por otros, lo que me hacía sentir desde los inicios en las ciencias sociales, como miembro de una comunidad que se está (re)construyendo continuamente, avivando el debate, pensándose, aprendiéndose, reflexionando. A lo largo de la carrera me fui interesando por diversas materias, supongo que dependiendo mucho del estado de ánimo, del profesor de turno, de la facilidad de estudio, pero siempre, creo, con un carácter crítico que me hacía disfrutar mucho de los debates y corrillos que establecíamos algunos de mis compañeros y yo al acabar algunas clases. Y que por supuesto continuaban al salir de éstas.

Al comenzar la andadura del grupo de investigación mencionado José Antonio resumió su inquietud principal: “mostrar que las personas no son simples marionetas del sistema”. Comenzó a brotar una profusión de ideas, debates y conversaciones acerca de qué hace la gente y cómo lo hace para enfrentar todo aquello que le viene impuesto por el contexto, la historia, la cultura y la sociedad propias. Las experiencias vitales propias, las inquietudes teóricas de los miembros del grupo, el contexto académico y social en el que se estaba viviendo se

fueron entremezclando para posteriormente empezar a relacionarse entre sí, en modo abstracto, grupos animalistas, veganos, defensores del patrimonio, feminismos, activismos sociales de diferente índole; con lecturas de autores clásicos y contemporáneos de múltiples disciplinas. Comenzaba a cobrar sentido la fuerte unión de activismo y teorización, algo que la ciencia social en muchas ocasiones olvida. Así, empecé a interesarme por grupos migrantes en Coruña. La cercanía que me permitía el adentrarme en asociaciones uruguayas de la ciudad redundaba en un mayor deseo de conocimiento. Cuando uno comienza a investigar trata de no alterar nada, de conocer de forma neutra, de dirigirse hacia una pretendida objetividad, la búsqueda de neutralidad científica. Esto dio un vuelco con la primera persona que conocí, un uruguayo que hacía poco había llegado, sin papeles, a la ciudad. Me dijo que lo esperase un momento, subió a su casa, me dio un documento que suponía el libre tratado de personas entre Uruguay y España de 1871, me dijo que debería de estar en vigor, y me espetó un “¡a ver qué podés hacer por ahí!” Con el tiempo fui conociendo diferentes personas y colectivos uruguayos, tanto en Coruña como en el resto de Galicia, y progresivamente fui ampliando mi objeto de estudio, incluyendo hacia el final a colectivos argentinos. Con el paso del tiempo la objetividad la fui dejando de lado y la empatía (o el “rapport”, “relación comunicativa”, “implicación conversacional”, etc., según el manual antropológico que utilizamos) se fue convirtiendo en amistad en muchos casos.

Se trataba de conocer procesos de integración que se daban en la Comunidad Autónoma de Galicia por parte de migrantes transnacionales, atendiendo especialmente al discurso y praxis en torno a las políticas públicas y cómo se construye la figura del migrante en el seno de diferentes colectivos. Asimismo se tomaba el imaginario colectivo y la historia de vida de ciertos migrantes como elementos de anclaje que repercutían en las subjetividades y corporizaciones que la práctica de viaje tenía para estas personas. En última instancia de lo

que se trataba era de conocer formas de ampliar la construcción de la democracia, es democracia que “está por venir” (Derrida, J., 2005) los manejos de la diversidad cultural (Geertz, C., 1996) y la (re)construcción de procesos de ciudadanía (Cárdenas, L., 2009). Considero que son éstos tres ejes fundamentales de estudio de las sociedades contemporáneas y así lo demandan diversos grupos y sociedades.¹³ El campo del indigenismo es uno de tantos que nos permite adentrarnos en este contexto. Una vez leído el D.E.A. me encontré con la necesidad de ampliar mis campos de estudio. Opino que cuando uno entrega un trabajo definitivo se encuentra en una encrucijada: profundizar o romper hacia algo nuevo. Sé que posteriormente ambos caminos pueden cruzarse y que a veces la opción se da entre elegir temática o elegir colectivos. Pero mi opción, una vez descartado por parte del profesor Fernández de Rota el ir a México a estudiar grupos *Pápagos* del desierto de Sonora (debido principalmente al clima de violencia que se respiraba en México), fue conocer la parcialidad Guaraní a quien van dedicadas estas páginas. Las razones fueron variadas, pero además de la inquietud personal, encontraba muy atrayente el poder sumar algo diferente a los proyectos en los que estaba. Estoy de acuerdo con Bartolomé cuando dice que “una disyuntiva para cualquier antropólogo radica en elegir entre la diversidad y la profundidad del conocimiento, pero no he tenido el talento de dedicarle toda la vida a una sola cultura.” (BARTOLOMÉ, M. A., 2007: 83).

¹³ Por ampliar la democracia se entiende una mayor participación ciudadana, más allá de la simple participación en unas elecciones. Los acontecimientos acaecidos desde las luchas en pro del indigenismo lideradas por el Subcomandante Marcos, allá por 1994, o los movimientos alterglobalización, iniciados en las manifestaciones de Seattle en 1999 contra la cumbre de la Organización Mundial del Comercio fueron el pistoletazo de salida a procesos reivindicativos ante el capital, los mercados, la política tradicional, las élites financieras, etc. La denominada primavera árabe, las protestas en las *banlieues* francesas o movimientos como el 15-M o el 15-0 podrían girar en ese contexto. Actores y grupos todos ellos en principio desconexos pero que en sus protestas demandan nuevos puntos de vista acerca de la figura del ciudadano y que demandan una nueva óptica a la hora de hablar de las democracias actuales.

Hipótesis de Trabajo

Un dilema que se me planteaba constantemente, ya en mi etapa de estudios migratorios, era conseguir entender la diversidad como un discurso de irredentismo o como uno de victimismo por parte de la sociedad envolvente. Es decir, si el tratar de politizar la variabilidad cultural y enmarcarla dentro del campo de lo “políticamente correcto” no sería una forma de deber moral que se institucionaliza para que la brecha económico-social-cultural que se establece entre grupos interrelacionados sea más estrecha y que no haya lugar a mayores conflictos. Existen políticas positivas a favor de los migrantes transnacionales, y también a favor de los indígenas, que tienen repercusiones en su modo de vida tradicional. Pero ¿positivas para quién?, es decir, ¿cuál es el punto de vista de cierto asistencialismo del Estado? De lo que se trata es de conocer las rupturas y porosidades que se perciben en la actuación pública cuando ésta pretende presentar ciertos procesos (en este caso, el indígena; en una etapa de estudio anterior, los flujos migratorios) como homogéneos, opacos, en abstracto.

A lo largo de las siguientes páginas mi objetivo principal será tratar de mostrar, mediante el ejemplo etnográfico y la discusión teórica, los discursos y praxis en torno al uso, causas y consecuencias de la diversidad cultural entendida como instrumento político. Es decir, propondré entender los procesos de etnogénesis como un proceso politológico. Intentaré exponer cómo funciona la construcción de la diversidad por medio de la mirada local de unas pocas comunidades mbyá-guaraníes y los diferentes agentes, estatales y no estatales, que trabajan, colaboran o acompañan a dichas comunidades en la provincia de Misiones.

Una delimitación que podría dar, provisoria, de los objetivos que se persiguen con esta investigación sería la siguiente: la diversidad, entendida como constructo político (tomando como “materias primas”

las diferencias culturales), tiene repercusiones heterogéneas e interpretaciones agenciales varias. Éstas están condicionadas por el lugar que se ocupe en las asimétricas situaciones de relación minoría-mayoría¹⁴. El que se trate de un constructo tiene que ver con que se trata de una elaboración teórica -o más bien discursiva- que sirve para resolver o prevenir un cierto problema. En este caso el proceso problemático sería el de la relación de una minoría con una mayoría.

El tema de la diversidad cultural ha sido punto de arranque de diversos investigadores (JAHANBEGLOO, R., 2007; NIETO, J. A., (ed), 2008; SALAS, H., 2011). Hablando críticamente del mundo del turismo, al que diferencia de la práctica de viaje, Marc Augé comenta que “el mundo existe todavía en su diversidad. Pero esa diversidad poco tiene que ver con el caleidoscopio ilusorio del turismo.” (AUGÉ, M., 1998: 16). No creo que se pueda decir que “existe en su diversidad” sino que ésta

¹⁴ Dice Appadurai: “De una manera u otra necesitamos los grupos “minoritarios” en nuestro espacio nacional, aunque sólo sea para limpiar nuestras letrinas y combatir en nuestras guerras. Pero, a su vez, no son gratos, por cierto, a causa de sus identidades y lealtades anómalas. Y en virtud de esta doble cualidad las minorías encarnan el problema central de la globalización misma para muchos estados-nación: se trata de algo necesario (o al menos inevitable) y, al mismo tiempo, molesto. Es, a la vez, “nosotros” (podemos ser su dueño, controlarlo y utilizarlo, en la visión optimista) y no es “nosotros” (podemos evitarlos, rechazarlo, vivir sin ello, negarlo y eliminarlo, en la visión pesimista). De modo que, desde este punto de vista, la globalización de la violencia contra las minorías representa una profunda angustia en relación con el proyecto nacional y su propia relación ambigua con la globalización. Y la globalización, puesto que es una fuerza sin rostro, no puede ser objeto de etnocidio. Pero las minorías sí (...) Las minorías son el punto en que hacen crisis una serie de incertidumbres que median entre la vida diaria y su telón de fondo global, siempre en apresurado cambio. A causas de su estatus mixto, las minorías crean incertidumbres respecto del ser nacional y de la ciudadanía nacional. Su estatus jurídicamente ambiguo ejerce presión sobre las constituciones y los ordenamientos legales. Sus movimientos desafían las vigilancias de las fronteras. Sus transacciones financieras borran las líneas divisorias entre las economías nacionales y entre las transacciones lícitas y las delictivas. Sus idiomas exacerbaban las preocupaciones sobre la coherencia cultural de la nación. Sus estilos de vida son un modo de desplazar las tensiones comunes de la sociedad, especialmente en las sociedades urbanas. Su política suele ser multifocal, por lo que resultan siempre fuente de inquietud para el mantenimiento de la seguridad. Cuando son ricas, invocan al fantasma de la globalización de la elite, actuando como sus heraldos parias. Y cuando son pobres, son símbolos cómodos del fracaso de numerosas formas de desarrollo de asistencia social”. (APPADURAI, A., 2007: 61-63).

es consustancial a la humanidad. En cualquier caso el turismo como ilusión de lo real sí me parece una buena metáfora por cuanto presenta en general actos de consumo de la otredad que son más bien representaciones o ficciones que modelos de lo real.

Diferente, pero bien importante, es lo que nos recuerda Pérez-Taylor: “Podemos ver que la diversidad ha estado presente siempre, pero no nos hemos dado cuenta de ella.” (PÉREZ-TAYLOR, R. (comp.), 2002: 17), si bien hemos de ser precavidos a la hora de no concebir dicha diversidad como un estado superior de la “exotización”. Pero al menos dentro de la disciplina antropológica, ha habido una aproximación constante al tema de la diversidad. Ya Lévi-Strauss criticaba a teorías anteriores a su estructuralismo, que veían las culturas como entes cerrados y autónomos: “[La vida de la humanidad] no se desarrolla bajo el régimen de una monotonía uniforme, sino a través de modos extraordinariamente diversificados de sociedades y de civilizaciones.” (LÉVI-STRAUSS, C., 1986: 41). O más adelante:

La noción de la diversidad de culturas humanas no debe concebirse de una manera estática. Esta diversidad no es la de un muestreo inerte o un catálogo en desuso (...) Las sociedades humanas no están jamás solas, cuando parecen estar más separadas que nunca, lo están en forma de grupos o bloques. (Íbid, 45-46).

Incluso percibe en esto un artilugio político, por cuanto las agencias internacionales tienen mucho qué decir en lo que al contacto entre culturas se refiere. Insiste en el hecho de no caer en localismos ni folclorismos:

La necesidad de preservar la diversidad de las culturas en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad, no ha escapado ciertamente a las instituciones internacionales. Éstas también comprenden que para alcanzar esta meta, no será suficiente con cuidar las tradiciones locales y conceder un descanso a los tiempos revueltos. Es el hecho de la diversidad el que debe

salvarse, no el contenido histórico que le ha dado cada época y que ninguna podría perpetuar más allá de sí misma. (Íbid., 103-104).

En el mismo sentido James Clifford nos habla sobre las interconexiones múltiples que nos hacen caer en una constante reinterpretación de la otredad y de la ipseidad, en donde es muy pertinente el concepto de “heteroglosia” de Mijail Bajtín: “este mundo ambiguo y multívoco hace que cada vez resulte más difícil concebir la diversidad humana como algo inscrito en culturas cerradas e independientes. (CLIFFORD, J., Op. Cit. 142). Ahora bien, sí que existen tradiciones culturales desde las que se interactúa y se relacionan unas con otras.

Por su parte para Carlos Giménez Romero (2003), analizando procesos migratorios, comenta que la apuesta por avanzar en el conocimiento de la diversidad cultural atiende a múltiples razones: disfrute de vivirla en sí; aumento de las oportunidades de las personas; elevar la capacidad de conocimiento de otras personas y de uno mismo, lo que conlleva mayores capacidades de adaptación; aumento de nuestra capacidad crítica; y acercarnos a un mayor entendimiento de la naturaleza.

El ejercicio de clasificar y categorizar las generalidades y particularidades encuentra su base configurativa en el valor de la experiencia, la descripción, la explicación, la interpretación, y en el reconocimiento de la diversidad cultural, cuidando de no caer en las frecuentes naturalizaciones a que se ha tendido a menudo, al reducir la lectura de la diversidad cultural al relativismo cultural. (NATES CRUZ, B., 2010: 6).

Obviamente diversas son las formas de estructurar una tesis. Creo que la más adecuada consiste en empezar por una breve digresión sobre la situación de estudio actual sobre los grupos visitados, relacionándolos con otras parcialidades Guaraníes, para a continuación

ver qué componentes del pasado se reproducen en el presente. A continuación, capítulo III, vendrá la parte más etnográfica del texto para ejemplificar situaciones que nos puedan servir para un mejor conocimiento de las condiciones de vida en estas comunidades mbyá, que continúa en el apartado siguiente con una elaboración más teórica. Tras esto se entra en aspectos políticos en cuanto a las implicaciones que el papel normativo-institucional tiene en las aldeas y en los grupos originarios estudiados, para, tras una teorización en torno a las fronteras y las migraciones, concluir con aspectos relacionados con la ciudadanía y con procesos de integración que se están dando en Misiones entre las parcialidades indígenas y el resto de población que habita la denominada Tierra Roja.

La tesis principal que se trata de defender es que *no existe un discurso neutral ni objetivo ni unas prácticas imparciales en torno a la diversidad cultural, sino múltiples y concurrentes implicaciones políticas que sitúan transitoriamente a grupos e individuos en posiciones de poder y contrapoder, subjetivizándolos y manteniendo la presencia de asimetrías culturales*. De lo que se trata por lo tanto es de las múltiples reformulaciones que puede tener el concepto de identidad, siempre entendido en un plano relacional, y los usos que de esta idea se pueden dar.

METODOLOGÍA

Intertextualidad: entre el trabajo de campo etnográfico y el comentario textual

Miguel Bartolomé dice que “ningún antropólogo es un ser demasiado “normal”, puesto que un exceso de normalidad podría cuestionar la misma orientación profesional desde sus comienzos.” (Íbid., 68). No creo que se pueda hablar de *demasiada*, poca o mucha “normalidad”, si bien entiendo lo que quiere decir el autor y se hace patente sobre todo cuando se establecen conversaciones con profanos en la materia. Aunque entiendo que para los que no están iniciados en antropología esto sea difícil de explicar, pues en muchas ocasiones no sólo vamos contra el sentido común, sino que el lenguaje demasiado técnico utilizado a veces nos aleja de ciertas realidades sociales. Pero me sucedió algo extraño en Misiones: apenas hube de explicar a qué me dedicaba a personas ajenas a la antropología que me fui encontrando durante mi estancia. Quizá fue por casualidad, obviamente, pero fue un alivio intelectual el no tener que desmentir que no iba a estudiar fósiles o que no me había equivocado camino de Egipto, como sí me sucedió cuando trataba con el estudio de migrantes en Galicia. Esto se debe, a lo mejor, a que existe mayor costumbre o habituación local al papel del antropólogo a que se haya tratado de mera casualidad. En cualquier caso despertó en mí un mayor optimismo si cabe.

El trabajo de campo etnográfico sigue siendo un método inusualmente sensitivo. La observación participante obliga a sus practicantes, a un nivel tanto intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción. Requiere un arduo aprendizaje del lenguaje, y a menudo un desarreglo de las expectativas personales y culturales. Hay, por supuesto, todo un mito del trabajo de campo. La experiencia concreta, cercada de contingencias, rara vez alcanza la altura de lo ideal; pero como medio para producir conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo, la práctica de la etnografía conserva un status ejemplar (CLIFFORD, J., Op. Cit., 143).

Y es por medio de esa “experiencia concreta” como quiero defender la elaboración teórica de la tesis que se está leyendo. En la realidad social tenemos tres formas principales de conocer: leyendo,

escuchando a otros y por la propia experiencia. Y tomado en sentido amplio el trabajo de campo aglutina las tres.

La etnografía está, desde el principio hasta el fin, atrapada en la red de la escritura. Esta escritura incluye, mínimamente, una traducción de la experiencia a una forma textual. Este proceso está complicado por la acción de múltiples subjetividades y de constricciones políticas que se encuentran más allá del control del escritor (Íbid., 144).

Es por ello que las líneas que siguen no son sólo recopilaciones de notas y diarios de campo, entrevistas en profundidad y análisis de discurso. A ello hemos de sumar la intertextualidad surgida de la lectura de autores clásicos del estudio del indigenismo en general y de los mbyá- guaraní en particular. Me he encontrado en Posadas con que el Programa de Posgrado era dirigido por Leopoldo Bartolomé, hermano de Miguel, un referente constante en este texto en especial debido a que durante mi estancia publicó su más reciente recopilación acerca de la parcialidad mbyá. Es por ello que diversos profesores e indigenistas se dirigían a él y a sus estudios al ser interrogados por mí y a eso se debe que las referencias (y críticas) a su obra sean constantes.

Lo mismo sucede con la obra de Bartolomé Meliá, a quien tuve el placer de conocer hacia el final de mi estadía. Así pues, no solo se trató de “leer la cultura como textos” (GEERTZ., C., 2003) sino leer también los textos como cultura viva de la realidad estudiada. Con ello se trató de llevar a cabo una conversación sistemática a varias bandas entre informantes e informadores, desde un punto de vista interpretativo-crítico.

En cuanto a las dificultades encontradas, más allá del desconocimiento del idioma mbyá, a la hora de entablar conversaciones en las comunidades visitadas (soslayada debido al bilingüismo en castellano que muchos de ellos poseen) he de decir que la fuente

principal de obstáculos era la posibilidad o no de acceder a las aldeas. En muchas ocasiones los mbyá son reacios al contacto con el hombre blanco, a lo que se suma un cierto carácter introspectivo, en comparación con la mayoría de la sociedad blanca. Y en particular con mi forma de ser, algo que al principio me generaba cierta ansiedad, sobre todo al principio.

Las abundantes conversaciones en donde proliferaban los monosílabos ante mis preguntas y la imposibilidad de mantener conversaciones en el propio idioma mbyá (y por tanto de escuchar de qué hablaban entre ellos) fueron las trabas principales del trabajo de campo. Suplidas en conversaciones a posteriori con informantes clave que me comentaron aspectos tratados en alguna asamblea o diálogos que podrían interesarme entre miembros de la comunidad.

De cara a la entrada en las comunidades fue muy importante la ayuda de diferentes personas de entes gubernamentales, antropólogos o indigenistas que conocían a los líderes mbyá y me ofrecían un puente de acceso.

A lo que se suma la página en blanco. Es en muchas ocasiones un temor que ha de enfrentar el antropólogo. Carlos Moya, en ocasión de un seminario en el que vino a Coruña, decía que en la mayoría de las ocasiones los alumnos se enfrentan a la idea de que cuando entregan algo parece que con “ese algo” (trabajo, examen, comentario) va una parte de ellos: un trozo de su ser puesto a examen público, un acto de nudismo mental, como si el papel tuviese características animistas. El “mana” del que habla Marcel Mauss (2010), ese poder que tienen las personas y las cosas y que es inmanente y símbolo de prestigio.

El oficio del etnólogo presenta en efecto una curiosa paradoja. El público lo percibe como un pasatiempo del explorador erudito, mientras que sus prácticas se imaginan enmarcadas más bien en la prudente comunidad de aquellos que Bachelard llamaba los trabajadores de campo. Nuestro universo familiar son

menos las estepas, las junglas o los desiertos que las aulas donde se dictan cursos y el combate nocturno con la página en blanco, ordalía infinitamente repetida y en otro modo más temible que cualquier encuentro cara a cara con un anfitrión poco ameno del bestiario amazónico (DESCOLA, Op. Cit, 31).

Al realizar trabajo de campo, sí es verdad que hay “todo un mito” pero si somos capaces de olvidarlo en lo que dura nuestra estancia, la labor será más eficaz. Y sobre todo, también, no caeremos en moralidades del tipo “yo he estado allí”, algo criticado desde corrientes posmodernistas en cuanto a la autoría (por ejemplo Clifford, J., 2001) , pues ésta ha de verse como dialógica y los criterios de pertenencia (del grupo, de lo que se escribe, de las fotos que se toman, de lo presentado) han de verse como múltiples y siempre en diálogo, en construcción constante. Cada vez más se habla de una antropología colaborativa en donde el escritor y el informante son coautores.¹⁵

Ni la experiencia ni la actividad interpretativa del investigador científico se pueden considerar inocentes. Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de “otra” realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes (CLIFFORD, J., 2001: 61).

Sumado a esto se ha de evitar la “caricatura de la antropología que consiste en pensar que esta disciplina tiene algo que hacer cuando hay un grupo en extinción” (GARCÍA CANCLINI, N., 1997: 79), pues existe un gran debate acerca de la conveniencia o no de la unión entre antropología y activismo. La aplicabilidad de la disciplina, insistía el profesor Lisón Tolosana en las reuniones que mantuvimos en varios seminarios, descansa en una buena teoría y en un buen trabajo de campo. Y, afirmaba, “dejemos la aplicación a otros especialistas”.

¹⁵ Véase Flores, C (2012) en Iconos. Revista de Ciencias Sociales N° 42. Pp. 71-88;

La llegada al campo se produjo mediada la primavera en Misiones, en noviembre de 2009. Cuando uno se enfrenta a tener que pasarse 6 meses fuera de las comodidades del hogar, lo primero que hace es tratar de aclimatarse y buscar un lugar apropiado donde residir. Dado que mis inquietudes pasaban tanto por conocer comunidades como a personas y grupos que trabajaban *con* y *para* los “pueblos originarios”, quedarme en el centro de la capital, Misiones, era una buena opción. Actualmente, y a modo de reivindicación el término “pueblos originarios” es el nombre genérico con que se conoce a los indígenas americanos. No se ha de entender el término pueblo en la concepción que la historia europea dieciochesca le ha dado sino que tiene otro matiz relacionado con pautas y tradiciones culturales de poblaciones que preexistían en el viejo continente antes de la llegada de los europeos.

El profesor Roberto Abinzano me fue a buscar al aeropuerto, si bien mi hospedaje definitivo no estaría libre hasta finales de semana. Sumado a que Roberto debía acudir a un congreso en Brasil, estuve en un hotel durante tres días para conocer la capital de Misiones, con la opción de avanzar mucho en mis lecturas sobre los *Mbyá*. Leí una vez que ante el hastío del trabajador de campo una buena receta para salir de él es llevar novelas. Pero yo opté por profundizar en bibliografía sobre los grupos guaraníes que me interesaban. Hay, desde mi punto de vista, tres pilares fundamentales en la práctica de la disciplina antropológica: uno es el dialogar y observar lo máximo posible con nuestros sujetos de estudio; otro es la parte escritural, en cuanto a que si nuestro conocimiento no ve la letra impresa y pasa por una serie de cánones (con los que no solemos estar de acuerdo), de poco sirve nuestro aprendizaje en el campo; el otro es la necesidad de profundizar en materiales, bibliográficos en su mayoría, sobre aquello que estudiamos. Son tres pilares de una construcción difíciles de equilibrar en ciertas ocasiones, sobre todo en cuanto a los tiempos que exige cada uno. Hay

quien prefiere detenerse en uno u otro dependiendo del momento, pero a mí siempre me resultó más enriquecedor tratar de ir elevándolos a un mismo tiempo. Por todo ello, las primeras dos semanas me dediqué a tomar notas sobre bibliografía Guaraní: leí a León Cádogan (1956, 1960,1965,1971,1992), Bartolomé Meliá (1986, 1991, 1993, 2004) , Miguel Bartolomé (1969, 1994, 2006, 2007, 2009), Alfred Métraux (1974, 1976, 1979, 1995), Kurl Nimuendaju (1978), etc.

Fue clave para el devenir de mi estudio el poder disponer de un espacio en el Programa de Posgrado de Antropología Social, pues se iban perfilando los que iban a ser mis primeros contactos, a la vez que los paseos hasta dicho posgrado desde mi residencia, ahora ya una pequeña vivienda próxima a la plaza central de Posadas, me permitieron aclimatarme al calor subtropical. En cierto sentido, estas páginas que siguen son también un diálogo con ciertos especialistas en el pueblo Guaraní, algunos de los cuales pude conocer y entrevistar.



RESULTADOS

I.- ESTADO DE LA CUESTIÓN

Lo que se dice acerca de un grupo cultural debería ser también estudiado a partir de las biografías de aquellos que se ocuparon de éste.¹⁶ La labor sería sísifa, pero resaltaría el contexto y las inquietudes

¹⁶ Parece establecerse, incluso en las obras de más alto tono científico, una relación de <<conversión recíproca>>: los guaraní seducen a los antropólogos y éstos convierten a aquellos en las figuras de aspiración occidental de realización humana (teólogos de la selva, poetas, filósofos). A partir de la elección de la religión, tomada como <<núcleo>> de la cultura y acicate de la resistencia indígena, la producción etnológica continuó operando, según categorías jerarquizadas, dicotómicas y morales (sagrado/ profano; vida extraordinaria/ vida ordinaria; mente/cuerpo; masculino/ femenino). La fascinación del racionalismo occidental por el carácter metafísico del pensamiento indígena, por la retórica y por la poética del lenguaje esotérico, contribuyó para desconectar y ojear la dimensión concreta de la vida colectiva. La autoridad de esta tradición establecía una especie de constreñimiento en los estudios sucesivos que creaba una adhesión ortodoxa a los grandes temas y a los grandes personajes, un énfasis en las experiencias extraordinarias produciendo la imagen de una

de diferentes autoridades en situación de relación. No hemos de caer en actos de presentismo histórico, al juzgar, por ejemplo, la esclavitud de siglos pasados en esquemas basados en la teoría de los derechos humanos. Ni mucho menos en caer en esencialismos superfluos que hacen ver a los grupos étnicos que abordamos como vestigios de una humanidad perdida. Sin tener espacio para abordar las vidas de aquellos que convivieron o estudiaron a los Guaraní en general o a los Mbyá en particular, sí resaltaremos ciertos discursos que, contextualizados, pueden llevarnos a un mejor entendimiento de las relaciones entre “Occidente” y estos grupos indígenas. Obviamente comparten un mismo espacio geográfico, por lo que establecer un límite entre lo que es occidente y lo que son dichos grupos no puede sustentarse en una demarcación territorial. Por cuanto suponen una convivencia, tampoco hemos de quedarnos en la limitación temporal entre poblaciones “del progreso” vs. otras “ancladas” en el pasado (incivilizados, bárbaros, salvajes o como queramos llamarles), propio de otras épocas. Hoy no se encuentran pueblos aislados de la industria y mercado “occidentales” y ningún espíritu crítico se atrevería a llamarles “primitivos”. Además, la disciplina antropológica paulatinamente ha ido comprobando que no lo son.

Por lo tanto, ante la pregunta de ¿qué es occidente? debemos pararnos a considerarlo como algo que funciona en el imaginario, principalmente delimitado por aquello que es su opuesto, es decir, sus “Otros”. Si bien, como podremos ver a lo largo de estas páginas para el caso que nos ocupa, esos otros son inclusivos. La delimitación, como digo, supone sólo una demarcación analítica para conocer los efectos de realidad que se establecen en el imaginario mbyá y blanco, dentro de un mismo campo social y cultural.

colectividad sin sujetos. En la escritura los territorios de interacción y las experiencias permanecen inarticulados y los interlocutores únicos y confiables, hombres dirigentes espirituales y políticos son elegidos portavoces de una colectividad homogénea, sin tensiones ni pluralidades. (CICARONNE, C., 2004: 82, mi traducción).

A modo de síntesis, podríamos destacar varios momentos y temáticas en cuanto a la relación de los guaraníes con diferentes instancias de un conocimiento, digamos, institucionalizado. Por una parte, en sus orígenes, dispondríamos de los escritos de misioneros, administradores coloniales o viajeros. A continuación, aparecerían las obras de etnólogos como Kurt Nimuendajú, León Cádogan o Egon Schaden. Dice Meliá (2004:177) que “la biografía de los etnólogos de los Guaraní es una caja de resonancia de la mentalidad e intereses de su entorno”. También lo puede ser acerca de los cambios en sus modos de organización, así como de las hibridaciones, rupturas y reinterpretaciones de sus tradiciones en contacto con el mundo blanco.

Por otra parte, debería hacerse autocrítica y comentar acerca de las implicaciones que la labor de Meliá tuvo para con los grupos con los que el antropólogo convivió y/o estudio, si bien su trabajo es ingente y en general enjuiciada positivamente por otros antropólogos que conocí o acerca de los que fui leyendo. Me interesa de la obra mencionada de Meliá porque divide las diferentes aportaciones bibliográfico-históricas en varios apartados como son la palabra de los guaraní, escuela y educación, etnohistoria, etnología teológica, demografía y por último reseña obras referidas a las diferentes parcialidades. En lo posible esta tesis se irá adentrando en algunos de estos campos, siempre en continuo diálogo con las obras de algunos autores, clásicos o actuales, que han tomado contacto con el universo Guaraní, principalmente con los Mbyá.

Es interesante señalar que durante mi estadía en Misiones, pude conversar, entre otros antropólogos, con Roberto Abínzano, especialista en temas de frontera y que en el pasado realizó estudios acerca de las Misiones jesuítico-guaraníes; con Claudia Pini (2008), que tras convivir cierto tiempo entre los mbyá dedicó algunas de sus tesinas al campo de la salud, Marilyn Cebolla (2000), que entre otros asuntos trató temas de apicultura y educación en comunidades de la Reserva de la Biosfera del Yabotí, Osmar Gonzalos, trabajador del IProDha y antropólogo próximo

a doctorarse que lleva años dedicado a aspectos políticos relacionados con los Mbyá, Ana Gorosito Kramer (2006, 2009), quien junto con Bartolomé Meliá (1986, 1991, 1993, 2004) y un equipo multidisciplinar llevó a cabo un mapeado de las comunidades indígenas de la región y una acción activista en torno a los Guaraníes, en el sentido que lo que buscan estas personas es un mayor reconocimiento de los derechos indígenas así como la obtención en régimen de titularidad de las tierras que habitan. Los enfrentamientos con algunos colonos o con diversas empresas han sido una constante, por lo que me han contado y por varias noticias que pude leer en prensa, a lo largo de la elaboración de dicho mapeado.

De varios diálogos con estas personas iban surgiendo inquietudes nuevas, lecturas y una visión científica en contraposición con los planes de actuación de diferentes organismos. La actualidad de sus estudios los coloca en un plano de continuidad con trabajos clásicos en torno a los guaraníes, pero con preocupaciones actuales¹⁷.

Gente sin fe, dijeron de los tupí sus primeros observadores. “Teólogos de América del Sur”, se escribió recientemente de los guaraníes. Entre estos dos juicios contrarios, cuatro siglos de historia: la Conquista y, para los guaraníes, ciento cincuenta años de vida en las “reducciones” de los jesuitas. (CLASTRES, H., 1993: 7).

Miguel Bartolomé (2009: 11) se queja de que a pesar de la proliferación de estudios sobre los guaraníes, nos encontramos con el problema de la enorme lentitud de difusión y de la acotación estatal de las investigaciones sobre esta parcialidad indígena. Por su parte Bartolomé Meliá¹⁸ dice que se podría realizar un estudio de los guaraníes a través de las biografías de sus estudiosos, pues “los guaraníes entran en nuestra vida. Los guaraníes son modernos por su

¹⁷ En sentido parecido, un cronista y explorador que muestra la “depredación” en el Chaco de Bolivia: Julián Duguid (2011): *El Infierno Verde*.

¹⁸ Bartolomé Meliá, S. J. La Novedad Guaraní (Viejas Cuestiones y Nuevas Preguntas) Revisita Bibliográfica (1987-2002) en Revista de Indias 2004, vol LXIV, núm 230. Págs 175-226

innegable actualidad y por las utopías que sustentan.” Podemos decir, de partida, que esa adjetivación en positivo como modernos suena a crítica a a aquéllos que siguen viendo en los pueblos originarios vestigios de una infancia de la humanidad, salvajes, bárbaros, etc. Más bien al contrario: hemos de verlos como contemporáneos pues comparten un mismo tiempo vivido con otras sociedades. Y no caer en esencialismos. Y por supuesto, al lado de las utopías, hemos de poner también las distopías que los abrazan.

En cuanto a la parcialidad que nos ocupa, los mbyá, comenta Bartolomé que es difícil en ocasiones distinguir entre aproximaciones académicas e indigenistas, pues de ambas se puede sacar gran utilidad. Trataré de introducir al lector en la que veo que ha de ser la pregunta inicial de un estudio antropológico: ¿quiénes han sido?, ¿quiénes han venido siendo? y ¿quiénes son actualmente? Estas preguntas tomadas tanto desde el punto de vista de dichos mbyá como desde el punto de vista de otras parcialidades indígenas o de personas o grupos indígenas, es decir, ¿para quién han sido y para quién son los mbyá?

Una vez esclarecido esto trataré de realizar un mapa de las discusiones recientes que ocupan el campo de mi temática de estudio, esto es, nuevas formas de creación de ciudadanía y aspectos asimétricos de las relaciones sociales, políticas y culturales entre sociedades.

He tratado en todo momento de seguir lo expuesto por Geertz en su *Interpretación de las Culturas*, cuando comenta que los antropólogos no estudian aldeas sino que estudian ciertos fenómenos o problemáticas *en* aldeas¹⁹. Sin ningún menoscabo ni pretensión de propiedad, *mi* aldea la entendí como la provincia de Misiones en sentido amplio, por cuanto me resultó muy útil conocer las políticas estatales que se ciernen en torno a los *Mbyá* en esta región. Por otra parte el estudio de un denominado, por muchos, como pueblo migrante -

¹⁹ Geertz, Clifford (2003:33)

aunque esto tiene sus matices como veremos- obliga al investigador a migrar, siguiendo a sus objetos en lo que George E. Marcus tan bien definió como “etnografía multisituada”²⁰. No sólo se trató de realizar un seguimiento de dichos sujetos sino también de las acciones políticas que se están llevando a cabo en la provincia.

He de advertir que procesos de desterritorialización y reterritorialización son constantes entre los *Mbyá* en toda la zona de la Triple Frontera y en muchos casos son producidos debido a las maniobras de diferentes agentes de la sociedad envolvente, sea esta paraguaya, brasileña o argentina.

Entiendo como *procesos de desterritorialización* aquellos ejecutados en el sentido de la sociedad envolvente hacia los grupos indígenas que tratamos. Éstos procesos pueden ser llevados a cabo por agencias privadas, como por ejemplo empresas madereras o represas hidroeléctricas, así como por entes gubernamentales. Como analizaremos más adelante ciertos movimientos basados en lazos clientelares por parte de organismo estatales hacen que algunas comunidades se dividan (debido a conflictos promovidos desde fuera) y por ello sucede que miembros de una comunidad se marchen a otros asentamientos y ulteriormente los que se queden han de hacerlo también, debido a la falta de recursos humanos para continuar con las líneas económicas o parentales llevadas a cabo antes de la fisión.

Por otra parte percibo como *procesos de reterritorialización* los llevados a cabo en aras de la disposición de tierras, a poder ser en

²⁰Marcus, George E. (1995) Ethnography in/of the World System. The emergence of multi-sited ethnography, en *Annual Review of Anthropology*, N° 24, pp, 95-117. Trad. para *Alteridades*, 2001 11 (22). Pp. 111-127 por Aguilar Diaz, M.A: “la etnografía multilocal es un ejercicio de mapear un terreno, su finalidad no es la representación holística ni generar un retrato etnográfico del sistema mundo como totalidad. Más bien, sostiene que cualquier etnografía de una formación cultural en el sistema mundo es también una etnografía del sistema y que, por tanto, no puede ser entendida sólo en términos de la puesta en escena convencional de la etnografía unilocal, suponiendo realmente que el objeto de estudio sea la formación cultural producida en diferentes localidades, y no necesariamente las condiciones de un grupo particular de sujetos. (Op. Cit: 113)

propiedad, por parte de algunos mbyá, si bien no siempre el punto de partida es endógeno de las comunidades sino que en ocasiones encuentran ayuda, e incluso iniciativa, en organizaciones occidentales (como pueden ser agencias gubernamentales, O.N.G.s, diferentes organizaciones eclesíásticas, etc.). Como recuerda Garlet (1997), movilidad no tiene por qué ser equivalente a migración sino que conlleva un recorrido por un territorio, hoy fragmentado, pero que conserva el carácter holístico en la cosmovisión mbyá. Para este autor los desplazamientos no serían emigración sino procesos de reterritorialización, lejos del concepto nómada que en muchas ocasiones puebla el discurso de diferentes agentes blancos que trabajan con los pueblos indígenas. Se trata más bien de reubicaciones de las diferentes comunidades.

Como primera advertencia hemos de asumir la imposibilidad de percibir a estos grupos como aislados. Para ello me parece muy útil partir de la reciente obra de Miguel Bartolomé (2009), especialista en el estudio de diferentes grupos étnicos en toda Latinoamérica.

Asumiendo como punto de partida de que ninguna sociedad indígena actual es idéntica a la existente en el tiempo del contacto inicial, cabe entonces preguntarse quiénes son los Mbyá actuales, tanto en relación con los otros grupos o parcialidades Guaranís como con respecto a sí mismos, y cuáles son las razones de la vida seminómada en búsqueda de un anhelo inalcanzable que condiciona su existencia. (BARTOLOMÉ, M., 2009: 87).

Aunque podremos criticar más adelante el carácter “seminómada” del que habla, ya partiendo desde el punto de vista de los propios *Mbyá*. Por otra parte también será importante rastrear cómo ha sido esa “relación con los otros grupos”, qué significado le han dado (y le dan) al contacto con otras parcialidades y sobre todo cómo han llegado a ser lo que son. Para este autor se ha producido una transfiguración entre lo que estos grupos mbyá eran antes de la colonización y lo que han devenido después. En ello ha sido muy importante un culto milenarista/mesiánico: el de los procesos sufridos hacia los siglos XVIII

y XIX, dice Bartolomé, fueron los que los estructuraron como colectividad separada de otros Guaraníes, principalmente debido a su doctrina salvacionista que más adelante analizaré. Mediante ella se fue produciendo un proceso de etnogénesis, creo que en un sentido parecido al que se refiere Christiane Stallaert, cuando habla de los procesos de marcada identidad volcada en el plano religioso que se dieron a lo largo de varios siglos en la Península Ibérica:

La identidad étnica se caracteriza por ser una identidad que se nutre del pasado, un pasado mítico en el que se sitúa la común ascendencia, el origen común de los que integran la comunidad. Es esta dimensión histórica, la sensación de formar una comunidad de parentesco -simbolizada popularmente por la sangre-, lo que diferencia al grupo étnico de un mero grupo cultural, lingüístico o religioso. Al mismo tiempo se entiende que, de todos los rasgos culturales, la religión es un marcador étnico privilegiado, debido a la vinculación que suele existir entre los mitos fundacionales del grupo y el mito de la Creación. (STALLAERT, C., 2004: 20).

Continuará diciendo Bartolomé que estos procesos de etnogénesis marcaron ulteriormente las fronteras de los mbyá con otros grupos guaraníes²¹. Las colectividades guaraníes que históricamente no aceptaron ser congregados ni reducidos se comenzaron a llamar monteses, caingúas (*ka'a yngúá*), lo cual era sinónimo de barbarie, de incivilización. Los diferentes grados de autonomía y contacto con respecto al aparato colonial y de las propias parcialidades entre sí, tal vez hayan sido el principal factor de variedad lingüística entre los diferentes grupos. Es importante recordar que los mbyá serían monteses, si bien no todos los monteses serían mbyá.

A diferencia de los otros grupos, los mbyá mantuvieron su autonomía, eventuales relaciones comerciales y ciertos intercambios, pero también constantes combates con los españoles y sus posteriores descendientes criollos

²¹ Bartolomé (2009: 88) utiliza el vovablo nativo *ogüerojerá*, “un desplegarse de algo preexistente”, para referirse a estos procesos.

y mestizos. Al parecer, el grupo se había reconstituido parental y políticamente en la selva, logrando mantener sus tradiciones incluyendo las grandes casas comunales. (BARTOLOMÉ, M., Op. Cit, 98).

En mi visita al edificio donde se lleva a cabo el Programa de Posgrado de Antropología Social de la Universidad de Misiones tuve también la oportunidad de conocer a la profesora Ana María Gorosito Kramer, quien defiende que los Guaraníes son un pueblo muy extenso que se extendió por grandes extensiones de lo que hoy es considerado Latinoamérica, si bien hemos de decir que también hay grandes regiones como México, Colombia Venezuela o Chile en donde no han tenido asentamientos. Acudí en una ocasión a una comunidad Guaraní situada en el departamento brasileño de Paraná a un encuentro de Guaraníes donde se reunieron indígenas provenientes de Bolivia, Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, pudiendo constatar lo expuesto por la profesora. Los *Mbyá* a los que acompañaba me insistían en lo que les sorprendía el tener tantas dificultades para poder llegar a entender la lengua de sus propios hermanos.

Pero como recuerda Gorosito Kramer en un documental titulado *Ñande Guaraní*²² no es lo más apropiado hablar de los guaraníes de uno u otro lugar sino más bien centrarnos en las posibilidades de reconocimiento como un gran pueblo. Esta antropóloga participó durante los últimos años del mapeo de cientos de comunidades Guaraníes, que en la provincia de Misiones son mayoritariamente *Mbyá*.

Los guaraníes en la triple frontera reúnen aproximadamente a 100.000 personas distribuidas en unas 500 aldeas o comunidades, lo que forma una de las poblaciones indígenas con mayor ocupación en el

²² Realizado por el Ministerio Público Federal y la Procuraduría Federal de la República de Brasil en en cooperación con la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo y la Agencia Brasileña de Cooperación. Agradezco a Punchi, Alcides, Katy y Francisco el préstamo de éste y otros muchos materiales


territorio sudamericano. Perciben su mundo como una región sin solución de continuidad de selvas, campos y ríos y un territorio donde viven según su modo de ser milenario. Esto al menos en un plano teórico que roza lo utópico actualmente. De hecho, para muchos de los mbyá con los que dialogué, lo efímero y pasajero es la presencia de juruás²³ en su territorio. Este pueblo guaraní nunca formó un Estado, en el sentido moderno del término. Ni pretende hoy en día crear una entidad exclusiva ni excluyente frente a la sociedad occidental, si bien ciertas personas como pueden ser algunos antropólogos, trabajadores estatales, miembros de O.N.G.s o de congregaciones eclesíásticas (que tampoco hemos de tomar desde un punto de vista inocente en un sentido político, como la historia de la región nos demuestra) pueden utilizar una concepción de “pueblo” que, defienden, podrían suscribir los guaraníes, si bien hemos de entender que es diferente a lo que se entiende por pueblo en la terminología del derecho internacional,²⁴ pues tanto la voluntad en cuanto comunidad, la visión de su territorio como su organización política son diferentes a las marcadas por el derecho internacional para los Estados-nación europeos. En cualquier

²³ Juruá: Boca peluda, barbudo, que come pelo. Se llamaba así a los primeros colonizadores por parte de los guaraníes. Por extensión hoy en día es sinónimo de blanco o de extranjero, e incluso de argentino, español.

²⁴ El Diccionario Jurídico, coordinado por Juan Manuel Fernández Martínez (2001), reconoce que “en la teoría del Estado el Pueblo es junto con el territorio y el Poder político un elemento del Estado, el elemento personal”. Así pues tendríamos que dentro de un determinado territorio, todas las personas que lo habitan podrían ser considerada como parte del “pueblo” de un Estado. Por su parte Manuel Díaz de Velasco (2003: 241) habla de la pluralidad y heterogeneidad de sujetos que contempla el derecho internacional contemporáneo, entre los cuales incluye a los pueblos, junto con los Estados, la Santa Sede, los beligerantes o los movimientos de liberación nacional. Coemta que no es hasta el siglo XX cuando cobra pujanza el principio de las nacionalidades. El principio de libre determinación de los pueblos opera en diversos planos y genera derechos de diverso signo. En l declaración Universal de Derechos Humanos (art. 21.3) se reconoce que la voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público. Además, por otro lado, se reconoce el derecho a su propia supervivencia. En un plano socioeconómico, ha generado el derecho a la soberanía de los pueblos sobre sus riquezas y sus recursos naturales. Aún con todo ello, la Carta de las Naciones Unidas declara contrario a su espíritu el tratar de quebrantar la unidad nacional o la integridad territorial de un país. Que exista una voluntad de que una colectividad, dentro de un estado, se autoperciba como “pueblo” no es suficiente para que se quiebre la unidad de un territorio soberano.

caso la “contaminación” del discurso elegido (proveniente de diferentes entes occidentales como los nombrados) para reivindicar ciertas demandas es un lugar común hoy en día en las exigencias indígenas. No existe un alegato que preexista al contacto sino que en la actualidad los pueblos indígenas se apropian de la terminología de aquellos que les rodean para llevar a cabo las que consideran *sus* luchas. La carga político-semántica de lo que ha significado este concepto puede estar detrás del interés político de la utilización de dicho término. La ficción del concepto “pueblo” relacionado con las parcialidades indígenas puede ser entendida también como una pretensión de construir etnogenéticamente a un grupo. Sobre todo si se habla de un “*gran* pueblo” tomando esa grandeza por encima de los asentamientos territoriales que históricamente han ocupado los guaraníes.

Migraciones y conflictos a través de una larga historia han producido diferencias motivadas por los varios lugares habitados, su peculiar relación con los otros pueblos indígenas, y su manera de integrarse al medio ambiente, usándolo sin perjudicarlo o al menos sin llegar a los altos grados de contaminación de poblaciones no indígenas. Todo ello de forma conjunta ha ido delimitando a los guaraníes en general y a los mbyá en particular, dando lugar a la creación de fronteras simbólicas y territoriales que se perciben como significativas para cada grupo y por tanto establecen las bases de sus procesos de etnogénesis. La economía de reciprocidad que adoptaron ha configurado aspectos fundamentales de su política y cultura. Los guaraníes guardaron tradiciones de “tiempos muy antiguos”, de ellas conservaron la memoria y la fueron actualizando en sus mitos y ritos y por ende transformándolas. Así como otros pueblos indígenas en América Latina, los pueblos guaraníes se encuentran en proceso de crecimiento poblacional. Altos niveles de fecundidad asociados a la bajada -lenta- de los niveles de mortalidad se mantienen durante los últimos 10 años por lo menos.



Un aspecto importante de la vida de los guaraníes, como decimos, es la economía llamada de reciprocidad mediante la cual se comunican sus bienes, dando y recibiendo dones. Son cazadores-agricultores, que obtenían abundancia de comidas y productos necesarios para la vida. No son nómadas ni viven solamente de la caza, la recolección y la pesca. Cuando los españoles llegaron al lugar que hoy es Asunción del Paraguay, se quedaron maravillados con la “divina abundancia” que encontraron en torno a estos grupos que solían vivir en aldeas de dos, tres o cuatro casas grandes donde habitaban más de 100 personas. Todavía podemos encontrar algunas de esas casas entre los *Pãi Tavyterã*. Su cerámica era de notable belleza estética y su arte plumario era muy delicado y atractivo. Todo esto ha desaparecido casi por completo. Desaparecidas las selvas han desaparecido también los pájaros de la selva, sus espíritus y los otros recursos naturales de su hábitat “ancestral”. Lo que queda es su sistema fundamental en el cual el intercambio de productos y cosas se rige por el don. Asegurada la subsistencia familiar, todavía hay algo o mucho para dar. Un ejemplo de ello lo obtuve al preguntar por los cimientos que aparecían entre dos casas de una comunidad, fabricadas en cemento y madera, no “tradicionales”. Me explicaron que esa casa pertenecía a una mbyá que se mudó a Brasil con varias de las estructuras, muebles, etc., pero lo que no pudo llevar o aquello que no le haría falta fue repartido en las casas de dos de sus hermanas. He podido asistir también a repartos de comida proveniente de los pueblos vecinos a la llegada a diferentes comunidades. Si un adulto trae varios productos en ocasiones son entregados a diferentes niños que suelen ser sobrinos o primos y que éstos llevan a las casas próximas, que son las de sus hermanos o hermanas (o cuñados o cuñadas).

En la reciprocidad y el intercambio iría el sentido de la fiesta, del *areté*, el “día verdadero”. En verano, cuando es abundante la cosecha del maíz, la mandioca y otros productos, como la batata, porotos y calabazas, son frecuentes las fiestas. En la fiesta Guaraní no solo se

consumen excedentes, sino que es motivo para renovar relaciones de amistad y de trabajo en común. Sin fiestas la producción baja sensiblemente. La palabra Guaraní *jopói*, común a todos los pueblos Guaraníes, significa abrir las manos mutuamente. Esta es la ley fundamental de la economía, la ley de “dar y recibir”, de la casa y de las casas entre sí.



II.- HISTORIA

Las naciones de indígenas de las Américas encuentran en el quinto centenario una oportunidad para afirmar una contrahistoria, reivindicando sus formas de vida y consolidar las actuales luchas en pos del territorio y autonomía. (PRATT, M. L., 2010: 12).

Ya Franz Boas²⁵ en 1920 nos recordaba que “para comprender la historia no basta saber cómo son las cosas, sino cómo han llegado a ser lo que son”. Para el profesor Fernández de Rota

América ocupa un papel singular en el reino de las utopías políticas y de los más crueles desengaños (...) Su esfuerzo de transformación política ha estado siempre perpetrado por tensiones y confrontaciones culturales. Después de tanta inagotable esperanza, América se encuentra al principio de un tercer milenio debatiéndose con nuevas cotas de pobreza, de violencia y de desigualdad. (FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A., 2008 en ESPINA, A., (ed.) 2008: 51).

Dice Josebe Martínez (2010) que no son tanto causas materiales como el deseo de cambio lo que subyace a los viajes de los primeros conquistadores en los primeros tiempos del contacto en América. Se vivía en la península ibérica una situación de displacer para grandes masas de la población que veían en el viaje una salida, una huida, un “derecho de fuga” como diría Sandro Mezzadra. O como nos muestra Lisón Tolosana al hablarnos de las aspiraciones que emanan del imaginario fronterizo se trataba de sujetos aventureros que ansiaban mejorar su situación atravesando ciertas fronteras.²⁶

²⁵ BOAS, F., 1920: 311, citado en JUNQUERA, C., 1995: 217.

²⁶ La llamada de la frontera seduce al inquieto que se siente insatisfecho con la común y monótona experiencia cotidiana; al aventurero que rechaza moldes estructurales que considera rígidos y busca otras posibilidades más excitantes en otros ámbitos; a todos aquellos desplazados y marginales que anhelan otra forma de existencia, otros mundos, el riesgo, un rumor de anarquía; a espíritus hipersensibles que sienten la llamada del demiurgo y se aventuran, en exploración personal, a entrar en aquella zona de la experiencia humana que nuestra sociedad nos veda pero en la que quieren vivir en exceso, alcanzar la experiencia-límite, la transformación ideal por transgresión. Cuantas más barreras encuentran más incitación experimentan a remontarlas, a otear la diversidad, a explorar el otro lado, a gozar del reto de lo otro, del *suspense* del más allá. Espíritus independientes sienten la dionisiaca excitación de la liminalidad y de la antiestructura; descontentos y frustrados en su morada social que encuentran vacía, aspiran a liberar energías y quebrar límites represivos en el universo de posibilidad que proyectan al otro lado de la frontera; imaginativos críticos del *status quo*, creadores, reformistas, exploradores, artistas e intelectuales tensan su inquieto espíritu en el equívoco, en la

Cartas, retornos relatos construyeron un imaginario feliz y placentero en la época de la Conquista, lo que aumentaba el deseo de viaje. Esto estaba sustentado, además, desde un contexto de reconquista y por sujetos individuales que querían ampliar sus oportunidades vitales, deseaban optar a nuevas oportunidades. De forma general se trataba de segundones que al no poder optar a la herencia obtenían sus riquezas en la aventura. El objeto se llamaba América. Analizaremos ciertos rasgos que fueron reproduciendo el imaginario europeo hacia el nuevo mundo y que tuvieron y tienen repercusiones en los espacios comunes de hoy en día en la sociedad occidental e indígena, en concreto en Misiones y los mbyá que la habitan. En la actualidad no hemos de tomar Occidente y el mundo indígena como términos separados pues ambos conviven en un mismo espacio. El indígena actual es también occidental en el sentido de que habita regiones (como puede ser Misiones en Argentina) que durante décadas vive en contacto. Además presenta discursos y prácticas que se hibridizan, mezclan, contaminan y significan en una lógica de unión entre horizontes culturales. No se trata tanto de hacer un análisis histórico pormenorizado sino de detenernos en ciertas obras que han marcado hitos y han explicado cómo ha sido el devenir histórico de las zonas de contacto en América Latina en general y de Misiones y la parcialidad Guaraní que nos ocupa en particular.

Como nos hace ver Benassar (2001) la Conquista provoca polémicas jurídicas en el ámbito del derecho internacional: España frente a las demás naciones; administrativo: cómo organizar las tierras conquistadas (Pedro de Toledo); y en el del derecho civil: cuáles serían los derechos de los indígenas y de los nuevos residentes de las Indias (Padre Acosta, Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún). Nos

ambigüedad, en la plurivalencia, necesitan sobrepasar los límites de la alicorta sociedad propia y violar fronteras. Encuentran irresistible la fascinación de la frontera, comprueban su debilidad y ensanchan el ámbito de lo posible. Para todos ellos la muralla es una atalaya provocante, un espacio en que se dramatiza el valor del valor, un impulso para la creación. (LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología de la Frontera*. 1994: 95).

detendremos aquí en este último eje por ser, desde mi punto de vista, uno de los puntos de arranque fundamentales del que derivarán consecuencias en los siguientes siglos.

Las relaciones entre españoles e indios se enmarcaron bajo el signo de la *encomienda* que “puede ser definida como la recomendación por parte de la Corona de un cierto número de indios a un español que se convierte así en *encomendero*.” (BENASSAR, 2001: 79-80). A cambio de instruir al indio y protegerlo, el encomendero podía exigirle trabajo o tributos. Es de sentido común decir que la primera encomienda fue llevada a cabo por Colón, a lo que la Corona se manifestó desfavorable, pues entendía que los súbditos pertenecían a la Reina Isabel y no al Almirante. Nicolás de Ovando, en 1502, tuvo intención de colocar a los indios bajo el mando de la Corona, a lo que se negaron los españoles ya asentados. Durante diez años se explotó sin límites, lo que hizo disminuir la población. En 1510 llega a Hispaniola un grupo de dominicos que llevó a cabo una reacción contra la encomienda. Se abrió un debate que llegó a Castilla, y en 1512 se promulgaron las Leyes de Burgos, estableciéndose así el primer código de legislación india. “Estas leyes admiten el principio de la encomienda. Reconocen que los indios son libres, que poseen un alma eterna; pero son de naturaleza perezosa y tienen que ser vigilados de cerca. La dependencia se juzga, pues, necesaria.” (BENASSAR., Op. Cit. 81). Además dichas leyes establecían los deberes de los encomenderos, si bien el primer provincial dominico las consideró insuficientes, obteniendo textos que mejoraban las condiciones de mujeres y niños, obligaban a ir vestidos a los indios y consideraban el trabajo como obligación. A propósito de la aplicación o no de estas leyes existe innumerable correspondencia, lo que Lewis Hanke dio en llamar “la lucha por la justicia”. Esto todo desembocará en 1542 en la promulgación de las Leyes Nuevas, que si bien profundizan en una mayor justicia, ésta no se consiguió aplicar de forma general. Las Leyes Nuevas tendían a la extinción de la encomienda, pero en 1545 Carlos V, al revocar alguna de ellas, hizo

persistir aquella institución. En este contexto, llevada la polémica a un plano de derecho internacional en el debate entre Sepúlveda y Las Casas del que más adelante hablaré, es en donde se ha de entender la iniciativa misionera.



La conquista de América no sólo se realiza bajo la perspectiva de una conquista política o de una explotación económica, sino que es realizada también desde una perspectiva de empresa misionera. Pensar que podría tratarse únicamente de un pretexto es no entender nada de la psicología colectiva del siglo XVI. Por otra parte, considerar a España o a los españoles como conjuntos homogéneos es una abstracción generadora tan solo de contrasentido. Toda la historia colonial se halla jalonada de luchas de influencia entre grupos de objetivos muy diferentes (BENASSAR, 2001: 163).

Entre esos conflictos muchas veces la sociedad civil y la Iglesia aparecen en contraposición, e incluso en el interior de ésta hubo importantes luchas de influencia. En cuanto a los métodos de conversión, en un primer momento se optó por aislar a los indios, si bien el aislamiento nunca fue total, aunque sí parcial en las reducciones²⁷. Estas tuvieron más en cuenta los deseos de los evangelizadores y de los administradores que los de los propios indios. Benassar define la reducción como “la concentración de indios en aglomeraciones organizadas, estables y accesibles, a fin de facilitar a la vez la cristianización y la administración” (BENASSAR, Op. Cit., 2001: 176).

2.1.- Qué Sucede acerca de la Desigualdad y la Diferencia a lo largo de los Últimos 5 Siglos.

²⁷ Ver apartado 2.4 que versa acerca de las reducciones jesuítico-guaraníes

No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. (FANON, F., 1999: 7).



Alejandro Benitez, cacique de *Pindó Poty*, realiza la siguiente declaración en el documental *Ñande Guaraní*:

Nosotros no queremos perder nuestra cultura ni nuestra religión porque por eso cada uno nació, y Dios dejó la tierra para compartir entre todos. Por un lado el sufrimiento viene por culpa de las empresas y por culpa del Estado. Nosotros, la comunidad, no vinimos después de las empresas; antes ya estábamos viviendo, hace más de 500 años. La comunidad de pueblos originarios sabe usar el monte.

Cuando llegaron los europeos, los guaraníes ocupaban grandes regiones del subcontinente americano. Junto a ellos, otros pueblos como los tupíes, los guaycuras, los arawac, los ge, los cochimíes, los incas, los mayas, los mexicas... Del contacto entre colonizadores y pueblos indígenas surge, según Carmelo Lisón Tolosana (1976), el origen de la Etnografía española pues el contacto con el Otro es fuente de conocimiento que se va fraguando con los siglos, deviniendo en ciencia hacia el Siglo XIX. Los antecesores en nuestro país de los etnógrafos han sido los testimonios recogidos de primera mano por cronistas, misioneros, administradores coloniales, etc., estableciendo ciertas pautas y temáticas de estudio en lo que a la comprensión de la diversidad se refiere.

En *La Conquista de América* Tzevan Todorov se refiere a la colonización como el que es es “sin duda el encuentro más asombroso de nuestra historia” (TODOROV, T., 1991: 19), pues si bien ya había cierto conocimiento de otros continentes antes de entrar en contacto

con ellos, en el caso de América dicho contacto cobra muchísima más intensidad. En las primeras páginas de su obra se refiere al interés de Colón por aspectos volcados en una religiosidad que, en un acto de “presentismo”, el autor ruso define como arcaica, que raya en la mentalidad de las cruzadas, aunque de hecho ningún religioso acompañó a Colón en el primer viaje. Se refiere a él como una persona que, pese a que con su hazaña comenzó la modernidad, tenía una ideología plenamente medieval, lo que nos coloca una vez más en posición de poder criticar la obra de un autor (y la paradoja comienzo de la Modernidad gracias a ideología medieval) que dice más acerca de sí mismo que de aquellos a los que estudia, algo bastante común en lo relacionado con los procesos indígenas. Continúa diciendo que “este hecho [la mentalidad medieval de Colón] es pertinente en el desarrollo del descubrimiento, como si aquel que había de dar origen a un mundo nuevo no pudiera pertenecerle de entrada.” (TODOROV, T., 1991: 22). Habría que insistir en que si el Almirante tenía dicha mentalidad era debido a que en ese mundo vivía. Por otra parte lo pertinente o no de dicha mentalidad medieval poco tiene que ver con el posterior desarrollo colonial. Tenemos en las palabras de Todorov, pues, un marcado carácter etnocéntrico que utiliza el dato histórico desde un análisis interesado del presente.

Lo que sucedió después, el paso de una Edad a otra, y que se marcara el hito del 12 de octubre de 1492 como momento cero, no fueron de la incumbencia de Colón. De hecho murió sin ser conocedor de toda la grandeza de su acción. Y, lo que desde mi punto de vista es más interesante, como nos recuerda el profesor Abinzano (2000: 28) tan solo una selección de rasgos provenientes de la Península Ibérica llegó al Nuevo Continente, “conformando lo que Georges Foster denominó la ‘cultura de conquista’”. Dice Abinzano que “esta pátina de uniformidad escondió las diversidades anteriores a la conquista y, además, aquellas surgidas del propio proceso de ocupación europeo. “Cultura de conquista” con una finalidad político-religiosa clara, como nos recuerda

Adolfo Colombres: “entre 1504 y 1555 partieron de Sevilla y otros puertos autorizados de España 2805 barcos de diverso tonelaje hacia nuestras costas (...) *Salvar almas*, sacarlas de la *noche del paganismo* fue la justificación ideológica de la empresa.” (COLOMBRES, A., 2004: 37). Mucho más que la justificación: fue el motor, una de las causas principales de la tarea a realizar. Otras causas, no menos importantes, fue la obtención de metales preciosos por medio de mano de obra primero indígena y después africana esclavista.

Volviendo a lo expuesto por Todorov, el mayor interés para Colón está en las tierras y su descubrimiento, más que en el oro, a pesar de lo cual la búsqueda de éste es algo que puebla las páginas de su diario, como nos hace ver Felipe Pigna en el primer volumen de *Los Mitos de la Historia Argentina* (2009) con el capítulo titulado *Colón hermeneuta*. Le interesan a Todorov los momentos de contacto entre el navegante y los indígenas volcados en su diario, comentando que su perspicacia aumentaba a la hora de observar la naturaleza (fauna y flora), en donde en ocasiones parecía que Colón enmarcaba a los indígenas. A pesar del registro detallado de cómo eran los primeros pobladores del Nuevo Mundo que se encontró Colón, a Todorov le preocupa que la interpretación que aquél daba a las costumbres indígenas era errónea desde el punto de vista que el autor ruso considera que es lo que los indígenas podrían interpretar por aquel entonces. Lo mismo podría decirse en cierto modo acerca de la interpretación que el autor citado hace de la cosmovisión europea hacia el contacto en el tamiz de la mirada de Colón. De nuevo debemos criticar esta forma de enfocar la historia desde una significación realizada desde el presente.

Por otra parte, como nos recuerda Lisón Tolosana es importante lo relatado por Colón en cuanto al temor que se generaba entre los indígenas a la hora de intercambiar dones: “los nativos ven en sus propios confines a unos hombres y naos diferentes, extraños, con los que no saben cómo actuar y ni siquiera pueden comunicar verbalmente” (LISÓN TOLOSANA, C., 1976: 14). El intercambio de

bienes es visto como un rito de transición para vencer temores ante lo(s) desconocido(s). Pero a pesar de dichos rituales e intercambios, “indios y españoles quedaban siempre defraudados en sus repetidos encuentros porque ninguna de las dos partes -y a pesar de premeditados esfuerzos- podía pasar de vislumbrar cómo era el OTRO y sus modos de vida” (LISÓN TOLOSANA, C., 1976:19). Cada cultura guardaba con celo muchos de sus elementos culturales pese a verse, o precisamente por encontrarse, enfrentada a la otra.

El primer gesto que hace Colón en contacto con las tierras recién descubiertas (es decir, el primerísimo contacto entre Europa y lo que habrá de ser América) es una especie de acto de nominación extendido: se trata de la declaración según la cual esas tierras forman parte, desde entonces, del reino de España. Colón baja a tierra en una barca decorada con el pendón real, y acompañado por sus dos capitanes, así como por el notario real provisto de su tintero. Ante los ojos de los indios probablemente perplejos, y sin preocuparse para nada de ellos, Colón hace levantar un acta. “Dijo que le diesen por fe y testimonio cómo él por ante todos tomaba, como de hecho tomó posesión de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores...” (12.10.1492) El que éste sea el primerísimo acto realizado por Colón en América nos dice mucho sobre la importancia que tenían para él las ceremonias de nominación (TODOROV, T., 1991: 31).

Y no sólo “para él”, sino que el interés de las nominaciones es algo común a todos los adelantados de las naciones europeas, tanto en ese siglo como en los siguientes, como por ejemplo el Capitán Cook.

También se refiere Todorov, de forma primordial, al interés de Colón como representante de la Corona de Castilla de tomar posesión política de las tierras conquistadas. A continuación comienza el juego de las correspondencias, pues una vez que el Almirante aprende la palabra indígena ‘cacique’ trata de comprender a cuál se corresponde en la lengua castellana y cuál es el significado jerárquico de dicha palabra para los indígenas. Para Colón es una evidencia que los indios tienen la misma manera de hacer distinciones que los españoles. “En sus descripciones sobre comportamiento y posiciones jerárquicas

nativas el Almirante está echando mano de términos y conceptualizaciones castellanas” (LISÓN TOLOSANA, C., 1976: 19). La lengua castellana es una convención, una abstracción más y lo que hace es estar interpretando las cosmovisiones “otras” en términos propios. Por otra parte conocer dichos términos corre paralelo a un mayor conocimiento de la cultura y de la estructura social, lo que hace imprescindible una estancia prolongada. En el apartado dedicado a la relación del Almirante con los indígenas, Todorov habla de que aquél ve a estos como una parte más del paisaje: “sus menciones de los habitantes de las islas siempre aparecen entre anotaciones sobre la naturaleza, en algún lugar entre los pájaros y los árboles.” (TODOROV, T. 1991: 41). Creo que el autor ruso utiliza esto a modo de crítica colonial en el sentido de equiparar a personas con paisaje, si bien, desde el punto de vista de los indígenas, quizá esto fuese lo más apropiado; sociología y ecología ambiental no son ámbitos separados por muchos grupos culturales, algo que sí parece ser más afín a la visión analítica occidental (Latour, B., 2007; Haraway, D., 2007). Desde el punto de vista actual podemos verlo con un neto matiz presentista, pues la experiencia en la que estaba involucrado Colón era lo suficientemente profunda como para que fuese complicado poder profundizar en las capacidades analíticas en aras del choque cultural. Y es también clave el que sean descritos por sus carencias, por sus faltas, sobre todo en cuanto a lo relacionado con la religión y ritos, así como por ser pobres e ir desnudos y carentes de leyes y lengua. Hemos de decir que el Otro, desde Heródoto a los romanos, los primeros viajeros e incluso los primeros antropólogos han descrito a otros grupos en sentido parecido debido principalmente a que son las “carencias”, tanto como ciertas “presencias” lo primero que choca. La labor antropológica está en ver que esas carencias no son tales sino que existe diversidad, tomas de postura diferentes que son sistematizados y vividos de formas diversas.

A falta de palabras, indios y españoles intercambian, desde el primer encuentro, pequeños objetos sin importancia, y Colón no deja de alabar la generosidad de los indios que dan todo por nada: le parece que a veces raya en la tontería (...) Al igual que en el caso de las lenguas, Colón no entiende que los valores son convencionales, que el oro no es más valioso que el vidrio “en sí”, sino sólo dentro del sistema europeo de intercambio (...) Un sistema de intercambio diferente equivale para él a la ausencia del sistema, y de ahí llega a la conclusión sobre el carácter bestial de los indios (TODOROV, T., 1991: 46-47).



Y aquí llegamos en la obra de Todorov al rasgo inicial del contacto que vendremos arrastrando, desde mi punto de vista, durante más de cinco siglos: “la actitud de Colón respecto a los indios descansa en la manera que tiene de percibirlos”, algo que es tautológico. Dicha actitud en el análisis de Todorov es bipolar²⁸: bien percibir al otro como seres humanos completos, idénticos, iguales, con los mismos derechos, algo que puede desembocar en el asimilacionismo (sólo *puede*, es decir, existe una potencialidad que no tiene por qué concretarse y las alternativas pueden ser otras: integración, conflicto, hibridación...); bien se parte de la diferencia que se traduce en escalas de valor y jerarquías, estando más abajo los indios. Todorov no critica, creo, que los hechos pudieran ser otros y las consecuencias diferentes, sino la ambigüedad que demuestra Colón en sus escritos dependiendo del momento. Ambas actitudes descansan en el etnocentrismo. También la de Todorov. Dicho etnocentrismo identifica los valores propios con los generales, en lo que es una parte nodal del etnocentrismo como es el axio-centrismo. Toda actitud es en cierto sentido etnocéntrica y en esta etapa el asimilacionismo va ligado a la evangelización, algo que tendrá una continuidad que llega hasta la actualidad.

Pero unida a la conquista espiritual va también la material. Si los indios se igualan ante el europeo es bajo un mismo Dios, pues no hay necesidad de someterlos bajo las armas. Caso contrario, a la conquista del espíritu ponemos el servicio de las armas. La ambigüedad de la

²⁸ También la manera que tiene Todorov con respecto a Colón descansa en la manera que tiene de percibirlo.

mirada de Colón, que en unas ocasiones ve a los indígenas como “el buen salvaje” y en otras como un potencial esclavo que roza la animalidad, tiene su base en el desconocimiento de los indios. “Colón ha descubierto América, pero no a los americanos”, (Ibid., 57), si bien su misión es dudoso que fuese de hecho la de “descubrirlos”. La crítica que subyace es que parece que esa labor está por hacer.

Y comienza, pues, un período de diferentes sometimientos que ha tenido diferentes consecuencias para los pobladores del continente Americano. Eduardo Galeano, en uno de los polos más críticos con la Conquista, inicia *Las Venas Abiertas de América Latina* (2003) diciendo que “la división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializaron en ganar y otros en perder”. Se trata de una afirmación simplificadora de la realidad que hemos de englobar en el contexto de la teoría de la dependencia, que ha sido criticada desde los años 70, si bien sirva la frase para colocarnos en un plano analítico que nos muestra unos cambios sistémicos profundos desde el primer contacto entre Europa y el Nuevo Mundo:

América debió conocer de pronto el significado brutal de las palabras mío y tuyo y el poder corrosivo y alienante de la moneda. En la lengua quechua no había términos para expresar agradecimiento ante una ayuda. La comida era sagrada, algo que la tierra y los dioses daban a toda la comunidad, y mientras hubiese, a nadie podía serle negada. (COLOMBRES, A., 2004: 39).

En 1556 se fundó en la región del Paraná la encomienda, que consiste en la distribución de tierra y nativos a los conquistadores, apareciendo con esto la primera institución de servidumbre, complementada luego con el yanaconazgo y la mita. Los guaraníes respondían a los atropellos con la quema de los sembradíos, con lo que podemos entablar una comparación parcial con el luddismo propio de la revolución industrial inglesa. Aunque los manuales de escuela sólo hablen de los primeros esbozos del movimiento obrero cuando se

refieren al ludismo, cientos de años antes el subordinado ya tenía formas de crear resistencia al sistema a su alcance y las ponía en práctica. Entre el período 1537 y 1615 se registraron 25 rebeliones guaraníes.

Áun con estos procesos conflictivos emprendidos por algunos guaraníes, la mita (creada en un principio como una forma de pagar las tierras por parte de los trabajadores a sus propietarios mediante mensualidades) habría de costar miles de muertos debido a la dureza del trabajo. A su vez la encomienda degeneró en la apropiación por el encomendero de la tierra de las comunidades. Y el yanaconazgo (de origen incaico y que los españoles tuvieron interés en conservar), por su parte, se trataba de una servidumbre próxima a la esclavitud a la que se reducía a las tribus hostiles y se fue extendido a tribus pacíficas, a las que se hacía la guerra arbitrariamente, acusándolas de falsos delitos.

Pueblos que habían rendido culto al agua, frecuentando diariamente lagunas y ríos, se volvían de pronto enemigos del baño, en un intento de mimesis a sus nuevos amos, o por disposición real. “No deberán bañarse con tanta frecuencia como hasta aquí lo han hecho porque, según nuestros informes, les causa mucho daño”, manda la reina Isabel. Luego eran acusados de sucios. Y aún hoy en día. Acostumbrados a pasear su desnudez por las florestas tropicales, se vieron en la obligación de usar ropa que no resistía esa vida agreste, y quedaba pronto reducida a harapos, lo que acrecentaba ante el europeo su imagen negativa. Y esto fluctuaba según las conveniencias. Mientras en México se les prohibió vestirse igual que un español, para acentuar las diferencias, un bando del Perú, tras el descuartizamiento de Tupac Amaru, les imponía bajo severas penas el traje peninsular y el uso de la lengua castellana, comprendiendo el peligro de una autonomía cultural.

Meliá (2004) analiza lo sucedido en el contacto de occidentales e indígenas en América, diciendo que para ellos éstos no fueron

‘descubiertos’ sino ‘encubiertos’, en lo que se puede considerar un discurso irredentista con ciertos adeptos en la provincia de Misiones por lo que pude comprobar, pues ya Colón registra en su *Diario* el jueves 11 de octubre de 1492 lo que podría ser considerado como el acto fundacional del ‘encubrimiento’. Para este autor, analizando los diarios del Almirante, el elemento clave reside en que “hecho e interpretación se construyen simultáneamente y se contradicen inmediatamente, destruyéndose.” (MELIÁ, B., 2004: 168). Para Meliá ya en el primer día de Colón en América, anotados en su diario, aparecen, como digo, tres cuestiones clave que tendrán repercusiones en torno a la construcción del imaginario europeo que rodea al indígena: éstas son la cuestión del *pobre* (la cultura), del *pagano* (la religión) y del *bárbaro* (la lengua):

Pobres que “todo tomaban y daban”; paganos que “ninguna secta tenían”; bárbaros que tenían que “deprender hablar”. Quedó así anunciada la triple negación de América: la de su economía, la de sus religiones y la de sus lenguas y culturas. Mi experiencia de los últimos veinte años, en los que me ha tocado “descubrir” varias sociedades indígenas, me lleva a la convicción de que los mecanismos de encubrimiento en que nos vemos envueltos no son muy diferentes de los que registra la documentación histórica (...) Uno ya duda muy seriamente del “descubrimiento” de América (...) La visión de las culturas indígenas con su “pobreza” -que veremos que no es tal-, con su “paganismo” y con su “barbarie” no ha pasado en general del primer día de Colón. (MELIÁ, 2004: 168).

El “encubrimiento” o el tratar de invisibilizar ciertos procesos históricos o a ciertos grupos no es algo exclusivo de América sino que afecta a muchas poblaciones por todo el planeta y a lo largo de todas las edades. En escritos griegos y romanos (y en actuales escritos norteamericanos) la definición de pueblos ibéricos se basaba también en sus carencias, por poner un ejemplo. Todo descubrimiento de algún modo conlleva un simultáneo encubrimiento; y toda narración histórica trae aparejada un paralelo silencio narrativo. Dice Meliá (que en este sentido es un nuevo narrador que viaja a anteriores relatos) que, con el paso del tiempo, se hacía más y más manifiesta la presencia religiosa en

las sociedades indígenas. Fue por ello que se comenzó a producir la tarea de extirpar toda religión, pensando que sería más productivo predicar en el desierto. Además hubo otro motivo que lo lleva a hablar de “encubrimiento”, y es que existieron personas que llegaron a tener grandes conocimientos acerca de la religión indígena, algo que llevó a muchos de ellos a tomar distancia debido a la enorme fascinación que dichas religiones les producían. En cualquier caso fue más común la actitud “encubridora” de las religiones indígenas, bien sea por parte de aquellos que vieron en éstas ciertas semejanzas con la cristiana, huellas de cierta revelación divina; o bien sea por parte de otros que veían imitaciones demoníacas²⁹. Incluso en ocasiones son los propios indígenas los que esconden su religión. Para muchos indígenas es el hombre blanco el que no sabe rezar. Ramón Vallejos, cacique de Guyray, cuando me habla de las relaciones del Estado con las comunidades me comenta que el hombre blanco “no tiene palabra” sino que tiene que escribirla, mientras que para el mbyá no hay mentira porque la palabra y el alma son una misma cosa.

Para Meliá:

Entre los mbyá-guaraní, por su vez, la práctica religiosa es mantenida en una semiclandestinidad pretendida y celosamente guardada, no permitiéndose la entrada de profanos en sus casas de culto. Sin embargo, hay que reconocer que el no encontrar religión en esos pueblos indígenas no resulta, en la mayoría de los casos, de una falta de conocimiento etnográfico de la realidad. El cristiano de la Edad Media -y el de la época moderna- debía tener una especial dificultad para percibir una religión sin imágenes y representaciones plásticas. Los indios, si por lo menos fueran idólatras serían religiosos, se piensa, y mucho más si tuvieran templos, lo que no es el caso de numerosos pueblos de las selvas húmedas cuya principal manifestación religiosa es la palabra del canto y el movimiento de la danza, desarrollados más en la onda del tiempo que en el plano del espacio. En realidad empieza ya aquí un desencuentro de

²⁹ Por ejemplo SÁNCHEZ, Sebastián Demonología en Indias. Idolatría y mimesis Diabólica en la Obra de Joaquín de Acosta. En Revista Complutense de Historia de América, Vol. 28 (2002). Pp. 9-34

categorías en lo relativo al significado de la corporalidad en la religión. (MELIÁ, B., 2004: 171).

No conocemos qué habría sucedido si un mayor conocimiento de las religiones indígenas en la época del contacto hubiera evitado procesos como los que se dieron en cuanto a su evangelización, si bien hemos de constatar una vez más que de lo que se trata en todo momento es de subrayar las diferencias, incluso inventarlas si es preciso. Tanto por parte de los colonizadores como hoy en día por parte de los indigenistas. Con el paso del tiempo en América se fue viajando desde el concepto de *tábula rasa* al deseo de extirpar toda religión de prácticas paganas, idólatras, supersticiosas y diabólicas. Lo que sí fue un punto de inflexión importante en el contacto, y es algo que se percibe dentro del mundo de las reducciones jesuíticas en la provincia de Misiones, es la cantidad de elementos de una religión que se tomaron como análogos de otra, algo que fue valorado muy positivamente por los sacerdotes católicos en sus crónicas. De esta mimesis oportunista surge, por ejemplo la leyenda de Santo Tomás como predicador en América. Meliá se queja de la oportunidad perdida:

Que la iglesia católica romana, frente a las religiones indígenas, perdió la gran oportunidad de tornarse más cristiana y más católica, es una cuestión abierta como una vena sangrante. Las religiones indígenas, con la extraordinaria importancia que conceden a la palabra inspirada, a la profecía, a la presencia mística de Dios en la vida toda, a la fiesta que es el sacramento de la economía de reciprocidad, estas religiones, digo, hubieran podido ser una liberación de los lazos y cadenas en que venía embalado y aprisionado el cristianismo al llegar a América. El descubrimiento no sólo cubría a las religiones indígenas, sino también al mismo evangelio. Los misioneros sintieron, a veces con mortal angustia porque sabían que había mucho de verdad en la acusación, que les dijeran que eran predicadores del “dios de los españoles no más”. Y trabajar y morir por el “dios de los españoles” realmente no valía la pena. Muchas comunidades indígenas reinventaron su propia religión y vivieron el evangelio en la medida en que consiguieron librarse de la opresión de las adherencias de la religión colonial. (MELIÁ, B., 2004: 175).

Pero además de la lucha por la religión (y por las tierras) ha habido desde 1492 una constante porfía por las lenguas. No es casual que ese mismo año que los españoles llegan al “nuevo continente” finalice en la península la Reconquista y se apruebe la primera gramática castellana³⁰ Cuando Nebrija fue a presentar a la reina Isabel su gramática, ésta no entendió a qué se debía un manual de una lengua que ya conocía, peleada como estaba en el estudio del latín. Cuando un consejero le explicó que así podrían llevar el lenguaje del reino a las tierras de súbditos conquistados y por conquistar, lo comprendió mejor.

Más abajo se hablará de la educación indígena y de la importancia de la lengua para los mbyá, si bien hemos de tener muy en cuenta que el conquistador comprendió desde un primer momento que sin la lengua, su tarea queda coja y así se menoscaba la lengua del Otro al no entenderla. Se considera por parte de muchos conquistadores a otras lenguas como, inferiores, apenas dialectos, ante lo que es preciso que se adapten a otra superior. Aún así hemos de mencionar la importancia que numerosas gramáticas recopiladas por misioneros han tenido en aras de la evangelización y educación de los indios.

En cualquier caso si “dialecto” y “lengua” se mantienen en “alianza”, se denomina a esto “bilingüismo”, aunque éste esconde una profunda asimetría ya en sus principios. Aunque a menudo se realizó la evangelización en quechua, nahual o guaraní, muchos indigenistas lo que pretenden es precisamente redefinir e “inventar” las lenguas locales. Pese a ser minoritaria, “reducida”, es la lengua del colonizador la que pretende ser la “normal”, es decir, la lengua por antonomasia. Sea como sea no se llega al paso último de la expansión colonizadora hasta que no se domina la lengua del Otro. Por otra parte, debido a su “generosidad”, a los indígenas se les llamó pobres. En la interpretación de Colón la economía de éstos es irracional. “El descubridor encubre lo

³⁰ *Grammatica Antonii Nebrissensis*, elaborada por Antonio de Nebrija en 1492

que no entiende y lo que no quiere entender. El descubrimiento de América traía y continúa trayendo -en sus carabelas o en sus aviones- una ignorancia técnica y una ignorancia por opción.” (MELIÁ, B., 2004: 184). Por otra parte América tampoco es una unidad histórica. Es también una invención que continúa trayendo y exportando ignorancias técnicas y teóricas. Una de las que se tienen por no controvertibles es la importancia básica de la lengua española (que de hecho la tiene), las formas políticas europeas y el cristianismo en la construcción cultural de las sociedades americanas actuales.

Volviendo al Almirante éste niega en sus diarios la economía indígena a la misma vez que es sostenido por ella. Acepta la hospitalidad pero no ve en ella un valor económico. No reconoce la reciprocidad como parte consustancial del sistema indígena. La abundancia que percibieron tras el viaje constituyó una riqueza que para nada aumentó su productividad ni excedentes dentro del sistema colonial, a excepción de lo que se produjo en las reducciones Jesuítico-Guaraníes. Como sabemos, poco más de un siglo más tarde de la llegada de Colón, en 1609, cuatro jesuitas fueron enviados a fundar misión entre los guaraníes. En la documentación histórica de la época nada dejaba entrever que se tuviese alguna intención de aplicar un plan de utopía político-religiosa. Los franciscanos convivían con el sistema encomendero mientras que los jesuitas pensaban prescindir de él. Pero esto no sería la clave para entender la supuesta originalidad de las reducciones jesuíticas; sólo atestiguaría algunas características de su alcance político y económico. Nunca se puede olvidar la inserción, por limitada y mitigada que sea, de la reducción en el sistema colonial, en el que fue creada y del cual no podía salir. Los jesuitas nunca pusieron en duda la institución colonial.

Para Josebe Martínez (2010) las reducciones jesuíticas se basaban en una ordenación de la totalidad de las esferas de la vida: de su territorio (la población ordenada en torno a la iglesia), de su sociedad (el cabildo, los representantes, la distribución de la población), de su

economía (producción, propiedad comunal, privada) y de forma transversal a todo esto, la ordenación del deseo (el cuerpo y la sexualidad, la distribución de varones y hembras, la regulación matrimonial, y dentro de la misma, la regulación de los encuentros sexuales a toque de campana).

Según Fernando Mirés y Graciela Chamorro (2004) “los misioneros percibían la forma de vida indígena como un problema de orden moral, consistente en la lujuria que adjudicaban como inherente a la poligamia”. Así fue como las reducciones impusieron la monogamia y la familia conyugal como ejes de la sociedad indígena, que se veía así profundamente reestructurada. El comportamiento sexual como una totalidad se controlaba a través del miedo.

Pero con la atomización de la sociedad aborígen en pequeñas familias los misioneros consiguieron sobre todo el derrumbe de la familia extensa y de los distintos grupos guaraníes. La función de los jefes de las nuevas familias llegó a ser “representar la autoridad de los jesuitas frente a sus parientes” Al desestructurar la familia tradicional de los indígenas, los jesuitas aseguraron el 90% de su misión. El resto vino con el tiempo. (CHAMORRO, G., 2004: 103).

Es aquí donde surge la famosa *postura del misionero*, por cuanto la Orden Eclesiástica impone una práctica sexual, conceptualizada incluso por Hegel, en la que el hombre y la mujer se colocan acostados -él de rodillas- frente a frente. Entendían que ésta era la mejor forma de mantener relaciones sexuales pues veían cierto criterio de animalidad el que el hombre se colocase por detrás de la mujer, algo que instaban a cambiar. El deseo se construye desde posiciones de poder, se enseña a desear creando necesidades.

Cuando los misioneros jesuitas y católicos se dispusieron a enseñar por primera vez la cultura y las maneras europeas a los indios...se asentaron con las tribus y les establecieron rutinas diarias como si fueran niños de escuela;

obedecieron debidamente, por muy perezosos que fueran. Los misioneros también construyeron almacenes y enseñaron a los indios a utilizarlos como previsión de necesidades futuras. Los misioneros eligieron los mejores métodos para civilizar a quienes estaban a su cargo, tratándoles como niños. Un misionero solía incluso tocar una campana a medianoche para recordarles cumplir con sus deberes matrimoniales, pues sin ello no se les habría ocurrido. Estas reglas tuvieron el (muy beneficioso) efecto de despertar sus necesidades, algo que está en el origen de toda actividad humana. (Nota al pie: Hegel, Lecciones sobre la filosofía de la Historia humana, Introducción, Apéndice 1, Madrid, Alianza, 7º ed., 1997, en MARTINEZ, J., 2010).

Hemos de detenernos aquí para hablar de cómo se han ido insertando los valores jesuíticos y la cosmovisión guaraní. Desde nuestro punto de vista se produjeron fallas en el diálogo, entre otros procesos, en los primeros contactos entre guaraníes y cristianos, a caballo entre el ciclo encomendero y el ciclo de las reducciones, allá por el siglo XVI. Un ejemplo es el término “cristiano”, que viene a ser un concepto étnico, además de religioso o ético, y sobre todo es una contraposición al de “indio” o “natural”. En España es previamente una contraposición identitaria al moro, al mahometano. “Cristiano” se refiere para los guaraníes al europeo o al blanco. Incluso se ha diferenciado a los cristianos de los animales. Es “cristiano” cualquier persona no indígena, siendo la palabra guaraní con que los indios de esta lengua designaron a los “cristianos”, ya desde los comienzos, la de *karái*. Fue frecuente la asociación de europeos con “dioses” o “chamanes” en los primeros contactos.

*Esto no quiere decir necesariamente que todos los guaraní del Paraguay hayan visto en los “cristianos” virtudes de *karái*. Más probable es que hayan sido los mismos “cristianos” quienes, conocedores de lo prestigioso del término, se hayan atribuido dicha denominación. Los indios, bautizándose tomaban nombre de *karái*, pero en realidad no entraban en la sociedad de los nuevos *karái*, quienes ya habían retenido para sí un significado exclusivo que no pensaban compartir con los otros; el de ser señor, el de merecer respeto, el de ser superior, y el de tener y poder exigir la sumisión y el trabajo necesarios para ello.” (MELIÁ, B., 1986: 24-30).*

El mismo autor nos habla del ocaso guaraní para referirse al punto de inflexión que marca la entrada en las reducciones. Mal menor para unos autores; comunidad utópica para otros; continuación del régimen colonial por otros medios para otros más, en cualquier caso el ciclo jesuítico supuso un cambio radical para la cosmovisión guaraní.

Para entender la imbricación de las reducciones dentro del sistema colonial, creo que no hemos de desatender el famoso debate entre Sepúlveda y Las Casas. Siguiendo a Trinidad Barrera ³¹la ‘disputa del indio’ hemos de entenderla no sólo dentro del tan discutido debate sino en un contexto mucho más amplio, con los juristas de la escuela salmantina desempeñando un papel fundamental³². Se hablaba del derecho de dominio sobre los indígenas y las causas de realizarles una guerra para esclavizarlos. Dicha disputa del indio no se puede desligar de los acontecimientos de conquista y colonización y la elaboración de la política real al respecto. Aún con todo hemos de marcar que no todos los indios eran iguales, y así las controversias atendían a casos particulares con los que se iba encontrando la colonia. Fue clave el papel desempeñado por la encomienda: en 1494 los Reyes Católicos acuerdan una junta de teólogos y juristas para dictaminar si los indios pueden ser esclavos y ésta resuelve que son libres y que no se pueden vender, excepto los conseguidos en una guerra justa. Es la disputa que

³¹ BARRERA, T (2005) Introducción en *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Madrid: Alianza Editorial.

³² Ver también LISÓN TOLOSANA, C., (1976: 52): “para teólogos y juristas los problemas planteados por el Nuevo Mundo eran múltiples, complejos, apremiantes, siempre densos. Ofrecen un challenge a la agilidad mental, a la imaginación. He aquí un breve catálogo de las preguntas que se dirijan a sí mismos: naturaleza, especificidad, dignidad del hombre -incluido el indio- y su separación del resto del Universo; confrontación de derechos entre gentiles y cristianos, derecho de conquista, de estancia, de colonización; derecho a predicar el evangelio; autoridad del príncipe cristiano secular sobre infieles; agresión y defensa; especificación de los derechos de los indios y de los primitivos en general; qué es lo natural, lo racional, la norma; qué es lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto; qué es primero, la comunidad o el individuo; jus gentium, propiedad privada, esclavitud, comercio, derecho a viajar y conocer otras culturas; unidad del género humano, etc.

ha marcado el horizonte de lo que con el devenir histórico ha cristalizado en la definición de los Derechos Humanos y su Carta³³.

Las Leyes de Burgos de 1512 suavizaron el trato pero sin suprimir los repartimientos. Hacia 1514 Palacios Rubios redactó un *requerimiento* que surge como actitud moral con el fin de legalizar las relaciones de dominio. Tras este requerimiento quedan dos opciones: la esclavitud legal o la servidumbre natural, que correspondería al sistema de encomienda.

Entre 1516 y 1520 se suceden varios debates sobre la capacidad de los indios en los que interviene también Las Casas. Conceptos como servidumbre natural o libertad se ponen en tela de juicio. Todo ello culmina con la abolición de la encomienda por parte del emperador, aunque sólo sobre el papel, pues de hecho no llegó a cumplirse en la práctica.

Debido a que el número de encomenderos aumentó y el de indios disminuyó, en mucho motivado por las epidemias, la polémica se calma. Aún así las posturas eran muy distintas. Y prueba de ello es que se emiten en 1530 y 1534 dos decretos de signo contrario donde se prohíbe primero y se permite después el esclavizar a los indios. En 1537 el papa Pablo III publicó la bula *Sublimis Deus*. Allí se recoge que

los indios no eran brutos creados para nuestro servicio; 2) que eran capaces de recibir la fe; 3) que eran verdaderamente hombres; 4) que tenían derecho a la propiedad aunque no fuesen cristianos y 5) que eran libres. (LISÓN TOLOSANA, C., 1976: 49).

En 1542 se publican las Leyes Nuevas prohibiendo la esclavitud y la encomienda. La resistencia de colonos y conquistadores en los dos

³³ Ramon Grosfoguel (2009) realiza una genealogía de lo que él considera el “diseño global/colonial” refiriéndose al proceso que va de los derechos de los pueblos (S. XVI), pasando por los derechos del hombre (S. XVIII) y los derechos humanos (S. XX)

grandes virreinos determinó que no entraran en vigor. Las Casas concluye la *Brevísima* a fines de 1542 y suceden diez años muy agitados hasta que la manda imprimir. En 1549 el Consejo de Indias aconseja al emperador suspender las conquistas que no tuvieran aprobación previa de la Corona y del consejo y al año siguiente el emperador ordena suspender todas las conquistas hasta decidir la forma justa de llevarlas a cabo. En 1550 tiene lugar el célebre debate Sepúlveda-Las Casas ante una junta de catorce jueces.

Para Sepúlveda, convertir a los indios debía ejecutarse por la fuerza, ya que eran bárbaros por naturaleza y por lo tanto estaban destinados a ser esclavos. Según él lo más perfecto debe de dominar a lo imperfecto. Dice Trinidad Barrera (En *Introducción Las Casas.*, B., 2005), que si Sepúlveda concluyó su digresión en tres horas, Las Casas necesitó de cinco sesiones para leer más de 500 folios, en donde percibía al indio como ser racional en vías hacia la humanidad, y así la conversión de éste debía estar guiada por la religión y por medios pacíficos como el diálogo. Mientras para Sepúlveda la guerra engrandece a los hombres superiores, como nos hace ver Adolfo Colombes (2004: 44), para Las Casas es negativa en sí misma, y aunque defiende que existan grados de desarrollo entre los hombres, en el fondo es uno tal desarrollo, no habiendo razón para hacer esclavos en los diferentes grados de civilización o barbarie. Le preocupa el respeto al otro. Rechaza la teoría de la esclavitud por naturaleza.

Pero para Fernando Cámara lo expuesto apasionadamente por Las Casas contribuyó a documentar la Leyenda Negra española por parte de otras potencias colonialistas (CÁMARA, F en Alcina, J. (Comp.), 1990: 76), mientras que por su parte Josebe Martínez (2010) habla de la “osadía” del Padre Bartolomé y de su “desmedida ambición” por cuanto quería imponer un orden moderno disciplinante frente al orden medieval anterior. Según Martínez para el padre Las Casas los nativos debían tener conocimiento, alma y derecho para así poder crear sujetos susceptibles de educación y evangelización:

La defensa contumaz que hace del indio, de sus capacidades cognitivas/ontológicas y de sus derechos no la propicia únicamente una concepción benevolente y justa de los mismos, sino (en mucha mayor medida) una imperiosa necesidad imperial: la colonización de la modernidad. Una empresa colonial que él lideraba: el orden moderno, el poder-saber, la biopolítica, el imperio de papel. Por ello no puso objeción alguna en admitir esclavos africanos en las colonias (pudo incluso auspiciar la emulación portuguesa): los africanos no pertenecían a su proyecto imperial. (MARTINEZ, J., 2010: 60).

Según Díaz Maderuelo (1986:73) pueden existir al menos dos lecturas de la historia de la Conquista hasta nuestros días: aumento incesante de la destrucción de las culturas indias y por otra parte profundización en el conocimiento de dichas culturas, lo que según él son dos hechos contradictorios. Talal Asad (1992), por su parte y siguiendo a Giddens, afirma que la producción contemporánea de la diferencia social, cultural y política a escala mundial descansa, en última instancia, en la “formación universal de Estados modernos en todo el mundo partiendo de patrones europeos.” La transformación fundamental en la sociedad europea sobrevino con la noción de que existía un orden legal y constitucional diferenciado que el soberano tenía el deber de mantener. Comenta que es entre los siglos XIII y XVI cuando se generaliza el uso del término Estado. Se contempla a éste y no a la figura del soberano como la fuente de derecho y de fuerza legítima en un territorio dado. Gracias a este cambio aparece la figura del ciudadano y se separa la esfera pública de la privada. En las colonias se trata de conseguir que las administraciones reconozcan la costumbre como categoría legal. En sentido contrario tenemos por ejemplo a Benedict Anderson quien en *Comunidades Imaginadas* (2006) defiende que son las colonias y no Europa el centro principal donde surgen los nacionalismos, principalmente a partir de la escuela y la prensa escrita que permiten homogeneizar a los individuos en un contexto que se percibe como común y afianza los lazos en cuanto son

lectores de los mismos periódicos y adoctrinados en los mismos valores afines a los de los Estados que se están creando. En sentido parecido a este se pronuncia Ernest Gellner (1988), si bien otros autores como Partha Chatterjee (2008) toman estas posturas como demasiado etnocéntricas, defendiendo que no existe un único modelo ni mucho menos una única vía hacia la consolidación de los Estados.

En cualquier caso, y tomando como punto de partida el tan necesario diálogo intercultural, sucedió ya desde un primer momento aquello sobre lo que nos advertiría Appadurai en las colonias americanas.

El primer riesgo del diálogo es que el interlocutor puede no comprender lo que queremos decir. El riesgo del malentendido es inherente a toda comunicación humana. El segundo riesgo del diálogo es exactamente el contrario, o sea, el riesgo de poder de hecho ser entendidos claramente. Esta paradoja se asienta en parte en la preocupación de que el otro pueda ver más allá de las expresiones superficiales y entienda motivos o intenciones que preferimos ocultar. Todo diálogo es una forma de negociación y la negociación no se puede basar en una comprensión mutua completa o en un consenso total que atraviese cualquier especie de frontera de diferenciación. (APPADURAI, A. et. al., 2009: 23-25 mi traducción).

2.2.- Misiones en el Bicentenario y su Imaginario Migrante e Indígena.

El primer capítulo de *Los Mitos de la Historia Argentina* de Felipe Pigna (2009) lleva por título *Las Invasiones Españolas, Más Conocidas como el “Descubrimiento de América”*. Dice el autor:

En el caso argentino, como en el de otras regiones de América que no tuvieron en su territorio culturas de la talla de los aztecas, los mayas o los incas, se insiste en que las nuestras eran culturas “poco desarrolladas” y

“rudimentarias”, lo que parece favorecer aún más la “necesidad” de su exterminio y su reemplazo por los “más aptos” hombres blancos. Este concepto es completamente hipócrita porque supone que hubo un mayor respeto por parte de los conquistadores hacia las culturas y las poblaciones de aquellas civilizaciones “más desarrolladas”. Nada más lejos de la realidad, todos los pueblos originarios fueron masacrados por igual, quedando muy claro que el argumento de la dosificación de la masacre según la “calidad cultural” es absolutamente falaz. (PIGNA, F., 2009: 18).

Según Pigna, hasta fechas recientes, en los manuales escolares aparecían actividades del tipo de cortar y pegar elementos de la fauna, entre los que aparecía un indio. Otros ejemplos son las descripciones que hablaban de rudimentarios hábitats de vida, indolencia y desapego al trabajo o ausencia de propiedad privada por parte de los indígenas. Y más aún, los tiempos verbales usados para describir a la población originaria utilizan generalmente el pasado. De esto pude tener ejemplo en una exposición sobre los mbyá y su identidad que presenté en un congreso en julio del 2011³⁴, cuando al acabar se acercaron dos profesores argentinos asombrados porque “¿aún hay todo ese mundo ahí?”. La pregunta para nada era irónica, sino que mostraba la sorpresa ante lo expuesto y ante las fotografías de mi trabajo de campo enseñadas. Mostraban su pesar, pues me comentaban que aunque vivían a unos cientos de kilómetros de distancia, desconocían los modos de vida indígenas que yo les presentaba. Desde su punto de vista, que se basaba en el discurso oficial del Estado argentino, los indios pertenecían a un pasado histórico.

Por otro lado tenemos el componente migrante en la conformación de la nación argentina. En el acervo cultural está el que “los franceses descienden de los galos, los mexicanos descienden de los mayas y los argentinos descienden de los barcos”. Como recuerda Canclini:

³⁴ Publicado en Pedro Membiela et. al (2012) (eds). Ourense: Educación editora. Pp. 327-332.

Algunos países, entre ellos Argentina, han hecho enormes esfuerzos para subordinar esas culturas de migrantes a una cultura nacional, a un crisol de razas, a una supuesta homogeneización (GARCÍA CANCLINI, N., 1997: 39).

Y al momento nos recuerda cómo se han ido hibridando las supuestas diferencias culturales. También es importante para él que las comunidades trasciendan fronteras y territorios, sean locales o nacionales.

Por su parte, el documento denominado *Plan Nacional contra la Discriminación*³⁵ realiza un diagnóstico acerca de la discriminación donde contextualiza el caso argentino en el contexto internacional y brinda propuestas de análisis en diferentes áreas (niñez, adolescencia, afrodescendientes, antisemitismo, pueblos originarios...) donde enfáticamente se señala:

Nuestro país no logra aún asumir en la práctica la coexistencia de pueblos con otras identidades y otras culturas: continúa viéndose a sí mismo como una nación monocultural, sin poder reconocerse como una nación multicultural y plurilingüe, desvalorizando la cultura de los pueblos indígenas (MOREIRA, M., 2009: 17- en nota al pie).

Según datos oficiales (I.N.D.E.C.) y extraoficiales (O.N.G.), en Argentina viven entre seiscientos mil y más de un millón de indígenas, descendientes de antiguos habitantes de diferentes pueblos originarios (mezclados con administradores y colonizadores en algunos casos) que se encuentran asentados en distintas regiones, dispersos en 32 grupos étnicamente diferenciados. Estas cifras, según Manuel Moreira (2009), aunque indeterminadas,

³⁵ Aprobado con el decreto 1086/2005 y publicado en el Boletín Oficial Nro. 30747, el 7 de septiembre de 2005

Denuncian el fin de la “cortina de hierro cultural” que paradójicamente se denominó “invisibilidad” y que trágicamente puede equipararse con “desaparecidos”, categorías que eufemísticamente ocultaron detrás de una retórica ominosa la historia abominable de un holocausto. En el caso indígena, la invasión, el despojo y el etnocidio se ha repetido a través de muchas fórmulas y programas en todo el espacio territorial argentino. Esta opresión y exterminio se reconfigura en los nuevos actores, que son los pueblos indígenas en proceso de emancipación, quienes no sólo ven el pasado sombríamente momificado, sino el presente que se agita desde la estadística con una respuesta paradójica al genocidio: la configuración de una nueva sociedad indígena que rescató y protegió su identidad mediante una prolongada y obstinada resistencia étnica. (MOREIRA, M., 2009: 29).

Existe bastante esencialismo en este discurso, si bien nos sirve para corroborar un punto clave y es la visión del mundo indígena como exótico que se percibe con cierto componente utópico confrontado con un presente de “opresión” y “exterminio” y en cuyo recorrido los ha llevado, según esta visión, a etnocidios, despojos, etc. aparece, pues, una visión irredentista como estrategia etnogenésica. Pero, y de nuevo aquí está lo interesante, a pesar de esto surge la figura del aborigen luchador de su cultura que sirve de ejemplo a otras reivindicaciones de otros grupos. Es decir, nos encontramos con la persona del “héroe civilizador”, algo que es un esquema narrativo muy extendido.

Pero a pesar de las luchas y resistencias, otros autores aún piensan más negativamente:

Argentina no reconoce la cantidad de población indígena que habita en sus territorios. Este hecho no es un mero dato de la realidad. Por el contrario es una muestra del relativo éxito alcanzado por el esfuerzo que los dirigentes políticos realizaron para demostrar al mundo que Argentina es un país blanco y culturalmente homogéneo (CARRASCO, M., 2000:7).

En 1997³⁶ se incorporaba la “variable indígena” al Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. El censo realizado en el año 2001 estaba destinado a actualizar la base estadística necesaria para conocer la realidad sociodemográfica y con ese propósito incorporó la “variable indígena”, que fue desarrollada en una investigación piloto (pueblos de Clorina en Formosa y Pergamino, en Buenos Aires) por estudiantes de la UBA (Moreira, M., 2009: 32 y ss.) , donde mostraron que:

- No resulta conveniente utilizar la categoría “indígena”, porque se corre el riesgo de discriminar y puede conducir a que la persona entrevistada niegue su identidad.
- Si la pregunta va dirigida a la persona que sea considerada jefe de hogar, el criterio de “autorreconocimiento” perseguido no será eficaz.
- La forma mecánica del cuestionario no permite la obtención de datos confiables en esta variable, por lo que se recomendó una metodología de entrevista abierta o semiestructurada.
- Las cifras que arrojará dicho censo serán la consecuencia de un siglo y medio de políticas estatales de invisibilización.

Esta situación de invisibilidad había sido mencionada ya en el año 1972 por el antropólogo Miguel Bartolome:

Para la gran mayoría de los habitantes de la República Argentina, los indios representan un mero recuerdo de sus libros escolares que narraban los episodios de la conquista y la expansión colonial. Muchos se sorprenden cuando escuchan que más de 150000 indios (estimativa de comienzos de la década de 1970) sobreviven en Argentina, o cuando leen noticias sobre

³⁶ Ley 24956 sobre Censo Indígena.

reclamaciones legales por parte de algún oscuro “cacique” guaraní o demandas territoriales hechas por un olvidado líder araucano (BARTOLOMÉ, M., 1972: 314).

Al término supervivencia al referirse a los indígenas que hoy pueblan Argentina subyace un carácter presentista que implica un cierto irredentismo, si bien sirve lo expuesto para cotejar de nuevo ciertas opiniones del imaginario en torno al indio. De nuevo vemos la imagen del indio como sobreviviente frente a la adversidad, algo que es usado políticamente a la hora de, por ejemplo, pedir recursos por parte de algunos entes estatales pues se percibe que las trabas que han tenido que superar en el pasado (y algunas de las presentes) han de ser de algún modo compensadas. Por otra parte Lins Ribeiro realiza un análisis de las políticas identitarias que construyen artificialmente el tipo de país que conviene a la idea nacional, desde donde se instala el imaginario social con creencias dominantes sobre lo inclusivo y lo exclusivo, como el indígena. Brasil sería tropicalista y exótico mientras Argentina sería una réplica europea en América,

Donde los indios no sólo no caben, sino que deben ser arrancados del escenario que no les pertenece, proceso que bien se denominó como de invisibilidad. En Brasil, por el contrario, se expone como una cualidad exagerada. Con un acento desproporcionado de esos aspectos. Esto sucede de manera tan inusitada que teniendo el 0'01% de la población aborígen aparece como una variable importante, mientras que en Argentina, que tiene el 3%, se ignora al indio, imagen de un pasado colonial o sobrevivientes remotos de la conquista del desierto (Citado en MOREIRA, M., 2009: 38).

Hemos de decir que, por otra parte, también el indígena (o el mbyá en concreto) negocia su identidad, la (re)construye y la (re)produce. No hay más cuota de “autenticidad” en unas u otras identidades, sean locales o no. Según Moreira, no se puede predecir que los grupos étnicos vayan a adoptar en el futuro la cultura del que él

denomina “grupo invasor”, en este caso la sociedad blanca, si exceptuamos ciertos componentes que sí se van incorporando pero que no tienen por qué ejercer grandes cambios en cuanto a la identidad y a la cosmovisión que dichos grupos étnicos tienen. Las constantes migraciones de indígenas a centros urbanos se pueden percibir como formas de sobrevivir ante desalojos o expulsiones de los territorios que ocupan sus comunidades. Por otra parte cada provincia legalizó la situación de las comunidades indígenas de diferente forma, lo que genera diferentes tratos y relaciones con el gobierno nacional. Con todo ello, es la categoría “indio”, tratada de pretendida forma universalizante, la que trató de canalizar las diferentes problemáticas.

En general el cuadro es patético. El indígena argentino se encuentra acorralado por la pérdida gradual y sistemática de sus territorios, la desactivación de sus relaciones de intercambio, el despojo de sus montes nativos, la contaminación de los ríos, arroyos y lagos, que además han soportado una depredación continua de la fauna ictícola y los disturbios del medio ambiente. Asimismo, la pobreza ha aumentado la vulnerabilidad de las comunidades ante el proceso de desarrollo que fue demoliendo las fronteras frágiles de un mundo penosamente conservado. (MOREIRA, M., 2009: 40).

El juez Moreira critica la actuación de la justicia argentina, pues según él, durante más de cien años se ha venido negando derechos a los pueblos indígenas dentro de un contexto legal colonial y sólo hay alguna excepción reciente pero aislada a esto. Al referirse a la provincia de Misiones, pone el ejemplo de una aldea mbyá para reflejar lo desatendida que está su situación en cuanto a los derechos del uso de la tierra se refiere:

Al ingresar a la comunidad indígena denominada Perutí inmediatamente se ve a un costado del camino de acceso un aserradero abandonado, con sus costosas máquinas oxidadas y cubiertas parcialmente por la maleza. Resulta evidente que si el mbyá-guaraní ha reclamado permanentemente la conservación del monte como proveedor de su alimento y forma de vida, un

aserradero representa lo contrario: el instrumento letal de extinción. Privado de la tierra y del monte el mbya-guaraní es arrancado de su forma de vida ancestral, perdiendo su hábitat y modo de subsistencia natural. (MOREIRA, M., 2009: 42).

La Provincia de Misiones está situada en la Selva Atlántica o Selva Paraenense es un ecosistema único presente en Brasil, Argentina y Paraguay que rodea el Trópico de Capricornio. Dicha selva, en sus orígenes, cubría unos 120 millones de hectáreas, si bien en la actualidad sólo sobrevive en torno a un 7% debido principalmente a las acciones de las empresas madereras, la introducción de especies exóticas, la construcción de grandes represas, etc. Uno de los factores que contribuye a esta situación es la extracción de la soja. Se estima que dicha selva llegó a ocupar el 86% de la provincia de Misiones, presentando una biodiversidad de las más altas del planeta. La provincia se eleva en su parte central hasta los 800 metros y de allí fluyen numerosos ríos y arroyos, saltos y cascadas, siendo el más famoso el de Iguazú (=agua grande). La tierra es principalmente roja, lo que le da nombre también a la provincia, debido a un proceso denominado de lateritización, en el que la roca primitiva sufre una oxidación constante.

Miguel Bartolomé (1969) distingue entre 4 períodos de historización de La provincia. El primero era el jesuítico, a principios del S. XVII, en donde la colonización proviene de lo que hoy es Sao Paulo (Brasil) y de Asunción (Paraguay). La zona de influencia de las misiones jesuíticas comprendía, entre otros territorios, lo que hoy es la provincia nororiental argentina; el segundo período lo delimita en 1810, pues tras la expulsión de la Orden Jesuita la provincia se divide en departamentos que dependen de Buenos Aires; el tercer período, denominado de estructuración política, conforma definitivamente los límites entre Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil, siendo Misiones continuo escenario de rivalidades internacionales. Tras la guerra de la Triple Alianza (1865-70), en donde las poblaciones aborígenes fueron

obligadas a participar, se consolidan los actuales límites de Misiones; por último, en el periodo de estructuración provincial Misiones es declarada Territorio Nacional, si bien no puede considerarse Provincia por su escasa población y por su desorganización. Por ello a finales del Siglo XIX y comienzos del XX comienza un periodo de colonización que configura la actual demografía de la zona.

En las últimas dos décadas, motivado por organismos estatales y ONGs, se han establecido 60 áreas protegidas que se sumaron al Parque Nacional Iguazú creado en 1933, totalizando unos 5000 kilómetros cuadrados, los que se intentan interconectar con las áreas de selva primaria configurando el llamado *Corredor Verde*, que incluiría a un total de 11000 kilómetros cuadrados continuos de selvas y cuencas fluviales protegidas. Dicho corredor estaría formado por el Parque Nacional Iguazú, el Parque Provincial Uruguai y la Reserva de la Biosfera Yabotí. El riesgo esá en que aparezcan islas en la selva, con lo que avanzaría el desmonte e imposibilitaría el tránsito a diferentes especies animales, lo que ulteriormente repercutiría en la ocupación del espacio por parte de los mbyá

Los mbyá constituyen uno más de los componentes del bioma selvático, al que se han adaptado durante numerosas generaciones aprendiendo a convivir con él sin destruirlo. Y esto no representa necesariamente una gran «sabiduría ecológica», sino más bien la implementación de un definido sentido común madurado por una larga convivencia de los seres humanos con su medio; hay que ser muy poco racional para destruir el ámbito del cual y con el cual se vive. Desde el punto de vista mbyá la selva (ka' aguy) es una compleja entidad múltiple configurada por una comunidad viviente integrada por plantas, animales y personas. (BARTOLOMÉ, M., 2009: 261-262).

Habría que limitar qué entendemos por “destruir” y qué entendemos por “transformar”, pues aparece constantemente en la obra de Bartolomé (también en otros autores que estamos viendo como Meliá o Moreira) cierta queja sobre lo que ellos entienden como profanaciones del ecosistema, principalmente por provenir del mundo blanco. Habría

que examinar si algunas praxis Mbyá pueden englobarse en la misma categoría, pues he escuchado opiniones de ese tipo en cuanto a que algunos indígenas no saben preservar el monte, la fauna o la flora. Así, Horacio Paredes, apicultor blanco casado con una mbyá, me manifiesta su desazón cuando tras tratar de llevar planes apícolas a diferentes comunidades, apenas algunos jóvenes de una de ellas “trabajaban bien”; por otro lado, personal del Ministerio de Derechos Humanos me comenta que ante diversos planes estatales para cuidado, engorde y cría de animales domésticos, los mbyá los mataban y los comían al poco tiempo, no dejando obtener los frutos deseados para un excedente ganadero que aprovisionase a las comunidades; incluso personal me comentaron (no puedo decir quién) que algún mbyá carismático entró con un todo terreno en su propia comunidad y destrozó varias huertas y cosechas. “No todos preservan”, fue la frase concluyente.

En cualquier caso hemos de entender la provincia de Misiones dentro de un espacio delimitado pero cuyas fronteras son porosas, formando parte de una vasta región tanto desde el punto de vista geográfico como histórico y etnográfico. El desarrollo guaraní en Misiones se ha de percibir estrechamente unido a lo que ocurre en los países vecinos: Brasil y Paraguay. Los ríos de esta región, para los indígenas, no formaron ni se entendieron nunca como fronteras, sino la parte acuática de un territorio heredado por ancestros y continuamente cruzado por constantes migraciones. Por otra parte, muchas de las dinámicas políticas acontecidas en la Provincia de la Tierra Roja no se pueden separar económica, cultural y socialmente de lo que sucede a nivel estatal. En palabras de Miguel Bartolomé

No es posible circunscribir de manera exclusiva la etnografía indígena del territorio provincial, ya que éste forma parte del ámbito histórico de asentamientos de los miembros de la tradición cultural Guaraní, cuyos integrantes se manifiestan históricamente como una dinámica configuración étnica transnacional o, mejor dicho, interestatal, que trasciende las fronteras políticas regionales. (BARTOLOMÉ, M., 2009: 131-132).

En cuanto al marco normativo, la Cámara de representantes de la Provincia de Misiones promulgó en 2003 una Ley referente a la identidad indígena que modificaba el art. 9 de la Constitución Provincial, sujeto a posterior referéndum³⁷, y que daba reconocimiento a las poblaciones indígenas. Según Manuel Moreira podría hacerse una objeción y es que dicho reconocimiento abarca solo a la parcialidad mbyá, si bien en la provincia existen otras etnias. Además la reforma de la Ley Constituconal quedó cancelada pues exigía un referéndum que no se convocó en las elecciones provinciales, si bien es sobre este marco amplio desde donde parten muchas de las reivindicaciones actuales de los mbyá (MOREIRA, M., 2009: 71).

2.3.- Sobre los Guaraníes Actuales y pasados

Desde el siglo XVI la designación dada por viajeros, literatos, misioneros, administradores o científicos a los diferentes grupos culturales encontrados giran más en torno a nombres atribuidos por pueblos vecinos (en relación amistosa o belicosa) que a la autodesignación de los propios grupos.

Los guaraníes fueron concebidos bajo distintos nombres: chiripá, kaingúá, monteses, apyteré, tembekuá, mbyá y otros. León Cádogan se refería a las tres parcialidades que ocupaban el oriente del Paraguay, diferenciando entre chiripás, mbyás y país. De los primeros

³⁷ “La provincia reconoce la preexistencia étnica y cultural del pueblo indígena *Mbya*, garantizando el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, a ser impartida, preferentemente, por docentes y auxiliares indígenas. Reconoce y garantiza la personería jurídica de sus comunidades y organizaciones y, asimismo, el derecho de participación plena, a través de sus representantes, en la gestión de sus recursos naturales; el derecho a usar, mantener, desarrollar y administrar servicios propios de salud y demás intereses que los afecten. Reconoce la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y regula la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano. Ninguna de ellas será enajenable, transmisible, prescriptible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asimismo, asegura su patrimonio cultural y propiedad intelectual. Los municipios pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.”

dice que se trataba de los más aculturados, y que en ocasiones se aliaron con los conquistadores proveyéndolos de mujeres o soldados. Se refiere a estas tres parcialidades como “minorías *extranjeras*” en su propia tierra, islotes humanos cuya cultura ha sido profundamente modificada, en detrimento del indio, por su largo contacto con la paraguaya ‘mestiza’”. Llega a decir que tras siglos de desprecio, éste ha subsistido, siendo *avá* un insulto que viene a significar palurdo, ruin, mientras que para el indígena quiere decir hombre, persona. Mbyá, por ejemplo, significa gente.

Muy semejantes en su cultura, pero diferenciados por el modo de hablar la lengua guaraní, de practicar su religión y por las diversas maneras en cómo se relacionan con la naturaleza, los pueblos guaraníes que hoy viven en la región de la triple frontera, en Bolivia y en ciertas zonas de Uruguay son: los mbyá; los pãï tavyterã, conocidos en el Brasil como kaiowá; los avá-guaraní, en Brasil llamados *Nandéva* (“los que somos nosotros”); y los aché, antes conocidos como guayakí. Todos ellos se reconocen entre sí como parte de un gran pueblo que trasciende las fronteras nacionales de los cuatro países, si bien el concepto de “pueblo” está sujeto a diferentes interpretaciones. De hecho incluso sería más apropiado entenderlos como una gran hermandad. En cualquier caso se llaman a sí mismos con palabras que en su lengua significa que ellos son verdaderas y auténticas personas, y tienen conciencia de ser gente, personas, humanidad, hombres. Además de la ubicación territorial y de las diferencias lingüísticas, una de las más importantes bases culturales de la identificación diferencial de las parcialidades se fundamenta en las variaciones de sus concepciones cosmológicas y mitológicas.

Primero misionalizados y después volviendo a habitar la selva, los pai-tavyterã, que significa según Meliá y Grunberg (1976) “habitantes del centro del mundo” proponen una perspectiva monoteísta en su religiosidad, utilizan la cruz en sus rituales y hasta hace unas décadas tenían sacerdotes. Así pues, se habían sincretizado ciertos componentes

de la religión cristiana, que pasaron a ser resignificados. Su lengua fue la utilizada en el diccionario de Fray Ruiz de Montoya en el Siglo XVII.

Por otra parte los avá-guaraní, avá-chiripá o avá-katú-eté son considerados descendiente de los indígenas reducidos en las misiones del Guairá. La tercera denominación sería la endógena y vendría a significar “los auténticos hombres”. Se trata del grupo más aculturado, en palabras de Bartolomé (2009). Según Lorenzo Ramos al hablar de los chiripá, la otra parcialidad que habita en Misiones, a todos se les considera mbyá. Dice que ambos grupos, mbyá y chiripá, hablan el mismo dialecto y son casi igual. Sólo se diferencian en su religión, pues los chiripá rezan en un salón grande sin paredes y no en un opy. Además los mbyá rezan de noche, cada uno por su cuenta, antes de irse a dormir. En palabras de Cádogan

El nombre por el que ellos mismos [los Mbyá] se designan en sus tradiciones es Jeguakavá, o Jeguakavá Tenonde Porãngue i. Jeguaka, en el vocabulario religioso, es el nombre utilizado para designar al hombre, a la humanidad masculina; y Jeguakavá Tenonde Porãngue i sería: “los primeros hombres escogidos que llevaron el adorno de plumas”. A sus vecinos, los Avá Chiripá (auto denominación: Avá Guaraní), cuyo hábitat está situado más al norte, les dan el nombre de Jeguakavá miri: “los que llevan el pequeño adorno, u hombres chicos”. (CÁDOGAN, L., 1992: 14).

Dice Cádogan que estos chiripá son más guerreros que los mbyá, a los que se diferencia por sus mitos y por hablar distintos dialectos. Aquellos en sus rezos buscarían obtener coraje y destrezas luchadoras, mientras que los mbyá se guiarían por tratar de buscar el amor y la sabiduría. Según Bartolomé (2009), si se comparan las tradiciones mitológicas de las diferentes parcialidades se puede decir que son muy similares. El mismo autor (1994) comenta que es interesante en el proceso misional que las reinterpretaciones se dieron ambos sentidos: así como los jesuitas utilizaron deidades Guaranís para evangelizar más fácilmente, éstos se apropiaron de la doctrina cristiana

para reforzar la cosmología propia. Por ejemplo Jesucristo se reinterpretó como un Salvador más, como uno de los Grandes Padres-Chamanes de los tiempos antiguos. Flávia Cristina de Mello (2007), centrándose en los grupos chiripá del sur de Brasil, se centra en la invisibilidad que presentan frente a otros grupos, como los mbyá o los ñandeva, bajo los que son subsumidos. Dichos chiripá se reivindican, ante otros guaraníes y ante la sociedad nacional, como diferentes, y por ello reclaman el respeto a tal diferencia. *chiripá*, se refiere a un tipo de vestimenta usada antiguamente. Y *kaiowá* se refiere al nombre peyorativo dado por otro grupo, y viene a significar “comedor de macacos”. Son dos ejemplos de que en general los etónimos históricos no suelen coincidir con la autodenominación de los grupos. En muchos casos dicha heteroadscripción pasa a ser resignificada e incluida como autoadscripción. Otras veces son rechazados esos nominativos. En el caso de los chiripás, entienden el concepto de ñandevá como una palabra genérica para designar a los seres humanos, lo entienden como si de cualquier guaraní se tratase. En Paraguay los chiripás se designan como *avá-katú-eté*: los auténticos, los verdaderos humanos, término que sería sinónimo de *mbyá*. Incluso sería traducido como “los verdaderos guaraníes”

Un diacrítico que distingue a un guaraní de alguien que no lo es es evidente: el desconocimiento de la lengua. Otro síntoma podría ser el ser mestizo, si bien puede ser atenuado si desde la infancia se vive y se comparte el modo de ser guaraní.

Declararse *mbyá* o *chiripá* tiene unas implicaciones políticas en cuanto forma de reforzar la imagen de cohesión del grupo, pues afirman que la sociedad Occidental no entiende en muchos casos sus autodenominaciones.

La forma de vida es otro diacrítico entre las parcialidades, pues el *ñandereko* (“nuestro modo de ser”, “nuestra cultura”) indica competencias que definen el ser verdadero guaraní, próximo a una

cosmovisión que estaría en relación con el vivir como los antiguos. Por otro lado tendríamos el vocabulario cotidiano y ritual, e incluso los dioses a los que se reza, así como las conductas sociales, prácticas alimenticias, rechazo a lo exógeno (en especial a lo proveniente de los juruá) y, en general, una vida volcada hacia la espiritualidad y las prácticas rituales

Como comportamientos basados en un tipo ideal, de los chiripá, oponiéndose a los mbyá, se espera una mayor capacidad de interlocución con otros pueblos, práctica asidua de danzas guerreras y menos tabúes alimenticios, pudiendo incluso comer la comida del blanco, así como rezo a un panteón de dioses más numeroso.

Por su parte de los mbyá se espera más rigor y respeto en las reglas de conducta, ser más comedidos, practicar más el aislamiento. Ellos serían los encargados de guardar la manera antigua de vivir, lo que pasa por estar sin hablar la lengua del blanco, evitando casamientos interétnicos, sin marchas constantes a la ciudad y evitando los conflictos y la ira. Por tanto la autodenominación mbyá, no define solamente a una parcialidad sino que puede llegar a abarcar a todo un grupo oral. La identidad se marca por su competencia ritual y social en ciertos principios. Es una cuestión de grado que se consolida mediante la rutina diaria, las alianzas, la comensalidad, el hablar, el tipo de casamientos y en general el modo de vivir.

La reciente historia ha traído para los guaraníes una destrucción enorme y con impactos que provocaron una gran tragedia humana. Fueron desalojados de sus tierras en acciones rápidas y, en muchos casos, de forma violenta, sin posibilidad de volver a sus asentamientos y sin poder acceder a tierras nuevas para asentarse de acuerdo a sus necesidades. Tuvieron que vivir forzosamente en “Colonias” o “Reservas” indígenas. No había espacio suficiente para cultivar lo necesario para sobrevivir, y además significaba tener que vivir junto con

familias de otras comunidades con quienes en ocasiones hubo una relación de conflicto.

Desde los años 1960 hasta 1990 prácticamente todo el sur de Mato Grosso do Sul, en el Brasil, fue desmontado y esta destrucción masiva se expandió al Paraguay, donde toda la franja del Río Paraná se convirtió en una gran área de soja. Para los guaraníes esto significó la destrucción de su mundo. Ellos eran habitantes de la selva, vivían en la selva y de la selva. Todos sus conocimientos, desde niveles muy prácticos sobre plantas y animales hasta su cosmovisión y espiritualidad, estaban vinculados al monte. Estos cambios tan rápidos y profundos causaron entre los guaraníes desequilibrio y desesperación que se manifiestan de diversos modos como puede ser el aumento del alcoholismo, el aumento de la violencia interna, especialmente en las mismas familias, o el incremento de suicidios, sobre todo desde los años 1990, con una de las tasas más altas del mundo.

Un síntoma del deterioro en la calidad de vida de los guaraníes en los tres países se percibe también con la creciente instalación de muy pequeños grupos familiares en viviendas precarias, generalmente de materiales de desecho, en el borde de las carreteras y en las periferias de ciudades y pueblos, donde los niños y las mujeres recorren las zonas céntricas mendigando y recogiendo basura, como puede ser el caso de zonas en Iguazú o San Ignacio. Los guaraníes ahora, despojados de sus cultivos, tienen que comprar su comida en los almacenes.

Cuenta León Cádogan (1965) que una vieja leyenda habla de dos hermanos, Tupí y Guaraní. Ambos llegaron a la selva de lo que hoy es Brasil provenientes de algún lugar misterioso [lo que puede servir de justificación posterior de los efectos míticos], y allí fundaron su hogar y sembraron. Vivieron en paz hasta que las disputas entre sus esposas imposibilitaron la convivencia. Tupí quedó en Matto Grosso y Guaraní

fundó la nueva raza tras emigrar hacia el sur, hacia lo que hoy es el actual Paraguay.

La afinidad de ambos troncos y aun de sus divisiones es predominantemente lingüística. La lengua constituía el puente de contacto entre las islas habitadas en los claros de la selva. Fuera de esto, cada pequeño pueblo vivía aislado de los demás, independiente, autónomo, casi autosuficiente. Lo que la lengua unía era separado por la selva y por el orgullo de cada uno de los grupos, que siempre se consideraba mejor al vecino y hacía todo lo posible por ser diferente. Esta circunstancia, que persiste, fue aumentada por el haber adquirido el guaraní el carácter de lengua general en la selva. En esta forma la afinidad se extendió a pueblos extraños -vecinos o tributarios- que tuvieron necesidad de hablar Guaraní para establecer contactos sociales. Los límites de lo étnicamente Guaraní se pierden en el amplio espacio dominado por los pueblos Guaraní-parlantes, y sus características generales son vagas, nebulosas, cargadas de elementos particulares, propios, exclusivos de cada una de las cédulas encerradas en su estuche de selva. (CÁDOGAN, L., 1965: 13).

Para Cádogan las diferencias culturales son grandes, e incluso el aspecto religioso presenta una gran variabilidad. Si bien la llegada del europeo contribuyó a homogeneizar, el anhelo continúa siendo para las diferentes parcialidades, por un lado evitar el dominio occidental, y por otro diferenciarse de sus hermanos. Hemos de puntualizar que además de éstas existen otras inquietudes en diferentes indígenas, y algunos perciben el contacto como potencialidad u oportunidad de mejora de su situación. Así, en al menos la tercera parte de las comunidades ya hay instaladas escuelas bilingües, conocí a muchos mbyá que trabajan para diferentes entes gubernamentales (y cobran un sueldo que gastan en parte en productos como móviles, televisiones, ropa deportiva de marca, etc.) o realizan reclamos internacionales por ser figuras de relevancia y en ocasiones son llamadas a foros como el FMI o hacen trabajos dentro de sus comunidades auspiciados y gestionados por el BM, lo que entre otras cosas les ha permitido viajar (y obtener dietas de viaje) y así mantener relaciones más estrechas entre sus comunidades y con el mundo blanco.

El indio de la selva compite por ser indio cuando las necesidades contagiadas de Occidente no obligan su sumisión; y en su afán de ser fiel, lo es al pequeño grupo y no al gran conglomerado. Cada núcleo llega a constituir una microscópica nación, consciente ya del peligro que encierra para su cultura el contacto con paraguayos y brasileños. Y la actual subsistencia de su rostro propio, que se desvanece, lo debe a la selva, a su poco apego al pedazo de tierra cultivada que puede codiciar el extranjero, a la movilidad que le permite refugiarse y ocultarse y, aunque a simple vista parezca un factor negativo, a su lucha constante por diferenciarse aun de sus propios hermanos (CÁDOGAN, L., 1965: 13).

Ya en 1965 Cádogan hablaba que las ocupaciones económicas indígenas se dirigían cada vez más hacia el trabajo asalariado, penetrando con fuerza los extranjeros paulatinamente en la selva. Al relacionarse con objetos del consumo occidental, el Guaraní se liga a ellos.

Cuando quiere separarse de ellos [de los objetos de consumo occidentales] ya los tiene pegadas a su piel. Necesita dinero para obtenerlos. Necesita trabajar como asalariado para seguir viviendo. Entonces empieza una verdadera lucha entre la antigua vida en la selva y el poder del extranjero. Frente al Guaraní se encuentra un nuevo mundo, odiado y deseado simultáneamente, al que ingresará por la fuerza. Para hacerlo tendrá que ocupar bajos peldaños, peldaños profundos inventados para él, el “primitivo”, el “incivilizado” (CÁDOGAN, L., 1965: 14).

No sabemos si ese odio y ese deseo continúan en la visión guaraní casi 50 años después de la publicación de Cádogan ni mucho menos si era percibido ese “nuevo mundo” en esos términos. Lo que es claro es que los posicionamientos ante el mundo blanco son diversos dependiendo del contexto de cada comunidad y del itinerario personal de cada sujeto y ambas posturas son sólo algunas de las que se pueden dar dependiendo de la situación.

No hemos de entender a la población indígena actual como sobrevivientes de los guaraníes reducidos por los jesuitas, pues éstos migraron o fueron exterminados durante los conflictos nacionales e internacionales. Los guaraníes de Misiones han sido y continúan siendo denominados kaingúá. Este término genera confusión puesto que se trata de un calificativo y no de una denominación tribal. Significa “monteses” y fue aplicado a grupos guaraníes que no pasaron por la evangelización jesuítica. Por extensión se ha aplicado a otras muchas parcialidades lo que genera error. Los indígenas actuales que habitan Misiones se autodenominan mbyá. Su historia en territorio argentino es bastante reciente. A pesar de la escasez de datos disponibles, su ingreso es factible de ser diacronizado, según Miguel Bartolomé, en dos momentos que él denomina Antiguo y Contemporáneo.

En el primero comenta que en un principio no había grupos mbyá, sino que éstos fueron llevados por los jesuitas provenientes de Paraguay, si bien escaparon debido a los ataques de los mamelucos y a la posterior expulsión de la Orden. Tras este periodo la Provincia fue habitada por los kaingang, del grupo Ge, no Guaraníes. Tras la reducción de éstos, algunos grupos mbyá de Paraguay se comenzaron a establecer en Misiones.

En el segundo momento, dice Bartolomé que las migraciones continúan en la actualidad, siendo las motivaciones muy variadas, desde el anhelo mesiánico hasta la devastación de la selva por empresas madereras.

Hay trabajadores de diferentes organismos, como puede ser un estudiante de antropología y mbyás, Germino Duarte por ejemplo (que colaboraban con la D.A.G., aunque lo he escuchado de personas ajenas a ésta también), que hablan en términos de una “Nación Guaraní”. Esto puede deberse a una confusión terminológica entre los conceptos de pueblo, etnia, minoría étnica y/o nación. Como nación la vieron los antiguos conquistadores europeos y los colonos que los conocieron y

Guaraní Retã es como se denomina un proyecto reciente de mapeado de diferentes parcialidades guaraníes en la zona de la triple Frontera llevado a cabo durante 5 años por un equipo multidisciplinar. *Retã* no significa sólo una población, un pueblo o ciudad, sino una patria, un país, una nación, un terruño o una tierra. Dicha identidad es clave entenderla dentro del *Guaraní Reko*, un modo de ser y proceder con características propias. Su territorio, el suelo que se pisa, es un *tekoá*, un lugar físico, la tierra y el espacio geográfico donde los guaraníes son lo que son, donde se mueven y donde existen. Nos detendremos en estos conceptos más abajo, si bien hemos de hacer la puntualización de que estamos hablando de la construcción de un modelo etnonacionalista que a pesar de utilizar términos propiamente Guaraníes e incluso contar con la labor de muchos mbyá, estaríamos en el campo de una representación de la identidad que no es propiamente guaraní y que respondería más bien a un proceso de ingeniería nacional.

Que los guaraníes sean migrantes no significa en absoluto que sean nómadas ni mucho menos que no conciban una residencia. Quizá el que sean así categorizados desde posiciones de poder es sólo un discurso político para tratar de enajenarlos.

La extranjería no se demuestra tanto como consecuencia de los viajes y del cambio de país, sino por desacomodar las clasificaciones convencionales de unos y otros grupos, aun en la misma sociedad. El extranjero no es sólo el que está lejos o del otro lado de la frontera, son también el otro cercano que desafía nuestros modos de percepción y significación (GARCÍA CANCLINI, N. (dir.), 2009: 5).

Y no sólo esto sino que la extranjería es en específico una alteridad territorializada y ligada a la cristalización de los Estados-nación. En muchas comunidades incluso he podido comprobar que son buenos horticultores de plantas tales como la batata, mandioca, maíz o

sandías y en otras incluso tienen animales domésticos como gallinas, pollos, cerdos e incluso cultivan miel o tienen un acuífero para peces. Esto muestra que hablar de nomadismo respecto a ellos está alejado de la realidad efectiva, siendo una cuestión de las exo-representaciones, un elemento de estereotipización. La migración, más bien movilidad o simplemente cambio de residencia, se suele dar cuando en una comunidad un grupo marcha a otro lugar, quedando otro grupo en el lugar de origen. Esto no nos puede hacer pensar en la descomposición de la unidad guaraní sino en su reestructuración bajo componentes diferentes a los anteriores, motivada por ejemplo por la tala de bosques cercanos, peleas entre familias, el deseo por parte de organismos blancos de que cambie la autoridad política al interior de una comunidad, etc.

Miguel Bartolomé (2009: 87) asume que ninguna sociedad indígena en la actualidad es igual a la del tiempo de contacto y se pregunta quiénes son los mbyá actuales “tanto en relación con los otros grupos o parcialidades guaraníes como con respecto a sí mismos”. Habla de la importancia de conocer los deseos que les llevan a vivir una vida seminómada y los define como *una configuración étnica, basada en una colectividad cultural y lingüística preexistente, pero transfigurada a partir del desarrollo de un culto milenarista, promovido o guiado por líderes chamánicos ejemplares mesianizados* (BARTOLOMÉ, M., 2009: 87-88, sus cursivas).

Defiende que dicho proceso se habría dado hacia los siglos XVIII y XIX y que ésto los estructuró como diferentes a otras parcialidades guaraníes. Su doctrina salvacionista asentó las bases para organizar al grupo, es decir, conformó una etnogénesis que se conceptualiza como *ogüerojerá* (=un desplegarse de algo preexistente), lo que “contribuyó al desarrollo de fronteras interactivas con los otros grupos guaraníes”. Dicho “despliegue preexistencial” sería un discurso mítico-político que trataría de naturalizar, esencializar una identidad. En otras palabras, la

existencia no es un artefacto cultural creado sino que es anterior a toda creación.

Todos aquellos que no aceptaron las congregaciones en los pueblos (tava) coloniales, ni en las reducciones misionales, pasaron a ser denominados genéricamente «monteses» (ka'a ynguá), aunque estaban internamente diferenciados a nivel político, lingüístico y presentaban algunas variantes sociales y culturales. De hecho, las reducciones jesuíticas nunca incluyeron a la totalidad de la población nativa de las regiones que ocupaban, por lo que gran parte de los Guaraníes conservaron una relativa independencia hasta el siglo XIX (M. Rehendfeldt, 2000). Ser un montés era sinónimo de barbarie, de no evangelización, designaba -en suma- al no colonizado (BARTOLOMÉ, M., 2009: 89).

Cada grupo experimentó un proceso específico, lo que repercutió tanto en sus rasgos culturales como en su lengua. Estas singularidades los definen hoy en día como grupos étnicos diferenciados, aunque con una raigambre común y por tanto en cierto sentido “asimilados”. Los mbyá serían también monteses, si bien no todos los monteses serían mbyá. El repliegue y la defensa frente a las invasiones colonizadoras, fueron estrategias frecuentemente utilizadas por esta parcialidad que sería descendientes de aquellos indígenas que lograron permanecer un tanto al margen del experimento colonial jesuita entre los siglos XVI y XVIII, si bien en referencia dialéctica con respecto a dicho experimento. Aún así este grado relativo de autonomía no supuso la posibilidad de mantenerse totalmente fuera del proceso colonial que llega hasta el presente. Sí supuso, a diferencia de otras parcialidades, la oportunidad de tomar distancia del mismo, conocerlo, rechazarlo y construir una identificación social definida por la confrontación y el contraste con el mundo de los juruá, de los «barbados», primero extranjeros y hoy mestizos con los que no se identifican aún en el caso de encontrarse ante un paraguayo que sepa hablar guaraní. Por lo tanto, hoy en día se puede decir que existe dependencia contrastativa de dicho contacto con el Otro (con el juruá), con diferentes consecuencias en las diferentes comunidades, y con diferentes usos de los recursos (reales y potenciales) provenientes de él.

Un relato de lo sucedido entre guaraníes y paraguayos lo encontramos en la obra de Hélène Clastres (1993). Dice que en 1848 el dictador Carlos Antonio López obligó a los indios (alrededor de seis mil) a abandonar sus pueblos. Se trataba de que fuesen a vivir entre los paraguayos. La denominación de caaiguá o cainguá, gente de la selva, como venimos diciendo, se debe a la autonomía que han podido conservar en sus refugios alejados de la civilización. Pero también a su marginalidad societaria.

Durante la época colonial, a lo largo del siglo XIX y hasta la actualidad, hubo grupos guaraníes que consiguieron sobrevivir libres del sistema colonial. Selvas relativamente alejadas de los centros de población colonial, poco o nada transitadas por los “civilizados”, los mantuvieron lo suficientemente aislados para que pudieran perpetuar su “modo de ser” tradicional. Considerados apenas como sobrevivientes de un modo ya superado, fueron denominados genéricamente “Kaygua” y “montaraces”. (MELIÁ, B., 1991: 18).

En la teoría de Hélène Clastres, los tres grupos guaraníes que hoy viven en Paraguay son todos descendientes de dichos cainguás (CLASTRES, H., 1993: 9-10), si bien “las comunidades guaraníes están condenadas a corto plazo”. En Misiones los grupos que encontramos son el mayoritario mbyá y a los avá o ñandevá.

2.4.- El “Redescubrimiento” de los mbyá: “entre los Montes y las Reducciones Está la Selva”.

Según Bartolomé (2009) debemos a F. Roulet uno de los mejores estudios sobre las relaciones de los Guaraníes con los hispanos. Para Roulet en un principio dichas relaciones fueron pacíficas, basándose los indígenas en sus lógicas de la reciprocidad y de las alianzas matrimoniales. Pero se vieron obligados a la lucha debido a la voluntad

de dominio de los conquistadores. Uno de los motivos del fracaso de dicha lucha estuvo en la propia estructura social de los guaraníes pese a su mayoría numérica, dado que no fueron posibles alianzas a gran escala debido al carácter segmentario de dicha estructura. Esta apreciación de Roulet es bastante criticable pues la segmentaridad no es óbice para la alianza a gran escala, sí siéndolo la ausencia de dicha segmentaridad.

En palabras de Brainislava Susnik (1965) los españoles utilizaron la institución indígena del *tovayá*,³⁸ servicio realizado entre cuñados, para llevar a cabo la explotación laboral. “La dependencia que generaba entre sus familiares la posesión española de mujeres guaraníes, dio lugar a una desenfrenada «saca» (secuestro) de mujeres de pueblos y aldeas que iban a engrosar el número de amantes y de la servidumbre de los nuevos amos de la tierra.” (BARTOLOMÉ, M., 2009: 54). De forma contradictoria esto creaba obligaciones para los Guaraníes, hora desposeídos de sus mujeres y hermanas. Aún así, los españoles se encontraron ya con pueblos conformados y con que de la selva seguían saliendo indios que comprometían la estabilidad. Dado que una cruenta empresa militar no les daría beneficios, se les encargó a las órdenes religiosas la pacificación de estos indígenas: primero a Dominicos y después a Jesuitas.

Existen divergencias en cuanto al proceso: si fue utopía humanista o si fue consistente con el sistema colonial, son sólo dos

³⁸ En su relación de 1541, Domingo Martínez de Irala recuerda que «tenemos de paz como vasallos de su majestad los indios guaraníes, si quier caños, que viven treinta leguas alrededor de aquel puerto, los cuales sirven a los cristianos así con sus personas como con sus mujeres, y han dado para el servicio de los cristianos setecientas mujeres para que les sirvan en sus casas y en sus rozas; por el trabajo de los cuales y porque Dios ha sido servido de ello principalmente se tiene tanta abundancia de mantenimientos, que no sólo hay para la gente que allí reside, mas para *más* de otros tres mil hombres encima» (DHG II: 299). A la misma situación se refiere Ulrich Schmidl, al decir que los Guaraní «dieron a cada gente de guerra u hombre dos mujeres para que cuidaran de nosotros, cocinaran, lavaran y atendieran en otras cosas más de las que uno en aquel tiempo ha necesitado». Fue la fase de «cuñadazgo», de alta significación social y económica, que varios escritores coloniales registrarán como determinante de la primera «conquista». (MELIÁ, B., 1996).

extremos de las variadas interpretaciones. Sin querer juzgar eso ahora, se ha de ver como un contexto específico y diferente de colonización. Conquista pero con basamento espiritual, aunque también con una sólida base material que incluso llegó a tocar elementos de su economía, su sistema de reciprocidad y sus relaciones de parentesco. Tendríamos en las reducciones jesuíticas dos cosmologías colocadas en situación asimétrica, una que domina (la de la Orden) y otra que es dominada. Pese a ello no existió una única imposición en una sola dirección sino que hubo una selección de significantes católicos que se apropiaron los guaraníes como por ejemplo el mito del diluvio o la existencia de un Paraíso diferente a la vida actual. La ambigüedad y permeabilidad de la frontera creada originó vivencias diferenciales a ambos lados.

Apropiación del catolicismo por los guaraníes pero también utilización de diferentes componentes de la cultura guaraní por parte de los evangelizadores. Y aunque obviamente el concepto de sincretismo no es suficiente, sí que ha habido (y hay) elementos que se han sincretizado. Por ejemplo los Padres introdujeron la guitarra española. Pero los guaraníes la adaptaron a la base rítmica para sus rituales y así la afinan de forma diferente a la típica afinación española (mi-la-re-sol-si-mi-), y sirve simplemente de acompañamiento rítmico, no acústico, al *takuapú*³⁹, bastón de canto de las mujeres y a la *mbaraca* de los chamanes. Además quitan una de las seis cuerdas y afinan las cinco que quedan de forma simétrica, (por ejemplo mi-fa-sol-fa-mi). Otro ejemplo de sincretismo es que ambas religiones tenían el mito del diluvio como referente, lo que sirvió para que los guaraníes pudiesen ser evangelizados en narraciones que percibían cercanas debido a su mitología.

³⁹ Véase a este respecto PÉREZ BUGALLO, Rubén (2003) *Las Takuaras Sagradas de las Mujeres Mbyá*. Scripta Ethnológica 2003 Vol. 25. Buenos Aires: CONICET. Pp. 57-67.

Así pues, fue durante el Siglo XVII cuando se fundaron las Misiones Jesuítico-Guaraníes, localizadas en los actuales territorios de Argentina, Paraguay y Brasil. En 1609 el Rey de España, a pedido del gobernador de Paraguay, Hernandarias de Saavedra, concede a la compañía de Jesús el derecho de emprender la conquista espiritual de los ciento cincuenta mil guaraníes del Guairá. Un año después los Padres José Cataldino y Simón Maceta consiguen reunir algunos cientos de “salvajes” en la primera “reducción”. El Padre Antonio Ruiz de Montoya, el más ilustre evangelizador de los guaraníes, fundará once reducciones entre 1622 y 1629.

Cobra importancia en este punto poner de relieve la figura del misionero. Dice Lisón Tolosana de éste en *Antropología de la Frontera* que

nadie como él ha gozado y sufrido, durante centurias, la experiencia bivalente de la frontera, de su impenetrabilidad lingüística y cultural y nadie como él ha sido agente y testigo de la penetración de la frontera por la conquista espiritual. Abanderado de un pensamiento sin límites, esto es, de un cristianismo universal que hacía a todos hombres iguales, alcanzó los más apartados rincones de la tierra; la frontera fue su vocación.

Es importante para estos misioneros que hayan percibido en todo momento la frontera como contacto más que como obstáculo o cerrazón. En este peculiar contexto, ambas culturas aprendieron a coexistir y mezclarse. O más bien a reinventarse en nuevas culturas, en una “tercera cultura”:

La hibridación hispano-india no sólo formuló un nuevo concepto de frontera sino que construyó, además, en la práctica un Lebensraum común que dio lugar a la conformación de un universo cultural fértil y ambiguo, original pero comprensible por las dos partes. Cada cultura, aún manteniendo un núcleo propio y diferente, pudo ofrecer costumbres, vocabularios, ideas e instituciones a la otra -aunque en relación no simétrica- la cual aceptó, adaptó y se enriqueció con segmentos ajenos. (Ibid, 97).

Gracias al papel de estos misioneros dio comienzo lo que se iba a llamar “el reino de Dios en la Tierra”, la “república comunista católica” o, más simplemente, el “Estado jesuita del Paraguay”. Durante más de un siglo y medio (hasta 1768, fecha de expulsión de los jesuitas), las treinta ciudades de este Estado próspero y más o menos autónomo (sólo el Papa y el Rey de España tenían derecho a controlarlo) iban a aislar a los Guaraníes del mundo colonial español. Una vez que los jesuitas se hubieron retirado, la dirección de las misiones cayó en manos de los franciscanos, controlados por administradores. Las antiguas reducciones fueron muy pronto invadidas por los colonos y el sistema económico colectivista establecido por los jesuitas no tardó en transformarse en un despiadado sistema de explotación. Los guaraníes abandonaron entonces las reducciones muchas veces para instalarse en pueblos españoles. “Treinta años después de la expulsión, menos de la mitad de los indios vivía todavía en las reducciones”, según Hélène Clastres (1993).

De esas reducciones quedan riquezas arqueológicas, la escultura, el trazado de las ciudades, la historia contada en los museos, centros de cultura y universidades. 15 pueblos en la Argentina fueron los fundados por los sacerdotes de la Compañía de Jesús (11 de ellos en territorio misionero y 4 en Corrientes). De los restantes, 7 se levantaron en Brasil y 8 en Paraguay. 7 de ellas han sido declaradas Patrimonio de la Humanidad y son atractivos turísticos de la región. San Ignacio Miní, Nuestra Señora de Loreto, Santa Ana y Santa María La Mayor son en Misiones, Argentina, testimonio de lo que fuera una fecunda unidad de culturas: Hispana y Guaraní. Estas reducciones levantaron admiración y sospechas, pues se inscribían en el reino de las utopías a la vez que detentaban un gran poder. Los 30 pueblos organizados por la Orden Jesuítica fueron desacreditados por Carlos III, que firmó su expulsión tras haber permanecido durante más de 150 años. Es importante reseñar que los artesanos Guaraníes fueron inmediatamente

incorporados a las grandes ciudades como mano de obra cualificada al poco tiempo de la expulsión de la Orden.

En cuanto a la vida en las Misiones cada grupo familiar cultivaba una parcela de tierra particular, *abambaé* (=cosas del hombre); y otra comunitaria, *tupambaé* (=cosas de dios). Los hombres hacían los trabajos rurales, de carpintería, herrería, arte y artesanías; eran maestros de oficios. Las mujeres cuidaban a los niños, cocinaban, hilaban tejían y tenían a su cargo tareas domésticas. Como vemos, la división sexual del trabajo en sus modos occidentales, fue traspasado al otro lado del charco para nuclear la vida en las reducciones. Todos participaban en trabajos artísticos y religiosos. Con las ganancias de la producción del *tupambaé* sostenían a las mujeres solas y solventaban gastos de la iglesia, la educación y otras expresiones de cultura. El trazado urbano partía de una cruz, que como gesto fundacional, marcaba el centro de la reducción y el corazón de la plaza. En uno de sus laterales sobresalía la iglesia que se completaba con la residencia de los padres, colegio y talleres hacia un lado, mientras que el *cotí guazú* (=residencia de viudas) y el cementerio estaban del otro. Luego se acomodaban las viviendas, el cabildo, las tierras de cultivo y de labranza. Como los guaraníes precolombinos carecían totalmente de un sentido individualista de propiedad de la tierra y la producción, sino que se organizaban bajo un modo comunitario y tribal ligado a las *malocas* (las macro-familias), el sistema impuesto se amoldaba sin demasiadas violencias a las tradiciones. Esto no fue casual: los sacerdotes fueron en todo momento conscientes de la estructura de estos pueblos para sus propósitos evangelizadores.

Bartolomé Meliá dice que la religión y el sistema económico Guaraníes fueron esenciales en el modo de vida de las reducciones, llegando a afirmar que debería prevalecer la denominación de “reducción guaraníca” sobre la de “reducción jesuítica”, algo que más bien deberíamos dejar entre interrogantes o al menos definir teniendo en cuenta el punto de vista de los guaraníes implicados en el acerbo

cultural de la zona misionera. Pero que se vea como esencial la religión y la economía indígenas para el sistema encomendero no puede nublar el hecho de la enorme influencia española, tanto desde el punto de vista colonial como del más particular del clero. Las instrucciones que llevaban los jesuitas fueron en lo posible llevadas a rajatabla y la mentalidad de la época estuvo presente en todo momento en las reducciones por parte de los padres, más allá del buen uso que pudieran hacer de los componentes culturales con los que contaban los Guaraníes. El autor hace un recorrido histórico sobre qué pasaba en Paraguay hacia principios del siglo XVII y cómo se llegaron a formar las reducciones (1993: 9 y ss.). Dice que en 1603 se realizó el primer sínodo de la Iglesia de Paraguay, convocado por Ignacio de Loyola. Este sínodo trató de denunciar injusticias cometidas hacia los indígenas que impiden que éstos puedan ser libres para encontrar el camino del cristianismo. Se hacen constantes alusiones a las infamias cometidas por el sistema encomendero, que trataba al indio como un esclavo, y alude a la igualdad de todas las personas ante Dios a la vez que critica la falta de moralidad de los encomenderos, pues no tratan a los indios como personas. “El sistema de encomienda era un atentado para la familia indígena, ya que, perteneciendo a veces el marido y la esposa indios a diferentes señores, la vida matrimonial era absolutamente imposible y el desorden moral era inevitable” (Ibid, 12)

Así pues se hacía necesario un cambio. Una Instrucción de Martín Ignacio de Loyola⁴⁰ para los confesores del Río de la Plata arremete contra el sistema encomendero, y en ella se lee por doquier la palabra “libertad”, si bien habría que preguntarse hasta dónde llegaba dicha libertad, cuáles eran sus prácticas reales y si hubo un cambio radical en las vidas de los indios. De hecho acontecimientos posteriores hacen ver que las recomendaciones de Loyola no fueron escuchadas: el sistema encomendero preservaba un estado de cosas que tendía a

⁴⁰ “Instrucción para los confesores del Río de la Plata acerca de las cosas en que suele haber más peligro y dificultad” (1603)

perpetuarse, pues ya no se trataba de un problema moral sino económico y social. Era preciso un cambio de sistema radical.

La solución al problema del indígena no podía venir ni de la sola presión moral que el confesor podía intentar sobre su penitente ni de la denuncia social del predicador. Era el sistema mismo colonial el que anulaba todo intento de conversión individual de los encomenderos. Y el indígena, engañado muchas veces, no se fiaba ya de palabras. Había que encontrar una organización que asegurara al mismo tiempo la evangelización, la subsistencia de los grupos indígenas cristianos y la liberación de las encomiendas (...) Era un hecho que las reducciones de los jesuitas llegaron a tener una tal base socio-económica autónoma que daban la impresión de ser un Estado dentro del Estado. Al principio esta organización no estaba prevista: era absurdo pensar que los jesuitas llevaban en su mente un programa de planificación. Las reducciones son en realidad la respuesta social que el misionero estuvo obligado a dar a los problemas sucesivos de la evangelización de la nación Guaraní dentro del contexto colonial. Las reducciones ya no son un texto social; son la realización aunque todavía imperfecta, de un evangelio social. (MELIÁ, B., 1993: 21).

Según Cádogan (1971) los mbyá “son los que han logrado conservar en la mayor pureza su cultura espiritual.”, pues han permanecido relativamente independientes a las Misiones. Su hábitat natural es la selva, que ante la mirada del profano se presenta como una mar verde impenetrable pero que a poco que se va conociendo presenta una enorme variabilidad. No sólo en cuanto a la fauna y la flora que albergan las selvas paranaenses, sino también por las fantasías que despiertan y que se reflejan en los mitos. Dice Bartolomé (2007), que ya a mediados de los 60 pocos conocían la existencia de guaraníes en las selvas a pesar de que en los mercados de los pueblos empezaban a aparecer sus obras de cestería y artesanías. “Estaban y no estaban, se sabía que había indios, pero no se sabía dónde.”

Pero el caso es que el guaraní pertenece a la selva. Y eso está en su cosmovisión, en su ideario comunitario, en sus mitos de origen. Dios repartió la selva para los guaraníes y a los hombres blancos les entregó vivir en tierra abierta, según uno de sus mitos. “Podrá alejarse de ella;

pero seguirá llevándola impregnada en su cuerpo” (CÁDOGAN, L., 1965, 11-12).

Debido a que los mbyá no participaron de la vida en las reducciones, es difícil concretar históricamente desde cuándo se encuentran en territorio misionero. Llama la atención del juez Manuel Moreira que las prácticas de resistencia de esta parcialidad no siguen las pautas, por ejemplo, de los chiripá, más belicosos. Mientras para éstos los ejercicios espirituales tenían la función de despertar la heroicidad y las virtudes guerreras, para los mbyá era más importante la búsqueda de la sabiduría. La resistencia pasa por evitar el contacto y la táctica más eficaz fue la de esconderse en la selva, algo que persiste hoy en día, apoyados en el pilar de su religión. Por otra parte las diferentes denominaciones que los colonizadores han ido imponiendo a los diferentes grupos complejiza aún más la datación histórica del ingreso de los mbyá en Misiones.

Ha habido confusión de nombres, taxonomías y nomenclaturas que pasaron a determinar la estructuración de los mapas de los primeros colonizadores y continuaron durante siglos, con cierto carácter etnocéntrico que se ha ido reproduciendo debido a calificativos como caainguás para referirse a grupos disímiles. “El sistema taxonómico colonial nos aporta más datos sobre el colonizador que sobre el colonizado.” (Moreira, M., 2005: 74)

En un curso impartido en la UNaM⁴¹, Roberto Abinzano explica ciertos rasgos del sistema jesuítico, diciendo que sin apartarse del contexto ni de las leyes vigentes, los padres consiguieron organizar exitosamente un complejo con fines evangelizadores y de autoabastecimiento que fue eficaz, tanto desde un punto de vista económico como militar (fundiciones de acero y astilleros, desarrollo

⁴¹ Roberto Abinzano (2006). *El Sistema Sociocultural Jesuítico: Crítica y Puesta en Valor de su Experiencia Histórica: La Primera Matriz Regional*. Curso de Maestría y Especialización en Cultura Guaraní-Jesuítica. Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Misiones.

artesanal, monopolio de la yerba mate, fabricación de armas, administración de estancias ganaderas...) A pesar de la dispersión geográfica, los 30 pueblos mantenían constantes relaciones coordinadas entre sí y con el exterior, llevando a cabo múltiples actividades comerciales. E incluso poseían instrucción militar y armamento, lo que les proporcionaba defensa ante ataques externos. Esos procesos de apertura hacia el exterior nos hacen ver que la cierta autonomía con que se trata a los mbyá a la hora de configurarlos como una parcialidad ajena a las reducciones, ha de ser tomada con precaución.

Las relaciones de producción eran, administrativamente hablando, hacia el Estado y la religión en las reducciones, yendo el excedente a manos de la Orden y el pago de tributos al Rey. Eran los sacerdotes quienes decidían a dónde iban a parar las riquezas en todo momento. Esto lleva a Abinzano a negar la existencia de un “comunismo misionero” pese a que se ha hablado de él debido a factores como la ausencia de propiedad privada en sentido capitalista, la planificación de actividades o el trabajo comunitario. Según él, las misiones surgen dentro y forman parte de un contexto colonial, siendo los Padres agentes y representantes de éste. El principal objetivo fue adecuar las vidas indígenas a dicho sistema colonial. Como comenta Abinzano la verdadera discusión ha de localizarse en las opciones históricas concretas a las que se veían enfrentadas las parcialidades indígenas. Entre éstas no era posible la conservación de su vida tribal independiente sino que las opciones se situaban entre la encomienda española, la esclavitud portuguesa o las reducciones jesuíticas.

O en caso de ciertos grupos mbyá el refugio de la selva, si bien hemos de tomar con precaución, como digo, el grado de autonomía que estos grupos pudieron mantener pues no sabemos apenas del grado de contacto entre indígenas reducidos y no reducidos. Como nos recuerda Abinzano: “es antropológicamente incorrecto suponer que los indígenas rechazaban toda forma de vinculación permanente con los blancos”. Existirían ciertas alianzas en donde las relaciones asimétricas eran la

base, cayendo el indígena en un papel subordinado algunas veces, aunque no siempre. De hecho fueron clave en las luchas al lado de criollos en la etapa de la independencia de algunas naciones latinoamericanas.

Se puede debatir sobre las posibilidades de elección que se les planteaban a los indígenas, pero no sobre su ausencia de libertad, pues su hábitat “natural” es la selva. En cualquier caso hay una serie de rasgos que han permanecido, transformándose, pero teniendo en el pasado jesuítico-guaraní su génesis de formación: los asentamientos propiamente dichos, la lengua guaraní, el conjunto de conocimientos mutuos aprendidos, industrias como la yerba mate, el sentido de pertenencia que sirvió como base de identidad para un área que aún hoy se denomina “misionera”, etc. E incluso la figura del gaúcho⁴², pues gracias a las ganaderías jesuíticas se conformaron las grandes estancias latifundistas extensivas posteriores.

Pero también se llevó a cabo toda una suerte de laboratorio político en las reducciones. Como nos muestra Foucault (2008), las disciplinas en torno al cuerpo y las clasificaciones poblacionales son los dos ejes principales sobre los que se asienta la organización del poder social. Lo característico de la modernidad es que ese poder ya no se basa en su capacidad de matar sino en la de controlar la vida en todas sus esferas según Agamben (1998). La *zoe* se desvincula paulatinamente de la *bios*. Para Josebe Martínez

estas disciplinas tienen su máxima, inicial, experimental, investigación e implementación en la colonización de América y se ejercen exclusivamente a través de la evangelización. La evangelización es el método disciplinario de conquista. Comúnmente se ha entendido, incluso se mantiene actualmente en

⁴² El gaúcho se define como un peón libre de la ganadería extensiva; experto en cualquier faena relacionada con el ganado vacuno y caballo; capaz de domar, arrear, rastrear, pialar, cuerear, herrar, orientarse en el desierto, buscar las aguadas, hallar las pasturas adecuadas, recorrer las rastrilladas, etcétera. (Abínzano, Op. Cit.).

sectores peninsulares política y religiosamente conservadores, que la evangelización es el inmortal cometido de la conquista de América: llevar al nuevo continente la luz del Evangelio y la civilización europea (Menéndez Pelayo, 1881; citado en MARTINEZ, J., 2010: 58-59).

Para Josebe Martínez el biopoder del que habla Foucault se ejerció de forma moderna con un método nuevo en el continente americano, como es la evangelización. Para él el proyecto piloto de lo que sucedería después en talleres, colegios, cuarteles, etc. Fue el ordenamiento del deseo que se llevó a cabo en el Nuevo Mundo. Según él el cristianismo no es el objetivo de la conquista, sino que es su base estratégica. La evangelización suponía toda una estrategia y una disciplina de control tanto a nivel mental como corporal, en lo que es una definición bastante crítica de lo que realmente fue. Nos detendremos más adelante a conocer mejor cómo se llevan a cabo estos mecanismos de observación y subjetivización poblacional entre los aborígenes de Misiones, pero antes parémonos a inspeccionar ciertos casos que mejor nos ilustren las praxis y discursos mbyás que se están dando en la Provincia Misionera y las implicaciones que éstos pueden tener de cara a una politización de la diversidad cultural. Estos servirán tanto para una posterior discusión teórica como para profundizar en el conocimiento de la generalidad a partir del caso concreto relatado en la experiencia de campo.

2.5. Marco normativo, contexto político y sus implicaciones: cambios en la tradición, cambios en la percepción.

En cuanto al marco institucional que se da en la Provincia de Misiones en torno a la población indígena es el que se expone a continuación. Hemos de decir que no se puede hablar de una política

indigenista integrada, pues diferentes organismos actúan aisladamente en la mayoría de los casos y con planes que son conocidos *a posteriori* por el resto de agentes involucrados en la ayuda a los mbyá. Esto genera conflictos entre ellos y además provoca que buena parte del canal de ayudas se evapore, algo que podría evitarse de realizar un trabajo en red más activo, según palabras de varios trabajadores de estas entidades. El resumen que sigue fue facilitado por personal del I.N.A.I. al poco de comenzar mi estadía de campo:

- Dirección de Asuntos Guaranís. (D.A.G.) Está relacionada con el Ministerio de Derechos Humanos. Su existencia viene dada por la ley 2727, que dispone la creación de dicho organismo. A su cabeza está Miki Verón. La ley le da toda la atención en cuanto a asuntos guaraní, si bien “por cosas mal” hechas diferentes organismos le fueron quitando competencias. Antes cualquier demanda partía de ahí. Una de las críticas que se realizan es que Miki Verón solo atiende a caciques que “están bajo su cuerda” y que por tanto no redistribuye las ayudas a todas las comunidades. En sus acciones positivas está el tratar de dar una mayor visibilidad a la población mbyá.
- Programa de Educación Intercultural Bilingüe. Se encuentran con la dificultad de la lengua mbyá, pues los maestros saben el Guaraní del Paraguay y además sigue predominando el estudio con criterios nacionales. Se está trabajando para que los mbyá se hagan maestros y actúen de traductores culturales. El Instituto Nacional de Ayuda al Indio., junto con la Universidad y este programa de Educación Bilingüe fomentan estudios para los mbyá en la Universidad: disponen de becas para la asistencia, hacen funciones de acompañamiento, poseen comedor, albergues. Actualmente ciertos mbyá empezaron (algunos lo dejaron) diferentes carreras universitarias: Historia, Maestría, Trabajo Social, Abogacía. Se hizo un sistema de tutores, charlas y apoyo para una mejor comprensión del lenguaje académico. Estos

tutores son estudiantes, que han encontrado generalmente mayor apoyo que los profesores debido al grado de cercanía con otros alumnos indígenas. Por otro lado se criticaba por parte de algunos profesores el hecho de que percibían, en conversaciones con otros profesores o con administradores de los centros educativos, cierta presión en su cátedra. Se debía a tenían la sensación de que existían un cierto acuerdo tácito para que alumnos indígenas, por el hecho de serlo, tendrían que recibir un trato de favor y menores obstáculos para aprobar en comparación con el alumnado no indígena.

- P.A.A.N. (Programa de Asistencia Alimentaria Nacional) o P.S.A. (Programa Social Alimentario). Depende del Ministerio de Desarrollo Social de la provincia. Su función es la administración de recursos alimenticios que dependen de un programa nacional. Al frente está Susana Sousa. Ha habido diferentes quejas, pues el gobierno da dinero por año y generalmente no alcanza porque los precios a lo largo del periodo aumentan. El año pasado de las 12 mensualidades previstas se cubrieron 10. La provincia decidió hacer compras centralizadas para que se distribuyan, algo en lo que está en contra el I.N.A.I. pues existen comunidades más alejadas que otras y por ejemplo no llega la carne fresca. “Punchi” (José Fernández), trabajador de dicho I.N.A.I. bromea con que no va a visitar la comunidad de Iguazú pues al no llegar la carne lo pueden comer a él. Me ponen otros ejemplos: el Estado entrega aceite y ellos dan grasa o hacen firmar recibos conforme hubo entregas que realmente no existieron.
- IProDHa (Instituto Provincial de desarrollo Habitacional) tiene un área dedicada a la vivienda indígena. Ahí se puede encontrar a Osmar González (Antropólogo). Se parte de una demanda de vivienda, lo que sucede es que antes las casas se hacían al estilo local, occidental. Y resulta que los mbyá hacen fuego dentro de las casas. Además hay miembros que no quieren casas y se da

que al lado de casas del IProDHa, vacías, están las casas tradicionales. “es complicado porque no se sabe cuál sería el ambiente adecuado”.

- Ministerio de Salud. La labor de este Ministerio pasa principalmente por el cuidado médico de los aborígenes, con diferentes programas de vacunación, visitas médicas, planes de mediación intercultural, etc.
- Ex programa de desarrollo rural del NE argentino. Se trata de un proyecto de producción agraria para abastecer de semillas y animales domésticos a las comunidades.
- I.N.A.D.I. (Instituto Nacional Contra la Discriminación).Tratan temas en torno a derechos humanos, identidad. Al frente está Mariano Antón

Sumado a la acción de estas instituciones tenemos el plano de la *realpolitik*. En Misiones, durante mi estancia (noviembre 2009-mayo 2010), está gobernando una coalición de partido renovador y partido peronista. Se han unido las figuras de Carlos Rovira⁴³ y de Miki Verón. Este creó hacia el 2000, como vimos, unos consejos de segundo grado: el consejo de Ancianos Guías Espirituales de la Nación mbyá-guaraní; y el Consejo de Caciques. La ley 2727 destina fondos y promueve la creación de estos organismos. Pero tuvieron la consecuencia de violentar la forma cultural mbyá porque en ésta el opyguá (o sea, el líder espiritual) no es alguien público. Se dan casos en que les hace firmar con el dedo, pues no saben escribir ni leer. También llevan a los opyguás a diferentes actos: “Los secuestra en camionetas. Miki enemista a los abuelos”, dicen algunos miembros reacios al trabajo de la D.A.G. Pero el caso es que estas organizaciones creadas no pueden tener personalidad jurídica porque la ley da reconocimiento sólo a las comunidades. Un requisito para tener personalidad es vivir en una

⁴³ Presidente de la Cámara de Representantes. Gobernador de Misiones entre 1999 y 2007 y miembro del partido Renovador.

comunidad. Como ese requisito no se daba se emitió un decreto y Rovira les dio personalidad de comunidad así como poder sobre las demás comunidades. Estos opyguás, aún afines a la D.A.G., -según trabajadores de entidades diferentes-, “en el sentimiento siguen reconociendo a Dionisio Duarte”; o “todo esto es fuente de manejos clientelares”. Miki, además, asegura que está bautizado con un nombre mbyá.

Otro tema de disputa es la ley 26160 de Emergencia y Ordenamiento Territorial. Por un periodo de 4 años no se puede desplazar a las comunidades de aquellas tierras que demanden como suyas, lo que implica un censo e implica la posesión de tierras. Pero sucede que la mayoría de éstas no tienen título (en torno a un 80%). La aplicación de la Ley da disputas entre intereses privados, intereses nacionales, empresas papeleras, universidades, etc. En los últimos años se está acabando con las tierras públicas, con el monte.

Otro ente que interesa traer a colación es el C.P.I. (Consejo de Participación Indígena). Depende del I.N.A.I. y el objetivo es que en cada provincia debe haber dos representantes de cada pueblo originario, que son los que deciden junto a un organismo nacional. Hubo problemas con el C.P.I. debido a las designaciones de Miki. Tiempo después se pudo celebrar una asamblea, alzándose como representantes Katry Duarte y Ramón Vallejos. Me comentan que a una asamblea de creación del C.P.I. Miki lleva ya el acta elaborada con dos delegados que él controla. Hubo una discusión pero ni tan siquiera los delegados de Miki se oponían a lo que dictaba la mayoría (la discusión es a puerta cerrada). Miki decide llevarse a gente de su facción y la votación por Katry y Vallejos sólo contó con 29 votos. Miki dice que ésta no es legal y denuncia constantemente esta situación al I.N.A.I. de Buenos Aires. Se proponen dos delegados según la Ley pero actualmente son 4 “y quedan cosas por resolver.”

La discusión de todo esto es ver quién forma parte del equipo técnico pues de él depende lo que se pide: territorios y censos. La Ley dice que han de ser las comunidades quienes midan. Por ejemplo la Universidad de la Plata tiene 5000 hectáreas de las cuales sólo quieren dar a las comunidades 700, mientras que los técnicos dicen que les corresponden 12000 (valores aproximados).

Por otra parte hemos de detenernos nuevamente en el marco normativo. El Juez Manuel Moreira incide en que desde el Convenio 169 y las reformas constitucionales subyacentes se introduce el concepto de pueblo. Aclara que este concepto, en lo referido a poblaciones indígenas, no tiene los alcances que puede tener en el derecho internacional público (en el sentido de independencia de pueblo), pero sí en cuestiones relacionadas con las identidades culturales y étnicas. Según Moreira esto significa la igualdad de consideración de las diferentes parcialidades y comunidades guaraníes independientemente del suelo nacional que ocupen pues “no existen fronteras políticas para el pueblo Guaraní.”. Al Tratado 169 de la Organización Internacional del Trabajo⁴⁴, de 1989, y a las reformas constitucionales argentinas de 1994 se sumó la Declaración Universal de los Derechos Indígenas en las Naciones Unidas, en septiembre de 2007. Para Moreira si dividimos y segmentamos la idea de pueblo estamos inferiorizando, subalternizando la idea de pueblo que está expresamente reconocida. Afirma que se trata de un gran pueblo guaraní, lo que argumenta hablando de sus similitudes en cuanto a parentescos, identidades, cosmogonías, creencias, religiones y lenguas. Tenemos de nuevo cierto esencialismo en donde la ideología nacionalista se nutre del concepto de “pueblo”, de base herderiana.

El sujeto es un resultado en toda formulación identitaria, siendo la actuación del imaginario colectivo (más bien colectivizado) provocadora de efectos reales. El marco normativo es sólo uno de los elementos que puede llegar a configurar dicha identidad, y en ocasiones

⁴⁴ Ver apéndice VII

no actúa en el mismo plano que la opinión pública o que las actuaciones de la sociedad civil. En este sentido hemos de atender a los intereses de diferentes agentes de la formulación de identidades, de estereotipos y de la representación de sujetos: ¿quién dice que son así? Así como analizar cómo se lleva a cabo la construcción de personas. ¿Se asume y/o se devuelve esta objetivación? ¿Cuándo? ¿Dónde? Y sobre todo, ¿cómo actúan los diferentes agentes del poder a en sus relaciones con otros agentes? Foucault (1992) explica que el poder no se aplica sino que transita a través de los individuos. Ya el acto de que un cuerpo sea tratado como un individuo es uno de los efectos que tiene el poder, más que su principio de enfrentamiento es su elemento de composición.

Desde el campo de los estudios migratorios, Carlos Giménez Romero habla acerca del racismo y la xenofobia, que según él,

Llevan a cabo prácticas de exclusión; dan pie a prejuicios, estereotipos y mecanismos como el del chivo expiatorio o la culpabilización del otro y se alimentan de ellos. Ahora bien, mientras lo sustantivo del racismo es el conocimiento de la superioridad en función de una supuesta jerarquía entre grupos humanos, lo constituyente de la xenofobia es el rechazo del foráneo en tanto que amenaza, al considerarle extraño sin derechos en el territorio propio. Por decirlo así, el racismo excluye el supuesto inferior y la xenofobia al supuesto intruso. Aún siendo distintos, se refuerza enormemente cuando el racismo es xenófobo y la xenofobia racista. (GIMÉNEZ, C., 2003: 153).

Quizá deberíamos de volver a la obra de Lévi-Strauss (1986), que nos advertía acerca de las falacias del racismo. Por un lado el engaño moral de asignar jerarquías presuntamente objetivas a las razas y por otro lado el engaño científico, de base biológica, que determina física e incluso intelectual y moralmente la existencia de las distintas razas.

Dicen muchos blancos con los que conversé en Misiones acerca de los mbyá, que son pasivos, vagos, asignándoles unas características en función de un juego binario de acción-omisión, confrontando el plano del trabajador obstinado occidental con el del ocioso indígena. Pero como me hace notar Jorgelina Duarte, “eso se debe mucho al

desconocimiento del idioma que cuando hay una reunión y no te puedes expresar es muy complicado llevar acciones a cabo". Se refiere a diferentes actos en donde se trataban políticas de acción hacia las comunidades, el idioma empleado era el castellano. Todo un campo de estereotipos, y prejuicios, positivos y negativos, gira en torno al imaginario del indio. "Confinada la figura de lo indio al plano del folclor, a menudo se presentan mitos y leyendas donde aparece la figura del indio con plumas y tocados, desnudo y pintado el cuerpo como los indígenas amazónicos." (NATES CRUZ, B., 2010: 58). Asimismo Alcides dirá que

¿No puedo tener celular por ser guaraní?, ¿No puedo tener buena ropa por ser guaraní? Esa idea es muy de decir que los guaraníes o los indios tienen que ser siempre pobrecitos. Esa idea es de dominar a la gente pobrecita, porque es más fácil. Yo no estoy de acuerdo con esa idea de que los guaraníes tienen siempre que estar descalzos. Porque cuando uno es más independiente va a tener más autonomía. Mucha gente quiere ver a un indio pobre. Para mí la cultura no es ser pobre. Si uno puede, tiene que tener. Yo por ejemplo no pude estudiar porque el pasaje era caro, había que comprar ropa (Alcides Ferreira, D.C.)

Por otro lado, también existen estereotipos y prejuicios del mbyá hacia los juruás. Uno de ellos es lo cegaratos que son los blancos al adentrarse en la selva, donde solo ven una masa verde y no son capaces de percibir la diversidad de las especies vegetales que la pueblan. Otro podría ser lo ruidosos y lentos que son los blancos al caminar por el bosque, algo que se extrapola cuando se sale de él. La imagen de tranquilidad de sus comunidades es contrapuesta a la de los blancos que las visitan, pues se les considera por parte de los indígenas (por lo general) de poco sosegados, intranquilos, "estresados", en una apropiación de términos juruás.

Homi Bhabha (2003: 95) analiza el concepto de estereotipo y afirma que "es un modo de representación complejo, ambivalente,

contradictorio, tan ansioso como afirmativo, y exige no sólo que extendamos nuestros objetivos críticos sino que cambiemos el objeto mismo del análisis.” Se comenta de los pobladores originarios que son bebedores, jugadores, sucios, pobres, analfabetos, polígamos, vagos, destructores del medio ambiente, mansos, tranquilos, respetuosos con el medio ambiente, poco conservadores, nada ahorradores, no poseen idea de futuro, nada violentos, que tienen mucho amor a los niños y respeto a los mayores, etc. En muchos casos la piel es la primera frontera. Para Bhabha (Op. Cit, 104) es “el primero de los fetiches” y “desempeña un papel público en el drama racial que es puesto en escena cada día en las sociedades coloniales”. E incluso actúa a modo de frontera entre estados, pues la clasificación del indígena representa un papel en el ser nacional:

La asociación del concepto de indígena a subdesarrollo, analfabetismo, primitivismo, etc., hace que algunas cifras se alteren con frecuencia por parte de los organismos oficiales, cuya tendencia es mostrar bajos niveles de esas situaciones, que podrían inducir a prejuicios, fuera de las fronteras del país, sobre las características socioculturales del conjunto nacional (DÍAZ MADERUELO, R., 1986: 70).

Para hablar acerca de posibles procesos de discriminación contra la población indígena acudí al I.N.A.D.I. Allí pude conversar con su director, Mariano Antón, quien ve oportuno de partida diferenciar entre lo objetivo, es decir, aquello que es parte del I.N.A.D.I. y lo subjetivo de su propia experiencia. Me habla en primer lugar de cómo los diferentes ministros son nombrados en sus puestos por personas de organismos ajenas a la realidad indígena. Por otra parte me comenta que muchos caciques que antes trabajaban con la D.A.G. llegan al I.N.A.D.I. pidiendo perdón por haber seguido a Miki Verón y sus intereses personales, desatendiendo el bien común de la comunidad.

Me habla Mariano Antón de que le sorprende que cuando un mbyá llega de viaje no es recibido con afecto por sus allegados y familiares. El motivo de esto está en que el espíritu se queda en la comunidad, y cuando el cuerpo vuelve aún tarda un poco en volver a ser plenamente todo uno. Es quizá hacia la noche cuando más muestras de cariño aparecen, ajenas a miradas de extraños. El carácter temporal influye mucho a la hora de acceder a la cultura mbyá, pues su dimensión del tiempo es diferente y ponerse a hablar y a responder preguntas muchas veces requiere que haya algún tipo de inspiración. Además “sus cualidades memorísticas son diferentes a las nuestras”, según Mariano Antón [en conversación personal] y en ocasiones sucede que contestan a preguntas hechas un tiempo atrás, pues el momento de hacerlas no era el oportuno o no estaban inspirados. Para Mariano Antón el aspecto identitario de los mbyá es su cosmovisión. “Da igual que vengan a Posadas a vivir a un edificio de primera, que su cultura, su identidad, sigue igual”, me dice. Su forma de ver el mundo sigue siendo la misma. Me comenta que desde el I.N.A.D.I. no trabajan con E.MI.P.A. (Equipo de Misiones de Pastoral Aborigen) debido a que no quieren vincularse a aspectos evangelizadores propios de la agencia pastoral. Tuvieron reuniones donde él propuso hablar de todo: salud, tierras, educación. Pero dejando de lado su espiritualidad, algo que el personal de E.MI.P.A. no lo percibe así. “Eso sí, en tierras e involucrándose con las comunidades son los número uno. Incluso se ponen el cuerpo delante de las topadoras”, concluye el director de I.N.A.D.I., en alusión a ciertas ocasiones en las que alguna empresa maderera iba a derribar árboles que estaban en tierras próximas a alguna comunidad. Por su parte, dichos responsables del Equipo de Pastoral Aborigen de Misiones me afirman que “no somos asistencialistas, simplemente acompañamos a las comunidades que nos lo piden”. Me comentan que principalmente dan cobertura legal y realizan cursos de formación, en especial en lo relativo a la Ley 2727. Ante la crítica a que son una asociación que trata de evangelizar, se defienden argumentando que a pesar de que dependen del Obispado,

tienen un marcado carácter voluntario. El equipo nació hacia los años setenta y hay uno en cada provincia argentina, dependiendo todos ellos de la sede en Buenos Aires, que es desde donde se confederan. Su táctica de actuación consiste en que “tratamos de dar un rodeo: decimos quién puede decidir, pero nosotros no decidimos” [en las comunidades mbyá]. Se refiere a que, así como la D.A.G. trata de tener a ciertos caciques “bajo su cuerda”, ellos tratan de realizar un trabajo similar pero más alejado de los órganos de decisión.

Por su parte Claudia, otra trabajadora del I.N.A.D.I., dice que ella no se define como indigenista, que solo es vecina y tiene relaciones con naturales de San Ignacio. Es un lugar donde el 70% son colonos. Me comenta que el proceso de documentación para dotar de DNI los mbyá y censarlos lo hicieron el gobierno y la facultad de humanidades, los antropólogos, hacia el año 1985. Continúa Mariano Antón:

Creo que la Ley Nacional está equivocada. Parte de la creencia en una situación de vulnerabilidad de los mbyá y se le conceden derechos, privilegios. Si tuvieran una construcción de poder algo más fuerte, la legalidad nacional les permitiría casi constituir un estado paralelo (¡!). Las expectativas de la constitución son muy altas. Se entusiasmaron en el 94 por la visión del hombre blanco de que no había indígenas. Por ejemplo los Mapuches dentro de poco te piden una provincia. Prima el derecho de la comunidad, en casos jurídicos, si no viola el proceso nacional legal. Personalmente me interesa mucho el tema indígena. Ahora, como I.N.A.D.I., hay problemas. Hay un organismo nacional del I.N.A.D.I. que choca con la D.A.G. No se puede construir una acción. Si hay un organismo específico que no cumple, ¿cómo actuar? Lo que quedan son acciones concretas, individuales, si nos llaman [los mbyá] de modo particular. A mi me gustaría algo más revolucionario, darles herramientas legales. Pero cada vez que te acercas, Verón salta en Buenos Aires y ellos allí no quieren conflictividad.

No creo que ninguna “legalidad nacional” sea autodestructiva, y por lo tanto, por más flexible que pueda ser en cuanto a la normativa hacia sus minorías, aunque “las expectativas de la constitución sean muy altas”, no es de suponer que permita “constituir un estado paralelo”. Se trata más bien de una lectura sesgada del texto constitucional con un matiz ideológico que descansa en un deseo de autonomía (incluso independencia) imposible en la actualidad.

Mariano Antón me cuenta el caso de un encuentro interreligioso que se realizó en el centro de convenciones donde invitaron a una comunidad. Desde la D.A.G. denunciaron al I.N.A.D.I. porque no se pidió permiso al Consejo de Caciques. Este y el Consejo de Opyguás son inventos de Miki, según Mariano:

aquí vino la prensa diciendo y contesté que tampoco se le pidió autorización a la cúpula de la Iglesia Cristiana ni a la Evangélica, del mismo modo que ellos también fueron guaraníes. Y se les sacaron un montón de fotos, porque eso vende mucho.

Me cuenta que antes, cuando trabajaba en la D.A.G., él no firmaba cosas por considerarlas ilegales y Miki conseguía la firma de un abogado por otro lado. “Te ganan por cansancio”, afirma.

En cuanto a la identidad, contamos con una bibliografía extensa (LISÓN TOLOSANA, C., 1997; RAMÍREZ GOICOECHEA, E., 2007; BARTH, F., [1969]...) Manuel Castells (2003), defiende que la construcción de ésta viene marcada por las relaciones de poder. Para él, el contexto es clave y no se puede hablar de identidades en abstracto, dándose tres formas y orígenes de dicha construcción: la legitimadora es introducida por aquellas instituciones que dominan la sociedad y su función es extender y racionalizar esta dominación. Generan una sociedad civil; la de resistencia es generada por actores que están en

posiciones devaluadas o estigmatizadas y se basan en principios diferentes a los creados por las instituciones que impregnan la sociedad. Conduce a la formación de comunas o comunidades, construyendo formas de resistencia contra la opresión y facilitan que sean expresadas las fronteras. A su vez se vuelven en legitimadoras de una nueva sociedad civil y la identidad proyecto sería la construida nuevamente por actores que redefinen su posición social y tratan de transformar la estructura. Siguiendo a Touraine⁴⁵, para Castells ésta identidad proyecto es la que produce sujetos.

Uno de los insultos más comunes en el Paraguay es el clásico ¡ndé avá! = ¡tú, indio!, al que no se le añade ningún calificativo puesto que el término está lo suficientemente cargado de valores negativos como para necesitarlos. Esta ideología se hace aún más lamentable por su raigambre colonial, ya que por las venas de la mayoría de los paraguayos corre sangre indígena y la casi totalidad de la población habla la lengua cuyos creadores desprecian. (BARTOLOMÉ, M., 1994: XIV).

⁴⁵ “Denomino sujeto al deseo de ser de un individuo, de crear una historia personal, de otorgar sentido a todo el ámbito de las experiencias de la vida personal [...] La transformación de los individuos en sujetos es el resultado de la combinación necesaria de dos afirmaciones: la de los individuos contra las comunidades y la de los individuos contra el mercado” (TOURAINÉ, A., 1995a, 29- 30, citado en CASTELLS, M., 2003: 38)

III.- CASOS ETNOGRÁFICOS PARA UNA COMPARACIÓN ILUSTRATIVA

Tener y manejar un concepto no implica necesariamente que podamos hablar de él de manera reflexiva siempre, ya que - como diría Foucault- quizá sepamos que la gente sabe lo que hace y que esa gente al actuar y decir sabe por qué lo hace; pero lo que no saben es que lo que hacen hace. (NATES CRUZ, B., 2010: 8).

El viejo autobús traquetea a través de una carretera sin asfaltar que no hace sino llenar a sus ocupantes de tierra roja; tierra cuyo polvo se marca en las ropas y en las pieles como un tatuaje. Las ventanillas han de ir abiertas debido al calor. La distancia que separa el pueblo de El Soberbio a la comunidad *Pindó Poty* nos habla no sólo de kilómetros, sino de diferencias culturales. Diferencias para nosotros pero también para algunos mbyá que la pueblan, pues el estar alejados del ruido y la polución hoy en día lo perciben en positivo y en cierto sentido alejado de la mayoría de otras realidades que se dan en la provincia. En comparación, el discurso se tiñe de palabras como “paraíso”, “tranquilidad”, “se respira más paz”, etc. La distancia también habla, cómo no, de mundos que se relacionan. *Pindó Poty* significa palmera azul en mbyá-Guaraní. Pero la traducción no hace sino esconder todo un mundo de significados. La palmera para el mbyá es algo sagrado, igual que el color azul. Sobre cuatro palmeras *Ñamandú*, “Nuestro Padre Primero”, el creador del cosmos en la creencia mbyá, erigió el mundo.

Tras hacer una parada en una fonda, en Colonia la Flor, esperamos que una camioneta todo-terreno nos lleve a dónde el autobús no puede llegar. La espera reúne a varios mbyá. Unos podrán subirse a dicha camioneta. Otros no caben (o no tienen dinero para

pagar el trayecto) y tendrán que hacer andando los aproximadamente 10 kilómetros que los separa de sus casas. Le digo al cacique que me gustaría aportar algo para la comida, así como pagar el trayecto de la camioneta. Había sido invitado pero me pareció conveniente ser agradecido. Además, si surgía la oportunidad de sentarnos a comer juntos varias personas, la conversación podría ser más fluida al estar con el estómago lleno, como así fue. Por otra parte me habían hablado de las carencias de ciertas comunidades y de lo costoso que les resulta a los mbyá conseguir transporte. Me dice que en la comunidad son muchos, algo que independientemente del número de familias se escucha en las comunidades que uno visita. Esto es debido, según mi parecer, a que los mbyá ven en el blanco un potencial benefactor en el sentido de que es éste, mediante algún organismo estatal o no, el que lleva asistencia médica, de ropas o alimentos. Al referirse a la cantidad elevada de personas que pueblan una comunidad, el cacique quiere hacernos ver que los recursos son escasos y que quizá podamos ayudar a paliar las carencias. Según datos facilitados por el INAI fechados en marzo del 2010, en *Pindó Poty* viven 80 personas pertenecientes a 16 familias.

Compramos pollo, tomates, arroz, pan, mate. En otros tiempos esta compra no sería necesaria debido a que la caza, la pesca y la recolección serían suficientes para abastecer a la comunidad, pero el contacto ha conllevado la disminución de terrenos y de especies. La comida desaparece tan pronto bajamos del vehículo. Un grupo de niños la hace entrar en la casa del cacique, la primera de la aldea, donde al lado un cartel reza que está “prohibido pasar sin el permiso del cacique”. Un gran silencio rodea esta comunidad situada en la Biosfera del Yabotí, una gran área natural protegida donde diferentes asentamientos mbyá luchan por un territorio que ellos siempre han percibido como suyo.

Como nos recuerda Noelia Enriz (2010)

La confrontación con otros modos culturales de expresar cotidianamente identidad se hace muy poco probable, dada la escasez de circulación de sujetos por aquellas zonas. Se trata en concreto de regiones donde la caza y recolección son estrategias centrales de supervivencia, no existe acceso a la escolaridad y los pueblos más cercanos se encuentran a distancias considerables (ENRIZ, N., 2010: 66).



Como podemos percibir, esto tampoco se puede generalizar a todas las comunidades. De hecho en la que estuve sí presentaba escuela y muchas de las quejas iban en el sentido de que la caza escasea. De hecho, más allá, critican que los paquetes de alimentos que ha de entregar el Gobierno tampoco llegan. Puede ser también que independientemente de que haya bajado el número de piezas cobradas cazando, la escasez de la que hablan los mbyá sea un discurso que sirve para recibir mayores cuotas de ayudas del gobierno y de forma más sistemática.

Con todo ello, aún así, sí comparto la idea de que de toda la región de Misiones son las más alejadas del contacto con el mundo blanco, de ahí la tesis que defiende la autora de que su identidad no ha de ser tan constantemente negociada en comparación con otras comunidades. Como digo, voy a pasar a este lugar el fin de semana, invitado por el cacique y entusiasmado por poder conocer una de las comunidades más alejadas de la sociedad argentina. El río Uruguay baña esta Reserva de la Biosfera, donde comienzan a adentrarse los turistas atraídos por la exhuberancia de los Saltos del Moconá, el único salto transversal del mundo, que pretende rivalizar con el gigante de la región, las Cataratas de Iguazú, más al noroeste. La selva nos rodea, las mariposas revolotean de mil colores, tucanes, perros, gatos y coatíes se asoman por doquier y un mar de vegetación nos sirve de telón de fondo para asomarnos a esta comunidad, su escuela y sus gentes, que se dieron a conocer al resto de la sociedad argentina a raíz del denominado “Caso Julián”.

3.1.-El caso de Julián: Salud y Enfermedad



Cuenta el documental *La Bruma- Tatachiná*⁴⁶, que en agosto del año 2005 Julián, un niño mbyá de 3 años, es llevado al hospital de la ciudad de El Soberbio. Pero sus padres, Leonarda y Crispín, deciden volver a la aldea de *Pindó Poty*, “la Flor de la Palmera”. Luego, un juez [sic] los busca con orden policial por ver peligro para la salud del niño. Comienza entonces un largo peregrinar de Julián con sus padres y el cacique Alejandro que llega hasta Buenos Aires, donde se le diagnostica una cardiopatía congénita. La ciencia del blanco prescribirá operar su corazón a pecho abierto. Luego de ésto el chamán Ciriaco tiene una revelación donde el mensaje de su Dios, *Nãnde Ru*, les comunica que Julián tiene una piedra negra en el corazón, un espíritu maligno que tiene que ser expulsado con el rezo y que si operan el pequeño va a morir.

Para Claudia Pini “fue una crónica de una muerte anunciada. Los ancianos sabían que no se iba a salvar. Era una cosa congénita que le volvía a salir. Tumores en el corazón.” Dialogo con Adrián Saldías⁴⁷, trabajador del Ministerio de Salud en lo relacionado con Salud Aborigen, acerca del caso de Julián. Me comenta que con el turno pedido para una operación en un Hospital de Buenos Aires los padres y el niño se fugan de Posadas y la policía los para en la terminal de buses de El Soberbio. Un médico en Posadas les dio dinero para que se fueran. Dicho médico, me dice, ya no está trabajando en Misiones, pues ellos se han encargado de expulsarlo. Los padres y el niño vuelven a

⁴⁶ Dirigido por ACUÑA, Enrique. Julio 2009.

⁴⁷ A quien agradezco mucho todas las conversaciones mantenidas y la información aportada, así como también a todo el personal de dicho Ministerio por la paciencia que tuvieron conmigo.

Posadas y es entonces cuando se le entrega la documentación del caso a la jueza Alegre, ya que eran menores e indocumentados. Dicha jueza se entrevista con los padres y con una enfermera que sabe guaraní. Los padres no presentan mayor inconveniente para llevar a cabo la operación, pero con la condición de que ellos pudiesen acompañar a su hijo, algo para lo que la jueza les da permiso. La enfermera se vuelve y la jueza ofició pagarle a la enfermera, de lo que se encargaría la D.A.G., aunque según me relata Adrián no lo han hecho aún. “De ahí empieza el show”, finaliza al término de su introducción. Y continúa:

Llevar al abuelo Pablito, diciendo que tiene 105 años, cuando tiene 75. Y le hacen montar un espectáculo, un ritual. Mientras, un chiquito con la misma cardiopatía, de Mbororé, fue y se operó. Volvió en bus a su comunidad y hoy va a la escuela. Demoraron la cirugía y le vinieron problemas renales, hepáticos. Hasta el hospital creció gracias a eso en los medios. El abogado, que iba todos los días a Buenos Aires hinchó para poder llegar a ser delegado del I.N.A.D.I. Aún hoy no hace ni pedo. Se pide a la D.A.G. ayuda para viajes y les dieron 15 pesos y firmaron un recibo en blanco, según una enfermera que lo vio. Agustín [hermano pequeño de Julián] murió de una hernia inguinal, algo completamente curable. Si por cada uno que muere tiene que ir otro, vámonos todos ya. (Adrián Saldias, D.C.)

Se refiere a que tras la muerte de Julián sucedió la de su hermano pequeño, Agustín. Ésto, según algunos líderes espirituales, se produjo con el fin de acompañar a su hermano a la morada de Ñamandú y participar de sus juegos juntos, pues ya en vida estaban muy unidos. Por su parte los que “llevan al abuelo Pablito” son trabajadores de la D.A.G. a Buenos Aires. Se refiere a un anciano que

ejerce de chamán y al que por lo visto le ponen en entrevistas con medios bonaerenses más años de los que realmente tiene para hacer más llamativo el “ritual” que supuestamente realiza a las puertas del hospital donde está Julián. Además Adrián critica que hubo demasiada controversia por ser tan mediático el caso, cuando hubo un caso similar, en *Mbororé*, donde el pequeño se curó sin problemas. Además el caso, según él, sirvió para “escalar” a algunas personas, en el sentido de que gracias a su aparición en los medios pudieron acceder a otros puestos laborales. A pesar de que, en principio, tanto esa persona como Adrián trabajan en aras de los mbyá, éste dice de aquél que “no hace ni pedo”, es decir, no trabaja absolutamente nada. La crítica al caso de Julián es muy dura en el sentido de que implicó a muchas personas que lo utilizaron para intereses personales.

En el documental mencionado, *Tatachiná*, el Agente Sanitario Guaraní Agapito Castillo se refiere a la temática que nos ocupa:

Acá trabajamos el tema de salud, porque soy un agente sanitario. Llevo siempre el peso de los niños. El tema de los aborígenes es que no son como los blancos, a veces los niños vienen chiquitos. Siempre consulto con el Opyguá. Porque a veces viene una fiebre que no es común, como le pasó a Julián, porque a veces tiene un pedacito de piedra. Eso es lo espiritual. Antes de darle una medicina blanca consulto al Opyguá. El Opyguá hace todo lo espiritual y después recién manda al hospital.⁴⁸ Lo de Julián se enteró después que estuvo en el hospital. Entonces no pudimos hacer nada por el tema de los médicos que no entienden nuestra cultura.

Cantalicio Benítez, ayudante del *Opyguá*, explica que un pedazo de piedra es una enfermedad:

⁴⁸ En este sentido “el chamán es la figura que, en contextos de crisis, conserva contacto más directo con el contenido tradicional y puede dar a los pacientes respuestas culturales eficaces, integrando simultáneamente los elementos nuevos al patrimonio indígena” (VENTURA I OLLER, M., 209), si bien habría que decir que toda respuesta es cultural, que el criterio de eficacia es solo uno de los posibles empleados por la medicina y que habría que considerar qué considera cada grupo cultural como “contenido tradicional”. Aún con ello, es de resaltar el papel de mediador del chamán.

Algunos dueños de los espíritus pueden tirar una piedra para enfermar. Entonces de ahí la confusión con el médico blanco. Porque a algunos enfermos solo puede curar el Opyguá. Algunos no consultan y, por ahí, tienen una piedrita que tiró el dueño de su espíritu. Nunca va a saber eso el médico blanco. Si tiene estudios es mejor, pero igual no va a saber. Este tema pasó con Julián. En la tierra cada cosa tiene su dueño, por ejemplo el arroyo o los árboles. Por eso tenemos que pedir a sus dueños antes de cortarlos. Por eso el cacique Alejandro [de Pindó Poty] peleó mucho para traer de vuelta acá a Julián. Pero no le hicieron caso. Nosotros y los otros tenemos que saber bien esto. Se cura con el humo de la pipa, eso es sagrado. Tatachina [la neblina sagrada de donde el Dios Guaraní creó el mundo, reificada en el ritual con el humo de la pipa] viene para eso porque Dios ocupa toda la bruma. Cuando alguien de nosotros se enferma pedimos a nuestro Dios que nos envíe el Tatachina para que cure. Cuando estamos enfermos estamos atados de pies y manos pero con las palabras-almas nos curamos y volvemos a estar bien. Si con eso no llegamos a curar bien entonces recién usamos los remedios de la medicina. Nuestra creencia es que Julián tenía una piedra. Es un secreto que los médicos no entenderán porque ellos no creen en nuestro Dios. El tema de Julián es que tuvo una piedra y alguna cosa más para el Opyguá. Pero ni el Opyguá ni los médicos saben. Algunos son estudiosos pero no van a descubrir nunca eso. Porque hay que pedir a Ñande Ru Ete para curar. El Opyguá a través de nuestro Dios tiene fuerza para curar. Si lo traen al templo se puede curar y ahí va a estar sano. Ya pasó. Este tema es muy serio para nosotros.

Vuelve a comentar el narrador del documental en donde se relata el caso, que dado que los padres se negaban a la operación, se convocó el comité de bioética del Hospital de Niños. Éste llama al sacerdote guaraní, que tiene voz, pero no voto. El conflicto de valores estalla y el caso se debate por los medios de comunicación. Finalmente el niño es operado pero surgen más complicaciones. Se trata de una parasitosis grave. Alejandro Benítez, explica que reclamaron la vuelta de Julián del hospital de Buenos Aires ya que ellos ya sabían que los médicos serían incapaces de curarlo:

Después que murió se dieron cuenta la verdad que estaba diciendo el pueblo originario. Cada uno tiene sus límites, donde podemos estar, hasta donde podemos vivir. No es solo los guaraníes, todos los blancos también en cualquier momento van a perecer, pero sus nietos, sus hijos, van a quedar...no vamos a vivir siempre.

Resumamos. Para comenzar, hemos de decir que son los promotores de Salud que visitan la comunidad los que han dado parte de la enfermedad del muchacho. Debido a que el opyguá de la aldea no pudo llevar a cabo una mejoría en su estado de salud mediante sus prácticas médicas, convinieron llevarlo ante la medicina occidental. En dicho hospital, por carecer de medios, recomiendan su traslado a uno de mayor complejidad, en Posadas, capital provincial de Misiones. Es entonces cuando los mbyá deciden volver a su aldea, pues se niegan a que sea tratado por la medicina occidental.

Ante este hecho los dirigentes del hospital dan parte al Ministerio de Salud, pues consideran que el niño debe acudir a un centro con mayores capacidades para ser tratado. Pero allí dicen que debe aún ser trasladado a Buenos Aires, dada la complejidad del cuadro clínico, ante lo que los padres se oponen. Desde el Ministerio de Salud se insta al Tribunal de Justicia para que habilite el traslado a la capital bonaerense, pues entienden que más allá de los derechos comunitarios de los pueblos originarios, está el derecho a la vida del menor. En repetidas ocasiones visité el Ministerio de Salud de Posadas. En una ocasión pude contactar con su directora, que al ser preguntada por el caso del pequeño me contesta categórica que

De ese caso no te voy a hablar. Para mí es un desaparecido, no está muerto, alguien lo tiene. Hay familias que lo vieron. Es Mbyá porque dice los documentos que su padre es indígena, pero por lo demás es blanco y lo habrán dado a alguien. Yo no voy a hablar de eso. Si te quemas con la leche agarras miedo a la vaca. Yo trabajo para el Gobierno y no voy a dejarlo mal. Es mi Gobierno. Y menos que se sepa en el extranjero. Si es para una tesis, va a ser escrito. [aquí está...] No sé por qué ese caso y no otros, aquí hay muchos. Si quieres hablar en general de los aborígenes, sin problema, pero de Julián nunca más. Y le voy a decir a Adrián que no hable más de eso. Fue un negocio. Quién me dice a mí que no

se critica al Gobierno. Se mintió mucho. Y desde Buenos Aires más. (Dora Saldias, D.C.)

Nada más lejos de mi intención que tratar de crear un conflicto internacional y mucho menos criticar al gobierno argentino de turno, pero estas palabras me parecen lo suficientemente esclarecedoras para mostrar lo que estaba en juego y sobre todo enseñar que la mal denominada “problemática indígena” tiene más de “problemática blanca” de lo que la sociedad occidental pretende hacer ver. Que no se hable “de otros casos” y sí del de Julián supongo que irá en función del seguimiento que tuvo a nivel mediático dada la profundidad de los debates que implicó: tradición *vs* modernidad, derecho a la vida *vs* derecho comunitario, etc. Pero también debido a los intereses particulares de muchas personas implicadas en y con la realidad indígena en la capital de Misiones. El tratar de esconder el caso (“que no se sepa en el extranjero”), verlo como “un negocio” o aseverar que “se mintió mucho” son frases con una carga semántica lo suficientemente esclarecedora para ver el grado de implicación que llevó a los funcionarios de gobierno y justicia a tomar una serie de decisiones muy importantes en torno a la salud de Julián. Y más viniendo de la directora del Ministerio de Salud. El hombre al que se refiere, Adrián, es su hijo y también empleado del Ministerio, quien dialogó amablemente conmigo en varias ocasiones, me transmitió un montón de información. Desde un primer momento me dejó claro que él no se considera indigenista, sino que trabaja con indígenas. En la primera ocasión que lo visité me dijo que había cierto rechazo a hablar con antropólogos, pues ya habían trabajado en otras ocasiones y se queja de que éstos esencializan lo que estudian, se centran en lo que les interesa y se van. Se quejaba por entonces de la falta de compromiso de nuestra disciplina. Sin querer detenerme aquí a justificar opiniones en contrario, asumo la parte de culpa y recuerdo la crítica de George

Stocking⁴⁹ a la antropología clásica y sus uniones con el colonialismo. En cualquier caso me parece más ético aclarar al posible público lo sucedido entre indígenas y occidentales, aunque el caso sea peliagudo, que dar la callada por respuesta. Supongo también que podré estar equivocado y que en ocasiones no vale la pena “volver a quemarse con la leche”

En cualquier caso el rechazo inicial a ser tratado por la medicina blanca se basa en que en la costumbre mbyá está el curar por medio de rezos, cantos sagrados, soplo, hierbas, raíces, humo de la pipa sagrada... En este caso el no acceder a que la medicina blanca trate de velar por la vida de alguien que está llamado por *Ñamandú*, Nuestro Padre (pues su vida es imposible de salvar) está relacionado con la cosmovisión mbyá.

La discusión mencionada afectó a nivel nacional, a través de los medios de comunicación, en torno a los derechos de los pueblos originarios y su libre determinación. También fue motivo de debate en torno al derecho a la vida, así como en torno a los límites entre medicinas blanca y aborígen. Diferentes medicinas, diferentes jurisdicciones, diferentes culturas. Así, la prensa tituló el proceso como “un dilema para la medicina blanca”⁵⁰.

Según Manuel Moreira, hubo un enfenamiento de culturas, que entran en una colisión trágica, como en la Grecia clásica. Esto le llevó a hablarme del concepto de *amartia* (=errar en el blanco). Existió una colisión de valores según él, aunque más bien en principio lo que sucedió fue falta de mediación sociocultural en lo que a la práctica sanitaria se refiere. Hubo también enfrentamiento entre diferentes sistemas legales y fue bajo su punto de vista un caso enciclopédico de enfermedad por lo que a su dificultad se refiere. El profesor Moreira compara esta colisión

⁴⁹ STOCKING, George (2002) Delimitando la Antropología. Reflexiones Históricas acerca de las Fronteras de una Disciplina sin Frontera, en Revista de Antropología social N° 11 pp. 11-38.

⁵⁰ Página 12. 12 de agosto de 2005.

de valores con algunos mitos griegos, como por ejemplo el de Prometeo, que se debate entre hombres y dioses al robarle el fuego a aquellos; o Antígona. Me recuerda que la tragedia funcionaba como un sistema de educación y epistemológicamente *tragus odos* significaba canto del macho cabrío, al que se sacrificaba antes de la representación. Volviendo al caso de Julián me comenta que tiene dos explicaciones y dos formas de opinión: La cultural, la indígena, con base espiritual; y la científica, “la nuestra”, referida a un tema médico. “Según los médicos eran tumores muy difíciles de extraer. Según lo espiritual, los abuelos daban su diagnóstico de tratamiento que coincidía mucho con el de nuestros médicos.”

Vuelve a resumirme el caso:

El niño nació bien. Pero un día jugando cerca de los arroyos se cae y se asusta. Y entra en él el espíritu de las piedras. Él tenía piedritas en el corazón (4 ó 5) y la medicina occidental no tiene medios. Se lo llevaron a Buenos Aires y le descubren 5 tumores, 2 de los cuales eran imposibles de sacar. Los abuelos no querían que nuestros médicos lo operasen, puesto que no iban a poder. (Manuel Moreira, entrevista personal)

Me dice Manuel Moreira que se organizó una gran disputa porque la familia y la comunidad no querían la intervención blanca. Pero entró en parte la justicia y la jueza autorizó el tratamiento para preservar la integridad del niño. Los abuelos, por su parte, seguían negándose. Se hizo una reunión en el hospital Gutiérrez, donde se juntó el equipo de Bioética e incluso se llevó allá al abuelo [opyguá] de la comunidad. Hablaron cirujanos, médicos, el director del hospital... Le explicaron que no había otra alternativa y el abuelo dijo que él entendía. Pero que su sabiduría era de *Tupá* [uno de los doses de la mitología Guaraní,

asimilado al Dios cristiano por los jesuitas durante la época de las reducciones] y no del estudio.⁵¹

Al opyguá del caso le propusieron que si sabía curar que lo hiciera. Él dijo que allí estaban lejos de la tierra y que era un lugar frío, según el relato de Moreira, quien me explica que los mbyá creen en el equilibrio del mundo, en los 5 elementos, en la naturaleza. Ellos ponen nombres a los niños al cabo de un tiempo. Para ellos debe de ser muy traumática una controversia de este tipo, pues los padres entraron en tensión y confrontación, según el juez. A veces hay enfermedades que pueden ser tratables, pero ellos creen que no es así. Habría que estar de cada lado para poder entenderlo, algo que es *per se* casi imposible según Moreira.

Desde su punto de vista el impacto que hubo en la gente se debió a que coincidían los diagnósticos: “piedritas” y “tumores”. Se lo operó en Buenos Aires, se le sacaron 3 tumores y otros 2 fue imposible extirpárselos. Pese a lo cual fue todo un éxito en cuanto a los niveles de riesgo, exposición y curación dados por la medicina occidental. Pasa el tiempo y los abuelos continúan en la misma postura. Y vuelven a desarrollarse los tumores además de resultar dañado el sistema inmunológico. Pero para profundizar más en la complejidad:

⁵¹ Esto me recordó algo que había leído antes en la obra de Eduardo Galeano *El Libro de los Abrazos*, cuando el escritor uruguayo relata lo que el Pastor Miguel Brun le comentó en una ocasión sobre los indios del Chaco. Los misioneros visitaron a un cacique que tenía prestigio de muy sabio. El cacique, un gordo quieto y callado, escuchó sin pestañear la propaganda religiosa que le leyeron en lengua de los indios. Cuando la lectura terminó, los misioneros se quedaron esperando. El cacique se tomó su tiempo. Después opinó que “eso rasca. Y rasca mucho, y rasca muy bien. Pero rasca donde no pica.” Viene a decir que los problemas indígenas son otros diferentes a las soluciones propuestas por los blancos y su religión así lo entiende, como sucede en la opinión del abuelo, chamán, del caso Julián.

Cuando fallece aumenta lo que es la mitología indígena. Fallece a la noche. Y él tenía un hermanito, Agustín, que tenía problemas respiratorios. Julián siempre lo tenía abrazado, lo quería mucho. Cuenta la misma mamá del bebé que Tupá se lo llevó a Agustín para que jugase con Julián (Manuel Moreira, entrevista personal).



A modo de colofón me dice que en justicia están los derechos del niño. Si hay una esperanza de vida, la justicia debe buscar todas las alternativas. Dentro de todo, afirma, no hay culpables, pues “cada uno defendió lo que creía. Si el niño sanase iba a ser gracias a la justicia, para la cual influyó mucho que los padres fuesen menores y sin documentos. No sabemos con certeza qué sucedería si hubiese sanado, pero tampoco podemos ver el caso como si las terapias fuesen excluyentes, más bien lo contrario. Dice el juez Moreira que el caso sirvió a intereses políticos, pues se utilizó para situarse y actuar de modo particular. Por ejemplo el abogado de la D.A.G. por entonces ahora está en el I.N.A.D.I. (Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo). Se politizó mucho la situación y cada uno jugó en virtud de sus intereses. Había ya un Consejo de caciques a los que se utilizó [se escogió a algún anciano que formaba este consejo y se le puso ante las cámaras, asegurando que representaba la unanimidad del parecer de los mbyá ante el caso de Julián] y se corrompió todo lo que en principio tenía buenos objetivos: ejecutar las políticas de los abuelos, ya que ellos no pueden actuar fuera de la comunidad porque son espirituales.

Lo curioso del caso Julián según varias personas mbyás y blancas con quien conversé es que los diagnósticos del caso “coincidían”. Al menos parte de los diagnósticos... Valga la traducción: el niño tenía varios tumores en el corazón, según los facultativos blancos; el niño tenía piedras en el corazón, según la medicina mbyá.

Para unos era un cuadro congénito provocado por una serie de insuficiencias; para otros fue provocado por haber molestado al dueño del arroyo donde el niño jugaba, pues en la creencia *Mbyá*, todos los seres tienen un dueño que no ha de ser molestado en exceso y al que hay que pedir permiso para cazar, talar, plantar, sembrar, etc., ya sea el dueño de un animal, un árbol, un fruto, un río...

Hagamos aquí un paréntesis para ejemplificar la importancia de esto. La profesora Claudia Pini⁵² me comenta que en una ocasión, cuando visitaba las comunidades dentro del Programa de Salud del que formaba parte, estaban practicando un pozo que abasteciese de agua potable a la comunidad. Debido a que el ladrillo para la construcción escaseaba se pusieron a recoger pedruscos de un riachuelo de la comunidad. El cacique les dijo que el pozo debía quedar a medio terminar, pues ya habían molestado de más al dueño de las piedras para esa obra. Como me recuerda el profesor Couceiro, es común entre pueblos cazadores de todas las latitudes el que se agradezca, y deba, lo cazado al Señor de la caza o de los animales, así como que exista todo un mundo espiritual entre todo tipo de seres animales, vegetales o inertes. (Cf. MURDOCK, R. P., 1975; TURNBULL, C. M., 1983; DESCOLA, P. 2008).

Piedra o tumor, el caso sirvió para poner en relación dos mundos que hasta esa fecha estaban más separados: “en Buenos Aires descubrieron que había indígenas”, me llegaría a decir el Juez Manuel Moreira para poner de relieve la importancia que tuvo el caso en cuanto a la generación de una opinión pública en torno al proceso indígena. En los medios se trató el caso como polémica, diferencias culturales, límites entre culturas, etc. Se planteaba cuál podía ser el grado de injerencia de la medicina blanca en la vida de Julián, y hasta dónde podían llegar los saberes denominados “tradicionales”, “espirituales” o “medicina alternativa” para poder salvarlo.

⁵² A quien agradezco los materiales que me ofreció, en especial la documentación periodística del caso.

Una trabajadora del Ministerio de Salud, pero en nómina también en la D.A.G., al preguntarle por el caso me refiere una experiencia propia: Su hija de 3 años padece un caso de muerte súbita y se queda unos minutos sin oxígeno en el cerebro. Los médicos la estabilizan y le dan medicación. Ella tiene un sueño: sueña con un chamán que le propone acudir a su comunidad. Ella nunca había hablado con el chamán, entre otras cosas porque “por entonces no sabía una palabra de guaraní”. Por medio de una intérprete conversan y él le dice que se dispone a hacer algo que no debe. Va al monte a por unas plantas y le dice que se las dé a su hija a modo de jarabe. Que deje la medicación que le están dando los médicos o morirá. Al llegar al hospital los médicos le dicen todo lo contrario: si la niña no toma las medicinas que le están dando, fallecerá. Tras un tiempo de dudas, opta por las hierbas que le recomendó el chamán, tirando al retrete las medicinas del hospital. Y la niña se salva.

El motivo que le dio el chamán de la enfermedad de su hija, es que todo espíritu se nutre de cosas benignas y malignas. Estas últimas se posan en la cama al dormir y van permeando el cuerpo hasta que éste cae enfermo. El espíritu de su hija, le dijo, era débil. Le dio a entender que él sabía que la niña dormía con ella, en su cama, transmitiéndole así las partes negativas de su espíritu. Reconoce que era una etapa convulsa en su vida, con problemas con los compañeros y en el trabajo: “esa negatividad de la que le hablaba el chamán tenía su fundamento.”

Al poco tiempo se entera de la muerte del chamán. Quiere ir a presentar sus respetos pero un grupo de abuelos le dicen que es algo privado de ellos, algo sagrado, y que no puede entrar. Habla con un anciano de la comunidad, quien en confianza le dice que el chamán que la ayudó murió por algo que no debía haber hecho (como él mismo le había confiado antes). Pero le dice también que ella no debe preocuparse, pues él lo hizo gustoso. El caso es que evitó que un alma

viajase, como así debía de ser, con *Ñamandú*. Y *Ñamandú* se llevó al chamán a cambio.

De seguir con la medicina occidental no sabemos lo que hubiese sucedido. En cualquier caso elegir es tomar postura. Ir a la comunidad, tirar las medicinas occidentales y dar las hierbas, todo ello, esta señora me cuenta que lo hizo a escondidas, principalmente de su madre (la abuela de la niña). Opinamos que en última instancia se trata de una opción política (aunque no sólo eso) por cuanto decanta la opinión personal hacia un mundo en concreto, en este caso el de la medicina mbyá, en detrimento de la ciencia biomédica, opción que se concreta, se subjetiviza, en el acto de una madre de decidir el futuro de su hija. También se trata de una elección de ecología cultural y económica, pues se percibe la medicina indígena como más “natural” y de la que nos podemos abastecer del monte sin el tamiz de las empresas farmacéuticas. Además, obviamente, hay un componente subjetivo muy grande en la elección debido al interés personal de la madre por el mundo guaraní.

Pero volvamos a Julián. Hablando con gente del Ministerio de Salud, éstos se refieren a la posición de los medios, e incluso de algunos organismos, como “show”, “circo”, “caricatura”, etc. El caso sirvió incluso para que un psiquiatra, Enrique Acuña, aprovechando una visita a la provincia, fuese hasta la comunidad y grabase el documental al que me referí más arriba y que ofrece las imágenes y relatos del cacique de la comunidad, de algún opyguá, del maestro de la escuela bilingüe que hay en *Pindó Poty*, etc.

También muchas personas pertenecientes a organismos oficiales se vieron implicadas en el caso por su papel de agentes que trabajan en aras de la comunidad mbyá en Misiones. Tal es el caso de personal del Ministerio de Salud, del IProDha, I.N.A.I., I.N.A.D.I., así como personas de otras comunidades mbyá que por su papel relevante como

mediadores entre su sociedad y la sociedad argentina fueron también investigados.

Según Osmar Gonzalos, trabajador del IProDha y antropólogo, “sacar a un enfermo del Opy⁵³ es romper el límite de la cultura. Hay enfermedades blancas y enfermedades mbyá. Julián sólo fue un caso más. Fue un caso loco.” Este antropólogo da por hecho que existen límites entre las culturas al asegurar esto. Estos límites son más bien una construcción y como hemos venido viendo en lo que al caso Julián se refiere, los cruces e hibridaciones, la construcción del discurso médico y las repercusiones sociales y culturales en la aldea y para las personas implicadas han sido porosas. Para él, que el cuerpo enfermo salga del sagrado lugar que supone esta construcción, el opy, para ser llevado ante la medicina blanca, supone todo un acto de cruce de límite no sólo espacial sino también simbólico y ritual. Pero por su parte, para la jueza Alegre “no hubo fracturas, salvo en un pequeño momento. Coincidían los diagnósticos y las reuniones fueron muy lindas. En Argentina tienen máxima cobertura los indígenas.” Opino que se trata de visiones ciertamente esencialistas pero que sirven para ilustrar una vez más la profunda preocupación por enmarcar la diversidad y ponerle puertas a diferentes espacios culturales que no se terminan de ver como porosos y de influencias mutuas sino como opacos, blindados y, en ocasiones, enfrentados en torno a diferentes fronteras simbólicas, geográficas o normativas.

La directora del hospital de El Soberbio, a donde los padres de Julián acuden con su hijo al no poder ser curado por el opyguá, Sandra Besold, recuerda también lo sucedido. Me dice que el centro pasa a una mayor complejidad con el caso de la cardiopatía de Julián. Relata que lucharon por convencer al opyguá y que Alejandro Benítez fue el primero en comprender. Según dicha directora a los mbyá les molesta mucho la asistencia médica.

⁵³ Opy: Templo, casa de rezos.

Ellos quieren que estemos todos los días en la comunidad. Julián de Posadas fue a Buenos Aires. Cada paso fue de mucha lucha. Tenían que convencer a los guías. Los mbyá decían que el niño iba a morir igual. Se les hizo lo mejor, por ejemplo una casa que no usan. En su idiosincrasia está que si alguien muere no se puede usar. Se hizo un estudio con arquitectos, ingenieros, con higiene, ventilación. Incluso se construyó una vivienda para poder hacer fuego. (directora hospital El Soberbio, D.C.).

Actualmente la casa es utilizada por el maestro de la escuela. Continúa relatándome la directora del Hospital de El Soberbio:

A los pocos días de regresar de Buenos Aires, los guías decían que están de acuerdo con la ciencia y la medicina occidental, pero dentro de las comunidades Mbyá se sabe si alguien va a morir. El hospital actualmente tiene otros equipos de salud que se les atiende cuando vienen. Fue toda una lucha entre culturas, fue todo un tema. Nosotros tratábamos de hacer ver una cirugía que podía salvar la vida y ellos con su medicina propia. Es en la lucha de culturas donde queríamos hacer ver lo bueno de la medicina. Cuando falleció, ellos agradecieron, pero diciendo que hay cosas propias de la cultura Guaraní. A mí me tocó ir a Buenos Aires y estaban todos los guías espirituales de la provincia. La moraleja es que hay que respetar sí o sí su cultura. Solo que no tienen sus montes como antes. Tenemos sí o sí que darles asistencia, salud, comida.

El tema con Julián es que si el caso no estuviese tan avanzado la cardiopatía hubiese sido más factible salvarse.

Julián es un mito entre nosotros. Desde que se lo llevó se habló de su caso día a día. Mientras estuvo en Buenos Aires se le construyó la casa. Teníamos mucha iniciativa en que viviese. A partir de Julián tuvimos muchos partos de mujeres de las comunidades en el hospital. También en Jeju y en La Granja, que están patrocinadas por una O.N.G. alemana.

Cuando no logran en su comunidad los traen espontáneamente al hospital. Y eso es un logro sumamente importante. Esas comunidades jamás dan un hijo en adopción. Son muy celosas de sus chicos. Nosotros tuvimos tres días de velatorio. Fui al entierro de Julián en su comunidad pero no me dejaron entrar. Ningún blanco entró. Estaban todos los guías espirituales de la provincia.

No me acuerdo si tenía documentación. Ahora recién se les empieza a hacer documentos. Si nace un niño en el hospital ya sale con documentos. Muy importante que los partos de los niños salen con documentos. A partir del caso la ciencia avanza.

Agustín muere al otro día. Los guías ya sabían. Había como 20 guías espirituales. Estaba también Miki Verón [director de la Dirección de Asuntos Guaranís de Misiones], creo que el día que murió.

Finalmente se logró que las culturas fueran justas. Alejandro [Benítez] fue el interlocutor, es alguien muy abierto. Era el que entendía. Fue de forma conjunta, la ciencia con ellos. Se hizo todo lo posible. Se extremaron las posibilidades. (Directora Hospital El Soberbio, D.C.)

Pensemos en la antropología de la salud como un campo hoy fecundo de nuestra disciplina y reconozcamos que un simple caso, “un

caso más”, puede servir como catalizador de luchas institucionales: el dinero que depende de uno u otro organismo, cambios en los puestos de empleo, refuerzo de los recursos otorgados a un hospital, etc. Los indígenas como rehenes, secuestrados en muchos casos, según ciertos juicios de valor, pero bien lejos de atravesar el síndrome de Estocolmo. Enajenados, mejor dicho. “Luchamos”, “tuvieron que convencer” (a los mbyá), etc. Como podemos ver el estado de excepción que supuso el tener que ser atendido por la ciencia biomédica, supuso un cambio no solo en la cosmovisión mbyá sino que cambió también la percepción que los blancos tenían de éstos: “mito entre nosotros” [entre el personal del hospital de El Soberbio y, por la repercusión y extensión del caso, entre bastantes personas del pueblo], “moraleja”. En algún momento parece que se trata de justificar la actuación blanca: “teníamos mucha iniciativa en que viviese”. Se supone que el juramento hipocrático y los valores éticos deben estar *per se* en cualquier caso y que la vida de una persona no tenga que ver con el mayor o menor grado de implicación (“iniciativa) de los facultativos médicos. Pero sorprende una parte de la entrevista: se habla de que fue una “lucha de culturas” para al mismo momento que “la moraleja fue que hay que respetar sí o sí su cultura”, y justo a continuación comentar que “hay que darles asistencia sí o sí”. Respetar sí o sí, asistir sí o sí. ¿Por qué asistencialismo en vez de diferenciación y respeto a la diversidad? O en otras palabras, se trataría de buscar, por parte de la sociedad blanca, una integración de los mbyá más dialogada, polifónica y basada en la reciprocidad y no en la caridad. Me han comentado que cerca de esta comunidad hay otras que se desligan completamente del mundo de los juruá. No quieren ser censados, no quieren ser documentados ni que se les dote de D.N.I.; simplemente quieren el reconocimiento jurídico de las tierras que habitan, en un discurso que se apropia de términos y planteamientos occidentales. Opino que no son compatibles respetar y asistir. De lo que estamos hablando al fin y al cabo es de respeto a la diferencia. Y de multiculturalismo como un paso más de la lucha frente a la asimilación cultural pero sólo como paso previo para la interculturalidad. Dicha

interculturalidad implica la afirmación de que se pueden construir relaciones culturales respetando las diferencias, lo cual es su valor positivo principal. Apostar por lo intercultural es, a su vez, cierta crítica a lo homogéneo y también cierta afirmación de lo homogéneo por cuanto se habla de “respetar” la diferencia.

Una crítica que se hace constantemente por parte de diferentes mbyá y también por antropólogos con los que conversé, no sólo hacia los programas de salud sino también a programas de vivienda, desarrollo comunitario, educación, alimentación, etc. Nos enfrentamos, en mi opinión, a lo que Foucault (2006) denomina un poder pastoral, que “se define en su totalidad por la benevolencia; no tiene otra razón de ser que hacer el bien, y para hacerlo, en efecto, lo esencial del objetivo, para el poder pastoral, es sin duda la salvación del rebaño”. (FOUCAULT, M, 2006: 154).

Sucede que con esa benevolencia a veces surgen consecuencias no deseadas. Pero los antropólogos defensores de la antropología del desarrollo dirán que sería peor aún el caso de no existir dicha benevolencia. Una de esas consecuencias no deseadas, en este caso, es que la vivienda construida para una mejor atención no fue utilizada con el fin previsto. De hecho actualmente alberga, como dije, al maestro de la escuela. En la praxis funeraria mbyá se prescribe el abandonar la casa (antiguamente quemarla) cuando sucede una tragedia. Preguntando por el paradero de los padres de Julián, por otra parte, se me ha dado el nombre de al menos 4 comunidades diferentes. E incluso Mariano Antón, al relatarme su papel como intermediario entre la DAG y el comité de bioética, me afirma que nadie firmó las defunciones de Julián y Agustín, por lo cual en Argentina hay dos personas que se sabe muertas pero que figuran como vivos, en una crítica a la acción de diferentes funcionarios que, aún conociendo el óbito, se negaron a firmar papeles de defunción ya que no pudieron ver los cuerpos, al haberles prohibido la comunidad a asistir al entierro.

La asistencia por parte del Estado hacia sus minorías tiene un límite siempre. La crítica al asistencialismo es muy variada. Supone un plan de integración con marcado carácter estatal pero que incluso yendo más allá podríamos verlo como una “nostalgia de imperialismo”⁵⁴, es decir, un interés por lo exótico sin perturbar, pero también un deseo de continuar las relaciones de dominio y subordinación, de volver a lo que Occidente fue destruyendo con su llegada al Nuevo Mundo. Por supuesto que no toda asistencia conlleva destrucción, si bien una vez iniciado el contacto las consecuencias de éste han sido en muchas ocasiones perjudiciales para los indígenas.

3.2.- Fortín Mbororé e Yryapú: Comunidades Orientadas al Turismo

A pesar de que muy pocas veces rinde lo previsto, el turismo cultural -que tiene una larga historia- se ha transformado en una suerte de panacea universal, casi un reflejo para los que no tienen trabajo y cuentan con muy poco para vender. (COMAROFF, J., Y J., 2011: 22).

El caso arriba descrito sirve también para marcar la importancia del carácter multisituado que cobra la antropología en las últimas décadas. Hemos seguido la enfermedad de Julián no sólo a través de lugares sino también de interpretaciones, agentes, discursos y praxis. En muchas ocasiones el caso antropológico es una especie de *Aleph*, un punto desde el que se pueden ver todos los puntos del universo. La variedad de discursos, las implicaciones políticas, el clientelismo

⁵⁴ ROSALDO, R. 1989.

aparejado a la visibilidad (quién acompaña al pequeño y a los padres, con qué medios y recursos, etc.) permiten comprobar cómo el contacto entre pueblos originarios y sociedad envolvente no siempre es simétrico y no descansa solamente en una función asistencial.

Pero si hasta aquí hablamos de la situación que se produjo en una comunidad relativamente alejada de la sociedad envolvente, en la Reserva de Yabotí, es menester detenernos ahora en otras que se nutren de las relaciones de vecindad con el pueblo próximo. La comunidad de Fortín Mbororé, situada a pocos kilómetros de Iguazú, es la más poblada de las casi 100 comunidades que habitan en Misiones. En palabras de algún agente estatal que trabaja con los mbyá, “Mbororé es la locura”, “es el ejemplo de lo que sucede en la Triple Frontera”.

Según datos facilitados por el INAI, allí viven, hacia marzo del 2010, 1280 personas que pertenecen a 255 familias. Comparados los números con los del año anterior, esta comunidad creció en casi 500 personas, albergando a unas 70 familias más en apenas 365 días. Su situación fronteriza, el estar en territorio argentino, donde los planes de salud mejoran la situación vivida en el vecino Paraguay así como el potencial acceso que el turismo plantea, hacen de esta comunidad un caso paradigmático de estudio en torno a conceptos como consumo cultural o turismo.

Fue fundada en 1982 por Luis Honorio Rolón, que nació el 27 de julio de 1945 en Puerto Iguazú, Misiones. Era médico y en sus comienzos le brindó al pueblo de esta comunidad atención gratuita y medicamentos y trató de cubrir las que según él eran necesidades básicas. Posteriormente, al ganar su confianza, fundó la comunidad y la escuela. Los agrupó para poder brindarles una mejor atención y así tener la posibilidad de realizar un mejor seguimiento de su salud. Más adelante consiguió fundar la sala de primeros auxilios. Fue también el fundador del Museo Mbororé, en el cual ejerció el cargo de Director El primer cacique fue Isidro Fernández, el segundo Ramón Fernández.

Posteriormente fue el turno de Luis Fernández, González y Espinola. El 10 de enero de 1991 asumió el cargo Silvino Moreira, quien hoy continúa en el cargo. Dentro de esta comunidad hay dos etnias, la mbyá y la chiripá, aunque ésta es minoritaria.

Uno de los primeros naturales que vivió en esta comunidad fue Ramón Fernández, que hoy tiene 67 años. Cuenta que cuando llegó a estas tierras, el arroyo era limpio, con agua cristalina, el monte era tupido y había gran cantidad de animales. Relata además, que ellos cazaban y mataban, solo para comer, pero observaban cómo el blanco mataba por deporte. Pudo observar de qué forma se fue terminando con todos los recursos. Hoy día ya no poseen ni animales, ni peces, ni palmitos. Para él, antes todo era más natural y ellos podían manejar su propia comunidad, los blancos les traían cosas por su propia voluntad. Actualmente, tienen que salir a pedir para no pasar necesidades. Cuenta además que ellos siempre cultivaron.

Para llegar a las cataratas de Iguazú, zona turística por antonomasia de la región, hay que finalizar la denominada ruta 12. Esta se bifurca al llegar a Iguazú: hacia un lado las cataratas, hacia otro lado el pueblo, lugar de obligado asentamiento para turistas y visitantes, pues del otro lado apenas hay un hotel de lujo en plenas cataratas. Por el pueblo de Iguazú, entre hoteles y restaurantes, se ve pedir monedas (y galletas) a niños de la comunidad de Mbororé, así como de la vecina Yriapú. En ésta, existe el proyecto de una O.N.G., que incluso da cursos alternativos a la escuela bilingüe y se enseña a los niños las potencialidades de la empresa turística⁵⁵. Un paseo por la selva de esa comunidad sorprende a turistas de todas las latitudes con la elaboración de trampas para animales o enseñando los remedios que da la naturaleza en forma de hierbas, hojas o raíces. Culmina con la llegada a unos puestos donde se venden artesanías, como si de un mercado se tratase. Hace referencia Bartolomé (2009) a casos de suicidios juveniles, problemas de alcoholismo, drogas y juego,

⁵⁵ Ver apéndice IV.

problemas de inanición, tuberculosis, etc. Incluso habla de que, debido a su situación, permite a los consumidores de la diferencia llegar al consumo de prostitución infantil. Y hay que mencionar también la extendida práctica de pedir limosnas por las calles del pueblo vecino a la aldea, que en otro contexto tan bien explica Martín Gómez Ullate:

La calle es el lugar, el escenario del encuentro entre convencionales y heterodoxos [entre occidentales e indígenas, diríamos]. Un modo común de comunicación entre ambos mundos es la limosna. La práctica de limosna...establece relaciones de dependencia. Son estas, relaciones percibidas por los contraculturales como simbióticas, actos de reciprocidad (GÓMEZ ULLATE, M., 2009: 94).

Debido a las escasas tierras de que disponen, los habitantes de Mbororé se ven en la necesidad de implicarse en las prácticas turísticas, y la alta conflictividad que presenta la comunidad hace que la justicia juruá intervenga, alterando sus formas tradicionales de resolver conflictos. Si se escribe en el buscador de “Google” Fortín Mbororé aparecen más de 1000 entradas, donde se puede leer⁵⁶ desde la venta de un paseo por la comunidad hasta un “pack turístico” que incluiría una visita a las cataratas. Se habla a los turistas de “visita casi obligada”. Son animados en su recorrido por un guía Guaraní que muestra las costumbres de su pueblo, haciendo participar a los presentes en una demostración de tiro al blanco donde se prueba la efectividad de los arcos y flechas que ellos construyen. Se lleva a cabo, pues, una escenificación al turista de una identidad étnica, en un acto de consumo de la etnicidad.⁵⁷ Un chamán de la tribu, según la página

⁵⁶ -<http://e-mountain.com.ar/Iguazu/Excursiones/Excursiones.htm>

- http://www.albertovillalba.com.ar/es/excursiones/aldea_guarani_fortin_mborore

⁵⁷ La transformación de la cultura en mercancía y la constitución de la identidad como empresa con la que está entrelazada son procesos menos lineales, menos teleológicos y más caprichosos que la presentación que hacen de ellos la economía clásica y la teoría crítica. Ni para los consumidores ni para los productores desaparece al aura de las etnomercancías apenas ingresan al mercado (...) la etnomercancía es algo sumamente extraño, sin duda. Frente a muchos supuestos tradicionales sobre el precio y el valor, el

web que anuncia a la comunidad, explica las bondades de las hierbas de la selva en la curación de enfermedades. También se oferta la posibilidad de escuchar un coro de niños. Tuve la posibilidad de acceder a uno de esos paseos, donde un chico de unos 15 años nos adentró por unos caminos entre la espesa vegetación, parándose a explicarnos el funcionamiento de trampas y cebos para la caza de animales. Trampas, eso sí, más bien colocadas museísticamente, pues no solo su lugar de emplazamiento se adecuaba más a su visibilidad durante el paseo que a su función de atrapar animales sino que además éstos, por lo que me comenta el “guía”, escasean. Esta escasez, a pesar de la enorme variedad de especies que presentan las selvas tropicales, ha sido una constante, si bien el discurso aquí referido hable de que en los últimos años aún ha descendido más la cantidad de animales cazados.

Por otra parte en esta caminata me mostraron, a unos 20 metros, cómo un joven estaba elaborando la figura de un animal, tallado en madera. Al preguntar si podía sacar una foto, el muchacho me dijo que esperara, acudió junto al artista, y volvió diciéndome que sí, siempre y cuando aportase la voluntad... En la misma situación, en otra comunidad alejada de los centros turísticos, estuve en situación parecida y no sólo pude sacar fotos por doquier sino que acabaron

atractivo de esa mercancía radica precisamente en el hecho de que aparentemente, *es refractaria* a la racionalidad económica habitual. Ello es así, en parte, porque la diferencia que pregona puede reproducirse e intercambiarse sin que pierda aparentemente su valor original (...) Sostendremos que la aparición de la Etnicidad S.A., la etnicidad-empresa, implica un proceso doble -aunque no sea el mismo en todas partes, ni tenga en todas partes la misma intensidad ni idéntica pasión-, implica una dialéctica, aunque no en el sentido sobredeterminado, totalizador, que causa horror a buena parte de la teoría posmoderna. Un elemento de ese proceso es la constitución de la identidad como persona jurídica o ideal, la traducción de poblaciones etnicizadas en entidades de un tipo u otro. El segundo elemento es la subrepticia transformación en mercancía de sus productos y prácticas culturales (...) La industria de la identidad es un ejemplo muy revelador de esa tensión múltiple mediada entre lo universal y lo particular. El etnocomercio alimenta un modo de producción y reproducción cada vez más ubicuo, nacido de una época en la que (...) la venta de la cultura ha sustituido la venta del trabajo en muchos lugares. De todas estas situaciones surgen en inmediato dos interrogantes. En el reino de la economía de la identidad, ¿qué es lo que hace las veces de capital y qué hace las veces de trabajo? ¿Y quién controla las condiciones en que se representa y se enajena la cultura? (COMAROFF, J., y J., 2011: 39 y ss.)

regalándome un tucán tallado, algo que en *Yriapú* hube de comprar. Diferentes comunidades, diferentes potencialidades, diferentes estrategias, diferentes bricolajes. Cada comunidad, e incluso cada generación (o cada familia) dentro de ésta, actúan de forma diferente con sus recursos y expectativas concretas en cada situación particular y representa un papel.

A continuación de la posibilidad de realizar paseos turísticos entre estas comunidades guaraní, aparecen en el buscador noticias recientes⁵⁸ de diferentes diarios que hablan de la “grave crisis que atraviesan los guaraní de *Mbororé*”, de las “acusaciones al cacique de promover escándalos”. Estas acusaciones hay que entenderlas dentro de una red de relaciones de los mbyá con diferentes agentes de la sociedad estatal: el cacique dejó de estar a favor de las políticas de la D.A.G. y ésta, por medio de su Consejo de Ancianos y Guías Espirituales, llevaron a cabo ciertas denuncias consistentes principalmente en que en *Mbororé* se desatendía la salud de los niños pequeños y de forma personal en la situación de alcoholismo que presentan algunos mbyá (y el cacique, más concretamente.)

El punto culminante se produjo con los suicidios y varios intentos de suicidio de chicos mbyá en la comunidad. Por esas fechas el cacique, habituado al trato con los juruá, y ante la presión mediática, sentenció a trabajadores del I.N.A.I. que “así como se deja entrar en la comunidad, también se puede prohibir”. Cuando fui a *Mbororé* y traté de dialogar con él, apenas me saludó y sin mirarme salió del salón donde se estaba llevando a cabo la organización de una O.N.G de mujeres de la comunidad (“Asociación Civil Secretaria de la Mujer Mbyá Guaraní”). En confianza, personas del I.N.A.I. me dicen que dicha organización se realiza, entre otras cosas, para hacer frente al poder del cacique. La mujer de éste es la presidenta.

⁵⁸ - <http://argentina.indymedia.org/news/2007/09/551225.php>
-<http://www.misionesonline.net/noticias/16/01/2008/acusan-al-cacique-de-fortin-mborore-de-promover-escandalos-dentro-de-la-comunidad-guarani>

La causa principal de los procesos que se están dando viene motivada por la escasez de tierras que presentan las comunidades. Imposibilitados por ello de llevar a cabo su modo de vida tradicional, ven en el turismo (más bien en las migajas que deja) una salida. Según Miguel Bartolomé (2010) a pesar de que tratan de continuar su organización política tradicional, la intervención de agencias indigenistas es grande, si bien habría que criticar este punto de vista, pues no es el deseo de continuidad de “su” tradición algo común a todos los mbyá. En primer lugar porque el contacto ha existido desde hace siglos y no es sólo “suya” esa tradición. Por otro lado existen asociaciones, comunidades e individuos que están más a favor del contacto que otros. A eso se suma lo cambiante de la población, y su carácter temporario, sobre todo de mbyás que proceden de Paraguay en busca mejores planes de salud. En otra conversación acerca de estos procesos con Adrián Saldias, trabajador del Ministerio de Salud, me comenta con total naturalidad que este tipo de migraciones se están dando debido a las falencias del sistema paraguayo en comparación con el argentino.

Así pues, en la misma región donde turistas de todas las nacionalidades visitan las cataratas de Iguazú, y quizá, de soslayo, visitan las comunidades de *Yriapú* y *Mbroré*, contemplamos las migraciones por razones de salud, parentesco o reciprocidad de mbyá-guaraní que van a parar a dichas comunidades. Las razones para el viaje son variadas, pero la pretendida evitación de la intromisión (“mirar y no tocar”, como me aconsejaba un taxista) por parte de cierto tipo de turistas parece más utópica que real. Por ello existen carteles por doquier en la cataratas para que no se les dé de comer a los coatíes; por ello es obligatorio el llevar una bolsa por el parque y depositar en ella la basura; y por ello, antes de entrar en las comunidades, se ha de hablar con el cacique para que nos permita introducirnos. Con estas medidas lo que se produce es una etnonaturalización y sacralización del patrimonio, es decir, se aliena, creándose infraestructuras para

favorecer la industria del turismo que trata de ser vendido como ecológico y étnico. Además se trata de un turismo puesto en un plano diferente, por ejemplo, al de las Cataratas de Iguazú. Por lo tanto se enajena tanto a quienes habitan esas zonas como a los que las visitan, en aras del enriquecimiento de la Administración. Y además es génesis de etnicidad por cuanto se fabrica una teoría evolutiva de la cultura.

Según Duccio Canestrini (2009) el turismo es la etapa última de la colonización, por cuanto lleva a diferentes agentes de la sociedad hegemónica (los turistas son los nuevos reclutas, según él), a las áreas de sociedades desfavorecidas pero encerrados en opulentos complejos hoteleros, lo que supone una confrontación con otras zonas no tan favorecidas por las relaciones de desigualdad. Así es como para Canestrini, y siguiendo a clásicos, como Van Gennep, el huésped es una persona fuera de lugar que la comunidad ha de situar en uno u otro lugar, dependiendo siempre de las normas de hospitalidad.

Por ejemplo, cuando llegan extranjeros en gran número, los lugareños salen de su poblado y se refugian en lugares inaccesibles y bien protegidos. Otras veces cierran las puertas, toman las armas y lanzan señales de alarma. A menudo surge la figura del intermediario, que en nuestros días se puede identificar con una serie de figuras, como el taxista, el guía o el hotelero. (CANESTRINI, D., 2009: 28).

La primera vez que visité *Yryapú*, el taxista me insistió en lo tranquilo que debía estar, en que no debía temer que me robasen, en que no había problema alguno, pues “son muy mansos los aborígenes”. Siguiendo con la obra de Canestrini, que lleva el sugerente título de *No Disparen contra el Turista*, el autor cuenta casos de atentados contra turistas o embajadas extranjeras como un frente más de combate Norte-Sur, en donde la pretendida neutralidad occidental choca con las subjetividades de aquellos que viven y se subjetivizan en un plano de inferioridad con respecto a los que consideran invasores, por más que

hayan cambiado sus biblias y escopetas por cámaras de fotos: “Comprender la diversidad cuando se viaja no es un deber. Si acaso, un derecho. Es una cosa agradable, que se hace con todos los sentidos, incluido el gusto” (CANESTRINI, D., 2009: 109).

Un ejemplo de todo esto, y según algunos mbyá con los que he conversado, es que existen ciertas empresas farmacéuticas que utilizan el saber tradicional de algunas comunidades para explotar la selva y patentar fármacos que luego se comercializan sin que los aborígenes perciban remuneración alguna. Esta es una práctica habitual en todo el Amazonas.

Para que todo ello funcione quizá deberíamos atender a las reglas de hospitalidad de la teorización derridiana. Una cosa es una visita, donde ante el encuentro inesperado el anfitrión no tiene por qué conocer los motivos ni los tiempos de llegada y estadía, creando un tipo de relación entre el huésped y él. Y otra cosa es la invitación, en la cual es el dueño de casa el que pone sus propias normas, pudiendo abrir o cerrar la puerta cuando mejor le venga en gana. Resulta paradójico que sea la sociedad nacional occidental, en este caso la argentina, la que marca las pautas de lo que ha de ser el turismo para los pueblos locales: en esta comunidad sí en otra no; con apoyos estatales diversos; diferentes pautas y niveles de integración en torno a que ciertos indígenas entren en contacto y hagan de intermediarios, etc. La sociedad nacional actúa políticamente para producir y hacer que exista una representación turística a cargo de agentes de los pueblos originarios. Para ello se da visibilidad a unos y se oculta a otros. Así, aparecen personas relacionadas con el turismo como nuevos actores de lo político en esta zona de contacto⁵⁹ que pueden ser las comunidades a

⁵⁹ En el sentido de Mary Louis Pratt (2010): “zonas de contacto”, espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy (...) Espacio de los encuentros coloniales, el espacio en el que personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones duraderas, que por lo general implican condiciones de

las que nos referimos. Y lo incongruente se da por la constatación de que el territorio que ocupan es muy anterior a los límites marcados por las fronteras de la modernidad. Y es que la tierra, para los *Mbyá* así como para otros indígenas, no tiene dueño y por tanto no debería de poder venderse ni alquilarse ni traspasarse, ni convertir una comunidad en un fetiche turístico. En otras palabras, somos nosotros sus invitados, y no ellos los nuestros. Además de como consumidores, la otra cara de los turistas es verlos como traficantes de lo exótico (“Detrás del misionero que rompe las resistencias de los indígenas y los empuja a la sumisión con promesas de felicidad, siempre llega otro representante de la civilización europea: el traficante” (METRAUX, A., 1995: 57)). En ese sentido los Comaroff se preguntan si

¿Es posible que un futuro factible de la etnicidad -tal vez su futuro a secas, en el sentido metafórico y también en el material- se canalice precisamente en esos “etnofuturos”? ¿En lanzarse al mercado? ¿En subirse sin rubor al tren de las franquicias y el capital financiero? ¿En darle a la “economía de la identidad” la investidura de la etnicidad? (COMAROFF, J., Y J., 2011: 20-21).

3.3.- Tamandúa y la Politización de sus Líderes: el Parentesco y la Reciprocidad Mbyá

Pero si numerosos turistas acuden a *Mbororé* como complemento de un viaje que los llevó a las Cataratas de Iguazú, no ocurre lo mismo con la comunidad de *Tamandúa*. Situada en el departamento de 25 de Mayo, y por tanto alejada de la ruta 12, son necesarias 4 horas de bus desde la capital provincial, Posadas, para llegar a dicho departamento.

coerción, radical inequidad e intolerable conflicto. Aquí el término *contacto* ha sido tomado de la lingüística, en la que la frase *lengua de contacto* se refiere a los lenguajes improvisados que se desarrollan entre hablantes de distintas lenguas que necesitan comunicarse continuamente, por lo general dentro del contexto de las relaciones comerciales. (2010: 31-33).

Dice Alcides acerca de su comunidad que “estamos lejos del pueblo pero yo creo que estamos mejor que otras comunidades que están cerca de la ruta. Tenemos madera, por ejemplo, cosa que otras comunidades no y de ahí que no puedan construir opy”

Una vez en 25 de Mayo hay que contactar con alguno de los transportistas locales para que nos lleve hasta la comunidad, a más de media hora, y donde muchas veces se hace necesario un vehículo con gran tracción. Me comentan que incluso de esta manera, en ocasiones la crecida del río, producto del trabajo en las represas cercanas, deja incomunicada a la comunidad. En una ocasión en que viajé con miembros de una O.N.G., un colono de la zona hubo de sacar la camioneta con un tractor debido a que quedamos atrapados en el barro. Ni tan siquiera dos bueyes cedidos anteriormente por otro colono de la zona pudieron poner el vehículo en el camino.

A las faldas de un cerro de unos 400 metros de alto se asienta esta comunidad. En ella viven unas 120 personas pertenecientes a 22 familias. Pude confeccionar, con ayuda de Alcides Ferreira, un árbol genealógico de la comunidad, donde se percibe no sólo los grupos de filiación sino la enorme movilidad de estos mbyá.

Llegan en el año 69 cinco familias. Yo nací allí. En el 94 recibe el título de propiedad. Tamanduá creció con la llegada de otra gente. Pero también otros emigraron. La comunidad es estable pero la gente va y viene. La familia de mi abuelo siempre se mantuvo: los Duarte. En este momento hay 22 familias que creo que crecerán (Alcides Ferreira, entrevista personal).

Se dice de *Tamanduá*, tanto en palabras de antropólogos como de miembros de diferentes ministerios de la capital posadeña, que “es una de las comunidades más politizadas”. Por ello se entiende que varios de

sus miembros trabajan para diferentes organismos y que tienen relaciones asiduas con miembros de la sociedad envolvente.

La comunidad cuenta con luz eléctrica, escuela bilingüe, pozo perforado, agua, opy, cancha de fútbol. En algunas casas, de cemento en su mayoría, se pueden ver antenas parabólicas. Y el punto de reunión principal es la de Alcides, al lado del campo de fútbol, en la cual se pueden ver partidos de las ligas argentina, española, brasileña, inglesa, etc. Me dice que su sueño sería poner cemento en la cancha de fútbol y césped sintético, algo en lo que discrepa su prima Jorgelina, aunque ésta me muestra que “como ves, el fútbol es internacional”.

Dionisio Duarte fue el primero de los mbyá que tuvo documentación, allá por el año 1969, cuando se creó la comunidad. Tras un tiempo siendo el cacique de *Tamandúa*, en la actualidad vive actuando como opyguá, si bien a sus 85 años, casi ciego, continúa viajando a otras comunidades donde es requerido. Muchas veces hace andando los 12 kilómetros que separan *Tamandúa* del pueblo, lo que es muy comentado por sus paisanos en el sentido de la fortaleza que posee, no sólo física sino moral. Cuando lo conocí llegaba de una reunión en Iguazú. Nos sentamos en su casa, con su mujer y un chico que nos ceba mate mientras hablamos. Alcides, uno de sus nietos, habla con él acerca de cómo le fue en el viaje, pues según me explicó después: “entre los guaraníes la costumbre es preguntar a alguien que ha viajado cómo le ha ido”. Le dice a Dionisio que vengo de España y éste se sorprende y se alegra al verme tomar mate. Al día siguiente me preguntó sobre distancias, climas y poblaciones de Europa. La conversación a veces es cortada por su mujer, una señora ya ciega. Él me dice que el idioma alemán es difícil pero el español es fácil y que él lo aprendió hace tiempo trabajando para un colono en una chacra. Me comenta también que antes la comunidad tenía otra ubicación pero ya llevan allí desde hace más de 4 décadas. Asegura también que en ocasiones ha curado enfermedades a blancos y que conoce plantas y

árboles medicinales y al preguntarle afirma que soy el primer español que conoce.

Alcides Ferreira, como digo nieto suyo, trabaja durante la semana en el I.N.A.I., en Posadas. En una asamblea a la que acudí en la comunidad se trataron diversos temas de ámbito político, y él en su carácter de segundo cacique, recomendó que la organización política continuase, siendo otra persona el cacique principal, Fabio, algo que me dice que se votó en asamblea que fuese así, pues “yo no estoy siempre en la comunidad”. A los pocos meses de mi vuelta a España me dice que ya ocupa, sin embargo, ese puesto.

El primer día que acudí a la comunidad íbamos a viajar hasta otra, *Yvy Pitá*, con motivo de un campeonato de fútbol que reúne a 14 aldeas. En el último momento, pese a todo lo ilusionado que estaba Alcides, no se subió a la camioneta, a pesar de que él es el capitán y responsable del equipo (incluso había comprado por la mañana la equipación en Oberá, camino desde Posadas a 25 de Mayo). Me enteré que el motivo de esta ausencia venía propiciado por una discusión con su mujer, pues ésta le reprochaba que además de pasarse toda la semana fuera de la comunidad trabajando en Posadas, también dedicaba el fin de semana a salir para jugar al fútbol en vez de estar con ella y sus hijos, creo que 5 por entonces, incluido un recién nacido bastante enfermo que a la postre fallecería durante mi estancia en Misiones.

Uno de los hermanos de Alcides, Santos, es auxiliar docente, con sueldo en el Ministerio de Educación, y está estudiando en la Universidad de Misiones. Marcelina, prima de Alcides, es la maestra de la escuela. Jorgelina, hermana de ella, trabaja también para el I.N.A.I. y ha cumplido diferentes funciones, como el relevamiento en un mapa guaraní mbyá, realizado en la Triple Frontera⁶⁰, o actas censuales de la encuesta de población. Caso aparte es el de un hijo de Dionisio Duarte,

⁶⁰ Ver apéndice II

Germino, actualmente trabajador de la D.A.G. y que ha sido una persona en cierto modo conflictiva según me cuentan, pues bajo su cacicazgo se han vendido tierras de la comunidad a empresas madereras, lo que no redundó en beneficio de la comunidad sino que le sirvió a él para comprar un auto e irse a vivir a un pueblo cercano con una mujer juruá. En otra asamblea a la que asistí en esta comunidad un hijo de Germino que vive en la comunidad propuso vender unos árboles que habían caído por la tormenta, lo que fue pronto frenado pues se vio en esto un interés personal que no beneficiaría al conjunto de la comunidad, amén que su precio se consideraba demasiado bajo. Parece que dicho precio ya estaba tratado de antemano por el muchacho sin considerar antes el parecer de la comunidad.

Como se puede ver, y pese a estar apartada de la ruta 12, o quizá precisamente por estarlo (pues así no está “exotizada” para servir al consumo turístico), esta comunidad presenta unos grandes procesos de contacto con el mundo occidental. Si tiempo atrás las reuniones, como me comenta Claudia Pini (profesora de la UNaM quien convivió en esta comunidad hace unos 20 años), se realizaban en casa de Dionisio y su mujer Aurora, cerca del opy, en la actualidad se hacen en el porche de la casa de Alcides, justo al lado de la cancha de fútbol, punto de convergencia de los jóvenes de la comunidad, en especial los fines de semana. Un campeonato de fútbol en que esta comunidad está inscrita sirve de punto de encuentro con otras comunidades, algo que es criticado por ejemplo por Jorgelina, pues “deberían ser otras cosas las preocupaciones de los *Mbyá*”, en alusión a aspectos como la productividad de las huertas o la mejora de las casas de los habitantes, más que en el ocio de los varones jóvenes.

En cualquier caso, producto también de esos contactos con la sociedad envolvente, se puede ver una profusión de camisetas de equipos de la liga argentina o brasileña, botas de fútbol de marcas caras, e incluso el domicilio de Alcides cuenta con un gran aparato de televisor satelital donde se siguen las ligas europeas y americanas. El

acceso al consumo se produce por imitación, y así uno de los hijos de Alcides, de unos 8 años, con motivo de un viaje de éste a Posadas, insistió para que le comprase un celular (teléfono móvil), más utilizado para escuchar música que para realizar llamadas. La señal de la cobertura en la comunidad, por otra parte, es escasa: un árbol en concreto es desde donde se puede alcanzar algo de cobertura, “hace de cabina”.

Pero como digo, debido a la relación que diferentes mbyá tienen con la administración estatal, parece que las políticas asistencialistas de ésta son en general bien vistas: los alimentos llegan casi sin problema cada mes, algo que no sucede en absoluto en todas las comunidades. Se quejan, eso sí, de precios abusivos por parte de los remiseros (taxistas) del pueblo. E incluso en una ocasión pude ver cómo uno denunciaba a otro por no tener licencia para llevar a gente en el remolque de la camioneta, tratando así de asegurarse el monopolio de los viajes, por más que se jactaba de que “yo hago mucho por ellos”.

De todos modos, parece que el tener acceso a ciertos cargos relacionados con la administración permite no solo un sueldo sino ciertas prebendas. Una de ellas es la posibilidad de viajar a otras comunidades, pagado en dietas, por ejemplo con motivo de hacer algún relevamiento de tierras o un censo de personas. Esto se ve como una adaptación al modo de vida juruá pero se justifica con que siempre y cuando se preserve la espiritualidad y religión mbyá, este pueblo nunca perderá su esencia, por más que, como me dicen, “las comodidades no han de ser exclusivas de los juruá”. Es más, juruá y mbyá son solamente dos modelos ideales emic, siendo la realidad más fluida siempre. La cultura siempre es intercultural y por lo tanto susceptible de ser conceptualizada, a la vez, como “propia” y “otra”. Creemos que en este sentido puede ir la interpretación de la afirmación anteriormente referida por Alcides y creemos también que bajo este punto de vista descansa el pilar central de esta tesis y es que hemos de tomarnos en sentido crítico los discursos acerca de la etnicidad.



3.4.- Agentes de Salud y Auxiliares Bilingües: Las Relaciones de los Mediadores

Comenta Montserrat Ventura y Oller⁶¹ que la preocupación por la mediación resurge en la antropología hacia los años ochenta del pasado siglo, al interesarse los especialistas por la temática de las fronteras una vez superados los esencialismos, sobre todo a raíz de la obra de Barth. Al hablar de mediación cultural nos referimos a personas, personajes o roles, que actúan de intermediarios entre dos o más culturas. En las sociedades indígenas la mediación por excelencia ha sido ejercida por los chamanes. Por centrarme en estas figuras en otro apartado dedicado a la espiritualidad, me detendré en el papel que ejercen otro tipo de personas intermedias que actúan en conexión entre la comunidad y la sociedad blanca como son los agentes de salud y los auxiliares de educación bilingües.

Vivir a caballo entre la comunidad y el pueblo puede generar ganancias y recursos pero también ser fuente de conflictos. Cuando se bautiza a un niño mbyá, además de darle un nombre que va en estrecha relación con cuál va a ser su función dentro de la comunidad (es decir, qué rol va a ocupar y cuál será su dedicación en aras de lo común: cazador, líder político, líder religioso...) , también se les dan una serie de consejos a los padres. Éstos van desde cumplir diferentes

61 En MARTÍNEZ MAURI, M., & RODRIGUEZ BLANCO, E (coords., 2008).

tareas para la casa hasta el no alejarse de la comunidad, y caso de hacerlo se han de ir dejando señales (cortar ramas de árbol por ejemplo) para que el pequeño sepa por dónde ha ido el padre. El ausentismo del hogar familiar y la infidelidad conyugal, se perciben como estrechamente relacionados con la salud del bebé. El estar en situación de tener un empleo como docente o auxiliar de salud, algo que puede ocasionar la partida ocasional o frecuente de la casa, pueden tanto poner en peligro dicha salud como la estabilidad de la pareja.

Por otra parte la relación con los juruá, o más bien la visión que el resto de la comunidad tenga de ésta, atiende a una gran diversidad de actitudes, y he encontrado casos que van desde la búsqueda del alejamiento (por ejemplo hay comunidades que no quieren obtener documentación o mbyás que no quieren escuchar ni hablar el castellano) a casos en que se percibe el contacto como muy positivo, tratando de buscar soluciones comunes a diferentes procesos como el deseo de obtener documentos por parte de los habitantes de una comunidad para así poder optar a una ayuda estatal para sus hijos.

Crsipín Benítez, que durante mi estadía en Posadas estaba cursando magisterio, quiere ser profesor y comenta que “no me quiero quedar en auxiliar docente”. Durante mi visita a su comunidad, Elpocito, me enseña con orgullo el proyecto para pesca que tienen y me regala una pequeña historia sobre su aldea que realizó para una asignatura durante secundaria. Pero el hecho de estar alejado de la comunidad para estudiar y trabajar, además, en el Ministerio de Educación me dice que le acarrea discusiones con su mujer, con quien comparte tres hijos. Un lunes llegó diciéndome que ésta lo había echado de casa.

Me pareció muy ilustrativa de los procesos micropolíticos que se están dando una situación que me comentó acerca de Elpocito: había un auxiliar médico mbyá a quien desde el Ministerio de Salud se quiso expulsar, alegando que bebía demasiado y no cumplía con lo requerido.

Al preguntarle por esto a Crispín, me comenta que ellos tienen plena autonomía al respecto, y que van a dejar a quien ellos quieran y no quien desee dicho Ministerio. Por su parte Adrián Saldias me dijo en otra ocasión que en Elpocito quieren cambiar al auxiliar indígena, pues “el que hay es un borracho que ya echamos de otras comunidades.” Dice que “yo no lo voy a permitir. Me da igual que lo decidan en comunidad. Esto son arreglos que hacen con el cacique y así echan al que está y cobran a medias la beca”. Es uno más de los ejemplos de los denominados mediadores interculturales, que son umbrales entre dos (o más, si son profesionales) culturas, seres transitorios que en ocasiones tienen relaciones ambiguas pues representan a ambas sociedades.

Por otra parte se encontró con que a raíz de un trabajo presentado en la escuela, una profesora “lo puso de ariete” [a Crispín] para conseguir beneficios de dicha escuela. Los “mbyá como rehenes” de procesos de desacuerdo que se dan entre diferentes organizaciones juruá que trabajan con indígenas han sido una constante en el discurso que he podido recoger a lo largo de mi investigación.

Veamos de la mano de Crispín cómo es su vida en su comunidad y los procesos que se están llevando a cabo a raíz de un trabajo del propio mbyá titulado “*Breve historia de la Comunidad de El Pocito*”⁶². Cuenta al principio del artículo que la mayoría de la población originaria de Misiones es de la parcialidad mbyá, y que el poblamiento Guaraní de la provincia comienza a fines del siglo XIX, habiendo otro flujo importante mediado el siglo pasado, la mayoría provenientes de la zona del Guayrá paraguayo. Resalta Crispín que tanto miembros como comunidades enteras migran a Brasil o a Paraguay, así como que Misiones recibe muchos migrantes indígenas “que permanecen de manera permanente o transitoria”. También habla de los continuos flujos que se dan dentro de la Provincia misionera, con continuos cambios de residencia, con lo que explica la dificultad de llevar a cabo

⁶² Ver en Apéndice 1 el mapa.

una acción censal. Aquí realiza una crítica a la D.A.G., pues pone de relieve que se estaba llevando a cabo un mapa realizado por un equipo multidisciplinar y transnacional de las más de 90 comunidades indígenas que pueblan Misiones, mientras que dicha Dirección apenas contabiliza 21.

A continuación Crispín se centra en su comunidad, diciendo que obtuvo información a través de entrevistas a ancianos, en especial a su abuelo materno Bonifacio Ferreyra, persona clave, así como su familia, para la fundación de esta comunidad. “En el año 1973 mi abuelo junto con su señora esposa, Doña Rosa Benítez, vivían en Garuhapé, en una de las comunidades más grandes que existía en el Depto. Libertador General San Martín. El lugar se llama todavía “Cerro Moreno”. Según los datos de su documento de identidad, Don Bonifacio Ferreyra tiene 76 años, pero es muy probable que sea más anciano, dado que no era usual que se inscribiera a los hijos en el Registro Civil, inmediatamente cuando nacían, narra Crispín. Dice que cuando le preguntó a su abuelo por los nombres de sus padres éste no los recordaba pues se crió en la chacra de un colono con una familia juruá. Uno de los motivos de esto fue que su madre murió cuando él era muy pequeño y su padre lo dejó allí. Su abuelo tenía un patrón, para quien trabajaba junto con su familia durante muchos años. Al cabo de un tiempo su patrón le ofreció unas tierras para que pudiese vivir con su familia, pues la distancia que separaba su comunidad de su lugar de trabajo era mucha y el peligro de atravesar el monte para los hijos de Bonifacio era grande. Otras familias *Mbyá*, que solían visitar al abuelo de Crispín, bautizaron el lugar como El Pozo al lugar cedido, ya que allí existía uno de donde sacaban agua dulce.

Pasado un tiempo la familia de Bonifacio, compuesta por 4 familias nucleares, se trasladó a 12 hectáreas otorgadas por la Asociación Indigenista Misionera, en 1982. Estos terrenos estaban a dos kilómetros de la ubicación anterior y tomaron el nombre de ElPocito, rememorando al anterior. Están situados actualmente en

Capioví. “Pero esas tierras jamás fueron pasadas a nombre de la comunidad, aún cuando la misma tiene personería jurídica.” Después de conseguir más tierras donadas por el gobierno provincial, Bonifacio cede terrenos a familias que iban a trabajar las tierras de los colonos, fundándose una nueva comunidad cerca de ElPocito: *Tekoá Mirí*. Esto se debió a que el abuelo de Crispín, por ser el más anciano, asumió el liderazgo político, *mburuvichá*. Se fueron sumando más familias y gracias a un plan del gobierno se construyeron más casas, una de las cuales comenzó a funcionar como escuela en 1984. Ésta y otra inaugurada en 1993 siempre tuvieron maestros blancos ayudados por algún joven mbyá. Actualmente cuentan con auxiliares docentes indígenas y a ella acuden más de 50 niños. Aquí Crispín alega que uno de los motivos principales de ausentismo escolar es que a los 12 o 13 años los niños ya empiezan a trabajar y a formar sus propias familias:

Esto tiene que ver con las diferencias que existen respecto del sistema “blanco” con relación a la categoría de adulto. Es decir, para nosotros los hombres y las mujeres pueden casarse a partir de los 13 y 14 años de edad. De todas maneras, debido a la necesidad de tener un ingreso económico para poder mantener a una familia, tanto yo como otros paisanos, pensamos que es importante que nuestros hijos estudien, tengan una profesión y que se casen después. El cambio de idea mencionado, se explica porque ya no tenemos las condiciones de vida que tenían nuestros antepasados. O sea, ellos podían mantener una familia sin manejar dinero y en base a los productos de la tierra, del monte, etc. Entre los ancianos hay diferentes opiniones. Algunos piensan que el estudio dentro del sistema blanco no es para los mbyá y otros piensan que el estudio es importante para los jóvenes. Es pertinente agregar que en Misiones hubo un solo maestro aborígen, que ya no vive aquí, pues migró a Brasil hace tiempo. En ese sentido, de recibirme a fines del año 2010, yo sería el segundo maestro mbyá en la provincia.

Como podemos observar aparece un discurso mucho más pragmático que el del discurso indigenista, incluso más intercultural. A

continuación Crispín se detiene a hablar del campo de la salud. Dice que hasta 1997, pese a haberlo solicitado varias veces con anterioridad, no consiguen tener la formación de un agente sanitario aborígen, en ese caso Aureliano Ramos, miembro de la comunidad. Éste recibió capacitación a través de un proyecto llevado a cabo por el Ministerio de Salud. Dice de Aureliano que “conoce y emplea tanto la medicina blanca como la medicina mbyá. Mantiene el uso de la pipa ritual denominada *petyngué*. De todas maneras, no es sencillo recurrir a la medicina mbyá. Las plantas medicinales prácticamente no se encuentran en las tierras de la comunidad y es necesario ingresar a propiedades privadas de los colonos para poder conseguirlas, cuestión que no siempre es bien vista por los propietarios blancos.”

Relata Crispín que una de las motivaciones que les llevó a solicitar un agente sanitario fue la de que éste trabajase como ayudante del opyguá. Dice que años atrás en ElPocito había uno pero emigró, como también sucedió en otras muchas comunidades, por lo que en la actualidad no cuentan con ninguno. Cuenta cuáles son las enfermedades más comunes (diarrea, tos, heridas en la piel, dolor de cabeza, fiebre), que son tratadas por el agente sanitario aborígen, un médico que visita el asentamiento o, cuando es necesario, en el hospital del pueblo cercano Capioví. En el capítulo dedicado a la antropología de la salud nos detendremos en estos temas con más detalle.

Una de las mejores gestiones de Bonifacio fue la obtención de un pozo de agua potable, pues la ausencia de ésta fue un problema grave. Vemos cómo se relaciona en el relato de Crispín, casi de forma lineal, la relación entre opyguá (religiosidad), enfermedad y agua (naturaleza), como un *continuum* que nosotros remarcamos simplemente con fines analíticos, pues en el plano indígena funciona de modo holístico. Por otra parte concluye esta sección hablando de un plan de piscicultura que funciona desde el 2005, y mediante el cual se utiliza el arroyo para criar carpa, sábalo y pacú, pero aún así la producción es baja y no se pueden comercializar, algo que influye no sólo en el aspecto económico

sino también en la dieta y por tanto en la salud. El que dicha dieta no incluya la pesca, lo percibe Crispín como negativo, pues recuerda que en tiempos anteriores los arroyos cercanos les suministraban pesca y hoy en día no son capaces de llevar a cabo una buena productividad piscicultora, insinuándome que es debida a la dejadez y a la falta de previsión de cría de alevines. Me dice que si por ejemplo a fin de mes en una casa no queda comida (principalmente por haber finalizado el paquete alimenticio donado por el Estado), un miembro de la casa saca un pez y lo comen, independientemente de su tamaño, de si está ovulando, etc. Al no haber excedente es imposible hacer negocio económico, pese a lo cual está en previsión realizar otro pequeño embalse.

También se instaló red eléctrica, si bien solo la disfrutaban unas pocas casas y la escuela, lo que es otro ejemplo de la diversidad de recursos con los que cuenta la comunidad dependiendo la posición que se ocupe.

En la actualidad viven unas 150 personas pertenecientes a 47 familias en las 15 hectáreas que disponen en ElPocito. Debido a la poca fertilidad de la tierra, las porciones que sí se pueden cultivar son trabajadas por cada familia extensa con plantaciones de subsistencia (maíz, poroto, mandioca, batata, sandía, melón, zapallo, etc). Sumado a esto están las tareas realizadas por algunos hombres de la comunidad en chacras vecinas, a lo que se suma la elaboración de artesanías que son vendidas. Aunque

No obstante, tal como sucede con las hierbas medicinales, es cada vez más difícil conseguir la materia prima para las artesanías. Aquí reaparece el problema de tener que entrar a propiedades privadas, además de la lejanía respecto de nuestro lugar de residencia. Cuando es posible producir algo, son vendidas al cura párroco de Capioví y al Colegio Suizo de Línea Cuchilla, quienes luego las comercializan en mercados a los cuales no podemos acceder directamente. El dinero que los artesanos y artesanas obtienen no es mucho, aunque el tiempo y el trabajo que demandan sí lo es. Por ejemplo, un canasto grande de tacuapí es pagado en 8 pesos, las tallas en madera entre 7 y 8 pesos, según el tamaño.

Hace un par de años, tras una asamblea convocada por Bonifacio, se eligió a un nuevo líder, hermano de Crispín. Éste ha de viajar todas las semanas hasta Posadas para seguir cursando la carrera de Magisterio, además de trabajar varias tardes para el Ministerio de Educación realizando materiales que sirvan para las escuelas bilingües. Como dijimos, y como tantas veces ocurre, esto genera problemas con su familia y la necesidad de estar alejado de sus niños pequeños. El papel de mediador, en este caso el pretender ser maestro, puede tener sus controversias de cara a la comunidad y generar fisuras en las familias.

Desde el punto de vista de Miguel Bartolomé (1994), los primeros pasos de la dominación se dan cuando se trata de preparar a los indígenas para que se transformen en futuros asalariados. Es aquí donde juegan un papel muy relevante los agentes interculturales, pues actúan de mediadores entre culturas. Unos provienen de la sociedad occidental y otros, como el caso aquí expuesto, de la indígena, que actúan así como reacción a ciertas imposiciones y demandan sus propios interlocutores. Señala Bartolomé tres tipos ideales de mediadores como sería el agente manipulado, el agente aculturador y el agente representativo. El primero es el que generalmente aceptan personas de una comunidad aborígen que tienen poco peso específico en la vida comunitaria de su propia comunidad. Se trata de obtener prestigio actuando de representantes de la comunidad ante el exterior, aunque en realidad se carece de autoridad de cara al interior. Esta estrategia ya dataría de los primeros tiempos de la Colonia; en segundo lugar el agente aculturador lo que trataría es de mantener y reproducir las asimetrías y la distancia entre los diferentes sistemas culturales, pero ulteriormente la introducción de elementos exteriores los convierten en agentes de la sociedad hegemónica que resultarían en cómplices del etnocidio; por último el agente representativo lo tendríamos en las figuras de los chamanes que actúan de verdaderos mediadores entre la comunidad y el universo social que la rodea.

En estos tipos ideales expuestos por Bartolomé encontramos de nuevo un discurso que engloba ideas acerca del supuesto aislacionismo cultural, que ve al grupo étnico como algo “natural”, como si de una especie que no debe mezclarse con otras se tratase. Obviamente no siempre este tipo de agentes, por ejemplo en el segundo caso, son la causa principal de etnocidio, si es que éste se da. Por otra parte, al hablar de los chamanes, y colocarlos, parece, en un plano positivo frente a las otras figuras, esconde que dichos chamanes son tan solo mediadores en un universo aislado, por lo que el plano de comparación con los otros dos agentes carecería de sentido.





3.5.- Lorenzo Ramos como Figura Política: Las Manifestaciones en la Plaza de Posadas, los Intelectuales y el Clientelismo Político

En las últimas décadas se asiste a la irrupción de los movimientos indígenas como actores sociales y políticos del contexto latinoamericano, hoy sujetos activos del cambio histórico. (GÓMEZ SUÁREZ, Águeda)

La controversia que genera el que los mbyá cobren un sueldo, y que por tanto corran el riesgo de ser influidos por las prácticas culturales y materiales blancas, lo tenemos en la figura de Lorenzo Ramos. Dependiendo de a quién se le pregunte, la cifra de dicho sueldo va de los 1000 a los 3000 pesos (entre 200 y 600 euros).

Cuando hablé con él me dijo que era muy pobre, que tiene una hija en Suiza a la que no puede ver porque no tiene dinero y que si no podría pedirle 1000 euros a Zapatero, “para reliquia”, bromeaba.

En Lorenzo Ramos tenemos la figura de lo que se podría llamar un “intelectual” o “erudito” de la cultura. Me refiero con este concepto a personas que dentro de una sociedad son valoradas por sus conocimientos y sabiduría obtenidos y que tienen en sus labores principales la de transmitir el legado narrativo (mitológico, histórico, cosmológico...) al resto de miembros de la comunidad. En este tipo de culturas ágrafas, son muy valorados por el resto de miembros, y aunque no se refieran a ellos en estos términos, sí que los tratan con respeto debido a sus capacidades memorísticas y de oratoria y, en general, suelen ser venerados debido a su papel como “cuidadores de la

tradición”. Ya su padre era un personaje muy conocedor del mundo mbyá, de sus tradiciones y mitos. Y pude conocer a uno de sus hijos, Francisco, que mostraba esa introspección tan cara a los mbyá. Con Lorenzo Ramos tuve ocasión de dialogar gracias a una visita que hice a su comunidad, *Marangatú*. Hablando con personal que lleva aspectos relacionados con Alimentación Aborígen, me dicen que



Ariel Araujo se relacionó con Lorenzo Ramos y fue quien le abrió las puertas internacionales. Fue un cacique muy criticado por diferentes gobiernos pero tenía crédito entre los Mbyá, hasta que le surgieron nuevas críticas debido a percibir un sueldo. Recientemente es sorprendente el ver tantas migraciones de Marangatú. Se puede leer como un castigo debido a hacerse con más poder. En épocas pasadas ha existido rivalidad entre Lorenzo y el abuelo de Tamandú; sobre todo hacia fines de los 80 y principios de los 90. (D.C.).

La responsable de Alimentación Aborígen me habla sobre recientes emigraciones que se están dando en la comunidad de Lorenzo, pues le han llegado noticias de familias que hasta hace poco estaban en dicha comunidad y que ahora aparecen censadas en otra. Para ejemplificar esto me habla de un caso que pudo recientemente conocer *in situ*. Susana (así se llama dicha responsable) le pregunta a Lorenzo sobre los desfases en cuanto a datos que tienen y por qué se están produciendo emigraciones de su comunidad a otras. Éste responde que le enviará un censo nuevo. Dice Susana:

Llega el chófer a Marangatú y Lorenzo Ramos silba para reunir a su comunidad. En un instante rodearon al chófer, que hasta se asustó. Entonces Lorenzo Ramos mandó un nuevo censo y se solucionó el problema. Lo que pasaba es que caciques de otras comunidades decían que familias que estaban en Marangatú habían salido de allí, pues había un interés político en desprestigiar a Lorenzo Ramos. (D.C.)

Como podemos ver, esto es un ejemplo de las luchas por los números que diferentes entes estatales mantienen para conseguir fondos. Es clave en estas luchas contar con la simpatía de ciertos líderes de algunas comunidades. Habla de él Carlos Martínez Gamba:



Lorenzo (...) analiza por qué los extranjeros están enojados: porque no viven (los Mbyá) de acuerdo al modelo blanco. Dice: “no tenemos casas altas, no tenemos libros, no sabemos leer en sus papeles sabios, no rezamos a los hijos de sus dioses (santos), no tenemos crucecitas, ciertamente”. Y todo esto, la dejadez, la desidia que implica, conforma una manera de no ser eficaces, de no ser aptos ni siquiera para ser explotados ininterrumpidamente, sino que un buen día el Mbyá abandona su tarea, se emborracha, se va, “no quieren vivir como la gente, sino como animales” (...) Lorenzo...no deja de reconocer la necesidad de las limosnas que no tienen más remedio que aceptar, aunque está en guardia contra su poder corruptor y hace constar que por nada se han de olvidar aunque sea mínimamente del padre Ñamandú. Y vuelve al ataque, con encono, irritado: “Ellos utilizan nuestras palabras verdaderas (ore ayvu ete i) porque desean engañarnos, y es así como dicen que el germen de la palabra-alma (Ñe’egy Mbyte) es el ángel de la guarda (Ñe’e raró a) (MARTINEZ GAMBA, C., 1984: 96-97).

En una ocasión que lo visité me contó que los mbyá tienen dos almas, una propia que protege al cuerpo, a la persona; y otra que es común a todos. Cada ser y cada objeto tiene su propia alma. Los mbyá rezan todos juntos en verano, que para ellos va desde septiembre hasta marzo. Es en esta época cuando se producen los bautizos. En su comunidad éstos se llevaban a cabo hasta hace poco en una casa natural, realizada con materiales extraídos de la selva, pero la tala indiscriminada los hizo desaparecer y en la actualidad quieren construir otra, cerca de la casa de Lorenzo. Allí también se guardará el cereal, la cosecha.

Me cuenta que antes se asentaban en otro lugar y que ahora solo disponen de 50 hectáreas, en donde viven unas 100 personas. Se queja amargamente de que para pescar o bañarse han de cruzar la ruta 7,

que corta a la comunidad en dos, hasta un arroyo. Tuve oportunidad de acompañar a tres muchachos hasta allí y da la sensación de que el urbanismo feroz se comió a la selva, pues ante la quietud de la comunidad pasan constantemente ruidosos camiones. Mientras volvíamos de nuevo hasta la casa de Lorenzo los chicos hablaban en mbyá y la única palabra que pude escuchar en castellano fue ‘camión’ para referirse a los 3 que pasaron durante nuestro corto paseo.

Lorenzo me dice que estuvo hacía unos 5 años en las manifestaciones de la plaza de Posadas, donde afirma que se consiguió aproximadamente el 10% de lo que pedían. “Poco a poco”, dice, “aunque se ha talado mucho bosque”. Según Noelia Enríz (2011) se trata de la primera y hasta hoy en día única manifestación con características relevantes en cuanto que supuso no sólo la visibilidad indígena en una zona urbana (con gran seguimiento mediático), así como una crítica a las políticas estatales y por tanto al Estado en sí en cuanto a que las demandas exigían un replanteamiento de dicho concepto de Estado que fuese más inclusivo para con sus minorías.

Por su parte otro mbyá, Alcides comenta que en esas manifestaciones

Lamentablemente hubo unos negocios por debajo de la mesa. Se levantó la plata y salieron beneficiadas 3 ó 4 personas y otros salieron con las manos vacías. Ahí es donde se pierde la confianza en los líderes de los guaraníes. Algunos salieron con sueldo. Eran los líderes que estaban llevando a cabo la pelea. Uno de ellos es Lorenzo Ramos. Perdió la confianza y el respeto para confiar plenamente en él. Es feo que pase esto para nosotros. (Alcides Ferreira, entrevista personal).

Manuel Moreira me habla sobre estos acontecimientos, que según él pueden ser leídos como un acto de resistencia, como un movimiento

social. Se hablaba de tierra, de pobreza, de higiene. Los antecedentes estarían hacia 1987⁶³, con Lorenzo Ramos a la cabeza, en donde una ley derogada por el partido radicalista es contestada por los mbyá. En cuanto a su propia participación en los acontecimientos de la Plaza dice que ayudaron con víveres y que la policía los perseguía. Me relata que la plaza estaba tomada por unos indígenas, lo cual era visto como una insurrección. Además a éstos se sumaron figuras políticas y grupos de apoyo e indigenistas de otras provincias y hasta Abuelas de la Plaza de Mayo. El vicegobernador les pidió que entrasen en el programa bilateral. Un colaborador del Cedead, Miguel, detonó el levantamiento para que cambiasen al director de la DAG, Miki Verón, por un guaraní; y a una trabajadora llamada Claudia, también del Cedead, la llevaron al ostracismo al inmiscuirse también a favor de los manifestantes indígenas en los acontecimientos de la plaza. La irrupción indígena en el ámbito urbano se debía a la reclamación para que se cumpliera un plan de gobierno denominado “Plan Nacional Alimentario” que el Ministerio de Bienestar Social debía hacer llegar a través de la D.A.G. Se esperaba que llegasen a las comunidades alimentos y aperos de labranza y dado que esto no se produjo, la manifestación tenía como objetivo que se reuniesen las autoridades de gobierno con autoridades guaraníes, si bien dicha reunión nunca se produjo, siendo la vuelta a las comunidades en una situación de debilidad (ENRIZ, N., 2011)

Me dice el juez Moreira que perdieron afiliados, mientras que la sociedad se dividió a favor y en contra de los indios. “Nosotros llevábamos víveres a escondidas. Y además era absolutamente pacífico. Hasta pasaban películas. Había muchas familias, muchas mujeres”, concluye el juez.

“La religión también participaba a favor de ellos”. Se hacían reuniones de noche con los caciques. Se fue disolviendo con algún tipo

⁶³ Y continúan. Tras mi salida del campo me enviaron un correo donde continuaban las reivindicaciones llevadas a cabo por diferentes Mbyá en torno a acontecimientos similares a los aquí expuestos. Ver apéndice V.

de concesiones a las autoridades indígenas. Pero el gobernador no les dio nada, sino que lo hizo el vicegobernador. “Dieron sueldos, tierras, cosas que se cumplieron, cosas que no. A Lorenzo Ramos le dieron un sueldo de 1500 pesos.”

Lorenzo Ramos también me habla de que estuvo visitando Europa, en la ONU, y que viajó a Suiza, donde tiene una hija a la que hace 5 años que no ve porque no le manda dinero. A partir de ahí me pregunta si en España hay montes, algo que ha sido una constante en mis conversaciones con los *Mbyá*. Me sorprende al preguntarme si en España se habla Guaraní, pues él tiene una idea al respecto:

Aunque nadie puede llegar a saber cómo fue, a la tierra de los Guaraníes llegaron tres curas. Uno sabía hablar castellano, otro portugués y otro Guaraní. Alguien primero aprendió ideas de los Guaraníes y luego viajó a España y después regresó para evangelizar. (Lorenzo Ramos, D.C.)

Al preguntarle a Adrián Saldias acerca de la figura de Lorenzo Ramos, lo primero que me dice que se sobrepasó interpretando el poder que algunos entes ministeriales y algunos *mbyá* le dieron. Aún así, hablando de las intromisiones blancas en la estructura política indígena asevera que la figura del cacique general es una creación de los blancos, pues tradicionalmente los *mbyá* no tenían ese personaje en su organización; también me dice que la poligamia es algo reciente, pues antes eran monoparentales, como en general son las sociedades cazadoras-recolectoras. Este es un concepto muy debatido por diferentes *mbyá* y cada uno lo interpreta para justificar sus prácticas matrimoniales y extramatrimoniales.

En el segundo capítulo de *La Domesticación del Pensamiento Salvaje* Jack Goody se pregunta sobre si pueden existir intelectuales en

sociedades sin escritura, afirmando que “un área que podríamos examinar como evidencia de actividad intelectual es la esfera religiosa”. (GOODY, J., 1985: 30). Para este autor las diferencias entre sociedades “avanzadas” y “primitivas” no están en la mente o en el pensamiento sino en los actos comunicativos:

Mientras que la creatividad oral individual es más continua, siendo a menudo intrínseca a la representación, parte del proceso de composición y creación puede ser privado aún cuando su expresión final sea siempre pública (...) En las sociedades orales los hallazgos de un hombre, sean baladas o santuarios, tienden a ser incorporados (o rechazados) de una forma anónima. Eso no es que esté ausente el elemento creativo, sino que su carácter es diferente, y esto no es que una misteriosa autoría colectiva, en contacto estrecho con la conciencia colectiva, haga lo que hacen los individuos en las culturas literarias. Más bien se trata de que la firma individual está siempre borrada en el proceso de transmisión generativa (GOODY, J., 1985: 36-37)⁶⁴.

Lo común se pone al servicio de lo individual transformando los actos creativos del sujeto en conocimiento que redundará en el grupo. En esto juega un papel muy importante la denominada “invención de la tradición” (Hobsbawm, 2002), así como la constante reactualización del mito. En las palabras de Lorenzo Ramos podemos ver ambos factores cuando interpreta a su modo la fase de evangelización jesuita que pasaron los Guaraníes. No se trata de una opinión contrastada ni mucho menos no debatible por otros *Mbyá*, pero lo importante aquí es que refleja un estado de cosas fundamental para el pueblo Guaraní: la llegada de las reducciones tuvo consecuencias muy marcadas para sus ancestros y la falta de datos al respecto hace preciso llevar a cabo una hermenéutica acerca de cómo han podido llegar a ese estado de cosas. “Pero podría ser un error fundamental (...) imaginar a cualquier sociedad humana sin su cupo de lo que legítimamente se puede llamar actividad intelectual creativa, y aún intelectuales”. (GOODY, J., 1985: 45).

⁶⁴ También LISÓN, C. (1992).

Según Jorgelina Duarte, Lorenzo es un libro abierto, “¿cómo puede saber tanto?”, se pregunta. Pero sabe, según ella, lo que se esencializa, lo de antes, la creación del mundo, de Ñamandú y todo eso. El poder se lo dieron los antropólogos, es un personaje muy político. Es bastante ilustrativo que una mbyá se refiera a la sabiduría de un individuo de una cultura de tradición oral como “libro abierto”. Su papel como líder político va íntimamente acompañado de su autoridad como sabio de la cultura y como custodio de la tradición narrada. En una nota al pie, Miguel Bartolomé explica lo que para él es un intelectual:

Toda sociedad tiene sus propios intelectuales, término con el que pretendo designar no solo a los especialistas en alguna rama del saber, sino a las personas curiosas que buscan aprender más de lo que le enseñaron o que se sienten orientados a reflexionar sobre su realidad social. No es necesario ser un chamán o un curador para desarrollar un espíritu analítico referido al mundo social de pertenencia (BARTOLOMÉ, M., 2009: 210).

Asimismo comenta:

No es nada improbable que los chamanes locales hayan reelaborado muchas de sus nociones para competir con los chamanes extranjeros. Tampoco es infrecuente en el registro etnográfico la inversión simbólica por la cual el pueblo dominado pasa a ser el pueblo elegido, elaborando un discurso cosmológico en términos similares a los de sus adversarios, pero que los legitiman frente a estos, aunque en parte sea apropiado. (BARTOLOMÉ, M., 2009: 22).

Si bien parece que una vez más la dicotomía occidental amigo-enemigo, la lógica de la “competición” dialéctica, copa este tipo de discurso.

A continuación nos adentraremos en la vida comunitaria y analizaremos ciertos conceptos de índole etnográfico (pero también teórico) que hasta aquí solo esbozamos pero que requieren una elaboración más teórica: ¿qué es una comunidad?, ¿cuáles son sus características?, ¿cómo se relaciona y organiza?

IV.- IMAGINARIO COMUNITARIO Y DELIMITACIONES CONCEPTUALES



Hablar de comunidades implica adentrarnos en un concepto que cruza la ciencia social desde sus inicios. Según Alex Honneth⁶⁵ es con Aristóteles cuando se asienta la doctrina política clásica, en su obra *Ética a Nicomaco*. Allí se recogía el concepto de *koinonia* para referirse a todas las formas de socialización del ser humano, fuesen basadas en contrato o en acuerdo. Dicho concepto continúa usándose hasta el Medioevo, siendo aplicable como sinónimo de *societas* latina o de *communitas* “en cuanto síntesis de todas las formas de agrupación social donde los hombres se reúnan para la persecución conjunta de sus intereses en aras de un vínculo emocional” (HONNETH, A., 1999: 7). Con Hobbes y Spinoza se va transformando el concepto y se va originando el derecho natural moderno. Así pues, comunidad y sociedad ya no se pueden entender simplemente como sustancia o fin sino que son definidas como función. Se va fraguando paulatinamente el término de sociedad civil, que se fija con Locke. Así también nos adentramos en el terreno de una mayor definición del vocablo comunidad: para Rousseau el contrato social es el eje vertebrador de la sociedad civil. Por su parte, para Kant será clave la creación de un estado de derecho donde una constitución soberana encarne una ley que compatibilice las libertades de todos los individuos. Finalmente para Fichte, que anticipa la distinción entre Estado y sociedad, ésta representa un agregado de sujetos libres habilitados para llevar a cabo un ordenamiento jurídico regulado.

⁶⁵ Honneth, Alex Comunidad. Esbozo de una historia Conceptual. ISEGORÍA20 (1999) pp, 5-15.

En el romanticismo, la sociedad moderna constituye una unión en torno al prototipo de la comunidad, pues si por una parte los individuos persiguen sus propios intereses, por otro lado se vinculan a diferentes grupos (familiares, vecinales, étnicos), que se fundan en lazos prerracionales basados en el afecto, los usos y la dependencia mutua. Esta idea de asociación no basada en un contrato sino en armonizar intereses se traduce en ocasiones como vínculo social y en otras se recurre al concepto de comunidad. Es Hegel [1821] quien contribuye a una posterior separación entre comunidad y sociedad a pesar de que él no hable en estos términos, pues teoriza en torno a las tres esferas que componen la sociedad moderna: sistema de necesidad (economía), esfera privada de la familia, esfera del Estado.

Lorenz von Stein [1842] propuso tras Hegel concebir la comunidad como una esfera en la cual los individuos viven los unos para los otros; Marx [1848] habló de cómo la sociedad capitalista destruyó las formas cooperativas o comunitarias; y Spencer [1850] teorizó acerca del paso de una sociedad de status a una de contrato en el camino de una sociedad tradicional a otra moderna.

Posteriormente hemos de hablar de la obra de Tönnies, *Comunidad y Asociación* (1979), que marca un hito en la conceptualización científica acerca de los términos comunidad y asociación, que incluso lleva al último Durkheim (1987) a teorizar acerca de sociedades basadas en diferentes tipos de solidaridad, mecánica u orgánica, conduciéndolo ulteriormente a un estudio acerca de las formas de división del trabajo.

Esta digresión es útil a fines analíticos y nos encarna en una tradición en que somos deudores de diferentes científicos sociales. Pero no sólo lo hemos de ver en un sentido abstracto. En antropología tenemos la obra referente de Victor Turner que, retomando los ritos de paso analizados por Van Gennep, conceptualizó la liminalidad y la

*communitas*⁶⁶. De forma práctica se dan elementos en Misiones para poder problematizar conceptualmente las implicaciones de un término como el de comunidad para referirnos a nuestros sujetos de estudio. Diferentes indigenistas, funcionarios e investigadores hablan de términos como comunidad y utilizan otros términos para referirse a una definición de los asentamientos mbyá que pueblan Misiones. Uno de ellos es unidad convivencial, si bien discrepo de este término por afirmar que más que de unidad deberíamos de concebir los diferentes *tekoás*⁶⁷ en términos de red, en una visión heterotópica. Por otro lado el que diferentes guaraníes *convivan* no implica que tengan relación. A pesar de vivir en asentamientos separados cientos de kilómetros, el conocimiento de lo que sucede en diferentes lugares e incluso los procesos o prácticas llevadas a cabo en ellos, son conocidos casi al tiempo que suceden y lo que es más importante, objeto de debates. Es por ello que se puede hablar de la metáfora de una red comunitaria para referirse al espacio mbyá de Misiones (que se extiende a otros países en donde hay comunidades de la misma parcialidad) y además he de decir que en ocasiones son más importantes las conversaciones en torno a lo que sucede en otra comunidad que lo que se está viviendo rutinariamente en la propia. Es por ello que hablo de una relación extensa que va más allá de la simple convivencia en un determinado asentamiento. Y más cuando el parentesco cobra peso en las relaciones

⁶⁶ “Parece como si existiera aquí dos <<modelos>> principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos. El primero es el que presenta la sociedad como un sistema estructurado, diferenciados, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de <<más>> o <<menos>>. El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales”. (TURNER, V., 1988).

⁶⁷ Expondré en el epígrafe 4.1 lo que son estos *tekoás*, pero a modo de introducción he de decir que me refiero a las diferentes comunidades mbyá. La palabra *tekó* tiene múltiples acepciones como puede ser sistema, modo de ser o norma y la terminación *a* se refiere a lugar. Por tanto un *tekoá* es el espacio donde se lleva a cabo la costumbre, el modo de vida, el sistema cultural, etc.

intercomunitarias en el sentido de que la familia extensa es constantemente visitada por diferentes sujetos.

Otro término que se utiliza es el de unidad residencial, si bien optaría por descartarlo por varios motivos. En primer lugar, en ocasiones el tiempo vivido por diferentes mbyá no transcurre en una residencia fija, sino que poseen diferentes localizaciones: un albergue en Posadas y una casa en la comunidad por ejemplo. Por otro lado, dados los procesos que se están dando en los últimos años, he podido observar a algunas familias viviendo en las calles de los pueblos, pidiendo monedas. A eso se suma la enorme movilidad, que hace que se conciba la residencia como múltiple, no como unitaria. Lo que se podría llegar a concebir en términos de unidad sería el territorio y ello, aún así, está sujeto a cambios y, sobre todo, ha de contar con los procesos de desterritorialización llevados a cabo por la entrada en las comuniddes y en la selva del mundo blanco.

Otros términos como aldea o tribu los descartaría a la hora de referirme a los tekoás debido a la carga negativa que les veo, así como aquel que se refiere a reservas. Tampoco deberíamos referirnos a núcleos pues la variabilidad implicaría la existencia de varios, quizá, en la metáfora física sería más apropiado hablar de nodos o en cualquier caso de localidades.

Por todo ello al referirme a comunidades no sólo pongo en consideración la implicación política que para las ciencias sociales ha tenido y tiene el término, sino que me decido por éste principalmente por diferentes factores: en primer lugar el grado positivo que percibo en el discurso mbyá al hablar de lo comunitario como algo propio de su idiosincrasia. Frases del tipo “si perdemos lo comunitario perdemos todo”, “lo propio mbyá es la religión y la comunidad” o “antes era todo común, ojalá que fuese así siempre” son ejemplo de ello. La importancia de la toma de decisiones asamblearia y su contraposición al voto

individual nos aparece reflejada también en las palabras de un cacique mbyá:

El blanco nos pone trampas. Quiere resolver todo rapidito. Nosotros, despacito. No votamos y listo. Hablamos mucho, horas en asamblea, donde resolvemos las cosas por consenso. Ahí los ancianos tienen prioridad. En nuestra cultura los ancianos son sabios. Desde el principio el creador nos dio una cultura propia, una forma de ser. Estoy preocupado porque hay jóvenes que quieren cambiar la cultura. Pero como el Creador no quiere que pase eso, siempre habrá alguien que haga fuerza, para que no perdamos la cultura, para enseñarnos y aprender.

Y en segundo lugar la comodidad con que se encuentran muchos indigenistas al hablar de este término, algo que ha calado incluso en el lenguaje de los propios mbyá. Es decir, si vale la distinción, se trataría de un término emic pero con acepciones específicas y readaptado tras un contacto (etic). Por otra parte, he de decir que lo más apropiado es, en cualquier caso, hablar de *tekoás*.

Aunque se refiere a los procesos vividos en un pueblo salmantino, nos parece muy significativo lo expuesto por Devillard (1993) y creemos que muchos de sus interrogantes se pueden trasladar a otras localizaciones, como el caso de las múltiples comunidades mbyá que nos ocupan⁶⁸. A fin de cuentas, “¿En qué consiste rigurosamente <<conocer>> a los <<otros>>? ¿Es posible? ¿Es bueno?”, como se

68 A primera vista, el «pueblo» evoca una unidad físico-espacial y sociológica a la vez, fácilmente identificable. Sin embargo, en cuanto se intenta analizarlo, no puede menos que constatarse que esta opinión reposa en una visión simplificadora, que tiene muy poco que ver con la práctica como las ideas que lo representan. Por ejemplo, ¿hasta qué punto son válidos los límites legales del término municipal?, ¿cuál es el status de aquellas personas que son considerados a todos los efectos como habitantes «del pueblo» a pesar de que su «casa» esté situada en el término vecino? (...) La contestación a la cuestión «¿quién forma el pueblo?» parece obtener un amplio consenso: el nacimiento, la filiación y la residencia se combinan en apariencia armónicamente; pero no sucede así en los casos concretos: ¿qué ocurre con aquellas personas que viven fuera del pueblo pero siguen teniendo lazos familiares y/o económicos, incluso un papel religioso o político, en su lugar de origen?; ¿cómo se consideran a sí mismos y cómo lo hacen los demás?, etcétera. (DEVILLARD, M. J., 1993: 43).

pregunta Clifford Geertz a raíz de uno de los debates más intensos en las últimas décadas en torno a la interpretación de la muerte del Capitán Cook, llevado a cabo entre Sahlins y Obeyesekere (GEERTZ, C., 2002: 55).

Entender la diversidad, es, entre otras cosas, atender al contexto y a los discursos de un sinfín de sujetos implicados. Si Devillard nos muestra toda la riqueza conceptual del término “pueblo”⁶⁹, con sus múltiples significaciones y sus cargas simbólicas, pero también con una riqueza material e histórica fecunda, el análisis del término “comunidad” en Misiones en lo referente a los procesos indígenas no debe de pasar por alto el tratar de visualizarlo con lente antropológica. Para ello hemos de abrir nuestra mente a la enorme variabilidad semántica, ambigüedades de sentido y aspectos contradictorios encontrados en la palabra comunidad, así como a las implicaciones que tiene el que unos u otros individuos hablen de dicho término.

Adrián Saldías, trabajador del Ministerio de Salud, insiste en la necesidad de saber diferenciar la realidad de cada comunidad. Dice que hay unas relacionadas con el blanco y otras menos; unas que se nutren de vender artesanías y otras relacionadas con el turismo, etc. A ese respecto se queja de la “visión racista de mucha gente”, que percibe como algo negativo el que los indígenas vendan artesanías mientras que la crítica no es tan fuerte si el que lo hace es un hippie, por ejemplo. Ante la falta de amplitud de miras, me pone el ejemplo de un equipo interdisciplinario, en donde ante la escasez de conocimientos aportados por un antropólogo, fueron en una segunda vez a una comunidad, en donde a partir del simple diálogo con la abuela de un cacique sacaron más información que los tres meses anteriores.

Cuando realizamos la división *etic-emic* en antropología, no estamos sino utilizando unas herramientas analíticas que harán más

⁶⁹ Por otra parte Lisón (2004: 69) dice acerca de los pueblos que “notas distintivas son la elaboración de instituciones y asociaciones democráticas y la creación de culturas.

fácil la exposición. Dicha división es muy criticada hoy en día, pues se reconoce el carácter dialógico y mixto del conocimiento antropológico. Quizá lo expuesto por los miembros de una cultura pueda ser manifiesto, mientras que para nosotros como investigadores simplemente atiende a nuestras pretensiones. Por ejemplo cuando hablamos de algo como “ancestral” o “tradicional”, lo que hacemos es una hermenéutica, un discurso del pasado que va realizándose desde el presente. Y al hablar en estos términos ya estamos haciendo una selección, estamos produciendo, clasificando y creando condiciones de posibilidad. Al fin y al cabo, la cultura se construye agencialmente desde el presente. O por ejemplo cuando hablamos en términos de discurso oculto (por ejemplo SCOTT, J., 2003), quizá simplemente lo que estamos haciendo es poner de manifiesto nuestras inquietudes teóricas acerca de lo que para aquellos que estudiamos no es más que un discurso interno, propio, con límites marcados de no continuidad hacia lo exógeno.

Comenta Descola (2005) que

La capacidad de objetivación es inversamente proporcional a la distancia del objeto observado. En otros términos: cuanto más grande sea la separación geográfica y cultural que instaure el etnólogo entre su medio de origen y su “terreno” de elección tanto menos sensible será a los prejuicios alimentados por los pobladores localmente dominantes en el encuentro con las sociedades marginales que él estudia. A pesar de su aspecto civilizado, aquéllos no le serán más familiares que éstas. (DESCOLA, P., 2005: 16).

Sea como fuere, esta divagación es operativa a nuestros fines analíticos, si bien hemos de mantener reservas acerca de la opacidad de la frontera emic-etic. El profesor Fernández de Rota (2007) realiza una digresión sobre dichos conceptos y comenta que es objetivo de la disciplina antropológica el tratar de superar algunas de las rudas dicotomías que han limitado las posibilidades de análisis de la cultura. Dice que frente a la discusión entre las posturas “materialistas” e “idealistas” cabe ver el mundo de la cultura, como un campo abierto

donde todo es tan material como semántico. Según él en un principio el punto de vista “etic” es considerado como el estudio de la conducta desde las categorías exteriores del sistema cultural estudiado, mientras que la perspectiva “emic”, sería estudiarla desde el interior del propio sistema. Agrega más adelante que “la tosquedad inicial de esas formulaciones ha sido matizada posteriormente de formas sutiles.” En realidad, nunca expresamos una cultura en sus propios términos -han insistido distintos autores- sino que lo que podemos hacer es traducirlos o definirlos en nuestros términos; si luego utilizamos sus “palabras”, éstas evocarán nuestras definiciones y estaremos explicándolas indirectamente en nuestros propios términos. Además, nuestros propios términos son otra forma de enunciar. Lo interesante es conocer cómo la cultura que describimos procede de actos dialógicos en un contexto fronterizo, donde los coproductos de la presunta “cultura objetivada” son miembros de diferentes moradas culturales. Así entendida la cultura es un fenómeno híbrido (RABINOW, P., 1992; GARCÍA CANCLINI, N., 2001).

Hay además que aclarar que las perspectivas de los diferentes protagonistas de la cultura son muy diversas entre sí. Incluso la ambigua perspectiva de una misma persona cambia continuamente en los diferentes momentos y lugares. Momentos de relevancia significativa pueden ser entre otros aquellos en que convive y conversa el antropólogo. ¿Hasta qué punto se adapta el informante a las actitudes del antropólogo? Surge una emoción cuando en el trabajo de campo se puede hablar de temas culturales candentes en voz alta, largo y tendido, siendo escuchados con interés e incisivamente preguntados; hemos tenido la impresión de que aquel día han comprendido su vida como nunca la habíamos comprendido. En caso de que pudiéramos apropiárnoslas, ¿cuál de esas perspectivas sería la “emic”? La emicidad se construye antropológicamente.

En cualquier caso si no existe una perspectiva “emic” no tiene mucho sentido hablar de “etic” (salvo desde una visión hegemónica de

los discursos). Podemos, con todo, intentar desentrañar algunos aspectos respecto a esta hipotética postura. Se suele considerar que la perspectiva “etic” está apoyada en un conjunto de conceptos, teorías, métodos, etc., compartido por un grupo de científicos. Así definido habría que pensar en nuestra disciplina, en un grupo muy reducido y seleccionado, ya que si ampliásemos el círculo, los niveles de desacuerdo irrumpirían por doquier y reducirían las perspectivas “etic” a la opinión “emic” de un sector de investigadores.

La segunda dificultad se presenta al aterrizar el antropólogo en su campo de trabajo. Creo que después de una formación académica, no es extraño el sentir de todo su peculiar bagaje, en contacto con una poderosa experiencia vital, que hace cobrar sentido a las viejas ideas aprendidas. A los nuevos significados que descubrimos, sólo les podemos aplicar viejos conceptos muchas veces de una forma metafórica, que altera en interacción su polisemia anterior. Así es como nuestro lenguaje tradicional y antropológico queda profundamente afectado por la interacción con aquellos a los que estudiamos y con quienes convivimos. Tendríamos que preguntarnos aquí cuál de los dos distintos horizontes de estos dos momentos podría ser entendido como perspectiva “etic”, pues en todo momento seguimos usando nuestros términos porque necesitamos traducir en nuestra aproximación hacia ellos y porque después necesitamos hacer comprender a nuestros colegas lo que hemos comprendido.

Lo interesante de todo ello es el término diálogo, la lógica dual gestionada y habilitada dualmente, pues toda perspectiva se mueve en un contexto de comprensión y traducción que convierte aquellos conceptos que teníamos por nuestros en una realidad ampliada. Ésta va más allá de dichos conceptos pues se amplía en la relación con otros. El problema que subyace a todo esto es el del “objetivismo”. Un modelo hermenéutico, apoyado en el análisis del diálogo, aporta una visión más dinámica y realista. El objetivo a alcanzar no será “emic” ni “etic”. El objetivo es la comprensión a través del diálogo. Siempre teniendo en

cuenta el carácter móvil y plural del significado. Afirma Fernández de Rota que “comprender es un acto creativo”.

En sentido parecido se pregunta James Clifford:

Cuando decimos local, ¿en los términos de qué lo hacemos? ¿De qué modo se articula y cuestiona políticamente una diferencia significativa? ¿Quién determina dónde (y cuándo) una comunidad traza sus límites, da nombre a sus miembros y excluye a los no miembros? (CLIFFORD, J., 1999: 32).



Una de las inquietudes que existen a nivel científico es llegar a saber si la comunidad académica puede llegar a entender lo que uno estudia, si los conceptos que utiliza condensan todo el significado que se les quiere dar y si su uso puede ser extrapolable a otras realidades. Una de las preguntas claves en este estudio es llegar a conocer qué es una comunidad, por qué esa denominación y no otra, y cuáles son los matices, apreciaciones y debates que pueden surgir al elegir dicho concepto y no otro. La palabra elegida implica y significa algo, pues no existen palabras neutrales.

Dice Delanty (2001: 17) que quizá lo que mejor explique la perdurabilidad del concepto de comunidad sea la relación que éste tiene con la necesidad de buscar condiciones de pertenencia ante la inseguridad e incertidumbre de la modernidad. La popularidad de este término la encuentra en el sentido de que ante la crisis de inseguridad creada por la globalización, la gente necesite buscar lazos de pertenencia. Este autor realiza una digresión histórica acerca del concepto de comunidad y establece que los grandes acontecimientos de la modernidad como son las revoluciones francesa e inglesa, la industrialización y la globalización indujeron diferentes expresiones de comunidad, desde la utopía a poblaciones tradicionales y urbanas, pasando por diásporas o comunidades virtuales. Dice que se han basado en aspectos como la etnicidad, la religión, la clase o la política, pudiendo ser organizadas local o globalmente, tender al cambio o al orden, ser reaccionarias, progresistas, subversivas, etc. Comenta que en

general, para la Sociología, la comunidad se ha relacionado con pequeños grupos, mientras que la Antropología la ha vinculado a grupos culturalmente definidos. Otros usos se refieren a la comunidad política y ven a la comunidad como una ideología. Delanty resume todos estos aspectos al comentar que una comunidad



Designa tanto una idea de pertenencia como un fenómeno social, como expresiones de anhelo a una comunidad, la búsqueda de significado y solidaridad, y las identidades colectivas. Es decir, la comunidad tiene una naturaleza variable y no puede compararse sencillamente con grupos particulares o con un lugar. (DELANTY, G., 2006: 17-19).

A este respecto también es importante la obra de Devillard, en donde a través del estudio de caso de un pueblo deshilvana la pretendida homogeneidad y se centra en todo el mundo de interacciones y relaciones de los diferentes agentes, tanto autóctonos como foráneos:

El espacio social «pueblo» afecta a las relaciones de vecindad así como a los problemas municipales (decisiones de interés colectivo, impuestos locales, trabajo comunal, alumbrado público, servicios sanitarios, etc.). La mayoría de estos temas constituye una fuente -tanto potencial como real- de conflictos entre los residentes y los no residentes habituales. Nacido del hiato entre los derechos y las obligaciones -distribuidos desigualmente de hecho-, un resentimiento apenas contenido se instala entre ambas categorías de individuos, siempre presto a manifestarse (DEVILLARD, J. M., 1993: 50).

También me parece muy esclarecedor lo comentado por Zygmunt Bauman en su libro *Comunidad. En Busca de Seguridad en un Mundo Hostil* (2001). Dice que hay palabras que producen una buena sensación y que una de ellas es comunidad, pues siempre está bien “tener comunidad” o “estar en una comunidad”. Si alguien actúa mal llegamos a justificarlo diciendo que anda en malas compañías o que la sociedad es la culpable, si bien la comunidad no actúa así pues

consideramos que es algo bueno. Por tanto la comunidad es una palabra-símbolo, que en ocasiones celebratorias, rituales y de proclamación “se saca a pasear”.

El autor polaco comenta que después de la obra de Tönnies, en donde se señalaba la importancia del entendimiento común que se produce de forma natural, Göran Rosenberg habla de “círculo cálido” “para captar el mismo tipo de inmersión ingenua en la convivencia humana, que quizá fuera en tiempos algo común a la condición humana, pero que hoy es algo a lo que, cada vez más, sólo se puede acceder en sueños” (BAUMAN, Z., 2003: 16).

Continúa Bauman con la crítica a Tönnies pues según aquél los acuerdos no son tan naturales y obvios por mucho que los portavoces de las comuniddes nos pretendan hacer ver lo contrario. Se necesita una renovación periódica del contrato (ritual, celebración), si bien ninguno de esos contratos establece ningún tipo de garantía de continuidad. Aún así, estamos de acuerdo en lo expuesto por Mary Douglas cuando señala formas de refuerzo de los lazos comunitarios:

Cuando se ataca a la comunidad desde fuera, por lo menos el peligro externo fomenta la solidaridad de los que están dentro. Cuando se ataca desde dentro, por obra de individuos disolutos, se puede castigar a éstos y volver a consolidar públicamente la estructura. Pero es posible que la estructura se destruya a sí misma (DOUGLAS, M., 1991: 164).

Y en mi opinión es en esa condición de consolidación de la estructura, pero también de reciclaje constante de la estructura, donde reside la mayor fortaleza de las redes comunitarias que se establecen entre los indígenas mbyá-Guaraníes de la provincia de Misiones, que en ocasiones presentan un universo mucho más poblado que el que tratan de acotar los diferentes agentes indigenistas. “El desconocimiento de los criterios empleados por los agentes que han llevado a cabo los censos se

asemeja a la ambigüedad con la que los antropólogos utilizamos a menudo el término «residencia» (DEVILLARD, M. J., 1993: 181). Por otro lado, podemos también pensar la comunidad como “arena” (BAILEY, F. G. [1969]) de enfrentamientos y conflictos de intereses: bienes y recursos a controlar, estrategias, pactos, juegos de inclusión y exclusión en los circuitos de abastecimiento y representación política, etc. (Cf. LISÓN., 1990)



4.1.- Mirada local: El Tekoá, el Asiento de Fogones

Cada aldea, cada *tekoá*, presenta un doble plano de comprensión: como organización residencial y como red de relaciones de parentesco, sociales y económicas. Lejos de mantener un carácter estable, es continuamente estructurado y reestructurado, debido al alto

grado de movilidad de las unidades que lo componen. Según Bartolomé (2009), este *tekoá* “se traduciría literalmente como «desempeñar un estilo de vida en un lugar». Si realizásemos un análisis sincrónico, un *tekoá* presentaría un número variable de familias extensas, patrilineales y uxorilocales. En lengua mbyá estas son denominadas *ty’y*, unidades básicas de parentesco necesarias para una vida comunitaria. Por su parte el término *joapyguá*, unión de diferentes *ty’y*, puede traducirse como «los que están o pertenecen a un mismo lugar». El *joapyguá* se vincula con el *opy*, el templo, y puede incluir a todos los miembros de una aldea, si bien es frecuente múltiples residencias debido a diferentes alianzas matrimoniales. Debido a la enorme variabilidad geográfica, no todos los *joapyguá* poseen *opy*, aunque sí es cierto que todos aspiran a construir uno en caso de no tenerlo. Es la condición chamánica, con chamanes prestigiosos, la que permite que un grupo posea un *opy*, siendo necesario el desplazamiento para las ceremonias importantes a los asentamientos en donde sí lo haya.

La guaraní puede ser entendida entonces como una sociedad polisegmentaria acéfala, en la medida en que está compuesta por segmentos políticos autónomos equivalentes entre sí, cada uno de los cuales es capaz de desarrollar las funciones del conjunto, y carentes de una estructura eventual o permanente de poder centralizado. Dichas unidades, los joapyguá pueden aliarse, fusionarse o fisionarse (BARTOLOMÉ, M., 2009: 303).

Por lo tanto, desde un punto de vista sociológico-moral, estos *joapyguás* venrían a construir la unidad significativa, más estable que el propio *tekoá*.

Tras el nacimiento de sus hijos, la pareja puede optar por residencia ambilocal: quedarse en el ámbito de los padres del esposo o de la esposa, y esto depende de la importancia del prestigio político, parental y espiritual del abuelo o *tamoi*, jefe de familia que es el líder del grupo doméstico. En cada *tekoá* hay diversos senderos que unen las

viviendas y son transitados por adultos y niños para acceder a ellas, a la escuela (si la hay), al opy (si lo hay), a ríos o arroyos, a la ruta hacia el pueblo. Las viviendas de una familia extensa suelen estar próximas e incluso pueden construirse en torno a un patio central donde se lleva a cabo la mayor parte de la vida diaria, principalmente para cocinar o realizar artesanías o tener a los niños más pequeños bajo la supervisión de los padres o de hermanos mayores.

Bartolomé Meliá describe lo que supone para los mbyá su modo de existencia, el *Ñande Reko*, que suele ser traducido como “nuestro modo de ser”, “nuestra cultura”, aunque puede tener múltiples acepciones, ya registradas por el Padre Montoya en 1639: nuestro modo de estar, nuestro sistema, nuestra ley, nuestra cultura, nuestra norma, nuestro comportamiento, nuestro hábito, nuestra condición, nuestras costumbres. Expresiones que contemplan el término pueden ser las siguientes: *Teko’a*, cogerle su costumbre, imitar; *Teko katu*: buena vida, libre. *Teko katu* dicen a los salvajes que viven como bestias. *Teko katu ahê*: este es un salvaje; *teko yma*: proceder antiguo; *Teko yma nde heja aguyjetei*, es bien dejar las costumbres antiguas.

Aparece todavía más clara la confrontación de dos modos de ser, de dos culturas: el *ñande reko* y el *teko pyahu*, el sistema nuevo, que no puede satisfacer a los guaraníes. Dice Meliá (1986: 100 y ss.) que se hace explícito sobre todo al confrontar el modo de ser guaraní con el llevado a América por la colonización, siendo el de los Padres Jesuitas una de las variantes. Y como si de un límite se tratase, el *ñande reko* se vuelve más patente al percibir la amenaza a la integridad de la cultura por parte de los guaraníes, por ejemplo en la situación de ir a ser reducidos, hoy en la actualidad debido al contacto con el mundo blanco que se percibe cada vez como más cercano. Es entonces cuando marcan su irreductibilidad y justifican su postura como diferente, su cultura articular y su cosmovisión específica y ajena a lo venido de fuera. El *ñande reko* tiene dos formas esenciales: *ñande reko katu*, nuestro modo

de ser auténtico y verdadero; y el *ñande reko marangatu*, nuestro modo de ser bueno, honrado y virtuoso en cuanto religioso

Cuando un jesuita intentaba fundar reducciones en el Itatín, uno de los principales caciques le dijo con mucha determinación y dureza que se volviese para su tierra porque ellos no habían de admitir otro ser al que sus abuelos heredaron: “Los demonios nos han traído a estos hombres, pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados, los cuales tuvieron muchas mujeres, muchas criadas y libertad en escogerlas a su gusto, y ahora quieren que nos atemos a una mujer sola. No es razón que esto pase adelante, sino que los desterremos de nuestras tierras, o les quitemos las vidas” (MELIÁ, B., 1986: 101).

Para Ladeira y Azanha (1988) “Nuestro modo de ser” se refiere al conjunto de normas conductuales en relación con la naturaleza, con los semejantes y con los otros (*ñandeva* y *oreva* respectivamente). Para los mbyá solo aquellos que viven de acuerdo a dichas normas pueden esperar las bellas palabras sagradas, que solo los profetas saben oír y decir. La elección de un lugar acorde a donde se pueda vivir en torno a las buenas conductas es la motivación básica de las migraciones mbyá. Sus líderes escogen uno u otro lugar escuchando las bellas palabras.

Hemos de detenernos, de forma general, en la organización de estas comunidades. En primer lugar, en el plano político, tendríamos en cada comunidad la figura del cacique. Todas las comunidades poseen uno, que es el encargado de las relaciones con el mundo blanco. De forma general, éste está investido del consenso de la comunidad, que decide de modo asambleario las políticas externas a seguir, si bien, dependiendo de la autoridad y carisma de cada cacique, hay más o menos opciones al diálogo.

Como modo ideal las comunidades deberían contar con un chamán u opyguá, si bien no lo hay en todas. En alguna puede darse el caso de que la autoridad religiosa y la política la ocupen la misma persona. En otros casos se puede dar que alguna persona esté

aprendiendo conocimientos de otro opyguá. Existen al respecto ciertos procesos de desestructuración en el sentido de que algunas comunidades presentan conflictos por el poder político y otros procesos donde los más ancianos se quejan de que hay cierta dejadez por parte de los jóvenes de aprender lo que ellos consideran su “verdadero modo de ser”, debido principalmente a los contactos con los Juruás y a los tiempos vividos alejados de la comunidad.

En cuanto a su economía, factor de diferenciación como veremos, existen varias modalidades. En un plano ideal los mbyá son cazadores-horticultores, y basarían su modo de economía en lo conseguido de la caza, la pesca y de diferentes frutos, plantas árboles y raíces, que no sólo les darían un sustento económico sino también materiales para la cura de sus enfermedades.⁷⁰

Sucede que debido a diferentes factores que iremos analizando, los miembros de algunas comunidades no se pueden autoabastecer simplemente con esto, sino que se ven obligadas a vender artesanías, relacionarse con el turismo, pedir limosnas en los pueblos vecinos o trabajar en las fincas de los colonos. A todo ello se suman los planes de ayuda del gobierno, que entregan, en lo posible, cestas de alimentos y enseres de higiene a cada familia. Esto también ocasiona disputas y conflictos como podremos comprobar.

4.2.- Similitudes y Diferencias en las Comunidades

⁷⁰ Al respecto Hector Keller habla de la “doctrina de la similitud” según la cual las propiedades de ciertas plantas (color o forma por ejemplo) anuncian el mal que curan, son señales de curación. Este autor cuenta hasta 226 especies vegetales curativas de diferentes males en el entorno guaraní.
<http://www.unne.edu.ar/unnevieja/Web/cyt/cyt/2003/comunicaciones/06-Biologicas/B-001.PDF>.

Cuando se habla de similitudes y diferencias no me refiero a polos opuestos sino a rasgos que se han de ver en un *continuum*, caras de una misma moneda, y que dependerán de la situación particular de cada comunidad, de sus actores, de las relaciones con agentes externos y de la posición de sus miembros en las redes de poder que se entretajan en torno a las políticas indigenistas, asimilacionistas o interculturalistas. En esto influye la mirada antropológica, que con fines analíticos ha querido mostrar ciertas características para percibir qué diferencias podemos encontrar en aquello que en un principio nos parecería homogéneo y, por otra parte, qué grados de similitud podríamos rastrear en algo que a priori estaría caracterizado como diverso.

Es en este doble juego de manifestación de diferencias y similitudes, en donde cobra especial relevancia la exploración del caso antropológico, su construcción como hecho social y su análisis en cuanto a las consecuencias que tiene para las poblaciones estudiadas.

Por poner un ejemplo uno de los focos de ruptura principales para categorizar a las diferentes comunidades mbyá de Misiones es la cercanía o lejanía de éstas al pueblo. Considero éste como un diacrítico fundamental, pues tras visitar unas cuantas comunidades he podido constatar que el hecho de que existan asentamientos cerca de las rutas principales que cruzan la provincia o que estas comunidades estén alejadas de los pueblos de la sociedad argentina, marcan mucho las relaciones entre indígenas y juruás a la vez que condicionan los tiempos y los espacios de las cotidianidades mbyá. En esto es clave la utilización del transporte y sobre todo la disponibilidad de dinero para poder pagarlo. Dado que unas familias, y no otras, perciben un sueldo, las posibilidades del contacto y los recursos que con él se consiguen, son dispares y pueden llegar a ser fuente de conflicto. Esto hace que en ciertas ocasiones las negociaciones con los transportistas del pueblo sean complicadas. La distancia es un concepto moral, más allá de la cuestión kilométrica. En una ocasión pude asistir a una disputa entre

dos remiseros (especie de taxistas). Uno tiene licencia y el otro no para poder llevar gente en su remolque. Los precios varían también entre uno y otro, dependiendo de la cantidad de gente que lleven o del número de viajes. Una vez ví cómo el que tiene licencia denunciaba ante un gendarme al otro, queriendo quedarse con el monopolio del transporte, en palabras de los mbyá a los que acompañaba en aquella ocasión. Muchos de ellos se quejan del precio, pero también asumen que hay veces que por falta de organización, los viajes les salen más caros debido a que la furgoneta va semi-vacía ya que no han arreglado antes entre ellos el ir al pueblo a comprar.

Otro caso diferente es por ejemplo el de las comunidades próximas a las Cataratas de Iguazú, en donde el paseo desde el asentamiento de *Mbororé* o de *Yryapú* supone apenas andar 5 kilómetros por una ruta llana y asfaltada hasta el pueblo.

En el otro extremo tendríamos comunidades que se adentran más de 40 kilómetros dentro de la Reserva de la Biosfera del Yabotí. Como digo, esto no es simplemente una diversidad de orografías del terreno y de paisajes sino que influye mucho en las rutinas de la comunidad. Me cuentan de casos de comunidades en las que el paquete de alimentos que proporciona el Estado no llega en los últimos meses debido a las distribuciones que se hacen, dejando en ocasiones a algunas comunidades sin percibirlos bajo la excusa de la inaccesibilidad.

Por otra parte en este juego de diferencias y similitudes en las comunidades un aspecto importante es el del número de familias. En los últimos tiempos aumenta el número de comunidades sin incrementarse en proporción el número de personas, lo que nos lleva a detenernos en los procesos de fisión (divide y vencerás) que marcan las agencias indigenistas para obtener cuotas de poder dentro de las comunidades, tratando de establecer quién debe de ser cacique y quién no y por ello provocando tensiones entre las familias.

Como comunidad [la división] afecta mucho porque se pierde la fuerza y el valor. No porque esté en contra de las comunidades chicas [pequeñas] sino que creo que ha estado mucho la idea del blanco de que si la comunidad es más chica, si tiene menos número, es mejor de controlarla. Porque la comunidad en sí cuando es más fuerte es más autónoma, decide sólo, va a proponer las ideas propias. Es política de los juruá que se divida, se multiplique... (Alcides Ferreira, entrevista personal)

Rastrearemos ciertas características de la organización político-social-económico-religiosa de los mbyá. Con ello pondremos de manifiesto la gran variabilidad cultural que presentan estas poblaciones a la vez que conoceremos qué aspectos de su cultura sirven de principales anclajes a su identidad, siempre teniendo en cuenta la importancia de no ver a cada una de las casi 100 comunidades en forma aislada, sino como parte de una nutrida red de interrelaciones que traspasa las fronteras geográficas y administrativas.

4.2.1.- Espiritualidad: las Palabras-Alma, el Nombre y el Opyguá

Nunca han aceptado el cristianismo de manera formal o episódica, con una sociedad como la argentina en su variante regional o misionera. El Pueblo mbyá, como toda colectividad de <<elegidos>>, puede ser quizá acusada de un cierto <<fundamentalismo religioso>>, aunque tolerante y no impositivo, pero gracias a ello han resistido a todos los intentos etnocidas derivados de la evangelización y de las políticas integracionistas. Ahora se trata de ver cómo la sociedad estatal regional puede convivir con su diversidad (BARTOLOMÉ, M., 2009: 13).

¿Puede de hecho convivir? Una de las principales quejas que se escucha de numerosos mbyá es la gran cantidad de iglesias colindantes a las aldeas, así como una crítica al pasado evangelizador traído por los padres jesuitas. De hecho, en tono de broma me decían si no sería yo uno más de aquéllos jesuitas.

En un tono rayano con lo poético pero muy ilustrativo, Carl Nimuendajú (1976:50) cita las palabras de su Padre adoptivo ante el presidente del Estado de San Pablo en 1902

Entonces viene el Padre (católico) a mi aldea y yo lo recibo lo mejor que puedo, y hago cocinar para él una gallina y de noche le preparo una cama. Al día siguiente cuenta lo que él sabe, esto y aquello, y cuando él termina yo le digo: 'Sí, Señor; muy bien, mi Señor' Y el queda contento y se va diciendo: 'el capitán, éste es un buen capitán'. Y cuando el Ministro (protestante) viene, también le hago preparar una gallina (cuando la tengo) y hago traer miel del bosque, porque no tenemos azúcar y entonces él también cuenta sus historias y yo le escucho y digo después: 'sí Señor, Señor Ministro' Y entonces él se queda contento y dice: 'Este sí, este es un capitán honrado' Y así los trato a todos ellos.

Es un ejemplo bastante ilustrativo de cómo entienden el plano religioso los mbyá. Sabedores del pasado evangelizador y de un presente en donde diferentes cultos tratan de inmiscuirse y adoctrinar en las aldeas, llevan lo mejor que pueden el contacto religioso, si bien afirmando que lo más esencial de su cultura es el plano sagrado. En una ocasión me dejaron asistir al funeral de un bebé en el interior de un opy, si bien cuando la ceremonia fue presidida por el chamán, los juruás que allí estábamos fuimos convidados a salir de la casa de rezos, desde la que se oían los cantos sagrados. A este respecto Honorio Rolón (f.a. *El Canto Sagrado*) comenta el alto precio pagado por los mbyá al no dejarse evangelizar, ante lo cual afirma que “nunca vi en mis andanzas antropológicas un ejemplo de dignidad tan conmovedor”, y utiliza la metáfora del capitán que se hunde con su barco para referirse a este

grupo y su lucha ante el proceso de aculturación al que se vienen enfrentando. Dice que

Rechazan el disfraz y el travestismo que se les quiere imponer, y hallan más aceptable la muerte física provocada por su resistencia, que la muerte cultural en aras de una modernidad que nada bueno reserva a los marginados. De ahí el carácter agónico y fatalista de sus cantos, cuyo trasfondo místico llega a dotarlos de una belleza demoledora. (ROLÓN, H., (ff.aa): 10).

Desde Nimuendajú, uno de los primeros estudiosos de los guaraníes, todos los autores han subrayado la importancia que estos indígenas otorgan a su vida religiosa, si bien separar esta esfera de otras es muy cuestionable y es algo ajeno a la cosmovisión guaraní. Debemos advertir que lo expuesto en este apartado, separado del resto de la estructura social, atañe a fines analíticos. Pero también hemos de tener en consideración que el “proceso aculturador” del que se habla no es extrapolable, por lo general, a todas las parcialidades e incluso a todas las comunidades, pues cada una presenta sus características propias. Por supuesto, también es discutible el generalizar diciendo que “prefieren la muerte física”, si bien la metáfora sirve para colocar a la religión (o a la tradición, en un sentido amplio) en un plano de resistencia frente a lo ajeno.

Egón Schaden, al quien se refiere Hélène Clastres en *La Tierra Sin Mal* (2007: 11-12), dice que “no existe sobre la tierra ningún pueblo, ninguna tribu, al que se aplique, mejor que a los guaraníes, la palabra evangélica: ‘Mi reino no es de este mundo’. Toda la vida mental del Guaraní está orientada hacia el Más Allá”.

Para este autor se puede hablar de “teólogos de la selva”, mientras que por su parte Hélène Clastres argumenta la influencia del cristianismo como germen de la expansión de la vida religiosa guaraní, si bien advierte que en la obra de León Cádogan la opinión es diferente.

Schaden, por otro lado, trata de analizar la influencia del cristianismo en la religiosidad guaraní. Clastres, con todo, afirma que es secundaria esta discusión, pues el alto grado de imposición de condiciones en las reducciones imposibilitó que las cosas volviesen a ser las mismas que antes de la llegada de la Compañía de Jesús, y se centra en la genealogía del contacto entre los indígenas y la Orden.

En sus primeros escritos, los jesuitas dicen de los Tupí-Guaraníes que eran gentes ignorantes de toda divinidad o ritual, sin sacerdotes, ni lugares sagrados, ni preocupación por lo sobrenatural. La perplejidad aumentaba entre los católicos pues no comprendían cómo una lengua tan rica en matices podía desarrollarse ajena de toda fe y unida a la poligamia, a la guerra sin tregua y a la antropofagia.

Pero hay un hito fundamental para H. Clastres, ya expuesto en la obra del padre Montoya, y es que los guaraníes rendían culto a los huesos de los grandes chamanes, lo que podía ser revelador de una tradición religiosa original. El deseo de mantener en secreto sus prácticas, según H. Clastres, hizo que se edificasen templos secretos lejos de los pueblos jesuitas, lo que plantea la hipótesis de si esto podría haber sido sugerido por prácticas cristianas, es decir, adaptación de las iglesias.

En cualquier caso, el paso dado fue el siguiente: dado que los guaraníes no adoraban nada y su praxis religiosa no podía ser enmarcada en un contexto conocido, se concluyó por parte de los padres jesuitas que la religión en ellos era inexistente. “Sin embargo los indios no estaban desprovistos de “supersticiones” y de “falsas creencias”, y todos los autores dan de ello numerosos ejemplos. Recordémoslo sumariamente, revelan, mucho mejor que las creencias indígenas, el “teocentrismo” de los conquistadores” (H. CLASTRES, Op.Cit, 25).

Una de esas creencias, quizá la que estructure el resto de la religiosidad guaraní, es la Tierra Sin Mal. Se trataría de un lugar

privilegiado, indestructible, donde la tierra produce por sí misma sus frutos y donde no hay muerte. Pero los cronistas de la época del contacto misional la reducen a un simple “más allá” donde van las almas tras la muerte, con lo que descansa en una simple adaptación del Paraíso cristiano a las creencias guaraníes.



Para todos los cronistas, la Tierra Sin Mal evoca solamente lo pagano, es los “campos elíseos de los poetas”. ¿Por qué los cristianos no se adueñaron también de esta creencia, y por qué, más generalmente, manifestaron hacia ella tan poco interés? Puede suponerse de buenas a primeras que esta concepción dionisiaca de una vida futura hecha de danzas y borracheras debía parecer impía a los ojos de los blancos. Chocante, también, la idea de que pueda asignarse al Paraíso una localización geográfica precisa, pues los Tupí-Guaraníes situaban la Tierra Sin Mal en su espacio real (H. CLASTRES, Op. Cit., 35).

En cuanto a la inquietud mostrada en la búsqueda constante de esa Tierra, Clastres establece en ese deseo la posibilidad de los hombres de ser ellos mismos sus propios dioses, con lo que trazar una disyunción entre ambos, divinidades y humanos, sería reducir y distorsionar la religiosidad indígena dentro de unas lógicas que les son ajenas.

Entregados como estaban a la búsqueda de una perfección imposible -y presentida como tal-, los guaraníes pudieron forjar una religión atea. De allí la ausencia de culto o de sacrificio, pero no de práctica; de allí la originalidad de sus “sacerdotes”, si es que puede considerarse que los tenían en la persona de los Karai (H. CLASTRES, Op. Cit., 36).

En esta cita tenemos una demostración del etnocentrismo de H. Clastres. A pesar de que en ocasiones han sido traducidos como sinónimos, *pajés* y *karais* no son lo mismo. El primero se refiere a lo que podríamos traducir como chamán: el encargado de curar el mal o

inflingirlo, siendo un hombre temido y respetado. Los *karai* serían más que eso, pues pasaban por verdaderos profetas con dotes divinas, capaces de hacer predicciones.

Su renombre se extendía muy lejos en la región, y podían ir a su antojo adonde quisieran, seguros de ser temidos y respetados en todas partes. Los mismos jesuitas les atribuían un poder exorbitante (...) Sabemos que los karai vivían retirados, separados de los pueblos y que no permanecían con los otros (jefes inclusive) en las grandes casas colectivas, diferenciándose así de los chamanes (H. CLASTRES, Op.Cit., 44-46).

El aislamiento voluntario no solo subrayaba la importancia del *karai*, sino un status aparte; es decir, no pertenecían solo a una comunidad sino que tenían cierto poder de ubicuidad, permaneciendo poco tiempo en un mismo pueblo y desplazándose constantemente. Otro motivo del aislamiento es que se pretendía mantener la pureza sagrada, evitar mezclarse con otros, es decir, no entrar en contacto con otros grupos étnicos pero tampoco con personas que dentro de la comunidad se apartasen de las normas sagradas. Se trataba de colocarse en un plano distintivo que sirviese de ejemplo al resto. En una ocasión pude conocer a un ayudante de un *opyguá*, acerca del que pregunté posteriormente. Me contaron que ya desde pequeños la comunidad va viendo rasgos definitorios de una conducta más volcada hacia lo sagrado por parte de ciertos niños o adolescentes, si bien en las ocasiones que pregunté a ciertos adultos sobre la posibilidad de llegar a ser *chamán* la respuesta generalizada fue que aún eran demasiado jóvenes para ello. Se aludía a que aún les faltaban conocimientos para llegar a ser *opyguá*. Dichos rasgos definitorios podrían ser un carácter más introspectivo, dietas diferentes a las del resto (más alimentos de origen vegetal), ser poco habladores y más contemplativos, etc.

Incluso estos chamanes o “aprendices” de los que hablaba Clastres apenas participaban en las conversaciones y ayunaban, con el

pretexto de que no precisaban alimentos, para así aligerar el cuerpo en búsqueda de la perfección. Además podían viajar a pueblos enemigos, siendo los únicos que contaban con ese privilegio, si bien con frecuencia eran acompañados por una corte numerosa de pueblos por los que iban pasando y que tras permanecer unos días con el karai al que seguían, volvían a su tierra. Las largas caminatas es algo muy valorado en las acciones de los opyguás, en especial en la figura de Dionisio Duarte, anciano del que sus vecinos dicen que sube el cerro que separa Tamandúá del pueblo de 25 de Mayo mucho mejor que muchos jóvenes, que prefieren ir en vehículo.

Esta doble libertad respecto del espacio que tenían los karai -exteriores al pueblo y exteriores a la "provincia"- es el signo de un estatuto marginal. Al menos idealmente su estatuto los hacía exteriores a las alianzas políticas, y exteriores al parentesco pues estar fuera de la comunidad no significa solamente permanecer separado; esta separación manifiesta más bien una exterioridad más profunda, la que sitúa al profeta afuera, socialmente (y no sólo espacialmente), de aquello que precisamente constituye una comunidad: la red de parentesco (...) Yendo y viniendo constantemente, por lo tanto sin residencia, están en todas partes y en ningún lado (H. CLASTRES, Op. Cit., 47-48).

La exterioridad a la que se refiere H. Clastres hemos de situarla en una alteridad ontológico-moral. Así pues, los tupí-guaraníes vieron en estos personajes la reencarnación de héroes míticos, como Jacy y Kuarahy del ciclo de los gemelos. Además inspiraban miedo y no se les negaba nada, incluso mujeres según algunos autores. Algunos karaís llegaron a ser jefes de vastos territorios, si bien el status de jefe y el de karai es incompatible, pues el poder religioso se subordinaba al político: se conservaba el poder y el prestigio, perdiéndose el status. Un jefe no puede tener libertad de tránsito entre povincias enemigas, ya que él es el encargado de las expediciones guerreras. Y no puede ser ajeno a las alianzas políticas pues precisamente sobre él es sobre quien caen las responsabilidades de éstas. Tampoco puede ser ajeno a la economía de

reciprocidad ni al parentesco. H. Clastres explica esto partiendo de una hipótesis, cual es que el profeta-jefe sea a la vez signo y solución de la crisis que se da en la sociedad guaraní entre jefatura política y religiosa. Si por un lado había fuerzas centrípetas que unían a diferentes jefes a nivel provincial en la figura de grandes jefes que aglutinaban la provincia, por otro lado existían fuertes centrífugas que negaban lo social, pues ese es el significado de la Tierra Sin Mal desde un punto de vista sociológico y a la vez la mayor preocupación de los profetas.

Mediante cantos, melodías, frases entrecortadas, relatos míticos y danzas, se hablaba de una nueva tierra, siendo las técnicas que permiten aligerar el cuerpo y alcanzar la Tierra Sin Mal. Al entrar en contacto con el cristianismo, hubo conceptos fáciles de asimilar por los indígenas, como es el de resurrección. Otros escondían mayor complejidad, como por ejemplo si Dios, al que los jesuitas asimilaron al indígena Tupá, podía tener varias mujeres o había hecho voto de castidad; o por qué, si era tan poderoso, se había dejado capturar y crucificar por sus enemigos; o por qué no había elegido castigar a estos y no a él mismo. Según las crónicas esto irritaba a los padres jesuitas, si bien había algo que sí encontró pronto cabida en la mentalidad indígena: la promesa de una vida sin fin tras la muerte. Y es de ahí que los indios hayan podido ver en los misioneros a karaís (así les llamaban), tan poderosos o más que los suyos propios. Además la Tierra Sin Mal que pregonaban los sacerdotes no había necesidad de buscarla en el mundo terrenal, lo cual fue una de las claves del éxito de los jesuitas entre los guaraníes. Esto le lleva a afirmar a H. Clastres que

No se trata en absoluto de un “mesianismo” que se habría producido por reacción a la colonización. Es posible que, más tarde, la conquista haya radicalizado el profetismo. Pero reducir, como se ha querido hacer, esta religión a una respuesta de gente oprimida a una situación de opresión, es negarse a comprenderla. Es en el seno mismo de la cultura india, en tanto dimensión original de su sociedad, donde hay que tratar de explicarla (H. CLASTRES, Op. Cit., 59-60).

Según ella, además de los cambios introducidos por la Conquista, hubo notables continuidades. Entiende la religión como un elemento más en un amplio conjunto cual es la sociedad. Así debe ser entendida por otra parte, en un plano holístico. Dice que si bien diferentes estudios sobre movimientos mesiánicos constatan que éstos son el resultado de profundas crisis (WORSLEY, P., 1980), multiplicados en situaciones coloniales, que expresan el malestar y la desesperación ante una situación de opresión (por tanto son reacciones ante amenazas externas que tratan de reafirmar los valores tradicionales, es decir, respuestas a la opresión), en el caso de los Tupí-Guaraníes este esquema no tendría por qué ser aplicado.

Alfred Métraux (1974), por su parte, habla de que este tipo de migraciones a la Tierra sin Mal ya provienen de un periodo preeuropeo. Egon Schaden (1969) contrarresta este argumento, pues dice que son necesarias otras condiciones para que se den movimientos de estas características, como el desarrollo de un misticismo muy acentuado y alguna razón exterior. Hélène Clastres concluye que una de las características del mesianismo es el poseer manifestaciones xenófobas que se deben a situaciones de desequilibrio provocadas por el contacto, con Occidente en este caso. Comenta que posiblemente lo que sucedió fue que se estaban llevando a cabo una serie de transformaciones en la estructura social indígena, ligada a una expansión creciente, a la que la llegada de los europeos puso fin. Es en el contexto de cambios políticos y de la conquista donde según H. Clastres hay que enmarcar el profetismo de la Tierra Sin Mal.

Nos vemos llevados a formular la hipótesis de que el profetismo se engendró, a medida incluso que las sociedades se transformaban y se extendían, como la contrapartida crítica y negadora de los cambios políticos y sociales que se inauguraban. Tal vez el mesianismo traduce siempre un estado de desequilibrio social. En el caso que nos ocupa, no hay necesidad alguna de invocar la llegada de los blancos para encontrar una causa a un desequilibrio que la

reciente historia precolombina de los tupí-guaraníes puede explicar muy bien (H. CLASTRES, Op. Cit., 69).

Desde el punto de vista de H. Clastres estos movimientos no son estrictamente políticos y, lo que es más, no tratan de detener la desorganización político-social sino que la promueven. La autora habla de diferentes tipos de movimientos mesiánicos: unos serían proféticos, como son la búsqueda de la Tierra Sin Mal; otros los denomina políticos, como por ejemplo la resistencia a españoles y portugueses. El punto de contacto entre ambos es que estarían promovidos por karaís. Dice que a pesar de poder llegar a perder la confianza en su líder, jamás la perdían en la posibilidad de llegar a la inmortalidad, justificando los fracasos con accidentes debidos a la insuficiencia de fervor religioso, fallos en la guía, errores de localización, etc. Esto llevaba siempre a comenzar nuevos viajes. Son continuación de este pensamiento, bajo mi punto de vista, las causas de diferentes cambios de localización de algunas comunidades. El viaje valorado en sí mismo estructura la cosmovisión mbyá.

Con todo ello, dice la autora que todas las partidas estaban condenadas al fracaso y que incluso mas tarde ésto se agravó debido a que las migraciones religiosas fueron muy obstaculizadas por autoridades locales. Así pues, en muchos casos el buscar la la Tierra Sin Mal fue una prueba peligrosa y en ocasiones mortal. Pero la certeza es tan grande que el fracaso se convierte muchas veces en nueva búsqueda. Es interesante analizar el funcionamiento político de los grupos migrantes: éstos eran dirigidos por un profeta que decidía tanto el camino como los trabajos y rituales a realizar. Según Bartolomé no existe en los relatos migratorios mención alguna a la autoridad política, lo que lleva a pensar en que ésta no tenía voz ni voto, pues las normas tradicionales se verían menoscabadas por las exigencias rituales. La deslocalización de la comunidad es factor determinante de que ésto sea así. Por lo tanto la vida social en conjunto se transforma y no sólo para

recorrer un espacio sino que el peso de la colectividad es desplazado del centro de atención para poner en su lugar la importancia de despojarse de las imperfecciones individuales y obtener la ansiada tierra prometida.



La Tierra Sin Mal primero nos es descrita como un lugar de abundancia: el maíz crece solo, las flechas van por sí mismas a la caza... Opulencia y esparcimiento infinitos. No más trabajo, en consecuencia: danzas y borracheras pueden ser las ocupaciones exclusivas. No más reglas de matrimonio (...) La ausencia de mal -La Tierra Sin Mal- es el contraorden. No es casual que las únicas actividades sociales destinadas a persistir en la Tierra Sin Mal sean las fiestas de bebidas; estas fiestas son también en la sociedad la expresión del contraorden (al mismo tiempo, por cierto, que el medio de controlarla). En fin, la Tierra Sin Mal es el lugar de inmortalidad mientras que, aquí abajo, los hombres nacen y mueren, como si ésta fuera la correspondencia entre el orden social de las reglas (el cual implica intercambio matrimonial, trabajo, etc.) y el orden natural de la generación (el cual implica nacimiento y muerte): como si bastara abolir aquél para liberarse de éste. El hombre nace bueno (nace dios), la sociedad lo pervierte (aboliendo su naturaleza divina); éste podría ser el axioma de la antropología de los Tupí, o de lo que podría llamarse su antropodicea. La búsqueda de la Tierra Sin Mal es por lo tanto el rechazo activo de la sociedad. Auténtica ascesis colectiva que, por ser colectiva, no puede llevar a los indios más que a su ruina: si las "migraciones" debían fracasar es porque el proyecto que las animaba -la disolución buscada de la sociedad- era en sí mismo suicida. El pensamiento de la Tierra Sin Mal no se resuelve en el de otro lugar que sólo sería espacial. Es el de otro del hombre, absolutamente exento de obligaciones; hombre-dios. Pero si bien es quizá posible gozar de esta libertad, ello no está dado, son necesarios la meditación, el viaje ascético que enseña que hay que saber abandonar lo humano para que el dios se realice en el hombre. Esa es la apuesta (H. CLASTRES, Op. Cit., 79).

Para Hélène Clastres, a pesar de que los karáí trataran de conseguir el poder político sería muy improbable que lo hubiesen conseguido. Según ella, la continuación de la cultura guaraní se debe en muy alto grado a aquellos grupos que no fueron reducidos. Comenta que de los subgrupos guaraníes son los mbyá los que más rigurosamente afirman preservar su identidad, rechazando a misioneros y no dejando que los blancos se instalen en sus territorios: "con gran soltura se los califica de cerrados, desconfiados (99), poco hospitalarios,

comparados con los chiripá, más “civilizados”, abiertos, acogedores y seguramente esta característica superficial traduce algo de realidad: el modo diferente según el cual los grupos viven lo que se ha convenido en llamar “aculturación”, es decir la ruina de su cultura.”

Diferencia, pues, entre unos que viven la tragedia de su cultura al replegarse, los mbyá; y otros que se esfuerzan por integrarse y lo hacen con resignación. Aún con todo, todos ellos están marcados por la sociedad envolvente. “Es porque rechazan un destino que sin embargo saben ineluctable, que los mbyá otorgan tanto valor a su religión. Junto con la lengua, aún sigue siendo el medio de afirmar su diferencia, razón por la cual es mantenida en secreto, ocupando un lugar privilegiado en la vida cotidiana” (H. Clastres, Op. Cit., 100).

La que quizá sea la ceremonia más importante del ritual mbyá, que desde nuestro punto de vista puede ser un acto de resistencia, es la de la imposición de nombres, el *Ñemongaraí*⁷¹, aunque en dicho ritual no sólo se “bautiza” sino que van asociados otros componentes como es el caso de la exposición de la norma comunal o el deseo de que la familia esté unida en el cuidado de los pequeños, todo ello situado en torno a la cosecha del maíz en el denominado “tiempo-nuevo”. No son

⁷¹ Miguel Bartolomé (2009) recogió lo siguiente en la aldea de *Pindo Poty*: Algunos niños cuando nacen vienen (a la tierra) sin ganas de venir. Vienen porque *Ñamandú* los mandó, vienen con los cinco sentidos ya despiertos, pero vienen con dolor en el corazón. Nacen enfermitos, lloran todo el tiempo, tienen un año y todavía no quieren caminar, no quieren comer, no quieren jugar ni con el padre ni con la madre. Cuando lo ve un médico *Juruá* (blanco) dice que el niño está enfermito, que es llorón, pero los médicos no conocen nuestro sistema. Lo que pasa es que el niño no se halla, no vino con su espíritu, no vino con su alma, vino solo con su cuerpito. Se sabe que dijo que vendría solamente por un año nada más; por eso al año esos niños suelen fallecer. Algunas veces los padres le ponen el nombre en nuestro idioma, en nuestro sistema, pero entonces hay que cuidarlo mucho, no pegarle, no hablarle fuerte, estar mucho tiempo con él. A veces, después de cuatro años de tenerlo bien cuidado crecen bien y se crían bien hasta llegar a ser jóvenes adultos. Pero entonces antes hay que hacer ceremonia de *ñemongaraí*, para saber si va a vivir, si su espíritu se va a hallar (estar a gusto) aquí en la tierra. Porque cuando muere la criatura su almita vuelve de nuevo al lugar de donde vino y para hacerla volver tenemos que hacer la ceremonia de *ñemongaraí*; tres veces cada año hacemos la ceremonia para que bajen las almitas. Cada año hacemos tres *ñemongaraí*, en marzo hacemos el último porque ya se cierra la puerta del tiempo (fin del verano).

los padres, ni los jefes espirituales, los que les dan el nombre a los niños, sino el Dios Creador intermediado por el Opyguá.⁷² Esta creencia del nombre es muy importante, pues si el niño no es nombrado con el nombre que debe serlo, él nunca será feliz, nunca alcanzará a realizarse plenamente, ni podrá cumplir con su misión. La transmisión de los nombres ocurre durante la ceremonia de bautismo en las aldeas, que tiene lugar durante la cosecha del maíz, una vez al año. Suele ser una ceremonia bastante larga. Comienza con rezos y cantos, y prosigue con rituales de curación. Se realizan también ofrendas antes de la oración del Opyguá, que finaliza por ponerse a escuchar la revelación de los dioses.

Los padres del niño o de la niña ofrecen en el Opy algunos presentes. El pequeño es representado por la ofrenda de un pequeño cesto hecho de tacuara, con miel de abeja (que simboliza el alimento tradicional y que fortalece el cuerpo, además de agradecer las visitas) una pequeña flecha (que simboliza la fuerza y el coraje del futuro cazador) o una maraca hecha con semillas de calabaza. La niña es representada por un *takua pu*, instrumento musical hecho con madera o tacuara (que significa que la niña, futura mujer, estará presente en los rituales de rezo), y que es usado por las mujeres durante los cantos sagrados y/o por el *mbojapé* o pan de maíz (que simboliza el alimento que da fuerza y salud), hecho con semillas de maíz, sacralizadas antes por el Opyguá. El bautismo del maíz influye en el fortalecimiento de la

⁷² Las Palabras-Almas de las criaturas son enviadas por las deidades y corresponde al chaman bautizador determinar cuál es la divinidad que envía la nueva esencia de vida que tomará forma y se incorporará a la humanidad. En el ceremonial del bautismo, *Mitá-mbo Ery* (= Dar Nombre a los Niños), el chaman bautizador trata por medio de sus cantos y de sus *sueños* previos, identificar el nombre y la procedencia de la Palabra-Alma que llega. El *Mitá-mbo Ery* se realiza en la llamada Epoca del Tiempo Claro (noviembre-marzo) y generalmente es colectivo, recibiendo su nombre varios niños juntos. Según Cádogan (Cádogan 1968: 101), el *apyaká* o banquito zoomorfo en el cual aparecen sentados *Ñanderú Guazú* y *Tupá*, es el símbolo Guaraní de la encarnación y emblema del reino animal al cual el hombre pertenece. Nacer, por lo tanto, es 'tomar asiento' en la humanidad... (BARTOLOMÉ., M., 1991: 77-78).

comunidad. En cuanto al nombre que se les dé a los niños lo que indica es el papel de éstos en el seno de la comunidad. Durante la ceremonia, el momento del bautismo es especial. El pajé, también llamado *xeramoi*, (“mi más anciano”), o *Yvyra ija* (el sabedor), se pone a escuchar. Y tiene visiones. La comunidad reunida reza y canta a Ñanderu. Entonces, en respuesta a su escucha, los dioses y las diosas les revelan los nombres de los niños. Irma Ruiz se refiere

al rol crucial de los dioses como dadores del ñe'ẽ (principio vital-palabra-nombre), que equipara a las cuatro parejas y sintetizaré así. Avanzada la gestación o durante el primer año de vida, cada humano recibe su ñe' de uno de los Ru Ete o Chy Ete (Ñamandu, Karai, Jakaira, Tupã); según quién lo envíe será el nombre que reciba, lo cual genera una relación particular de cada persona con su progenitor/a y su entorno, pues pasa a pertenecer al orden respectivo. Esta pertenencia da lugar a un parentesco divino, paralelo al humano, que hasta impide el casamiento entre quienes reciben el ñe'ẽ de la misma divinidad. A la vez, existe un cierto perfil común del modo de ser y de actuar de quienes forman parte de un mismo orden, rasgos que suelen influir en la determinación de su procedencia. (RUIZ, I., 2009 en RUNA XXX (2): 128).

Al preguntarle por el origen de los nombres, Mariano, segundo cacique de *Mbocá Yatí* me dice que “me los enseñó mi abuelo y son cosas que quedan en la cabeza.” En esta comunidad viven 40 personas que pertenecen a 5 familias. Está situada cerca del pueblo de San Ignacio. Los nombres según Mariano “los pone el Opyguá. Se bautiza a los niños cuando tienen sobre dos años. Es un nombre que viene y dependiendo del sitio del que venga es un nombre u otro”. Se refiere a la procedencia según la región celestial, dividido en cuatro y cada una de ellas afin a un Dios guaraní. El nombre de un mbyá y su palabra-alma van intrínsecamente unidos. Como dice Bartolomé Meliá:

Para el Guaraní la palabra lo es todo. Y todo para él es palabra. Estas afirmaciones que enseguida nuestro etnocentrismo atribuye a algún tipo de influencia “occidental”, de subrepticios orígenes platónicos, son, sin embargo, la expresión más constante de lo que el guaraní nos dice a través de sus mitos, de sus cantos y de sus ritos. La característica que especifica la psicología y la

teología guaraní es la peculiar experiencia religiosa de la palabra (MELIÁ, B., 1991: 29).

Según Meliá tanto el don de la palabra como el participar de ella marcan lo que puede llegar a ser y en definitiva es un guaraní. En todos los momentos críticos de la vida de un guaraní está la palabra como eje fundamental. Cádogan refleja esto mismo cuando se refiere a la imposición de nombre como que “está por tomar asiento un ser que será la alegría de los bien amados” (CÁDOGAN, L., 1959 a: 40). La metáfora está en que al nacer, es una palabra la que se pone en pie y cobra estructura erguida plenamente humana. Unido a esto van las normas de comportamiento mediante las cuales se asegura el desarrollo del niño.

La educación del guaraní es una educación de la palabra, por la palabra, pero no es adecuado para aprender y mucho menos memorizar textos, sino para escuchar las palabras que recibirá de lo alto, generalmente a través del sueño, y poderlas decir. El guaraní busca la perfección de su ser en la perfección de su decir; su valoración y su prestigio entre los miembros de su comunidad y aun entre comunidades vecinas viene medida por el grado de perfección e incluso la cantidad de cantos y modos de decir que posee. Y como su sabiduría procede del desarrollo de su palabra y ésta, por su vez, de la propiedad e intensidad de su inspiración, es fácil de ver cómo es esencial para el guaraní la experiencia propiamente religiosa, que no todos conseguirán en el mismo grado, pero a la que todos de un modo u otro aspiran (MELIÁ, B., 1991: 35-36).

Meliá nos recuerda que la palabra no es enseñada ni aprendida humanamente. De hecho, para muchos guaraníes es hasta provocador tratar de hacer enseñar a los niños en las escuelas, de ahí el recelo que se da al contacto con este tipo de instituciones en algunas comunidades. “La palabra es un don que se recibe de lo alto, y no un conocimiento aprendido de otro mortal” (MELIÁ, B., 1991: 38).

El mismo autor comenta que es imposible que una persona pueda hacerse chamán mediante el aprendizaje, sino tan solo por inspiración. No tiene nada que ver con pertenecer a una casta y de hecho no es un cargo hereditario. “La palabra, el nombre, la oración, el canto, la invocación medicinal, la profecía, la exhortación político-religiosa, todas esas formas de “decirse”: *ñembo’e*, son la forma privilegiada de la religión guaraní.” (MELIÁ, B., 1991: 41) El guaraní es un religioso porque se hace palabra, y es así como puede llegar a participar de la vida de los Primeros Padres. Así pues, la religión guaraní es una religión de la palabra inspirada lo que la caracteriza e identifica frente a otras. Por ejemplo la inspiración frente a la doctrina y profetas frente a sacerdotes fueron categorías que no acabaron de encontrarse en el contacto entre guaraníes y jesuitas. Para Meliá la guaraní es una religión que roza lo poético. Se pregunta si el hecho de que no haya grandes cosas llamativas en los museos acerca de los guaraníes es descuido de etnógrafos, desinterés de los coleccionistas o hermetismo del arte guaraní. Afirma que se debe a que la expresión artística de estos pueblos indígenas entra en el campo de lo sonoro, pues su principal arte, que engloba belleza, fantasía y libertad, es el de las palabras. En el primer contacto, contextualizado en el barroco hispano, los indígenas no manifestaban artes plásticas, pese a lo cual impresionaron a los evangelizadores por ser “señores de la palabra”, si bien

Es cierto que esa palabra guaraní, durante el proceso colonial, fue “reducida” de muchos modos, en parte destruida y en parte trivializada por masificación de sus hablantes. Sin embargo, la palabra guaraní, la verdadera, nunca fue del todo silenciada y fue el patrimonio más entrañable de los guaraní “libres”, los que pudieron mantenerse en la ecología tradicional, en las florestas subtropicales, libres del trabajo esclavo y del comercio, libres para mantener su sistema de economía de reciprocidad, libres para practicar su religión tradicional, libres incluso para guaranizar ciertas formas de vida ajena que se les había pegado con el contacto del mundo colonial. Para la etnología guaraní –y, en parte, para la misma etnología sudamericana- el “descubrimiento” moderno de la palabra de los guaraní tribales constituye una revelación y una

revolución...La palabra es su alma. Ayvu: palabra-alma; alma-palabra. La vida y la muerte del guaraní son la vida de su palabra y la medida de sus realizaciones y de sus crisis está dada por las formas que toma su palabra. La historia del guaraní es la historia de su palabra, la palabra que se le impone con el nombre, la palabra que escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará y rezará, la palabra que en su muerte todavía es palabra que fue: ayvukue (MELIÁ, B., 1991: 84).



Quien hace palabras, como nos recuerda Austin⁷³, hace cosas. Hace historia pues todo lo que se dice, también hace. Bartolomé nos explica que Ñe'eng significa 'alma humana divina' o 'voz humana', de ahí que se pueda denominar palabra-alma.

A la palabra-alma de origen divino se le agrega otra alma que se desarrolla a medida que el individuo va creciendo. Esta "segunda alma" es resultado del Tekó Achy Kué (=Producto de las Imperfecciones), y es la responsable de las bajas pasiones y de los malos apetitos humanos. Este producto del Tekó Achy es denominado Tupichuá (Cádogan, 1968: 81) o 'alma animal' que acompaña al hombre toda su vida orientándolo hacia las conductas 'animales' (las que violan el orden socio-cultural). Podemos entonces resumir la noción mbya-guaraní del alma, con la existencia de la dualidad Ñe'eng-Tupichuá, la primera como palabra-alma divina y la segunda como alma terrenal negativa (BARTOLOMÉ, M., 1991: 74).

Dice este autor que cada parcialidad guaraní, e incluso cada grupo dentro de las diferentes parcialidades poseen diferentes formas de caracterizar al alma, si bien coinciden. La *identificación del alma con la palabra* y la existencia de una *dualidad interior* -aún en las nociones tripartitas- que acondiciona los aspectos culturalmente definidos como positivos o negativos de la conducta. Otra noción compartida, es considerar a los huesos humanos como receptáculos de las almas. Palabra-Alma y nombre están estrechamente unidos, tienen noción de totalidad en torno a ambos. El nombre no es la forma en que la persona es designada, el nombre es la persona, ya que es el nombre de su alma

⁷³ Austin, J. L. (1990) *Cómo Hacer Cosas con Palabras*. Barcelona: Paidós.

y los atributos de ésta son sus atributos personales. Esta identidad se mantiene hasta la muerte. Sólo podría modificarse en casos muy extremos, por ejemplo cuando un individuo cae gravemente enfermo. En caso de salvarse, una vez que se ha optado por cambiar el nombre para evitar la muerte, no se le vuelve a llamar por su antiguo nombre.

Ya Cádogan decía que “todo mbyá tiene dos nombres, uno sagrado que le dan los dioses y el otro un nombre común español, acompañado generalmente de un apellido.” (CÁDOGAN, L., 1960: 141). El nombre sería un pedazo del alma, y es mucho más que una simple articulación de sonidos. Una persona es su nombre. Y se guarda en secreto, sobre todo si se está entre extraños. Dice Nimuendaju que conoció casos de indígenas que desconocían su propio nombre debido a la muerte prematura de sus padres. Y en el lado opuesto está el nombre cristiano, al que no se le da importancia alguna.

Ellos encuentran extraordinariamente ridículo que el sacerdote, que siempre se considera superior al chamán pagano, en el acto del bautismo pregunte a los progenitores cómo ha de llamarse el hijo: ¿se presentan como “padre” y ni siquiera están en condiciones de conocer el nombre correcto del niño! De ahí proviene el menosprecio del guaraní por el bautismo cristiano y los nombres portugueses. El nombre encontrado de esta manera tiene para el guaraní un significado muy superior al que pueda tener una simple combinación de sonidos y que sirve para llamar a su poseedor. El nombre es en cierto modo, a sus ojos, un pedazo del alma de su portador o es casi idéntico con ésta, inseparable de la persona. El guaraní no “se llama” de tal o cual manera, sino que “es” tal o cual. Cuando, por ejemplo, se malemplea un nombre, se puede perjudicar a su poseedor. De ahí viene que los padres desconfiados, sobre todo cuando viven con su hijo entre extraños, mantienen en secreto el verdadero nombre de sus hijos y le dan cualquier apodo. Conozco muchos indígenas que desconocían su propio nombre, debido a la muerte prematura de sus padres, sin que lo hubieran comunicado a otra persona. (NIMUENDAJU, C., 1978: 53).

La conducta concreta individual no es por completo responsabilidad de la persona. No existe para ellos un concepto parecido al libre albedrío. Los sentimientos, pensamientos y actos son

la resultante de la actuación de las almas divina y animal, a lo que se suma la acción de los espíritus y seres sobrenaturales. El individuo puede realizar actos de diversa índole para tratar de mediar entre sus dos naturalezas, para evitar peligros y acatar las normas de buena conducta.

Detengámonos en una comparación con lo expuesto por Leenhardt en torno a los nombres *kamo*, que no alude a “nombres” sino más bien a “personas” espirituales, íntimas, sabias, inmortales:

El kamo mismo no está mejor delimitado ante sus propios ojos. Ignora su cuerpo, que no es más que un soporte. Sólo se conoce por la relación que mantiene con los otros. Existe únicamente en la medida en que ejerce su función en el juego de sus relaciones. No se sitúa sino por relación a ellas. Si se quiere indicar en un esquema, no sería un punto al que habría que señalar con ego, sino trazos diversos que marcan relaciones, ab,ac,ad,ae,af, etc. (...) Cada trazo correspondería a él y su padre, él y su tío, él y su mujer, él y su prima, él y su clan, etc. Y en el centro de estos rayos un vacío que se puede circunscribir con las a que marcan el punto de partida de las relaciones. Estas a son réplicas de su cuerpo. El lugar vacío es él y él es quien tiene un nombre (...) El adagio «el nombre es la persona» no conviene al personaje, pues éste tiene relaciones complejas. La personalidad es el resultado de una intelección del personaje de antaño en algunos de sus caracteres, del que conserva características y aspectos diversos. El nombre abarca todo el conjunto de los mismos. En consecuencia, el nombre confiere a quien lo lleva una identidad de buena ley, seguridad del grupo que encuentra nuevamente en su camino nombres ya conocidos (LEENHARDT, M., 1997: 154-156).

Juego de relaciones de un sujeto en torno a diferentes personalidades, en la obra de Leenhardt, frente al sino nominativo que acompaña al mbyá en toda su trayectoria vital. La relación de alma, nombre y buena conducta es clave en el entendimiento de la cultura mbyá, que tiene en la defensa de su lengua, ya desde que nace en el ritual del Ñemongaraí, un referente que lo determina en sus acciones con el resto de la comunidad. Y que se verá mediado en toda su existencia en torno a la apropiación de las Bellas Palabras, es decir, en el manejo depurado de su lengua. De ahí la importancia del

conocimiento de estos conceptos para una mejor comprensión de las asimetrías que se están dando en la provincia de Misiones, sobre todo en la actuación del Estado y los planes Bilingües de Educación, como veremos más adelante. El plano religioso no se puede separar del semántico ni del socializador, y todos confluyen en el manejo de la palabra por parte de los individuos y de las colectividades que pueblan las comunidades de pueblos originarios en Misiones.



Lo que experimenta el que se halla confrontado con una lengua que ignora es en primer lugar una sensación de soledad, la sorpresa, no necesariamente agradable, de hallarse ante un universo humano estanco, opaco, a la vez cerrado y lejano. Con los que hablan mi lengua, a pesar de nuestros desacuerdos, de nuestras peleas y hasta de nuestras guerras, comparto inmediatamente una familiaridad esencial, una complicidad inmediata. Aunque no estemos de acuerdo en nada, podemos decírnoslo. Con el que habla otra lengua, aunque seamos afines en todo, para empezar no lo sabemos. De ahí la desconfianza siempre posible, la ignorancia siempre presente, de la cual, eventualmente, surgen el temor y el desprecio (DROIT, R. P., 2007: 38).

Y es que como ya decía Renan⁷⁴ “la lengua invita al pueblo a unirse, pero no lo obliga a hacerlo”, es decir, es solo una manifestación cultural más que puede ser criterio diferenciador entre poblaciones y crear un tipo concreto de subjetividades que pueda ser políticamente activado en uno u otro momento para definir los límites de un tipo concreto de identidad cultural. En cuanto a los guaraníes, la unidad de origen y la diversidad de circunstancias históricas se plasmaron también en la lengua. La lengua guaraní pertenece a la familia tupí-guaraní, y presenta una gran unidad con variedades, que a su vez pueden ser consideradas lenguas, ya que dificultan la comprensión mutua de sus hablantes. De hecho así lo manifiestan varios byá, pues pese a considerar “hermanos” a otros guaraníes, se sorprenden de la incomprensión mutua al entablar diálogo. Algún paralelismo podríamos trazar en torno a lenguas romances como el castellano y el portugués o

⁷⁴ RENAN, E., en BHABHA, H., (comp.), 2010: 32.

con lo que sucede con las lenguas eslavas en la actualidad. Pero en algunas comunidades guaraníes se da también el caso, preocupante para muchos de sus habitantes y para su conformación como grupo, de que muchos jóvenes no entienden la lengua propia de sus mayores y mucho menos la hablan. Se produce una brecha generacional que se subjetiviza en torno a la adecuación o no de la norma comunal “de los mayores”, “de los ancestros”, “de los abuelos”, “de antes”, como relatan varios informantes.

Uno de los efectos que algunos indigenistas sacan de esto es que en aras de una mejor comprensión por parte de los jóvenes guaraníes de su lengua (y también para tratar, al menos sobre el papel, de conocer mejor la diversidad lingüística de la minoría indígena por parte de los castellanoparlantes de la provincia de Misiones) últimamente se van implementando diversas formas de Educación Bilingüe Intercultural como política de Estado. Hay producción de materiales educativos en lengua propia, redactados por jóvenes guaraníes de ambos sexos, con asesoramiento y revisión por ancianos reconocidos por su sabiduría.

Durante la época colonial se creó una lengua guaraní común que es hablada en la actualidad por unos seis millones de paraguayos. En realidad los cuatro pueblos guaraníes hablan otras variedades de lengua guaraní, no siempre comprensibles entre sí, y distintas del guaraní paraguayo. Nos dice Meliá (1986) que el mayor rasgo de unidad guaraní lo da el que, con pequeñas diferencias, todos hablen la misma lengua, algo que según él facilitó los primeros contactos con los cristianos pues existían naufragos o personas perdidas en las selvas que habían convivido con los guaraníes. Aún así afirma que éstos vivían en núcleos independientes, en ocasiones enemigas “que los españoles conceptuaron como “provincias”, identificadas a veces con un cacique principal” (MELIÁ, B., 1986: 18). Además el autor llama la atención acerca de que el descubrimiento de estos grupos indígenas se produjo en momentos y contextos diferentes que produjeron relaciones variadas.

En cualquier caso hemos de ser precavidos tanto a la hora de hablar del grado de autonomía que podemos atribuir a los distintos grupos -pues es algo difícil de conceptualizar- como a la hora de asimilar lengua con cultura, ya que como nos hace ver James Clifford (quien cita a Bajtín) “una lengua es un conjunto de discursos divergentes, contestatarios y dialogantes que ningún “nativo”-mucho menos un visitante- pueden controlar” (CLIFFORD, J., 1999: 35).

Por otro lado en la obra *El Guaraní: Experiencia Religiosa* Bartolomé Meliá dirá que

El modo de ser de los guaraníes, que ellos llaman ñande reko, es sobre todo un modo de ser religioso: ñande reko marangatu. Esto quiere decir que la experiencia religiosa no sólo constituye para ellos un aspecto fundamental de su cultura, sino una forma esencial de su identidad y de la conciencia de su destino. En otros términos, los Guaraní de hoy no pueden ser entendidos, ni ellos mismos se entienden, si se prescinde de su experiencia religiosa (MELIÁ, M., 1991: 9).

La vida del guaraní en todos sus momentos importantes (concepción, nacimiento, recepción del nombre, iniciación, paternidad, enfermedad, vocación chamánica, muerte) se define en función de una palabra-alma única y singular, que hace lo que dice y dice lo que hace. El hombre, al nacer, es una “palabra-alma” que se pone de pie y se yergue hasta su estatura plenamente humana. “Cuando está por tomar asiento [nacer] un ser que alegrará a los adornados con plumas, a los adornados, envía, pues, a nuestra tierra, una palabra buena que ahí ponga el pie, dice Nuestro Padre Primero a los verdaderos Padres de las palabras de sus propios hijos.” (CÁDOGAN, L., 1992).

Algunos mbyá me cuentan que los padres de las Palabras-Almas, desde sus respectivos cielos, se comunican a través del sueño con el que ha de ser el padre de una nueva criatura. Dicha palabra soñada se comunica con la mujer, toma asiento en ella y comienza la concepción

del que va a ser un nuevo ser humano. También se reconocen las relaciones sexuales para dicha concepción. El pequeño o la pequeña son enviados por Los de Arriba. “El padre la recibe en sueño, cuenta el sueño a la madre y ésta queda embarazada” (SCHADEN, E., 1974: 108).

La palabra “toma asiento” en el seno de la madre (*oñemboapkya*), tal como lo hace la palabra que desciende sobre el chamán, éste también sentado en un banquito ritual en forma de jaguar. Dicho líder religioso es quien ha de encontrar, mediante la inspiración y las oraciones, el nombre de la persona según el lugar espiritual de donde viene. El nombre es parte integrante de la persona. La educación tradicional de los guaraníes es una educación para escuchar las palabras que recibe de Los de Arriba, generalmente a través del sueño. El guaraní busca su perfección por medio de su decir, de sus palabras y cantos. En un acto al que asistí un mbyá soltó un discurso bastante largo en torno a lo que él consideraba la buena educación y cómo ésta debía de tener en cuenta la sabiduría de los abuelos. Al terminar, pidió disculpas por haberse extendido tanto, explicando a los blancos que allí estaban que cuando viene la inspiración para hablar hay que dejar fluir las palabras. La ovación por parte de otros mbyá no se hizo esperar.

La divinidad no depende del individuo desde un punto de vista ético sino que tiene que ver con las aptitudes y actitudes de cara a escuchar la voz de la revelación, determinando la personalidad. “La religión no es una relación arbitraria del hombre individual con un poder sobrenatural; es una relación que tienen todos los miembros de una comunidad con el poder, que en el fondo vela por el bien de esa comunidad” (DOUGLAS, M., 2007: 35). Tendríamos aquí una forma más de “misticismo sociológico”, criticado por Evans-Pritchard.

Es importante reseñar que por tratarse de una tradición oral no existe una religiosidad única entre los guaraní. Ni tan siquiera entre los mbyá. No se trata de una cosmovisión estandarizada sino que depende

del discurso de los especialistas y de cómo realizan su apropiación histórica. El ejemplo de la visión que tenía Lorenzo Ramos de la llegada de los jesuitas a América y su conocimiento del guaraní podría ser prueba de ello. La tradición es constantemente reinterpretada y transmitida, resignificada. Así pues el Karaí, Opyguá o Pa'í es el guardián, productor y reproductor de la tradición así como de sus reformulaciones. Muchos de ellos son, junto con modernos indigenistas o antropólogos que han estudiado e interpretado la cultura guaraní, los “inventores de la tradición”, como diría Hobsbawm. La reelaboración constante y reflexiva actualiza en cada comunidad la corporización y subjetivización de los individuos hacia lo espiritual.

La ceremonia de *Ñemongaraí* (mal traducida como bautismo pues no sólo se trata de un ritual de imposición de nombres sino que tiene también que ver con el cambio de estación, agradecimientos a las deidades por las cosechas, recogida de éstas), puede que sea la considerada más importante. De dicha ceremonia depende la conexión de los individuos, mediante sus palabras-almas, con los seres espirituales, con el cosmos. En aldeas donde no hay Opy, los habitantes se desplazan decenas o cientos de kilómetros; o piden a un Opyguá de otra aldea vecina que lleve a cabo el ritual. Es en el *Ñemongaraí* donde hay una incorporación a la especie humana, una participación en los orígenes de la tradición que se reactualiza en cada nueva ceremonia. En cuanto a la complejidad del mundo religioso mbyá creo que es clave que ni tan siquiera entre miembros de una misma aldea haya *quórum* sobre el número de almas que un ser humano posee. Lo que sí es punto común es que todas ellas dependen de un conflicto entre aspectos positivos y negativos de la conducta, de riesgos y buenas acciones, de lucha antagónica entre principios opuestos. Según Miguel Bartolomé:

El cuerpo tiene su propia vida, representada por otra entidad anímica que lo habita, es la llamada ã, ang o ãngüé, un alma más «terrestre», que otorga una vida no muy consciente de sí misma y sin un propósito ético definido. Cuando un futuro padre camina por la selva, debe cuidar de hacer pequeños puentes en los arroyos y marcas en los árboles, para que la futura alma de su hijo no se

extravíe. Incluso algunos me la han descrito como una especie de «mono» o animal indescriptible que llevamos sobre los hombros, pero que sólo es visible para los ojos de los chamanes... Parte de la noción de «persona» Mbyá tiene, entonces, un componente anímico proveniente del tan cercano ámbito de lo «animal»...La angué aparentemente preexiste a la ñe'é y en ella se van acumulando durante el transcurso de la vida humana todas las imperfecciones, todas las consecuencias de los incumplimientos de las normas que rigen las relaciones del ser humano con la sociedad y con el medio ambiente socializado, del imperativo tekó normador, por lo que se la puede denominar como tekó achý kué, «producto de nuestra vida imperfecta»...Esta alma puede ser visualizada como la sombra del cuerpo, lo abandona al morir y queda en la tierra en la cercanía del cadáver como un ente maligno que atemoriza a los vivos, mboguá; razón por la cual las casas donde muere una persona son quemadas y abandonadas. Este es uno de los factores ideológicos de los frecuentes cambios residenciales aldeanos (BARTOLOMÉ, M., 2009: 209).

Por su parte Pierre Clastres (1993) llegaría a decir que la sustancia de los guaraníes es su religiosidad y que sin ésta su mundo podría llegar a derrumbarse. Es la relación hombres-dioses la que les permite mantenerse como un Yo colectivo y defender la idea de comunidad en torno a una espiritualidad. Pueden permanecer flexibles ante los avances del mundo occidental, que amenaza diferentes partes de su sociedad, pero la frontera la marca la defensa de la fe. El *ethos* guaraní se conforma en el espacio de ésta. La religiosidad es su resistencia, algo que lleva a afirmar a León Cádogan (1992:17) que ni el contacto con cristianos ha influido en el pensamiento mítico de los guaraníes, algo que quizá sea una aseveración excesiva pues en todo proceso de catequización existe algo de hibridación cultural. También María Inés Ladeira (2007) se refiere a la supervivencia guaraní que va ligada a lo espiritual, pues su religión “contiene todas las enseñanzas sobre convivencia, tolerancia y estrategia (...), se constituye en el factor decisivo de diferenciación étnica” (LADEIRA, M. I., 2007: 27, mi traducción).

Me dijo Jorgelina Duarte en una ocasión que “*la manera de ver las cosas indígenas es muy... muy... no sé que palabra utilizar...muy mítica, muy espiritual.*” Espiritualidad que es, en cierto sentido, común

en todo el mundo chamánico del continente americano. Hélène Clastres se refiere a los chamanes como “mediadores entre el mundo sobrenatural y los seres humanos, aptos en virtud de sus dones particulares para cumplir funciones muy diversas: curar a los enfermos, predecir el futuro, dominar la lluvia o el buen tiempo.” Si bien con los guaraníes en general y con los mbyá en particular es más que eso. Ya Nimuendaju clasificó a estos indígenas en cuatro categorías en función de sus dones chamánicos: lo que no tienen o no recibieron inspiración; los que poseen algún canto; los chamanes propiamente dichos, capaces de curar, predecir, descubrir el nombre de los recién nacidos, etc; y los grandes chamanes, cuyo prestigio supera la comunidad.⁷⁵ Continúa diciendo Bartolomé a este respecto que el punto principal de coerción en sociedades de este tipo reside en los mecanismos que se emplean para que dicha sociedad se imponga como una realidad total, más que en las estrategias de control social.

Así se explica también el papel pasado y presente de los chamanes, empeñados de manera constante en refrescar la memoria colectiva, a través tanto de la ritualidad como del discurso, estableciendo una comunicación de la sociedad con las deidades, que establecieron las normas de conducta necesarias para calmar la ansiedad existencial de la comunidad normativa. Los chamanes se desempeñan de esta manera como pulmones de la historia, relatando las mitificadas tradiciones de los mesías y de los héroes culturales, a los que insuflan vida a través del relato de sus acciones, a la vez que guiando las constantes prácticas ceremoniales que reconstruyen periódicamente a la comunidad «elegida» (BARTOLOMÉ, M., 2009: 115).

En las aldeas mbyá no suele faltar la “casa de rezo”, o al menos estar en proyecto reemplazar alguna o construir una nueva.

⁷⁵ Hay que establecer una distinción entre sociedades donde existen chamanes, que desempeñan tareas específicas en ciertas áreas de la vida social y sociedades chamánicas, donde la vida colectiva es guiada por los líderes religiosos, tal como parece ser el caso de la tradición Guaraní prehispánica, en la cual los líderes políticos desempeñaban papeles limitados a las guerras, las relaciones con otros grupos y diferentes eventos temporalmente acotados (BARTOLOMÉ, M., 2009: 56).

Acompañado de este deseo de tener un Opy suele aparecer una crítica a las campañas extractivas de las empresas madereras, pues se ven imposibilitados de encontrar materiales cerca de las aldeas. En las casas de rezo y en los patios abiertos a su frente es donde se desarrollan las fiestas del maíz, donde se canta y danza durante largas horas. El que una comunidad tenga o no entre ellos a un Opyguá sirve de diacrítico para diferenciarse. La disposición de viajar a otras comunidades o de recibir visitas por parte de dicho Opyguá también están relacionados con el grado de prestigio de la comunidad. En el documental *Tatachina. La Niebla*, se habla de la importancia del conocimiento entre los mbyá y cómo éste es ejercido y comunicado por sus líderes religiosos: “Tienen el pensamiento de que no todos tienen que saber todo. Uno no más tiene que conocer y tener la sabiduría de muchas cosas. Y en ese caso es el Opyguá el que tiene que conocer las medicinas y demás y el valor de la palabra.” Un Opyguá de la aldea Tekoá Arandú dice que *“Dios nos elige de pequeños tocando nuestros corazones”*.

Según Honorio Rolón: “en medio de la selva, el opy es el lugar más privilegiado. Su construcción es del este al oeste. La ventana da al sol naciente (...) Allí con el humo se reza y se dice el *nee pora*, las bellas palabras o palabras sagradas, la palabra que su dios dirige a quienes saben escuchar.” (ROLÓN, H., f.a: 23). Por su parte Meliá nos habla de lo paradójico de las explicaciones del mundo proporcionadas por los chamanes:

La experiencia religiosa guaraní lleva a una paradoja como la siguiente: las ideas sobre el mundo sobrenatural, sean de carácter psicológico o mitológico, nos son traducidas y comunicadas por individuos concretos que se tienen por inspirados, y lo propio de esos individuos es que se sienten, cada uno de ellos, creadores de sus propias mitologías. Si ellos explican algo, no explican un texto normativo anterior a ellos mismos, sino lo que acaban de escuchar y cantar como palabra inspirada (MELIÁ, B., 1991: 59).

Y es que en la cosmovisión mbyá, así como en otras muchas sociedades chamánicas, el chamán “es la figura representativa del conocimiento y del contacto con el mundo mágico, espiritual y religioso, y es quien media entre los diversos mundos que componen el Universo: *el chamán comparte con los demás el conocimiento del Universo, pero es el único que conoce las rutas que comunican un mundo con el otro dentro del Universo*” (OCHOA ABAURRE, J.C., 2003: 72, cursivas suyas. Ver apéndice VI).



4.2.2.- Modos de economía

Un hombre haciendo una adquisición está interesado simplemente en comprar la mejor mercancía con el menor precio. No ocurre así en un contexto social muy diversificado: un hombre comprando alguna cosa en una

aldea vecina en una comunidad tribal está tratando no sólo con un vendedor, sino también con un pariente, colaborador, aliado o rival, un potencial proveedor de una novia para su hijo, un compañero del jurado, un participante en los rituales, un compañero en la defensa de la aldea, un compañero del consejo (GOODY, J., 1994: 47).



No existe ninguna sociedad basada sobre una única forma de producción. Pero sí hay grupos culturales que presentan lógicas diversas a la industrial, con criterios de obtención de recursos diferentes. Entender la economía como una simple adaptación al entorno deja lagunas de comprensión de todo grupo cultural.

Es la noción de reciprocidad la que articula al indígena con su territorio. Teorizada por Marshall Sahlins en *Economía de la Edad de Piedra* (1983), donde argumenta que existen pueblos que evitan llegar al máximo productivo reduciendo sus necesidades (por tanto la idea de maximización no es generalizable a todas las sociedades), la reciprocidad se trata de un valor primordial que regula todo tipo de relaciones entre los guaraní. Deberíamos decir que, además, también es regulado por esas otras relaciones, parentesco y religiosidad por ejemplo. Así pues, la agricultura, la caza, la pesca y la recolección no suponen solo apropiaciones de la naturaleza sino que forman parte de una red de intercambios que deben funcionar en un modo equilibrado de acuerdo a dichas normas de reciprocidad. La producción agrícola, la caza y la recolección no suponen entonces solo una apropiación sino que toda transacción implica ofrendas, rezos y bailes y se pide a los dioses buenas cosechas, caza abundante o buena recolección. Dichas relaciones se establecen en un plano de igualdad y no se contempla el ritual para suplicar favores, sino como forma de conseguir y mantener el equilibrio cosmológico, social y natural.

La diversidad cultural de la que venimos hablando tiene en el campo económico una de sus mejores ejemplificaciones. Las diferencias no se manifiestan sólo entre comunidades, sino también entre familias

dentro de una comunidad. Con ocasión de una visita a la comunidad de *Mbocá Yatí* pude charlar con el segundo cacique, Mariano, mientras uno de sus hijos realizaba la talla de una artesanía, un cocodrilo de unos 30 centímetros. Al preguntarle a dónde va el dinero de la venta de las artesanías él me afirma contundente que “*si yo no trabajo, no cobro*”. Como hemos visto, cada vez se hace más patente la venta de collares, cestos, figuras de animales tallados, etc., por las calles de los pueblos colindantes a las comunidades locales e incluso en aquellos que están alejados bastantes kilómetros de la vida en las aldeas indígenas.

Si hay algo que pretende ser común entre los mbyá es el carácter recíproco de su modo de producción y distribución, al menos en un plano ideal. Como dice Bartolomé (2009: 312 y ss.) “*las personas no tienen sino que son sus relaciones parentales, que los insertan en una específica red social desde la infancia y que permiten ir construyéndolo como una persona en su comunidad.*” Así, desde temprana edad, van comprendiendo el necesario carácter recíproco de la vida en la comunidad. Ciertas actividades son impensables si no parten de una colaboración conjunta, como por ejemplo la fabricación de un opy o la plantación de una huerta. Tras la ayuda mutua surge el convite a aquellos miembros de una comunidad que ayudan a alguien a construir una casa, por ejemplo.

El Padre Montoya en su *Tesoro* utiliza el concepto guaraní de *potiró*, que viene a significar “ponerse manos a la obra”.

De una forma sutil y aparentemente no estructurada, todos los miembros de una aldea, de un tekoá, tienen acceso a los alimentos que se están obteniendo de la agricultura, la caza, la pesca o la recolección en un determinado momento (...) También los que visitan (visitamos) las aldeas tienen (tenemos) derecho a un plato de comida; la circulación de los alimentos es una estrategia social colectiva tendiente a impedir la existencia de carenciados (BARTOLOMÉ, 2009: 314).

Un aspecto importante de estos lazos económicos lo tenemos en la presencia del dinero. En principio se relaciona con el mundo de los juruá y sus nociones de propiedad, pero si sirve para llevar comida a la aldea, entra dentro de las lógicas mbyás del intercambio. Éstas no son simplemente económicas sino sociales. De lo que se trata es de mantener el aspecto solidario por medio de la participación colectiva, sobre todo a través de las asambleas que reúnen al poblado para solucionar diferentes aspectos de la vida común, muchos de ellos relacionados con temas económicos. Esto al menos en un plano ideal, pues en la práctica existen varios tipos de relaciones económicas como pueden ser los préstamos monetarios (por ejemplo para poder pagar el transporte, como pude observar),

La reciprocidad es un principio moral derivado de una necesidad social; la de mantener la cohesión de un grupo sin necesidad de una coerción política, ya que en cada individuo está internalizada la necesidad de un desempeño estipulado ante los demás (BARTOLOMÉ, M., 2009: 320).

Pero que sea un principio moral no tiene que ver con que siempre se cumpla. En más de una ocasión he podido ver discusiones en torno a la desigual participación de adultos jóvenes en las cuentas para pagar unas equipaciones deportivas. Incluso la exclusión de un adolescente para participar en un partido debido a que no tenía dinero para pagar en caso de que su equipo perdiese. En cualquier caso es también importante señalar que la reciprocidad de la que hablamos no tiene señalado un tiempo fijo para el retorno ni una cantidad precisa para devolver a cambio de los bienes o trabajos previamente prestados por unos u otros miembros de la comunidad. E incluso me han llegado a comentar que en el caso de recibir alguna ayuda o un bien material, no está presente el agradecimiento: “si tú traes algo a la comunidad está bien, pero si no lo traes tampoco pasa nada”, según un mbyá con

el que conversé, algo bastante usual en las sociedades cazadoras-recolectoras recíprocitarias.

La economía basada en la reciprocidad no caracterizaba al sistema colonial. Es más, ni siquiera la entendía. Aún así se dio en las reducciones pese a no estar planificada pues los religiosos la consideraban de un orden inferior.

Son las economías de reciprocidad propias, de origen tribal, las que mejor contribuyeron para que la vida de la reducción fuera utópicamente cristiana. Profecía y comunidad. Tal vez en las reducciones guaraníes se haya dado, por lo menos en su fase inicial, una especie de misticismo práctico, en el cual «la profecía creó una nueva clase social», según la expresión de Weber. El nuevo mensaje religioso cae y se fija en un suelo, en el que los principios de reciprocidad ya existentes corresponden a los valores de solidaridad y a la ética fraterna que se propone (...) El sistema económico de reciprocidad, originado en el campo guaraní, ofrecía las adecuadas «condiciones de posibilidad» de una nueva experiencia, que el sistema colonial, en el cual venía vehiculado el cristianismo, no les podía ofrecer. Hubo una historia de encuentros entre jesuitas y guaraníes, donde religión y economía sufrieron cambios profundos, donde los indígenas no dejaron de decir su palabra, y los jesuitas, «reduciéndose» a sí mismos, escucharon su eco. Pero la utopía quedó en sola tentación; una vez más, la utopía no tuvo lugar. No se entra en el colonialismo, aunque sea mitigado, impunemente (MELIÁ, B., 2004: 213-215).

Desde el punto de vista de Alfredo Vara (1994) se queda corto el definir el sistema económico guaraní como de un simple “comunismo primitivo”, pues tras la reciprocidad parental van escondidas relaciones más profundas y una cosmovisión diferente a la occidental que incluso, como dijimos, contempla otra percepción de los tiempos de ocio y de trabajo. El sistema de parentesco determina un sistema de organización del trabajo, pues hay trabajos masculinos (pescar, cazar) y femeninos (cocinar), hay trabajos propios de los ancianos (generalmente asociados a enseñar la cultura) y de los niños (cuidar de sus hermanos pequeños cuando éstos tienen edad para poder separarse de los padres), obligaciones de los cuñados (ayudar a construir una nueva vivienda),

etc. Lo que sí parece claro es que la distribución del producto obtenido, sea mediante la caza, la pesca o incluso en casos en que los productos enviados por el Estado escasean a finales de mes, se realiza de manera comunitaria, siguiendo reglas sagradas que destinan determinados productos a determinados miembros familiares de la parcialidad, según me comentan, si bien he podido presenciar en diferentes ocasiones que la comida se distribuye indistintamente entre niños, jóvenes y ancianos. Sí he percibido en alguna ocasión que el varón come antes que la mujer. En la economía guaraní se trata de unir la necesidad de subsistencia y la búsqueda de la solidaridad social. La distribución comunitaria de bienes genera un ceremonial, en donde el hecho de compartir se coloca en ecuación con el hecho de alimentarse. Alimentarse significa mucho más que nutrirse pues implica comensalidad, es decir, constituirse ceremonialmente para compartir un espacio y un tiempo relacionados con la ingesta de alimentos.

Pero las políticas extractivas y los diferentes frentes económicos desplegados por las sociedades occidentales generan transformaciones en el interior de los grupos indígenas. No sólo se transforman aspectos materiales sino también las relaciones simbólicas como respuesta a las nuevas realidades. Por ejemplo la artesanía cubría una doble función en ciertas aldeas mbyá de Santa Catarina analizadas por Simas de Aguiar y Amria Müller (2010), pues no sólo se sitúa en un plano económico como principal fuente de ingresos de las aldeas (lo que posibilita comprar ropas y comida) sino que el artesanato es significado como ejercicio de identidad y manifestación de tradición cultural. “Los artesanos afirman que determinados patrones decorativos de cestos y tallas en madera son exclusivos de los guaraní” (Ibid, 176, mi traducción). En el caso de las pequeñas esculturas de animales talladas en el pasado servían para los juegos de los niños y como modelo para socializar y explicar la fauna selvática a los más pequeños, así como para comprender los ciclos de la vida. Hoy esta socialización es resignificada, pudiendo hablar de la apropiación del alma animal ya no

como parte de la caza sino como domesticación de la flora (el árbol) que se convierte en fauna (el animal tallado), como en tantos casos es explicado en el mito de los gemelos (Sol y Luna) de los mbyá.

Actualmente, y hablando de modo general, los mbyá se dedican básicamente a cultivar mandioca, maíz, batata, arroz de seca, marcela, etc. Cada uno cultiva para su propio consumo y el de su familia, y en el caso de los ancianos o viudas son ayudados a cultivar. La forma de practicar el cultivo es a través de la roza de una parte del territorio, para posteriormente quemar esa madera. Se talaban los árboles y cuando éstos estaban secos se les prendía fuego, que producirá ceniza y será utilizada como abono para fertilizar las tierras. Una vez abonado el terreno se planta y se siembra. Si bien la roza es trabajo principalmente de hombres, las semillas son plantadas por ambos géneros (mandioca y tabaco los hombres, maíz las mujeres, porotos ambos). Pasados dos o tres años, cambian de lugar, para permitir que en ese espacio vuelva a crecer la flora.

es gente labradora, siempre siembran en montes y cada tres años, por lo menos mudan chacara: el modo de hacer sus sementeras es: primero arrancan y cortan los árboles pequeños y después cortan los grandes, y ya cerca de la sementera como están secos los árboles pequeños (aunque los grandes no lo están mucho) les pegan fuego y se abrasa todo lo que han cortado y como es tan grande el fuego quedan quemadas las raíces, la tierra hueca y fertilizada con la ceniza y al primer aguacero la siembran de maíz, mandioca, y otras muchas raíces y legumbres que ellos tienen muy buenos.⁷⁶

La caza, más allá de su función nutritiva una vez llevada la presa a la mesa, tiene una función simbólica y de relación con la naturaleza. Tanto para mbyá antiguos como para los modernos, significa un modo específico de estar en el monte, causa justificada de experiencias y

⁷⁶ Manuscritos da Coleção de Angelis. 1051. I. *Jesuitas e Bandeirantes no Guairá* (1549-1640) Rios de Janeiro: Biblioteca Nacional. Citado en Melia, B., 1996: Revista Complutense de Historia de América, 22. Madrid: Servicio de publicaciones, UCM. Pp 183-208.

aventuras. Esto está referido por ejemplo en el mito de los gemelos. Pero también pude comprobarlo al ir a pescar con unos chicos de una comunidad, en donde pese a perdernos por la selva, el viaje en sí fue visto como algo muy positivo (a pesar de ser la pesca más bien escasa). La pesca se realiza con redes, trampas, anzuelos, flechas o intoxicando alguna zona del río o arroyo para ahogar a los peces y que queden flotando. Esto se realiza extrayendo el veneno a una raíz ictiotóxica (ingy) que al entrar en contacto con el agua hace que el oxígeno desaparezca.

Por otro lado la preparación y colocación de trampas es toda una artesanía de la que los mbyá se sienten orgullosos y así en varias comunidades me enseñaron diferentes artefactos para atrapar o matar animales, pese a que con insistencia se me decía que éstos son cada vez más escasos.

4.2.3.- Relación Naturaleza-Cultura-Religiosidad.

Si existe un ámbito en donde las relaciones entre campos que nosotros percibimos como separados puedan estar juntos es en el del mito. Las relaciones entre seres naturales, elementos culturales y aspectos relacionados con lo onírico o lo metafísico tienen relaciones concretas en los mitos que son transmitidos. Mediante la actualización del mito no sólo se profundiza en el conocimiento de las tradiciones, sino que éste sirve de modelo de conducta. Además se lleva a cabo un aprendizaje de aspectos como el cuidado de la flora, las especies animales o los seres que rodean a los guaraníes y en cierto sentido los guían en sus actos.

Quizá el mito más estudiado por diferentes autores ha sido el denominado de los Gemelos, Sol y Luna, *Kuarahy y Yacy*, si bien son engendrados por padres diferentes. Mediante su viaje en busca de su Padre Primigenio, van conociendo y creando diferentes especies, se enfrentan con enemigos (jaguares, especies malignas, otros grupos...dependiendo de las interpretaciones) y normativizan la conducta acerca de lo que se puede comer y lo que no, las especies que deben de ser cazadas, cuándo y cómo, los tabúes sexuales, etc. Instituye este mito, además, el modelo migratorio a través del caminar de Sol y Luna, héroes fundadores que posteriormente son personificados por líderes chamánicos que guiarán las migraciones. El caminar de una comunidad en tránsito instituye el mundo mbyá a la vez que lo va nombrando:

Los primeros habitantes de la nueva tierra son el hermano mayor y el hermano menor: Sol y Luna. El padre de Sol es Ñanderuvusu y el de Luna Ñanderu Mbaekuaa, una figura extraña que aparece al principio del mito embarazando a la mujer de Ñanderú, que ya estaba embarazada de éste. Es impropio, pues, que se les llame gemelos: son hermanos. Esto tiene que ver con la patrilocalidad guaraní. Al descubrir

la infidelidad de su mujer, Ñanderú desaparece a la morada celestial, dejando a su mujer, originando la ruptura entre lo divino y lo humano. A partir de ahí la mujer trata de dirigirse hacia dicha morada, tratando de restituir la unión entre lo humano y lo divino, entre la Tierra imperfecta y la Tierra Sin Mal. Se conforma en este peregrinar el pensamiento religioso guaraní mediante migraciones, danzas, rezos, ayunos, meditaciones, plegarias...

Las pruebas que la madre de Sol y Luna y posteriormente ellos han de pasar prefigura la de la humanidad y son presentadas en la obra de Clastres (1993), que expone cuatro versiones del mito: una recogida por Cádogan en su *Ayvu Rapita*, donde narra lo que le exponen los mbyá con los que convive; otra en un grupo diferente, también mbyá, recogida por Clastres; una tercera referida a los akapokuva y recogida por Nimuendajú; y una última, quizá la más diferente, que hace referencia a la crónica de Thevet de los tupinambá del Brasil de mediados del Siglo XVI. Expongo de manera sucinta dicho mito basándome en la obra del autor francés:

El mito habla en su comienzo de que la madre futura de Sol ya podía menstruar, y que estaba cazando perdices. Pero en una ocasión cazó una lechuza, que en vez de alimentarse de grillos y mariposas lo hacía de galletas de maíz (es decir, de algo elaborado por humanos, signo de cultura). Dicha lechuza, que dormía con la futura madre, golpeaba todas las noches la cabeza de la mujer, a la que dejó encinta. Dicha lechuza tomó el cuerpo de Ñanderú, es decir, el Dios utiliza la astucia para seducir a la mujer. Cuando Ñanderú quiso ir a su morada celestial, la mujer no quiso, ante lo cual aquél se marcha, diciéndole a su mujer que le lleve a su hijo, al que estando en su vientre le pregunta por el camino a seguir. El hogar de la primera madre de los guaraní es el centro de la tierra, según el mito. El futuro Sol le pide a su madre que corte flores, pero de una de ellas sale una abeja que le pica la mano a ésta, que le recrimina el pedirle juguetes antes de haberse puesto de pie, es decir, antes de haber nacido. Debido a esa riña, el futuro Sol no

contesta acerca del camino a seguir, teniendo que elegir su madre, y llegando a la casa de los primeros ocupantes de la tierra: los jaguares. Allí se encontró con la abuela de éstos, que le dijo que se fuera. Pero la madre de Sol no quiso, por lo que la abuela hubo de esconderla en una vasija antes de que sus nietos llegasen del bosque.

Uno de los nietos encontró a la mujer escondida, y la mató, dándose cuenta de que estaba encinta. Entonces la abuela pide a sus nietos de comer al bebé, al que no pueden asar ni triturar, por lo que decide adoptarlo como mascota. El niño, ya crecido, pidió un arco para cazar mariposas y pájaros y, más tarde, creó a su hermano menor, la Futura Luna, de una hoja de un árbol. La abuela les prohibió a ambos ir a la selva azul, algo que contravienen los hermanos. Al fallar un disparo a un papagayo, éste se puso a hablarles, diciéndoles que estaban alimentando (al llevarles pájaros) a los que habían devorado a su madre. Ante esto, libraron a los pájaros, volviendo sin llevar nada para su abuela.

A continuación Sol elaboró una trampa para los seres originarios, a los que mató, para después crear el árbol de los frutos de los seres originarios. Con ello quería atraer a las mujeres de éstos y dado que le llevó unos frutos a la abuela y ésta quería comer más, le dijo dónde estaba dicho árbol. Después hizo un arroyo con un puente y allí tiró las cortezas del árbol de donde nacieron serpientes, nutrias, boas y todos los seres destinados a devorar a las mujeres de los seres originarios.

Sol envió a Luna al otro extremo del puente para asegurarlo. Ésta dio la vuelta al puente demasiado pronto, pudiendo salvarse una de las mujeres de los jaguares, que estaba encinta de un varón, con quien cometió incesto y su raza pobló la tierra. Tras esto mostró el alimento azucarado (miel) que había utilizado como engaño, pero sólo su imagen sobre la tierra

Tras estos sucesos, reunió los huesos de su madre y le dijo a su hermana que fuese a asustar a una perdiz. La madre renació, y Sol

trató de amamantarse de ella, pero sus huesos cayeron en repetidas ocasiones. Ante esto, Sol la llevó al bosque y la convirtió en paca; es por ello que cuando un animal cae en una trampa Sol no se eleva debido al recuerdo de su madre.

A continuación Sol y Luna se van encontrando diferentes árboles, de los que Sol se pregunta cómo son los frutos, Luna le contesta, y Sol le dice cómo pueden ser comido: asándolos, crudos, cociéndolos, etc.

Más tarde llegaron a la morada de Charia, un ser no humano que representa el mal. Como estaba pescando, Sol quitó varias veces el pescado del anzuelo. Luna quiso hacer lo mismo pero Charia lo atrapó y lo llevó a la madre de sus hijos. Lo comieron pero Sol le pidió comer maíz y que no tirasen las espinas, de donde rehízo a su hermano, haciendo que una palabra fuese a habitarlo y haciendo con la pasta de maíz el cerebro. Tenemos, pues, el motivo de que la Luna aparezca y desaparezca. Cuando la Luna se cubre, con su propia sangre, es para evitar ser devorada por Charia.

Más adelante el mito cuenta que Luna tantea en el lecho de la hermana de su padre, que en la oscuridad, para tratar de ver quién se le acerca, se embadurna de resina y palpa la cara de Luna. Al otro día Luna fue a lavarse pero se embadurnó aún más, quedando marcada. Y es por ello, por actuar así y quedar su rostro con trazos de los hechos, que Luna estableció un modelo de conducta para los humanos.

A continuación Sol le pide a Luna que dispare flechas hacia el cielo, las arranca las muescas dejadas les sirven a ambos para escalar. Por hueco dejado por la primera flecha se introdujo Luna y así entró en el cielo. Su arco sigue existiendo en el cielo y es el nombre religioso del cual los guaraníes tallan sus arcos. Además, para lavar su rostro, Luna hace llover.

Cuenta el relato después que Charia, cazando coatíes, disparó a Sol que estaba en lo alto de un árbol, que defecó y se hizo el muerto.

Charia envolvió los excrementos en una hoja y los puso junto al cuerpo de Sol y sobre los coatíes, en una mochila. Más tarde Charia se puso a pescar, dejando la mochila lejos del agua, lo que Sol aprovechó para escapar dejando una piedra en su lugar. Al llegar a su casa Charia mostró lo cazado, pero allí sólo había piedras.

Más tarde se narra cómo Sol creó a los coatíes, de unos frutos por los que Charia preguntaba, para después mostrarnos cómo se originó la pesca por ahogamiento de los peces con raíces ictiotóxicas del timbó: Sol ya tenía hijos y éstos se lavaban los pies, con lo que los pescados morían. Charia le pidió a uno de sus hijos para poder pescar, pero lo golpeó en la cabeza, igual que se hace con la liana del timbó. Ante esto, Sol y Charia lucharon, saliendo vencedor el primero, que se levantó del suelo tras la pelea, motivo por el cual existen los eclipses.

A continuación el mito explica cómo Sol hizo de su mochila a una joven a la que le dio a Charia, quien hizo el amor con ella y luego la golpeó, transformándose así en mochila de nuevo. Más tarde se cuenta cómo un jaguar descubrió el arco de Sol, del que recibió un golpe, surgiendo del arma un árbol, el *genipa*. Es por ello que cuando los guaraníes han de dormir en el bosque buscan un árbol de esta especie para que los jaguares no se acerquen. Además, tampoco se acercan a las trampas realizadas con madera de dicho árbol según el mito.

Finalmente el mito cuenta cómo Sol realiza un tocado de plumas que regaló a Charia. Después dicho tocado ardía y cuando se consumió, Sol sopló las cenizas, de las que se formaron moscas, pulgones y tábanos. Las entrañas de Charia estallaron y de sus intestinos nació la perdiz *chororo*, dueña del fuego. Del alma-palabra de Charia Sol hizo al verdadero Tupá Rekoé (destructor de vida). Una de las hijas de Sol quiso mirar, él le dijo que no lo hiciese pero ella desadvirtió la orden. Es por ello que murió y Sol la enterró sin devolverle la vida, siendo el futuro modelo y el porqué de que los hombres sean mortales.

Además el mito sirve para realizar una exploración del espacio selvático, hogar de los guaraníes, construyendo un paisaje que comparativamente es diferente al trazado por los estados nacionales.⁷⁷

Según Guillermo Wilde⁷⁸, el paisaje ha ido unido a la construcción identitaria de las naciones y sus límites. Para el caso de Argentina analiza los efectos que han tenido en las políticas de inclusión y exclusión de minorías los ambientes existentes en el desierto, en la Pampa, en los Andes o en la selva. Han sido motivos recurrentes en la imaginación de la nación. Ello se tradujo en discursos y políticas oficiales concretas destinadas a homogeneizar a los “otros internos” y a establecer “límites exteriores.” Refiriéndose a la selva misionera, comenta que el discurso oficial latió hasta bien entrado el siglo XX de un álito de inhabitabilidad y amenaza, obviamente bien distinto al carácter opuesto de la civilización. Pero a la vez se veía como un potencial hábitat del progreso y por tanto debía ser explotada, algo que se consiguió rápidamente debido a los bajos impuestos, al fácil

⁷⁷ Al igual que los seres humanos, también las plantas y los animales poseen un arquetipo mítico inaugurado en el tiempo de los orígenes, donde los entes fundadores estipularon tanto sus características como la relación que se debe tener con ambos. Los animales que existen en la selva paranaense son solo reproducciones, <<imágenes perecederas>> de los animales eternos que habitan en el *ambá* morada de las deidades (L. CÁDOGAN, 1968: 80), creados como modelos y que son nominados añadiendo a su nombre el enfático *eté* (auténtico, verdadero) o *ypy* (primigenio) Los que habitan en la selva y se cazan o se domestican son sus reproducciones <<imperfectas>> (*achy*); término que también se aplica a las acciones humanas en general, que solo imitan a las de las deidades pero que no logran emularlas de manera fidedigna. Por otra parte, en la selva terrenal habitan los custodios de cada uno de los animales, expresión local del universalmente difundido complejo de los <<señores de los animales>>. Así, cada animal tiene su dueño (*jará*) que lo protege y lo representa, al que hay que pedir permiso para cazarlo y que normaliza las actitudes que se deben tener con sus protegidos. No se deben cazar hembras preñadas, no se pueden abatir más piezas de las que pueden consumir y los animales grandes como el pecarí, el jabalí o el venado deben ser cuidadosamente repartidos entre todos los miembros de la familia extensa o incluso de la comunidad donde vive el cazador. (BARTOLOMÉ, M., 2009: 263-264). El “deber ser” de la repartición nos coloca en el plano de la reciprocidad. Si bien parece que la norma comunal rige el intercambio de bienes, el contacto con el mundo blanco y sus bienes de consumo genera controversias.

⁷⁸ GUILLERMO WILDE (2003) “Imaginario Oficial y Memorias Locales. Los Usos del Pasado Jesuítico-Guaraní de Misiones”; En *Avá* N° 4 Marzo 2003; Posadas, Misiones, Argentina.

acceso a la tierra y a la explotación de la yerba mate. En los últimos tiempos, y unida a la concienciación ambiental, ha resurgido el percibir a este paisaje como un marco de la integración transnacional, debido a la biodiversidad que almacena y al estar ubicada en la zona de la triple frontera entre Paraguay, Brasil y Argentina. En cuanto a la población mbyá-guaraní dice que hasta hace dos décadas, y pese a sus interacciones crecientes con los discursos y prácticas hegemónicas, aquella había logrado mantener cierto aislamiento con respecto a la sociedad envolvente, en buena parte basado en el uso autónomo de los recursos del monte para la alimentación y la vivienda. Sin embargo, el progresivo deterioro del monte y la dificultad de acceso a tierras propias produjeron una situación económica crítica que, en numerosos casos, puso en riesgo la subsistencia de muchos individuos, llevándolos a estrategias como la mendicidad en los suburbios de las ciudades.

Según Wilde hasta casi entrado el siglo XX la selva de Misiones era considerada un paisaje inhóspito que era visto como una frontera virgen para la empresa civilizatoria. Debía ser poblada e industrializada y fue en torno a los 1920 cuando se llevaron a cabo diferentes emprendimientos. El discurso oficial defendía que los indígenas habían desaparecido con la expulsión de los jesuitas, allá por el 1750. Se consideraba que los pocos antiguos pobladores que por entonces sobrevivían serían prontamente asimilados por la modernización nacional. Con todo ello, sería la población migrante la base para poder construir una nación europeizada en suelo argentino, con la idea de hacer desaparecer o asimilar a los no blancos. El concepto de homogeneidad anclaba las bases de esta ideología.

Pero a finales del siglo XIX se produjo un aumento de los mbyá-guaraní en Argentina, cuyo origen está supuestamente en Paraguay. Es común que entre los mbyá se identifique a Paraguay como *Yvy Mbyte*, el centro de la tierra. Tras la guerra de Paraguay (1865-1870), la expansión económica expulsa a los guaraníes de ese país, yendo a parar a Argentina, principalmente a Misiones. Esa región estaba por entonces

escasamente poblada y permitía a los mbyá continuar con cierta autonomía sus prácticas tradicionales. Según Bartolomé (1969) y Garlet (1997), las primeras migraciones datan de entre 1870 y 1886.

Un aspecto del proceso modernizador tuvo consecuencias nefastas para la población indígena, y no fue otro que el frente forestal. Si bien en su primera etapa extractiva apenas transfiguró las comunidades, en su segunda etapa, destinada a la industria, llevó al reemplazo del bosque autóctono por el implantado, con lo que las capacidades reproductoras disminuyeron, lo que trastocó la relación de estos pueblos originarios con su hábitat y con los ciclos de vida.

Ya antes, con los jesuitas, el monte era visto como una región inhóspita, refugio de indígenas salvajes que rehusaban ser civilizados. Para Wilde, el “acuerdo intercultural” y la imagen de un indio pasivo se sintetizan en el denominado “Pacto de la Selva”, referido en el libro *La Selva Vencida* de Ziman y Scherer (1976): en 1847 veinte hombres al mando del capitán Jacinto Galeano penetran en los yerbales de la zona de San Pedro. Son asesinados por el cacique Fracrán y su gente. Sólo se salvó un niño, Bonifacio Maidana, que fue adoptado por otro cacique, Goimbaré, pasando tras la muerte de su padre a convertirse en cacique. Una nueva comitiva, capitaneada por Fructuosos Moraes Dutra, unos treinta años después de la primera, llegó a tierras de este cacique. El capitán y el cacique celebran un pacto de no agresión. Depositán herramientas, arcos y flechas en el suelo.

Según el relato de los mbyá cuando llegaron los *Yvyo Amboae*, los habitantes de las tierras extrañas, *Guairá* resistió a la invasión, mientras que *Paraguá* pactó con los extranjeros. De esa unión nacieron los juruá pues este segundo cacique entregó a sus mujeres.⁷⁹ Para poner orden y resolver las disputas, *Ñamandú* otorgó a los blancos los

⁷⁹ Tendríamos aquí una versión diferente del mito de la Malinche, indígena intérprete y amante de Cortés que, para algunos, es traidora a su pueblo, mientras que para otros ayudó a fundar la patria de lo que hoy es México.

bosques y a los mbyá las selvas, según Chase-Sardi (1989). Es por derecho divino que los mbyá tienen la pertenencia de la selva.

La indiferenciación primigenia es la que establece la ambigüedad o permeabilidad de la distinción ontológica entre naturaleza y cultura. No solo surgen las aguas, las tierras, la claridad y todos los entes vivientes que poblarán el espacio; sino también los seres humanos que encuentran desde entonces un lugar dentro de ese orden de cosas, separándose de los otros seres, pero recordando para siempre el parentesco fundamental que los identifica. La separación no anula la identidad inicial de los hombres y los otros entes, sino que funciona como un recordatorio de su origen compartido, lo que tiende a expresarse a través de las metáforas del parentesco (BARTOLOMÉ, M., 2009: 170).

En cuanto a las relaciones entre *tekoá* y territorio, según Guillermo Wilde “son complejas”. Hay un fuerte vínculo pues el segundo es determinante de la reproducción del *tekoá*. El territorio implica una serie de conexiones que van más allá del espacio físico de la aldea y diferentes aldeas, a su vez, pueden también estar relacionadas entre sí por medio de esas conexiones. En cuanto a su ordenamiento político los *tekoá* estaban encabezados antiguamente por un líder religioso y a su vez político. En la actualidad ambas funciones están diferenciadas en dos figuras de autoridad distintas: el Opyguá y el Mburuvichá siendo este segundo el encargado de las relaciones con el mundo blanco. Según Wilde, la geografía mbyá presenta una estructura concéntrica, cuyo centro es la aldea y en cuyos anillos sucesivos están el monte y el mundo blanco, si bien los dos primeros forman unidad frente al tercero como nos hace ver Marcelo Larricq (1993), lo que según él repercute en la socialización y en la división sexual del trabajo mbyá. El paso a la madurez de los varones se realiza de forma centrífuga mientras que en el caso de las mujeres se realiza de forma centrípeta: los varones se van apartando cada vez más de la casa familiar en sus juegos y caminatas (hacia el monte, hacia un arroyo, hacia otras casas), en donde los niños más pequeños son acompañados y vigiliados por algún hermano mayor

de ellos, formando una “comunidad de juegos”; por su parte la socialización de las niñas, aun compartiendo en ocasiones juegos y paseos con los varones, se realiza hacia el interior de la casa, en el sentido de que sus madres, abuelas y/o hermanas mayores les enseñan las tareas domésticas y las vigilan en sus juegos. Al enfrentar opiniones defenderá los principios del “hogar”, colocando la casa en oposición a la aldea, los parientes más cercanos antes que los lejanos y la vida en la comunidad como tamiz desde el que juzgar lo exterior a ella.

En los primeros años de vida, ambos sexos serán objeto de iguales restricciones a sus desplazamientos. Con el crecimiento llegará la asignación de tareas, aumentando su frecuencia e importancia a medida que pase el tiempo. (LARRICQ, M., 1993: 75).

Por otra parte las relaciones entre aldea y monte son complementarias y recíprocas, si bien pueden ser positivas o negativas atendiendo a que los individuos sigan o no las normas. Es decir, el monte puede implicar amenaza o sustento dependiendo del comportamiento y adecuación de las personas al mundo sensorial, espiritual, natural y social. El monte puede ser proveedor de alimentos, materiales de construcción y medicinas si se sigue el uso adecuado de las normas, algo que repercute en la identidad y cosmovisión mbyá. La vida eterna y la terrestre son entendidas dentro de una polaridad, siendo la primera la que representa la conducta perfecta y la segunda la imperfecta. Esto atiende a la creencia en una Tierra Sin Mal a la que se debe aspirar y a una tierra imperfecta que es imitación de la primera. Ambas pueden conectarse mediante rituales y ejercicios corporales en aras de la liviandad del cuerpo para conseguir la perfección.

Frente a esta cosmovisión, que a la vez es sociovisión, las implicaciones que tiene la fragmentación del territorio provocan cambios en la organización mbyá, pues transfigura la concepción básica de sus tekoás. Surgen dos nuevas necesidades como son la de

conseguir tierras y la de establecer relaciones con los blancos, una vez que la posibilidad de refugio y aislamiento en el monte deja de ser una opción. Uno de los cambios que esto conlleva es la necesidad de realizar reformas en la organización política, lo que ha devenido en promover a jóvenes jefes capaces de hablar castellano. Otra figura nueva que se ha creado es la del “representante”, que suele salir de la comunidad para entablar relaciones con los blancos. E incluso algunas comunidades tienen contacto asiduo con ONGs y congregaciones religiosas de distinto credo para impulsar sus reclamaciones por la tierra. Según Wilde, el acceso a ésta es uno de los principales elementos diacríticos en las comunidades, pues su posesión, cantidad y calidad funcionan de modo diferenciador en los distintos *tekoás*. La situación legal en torno a la tierra y que esta se halle en terrenos privados, fiscales o propios de los aborígenes, conlleva reivindicaciones de distinto signo y diferentes estructuraciones políticas y prácticas de resistencia frente a la sociedad occidental de distinto signo. Incluso se llega a hablar de que la gran diversidad de estrategias a este respecto impide hablar de los mbyá como grupo homogéneo (Burri 1996, 1998). Si bien nosotros pensamos en contrario, pues priman los actos de reterritorialización y el componente identitario en torno a las parentelas extensas aunque se viva en comunidades alejadas cientos de kilómetros. A esto se suma el deseo constante de conocer otras aldeas y relacionarse con otros parientes o saber de la vida de otros mbyás. Incluso traspasando las fronteras nacionales.

Otra consecuencia de la fragmentación del territorio es que los alimentos básicos no son suficientes y así deben ser complementados con otros donados por el Estado o por otro tipo de asociaciones, lo que implica cambios en el espacio productivo, reproductivo, socializador e incluso en la dieta (y por tanto en la salud) de los mbyá. Aún así se trata de que cada comunidad tenga el mayor número posible de individuos para así recibir ayudas en forma de escuelas o centros de

salud. Caza, pesca y recolección van en decrecimiento, si bien se trata de seguir practicando la agricultura.

Otro cambio importante es la presencia del dinero, necesario para el creciente consumo de bienes materiales y simbólicos del mundo blanco. Un elemento muy demandado, que incluso el opyguá de Tamnduá me pidió si yo le podría conseguir (supongo que vio en principio en mí un agente estatal) una nevera para poder guardar la carne y que no se estropease. Una demanda de algunos niños a sus padres mbyá que pueden ir con asiduidad a la capital, es la compra de teléfonos móviles o de material deportivo para la práctica de fútbol. He conocido algún mbyá que se jactaba delante de sus amigos o parientes del móvil de última generación que tenía mientras que en privado me decía que gastaba mucho en su factura telefónica. Algo que también me he encontrado en diferentes comunidades que visité es que me han pedido en varias ocasiones algo de ropa. Desde mi punto de vista los bienes obtenidos fuera de la comunidad simbolizan una separación liminar entre aquellos están en capacidad de realizar compras debido a su papel como líderes de la comunidad, generalmente por desempeñar roles de mediadores entre la cultura mbyá y la juruá. La crítica tampoco se hace esperar y suele ir en el sentido de que hace un tiempo los mbyá no poseían nada de ello y era un tiempo, a la vez, en donde había más caza, menos contaminación en los ríos o menos enfermedades. La intromisión del mundo blanco se critica a través de la intromisión de objetos materiales y por extensión se critica a aquellos que más los incorporan, situándolos en un grado de lejanía mayor de lo que es considerado un “mbyá tradicional”. Ante esto, algunos indígenas se defienden de estas críticas alegando que todo lo que suponga mayor comodidad está bien visto, siempre y cuando no se toque la “esencia” de la comunidad o de su religión.

Por eso, el trabajo en las chacras y la venta de artesanías cada vez parecen más insuficientes para la obtención de bienes juruás. Con todo ello se van introduciendo cada vez más asociaciones de asistencia

(ONGs principalmente, aunque también órdenes religiosas y proyectos de organismos internacionales) que intervienen en los asuntos internos de las comunidades.

Por otro lado incluso algunos líderes han vendido madera de forma indiscriminada a alguna empresa maderera que actúa en la región. El reemplazo por pinos agota las capacidades de la tierra de reproducirse.

Pero a pesar de las implicaciones políticas de estos cambios y de la alta diversidad encontrada en diferentes aldeas, la percepción de la fragmentación del monte y del territorio es vista por los mbyá como base del peligro de la supervivencia de su propia identidad. A este respecto me parecen muy claras las cosmovisiones presentadas por Eduardo Viveiros de Castro (2010), pues plantea dos modos de percibir la relación de lo social con lo natural y lo sobrenatural que tiene implicaciones en la vida comunitaria y en sus acciones y discursos con respecto a la sociedad envolvente. Viveiros de Castro cita a Lévi-Strauss:

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no (LÉVI-STRAUSS, C., 1973 [1952]: 384).

Según Viveiros de Castro, Lévi-Strauss veía en ese conflicto de antropologías una de las manifestaciones típicas de la naturaleza humana como es la negación de su propia generalidad. Una especie de avaricia congénita, que dificulta la extensión de los predicados de la humanidad a la especie como un todo. En suma, el etnocentrismo es como el buen sentido (del que tal vez sólo pueda ser el momento perceptivo), la cosa más compartida del mundo. Los españoles pondrían el centro de atención en el alma, mientras que los indios en el cuerpo.

Los primeros no dudaban de que los segundos tuvieran cuerpo, mientras que los segundos no dudaban de que los animales tuvieran alma. Aparecen dos tipos de etnocentrismo: el europeo que dudaba que los otros cuerpos poseyeran alma; el indígena que consistía en dudar acerca de la posibilidad que todas las almas pudiesen estar albergadas en cuerpos diferentes a los de los propios indígenas. Una obra que aclara mucho estos conceptos es *Las Lanzas del Crepúsculo* (2005), donde Phillipe Descola habla de diferentes ontologías, como son: 1) Totemismo: basada en la continuidad de “materialidades” e “interioridades” entre humanos y no humanos; 2) Animismo: basada en una continuidad entre humanos y no humanos en lo que se refiere a la “interioridad”; 3) Analogismo: postula una discontinuidad básica entre humanos y no humanos tanto en su “materialidad” como en su “interioridad”; 4) Naturalismo: une a humanos y no humanos por una continuidad “material” y nos separa por la aptitud cultural o por la diferente capacidad de interioridad. Esto pone en cuestión la dicotomía occidental naturaleza-cultura y expone formas de relación culturalmente diversas entre el medio, la naturalidad y el mundo sobrenatural.

La etnografía de la América indígena, por su parte, está poblada de referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actuantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos -los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos-, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de “almas” semejantes. Esa semejanza incluye un mismo modo -por así decirlo- performativo, de percepción: los animales y demás no humanos dotados de alma “se ven como personas”, y por consiguiente “son personas”; es decir, objetos intencionales o de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales existentes bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, o sea de lo

colectivo. Sin embargo, lo que esas personas ven -y por lo tanto lo que son en cuanto personas- constituye precisamente el problema filosófico planteado por y para el pensamiento indígena.

Centro de estas cosmovisiones es para Viveiros de Castro el chamanismo amerindio, que aunque nos detendremos en él más abajo, sirva una definición preliminar como “la habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos.” (Ibid) Según Viveiros de Castro, al referirse al nahualismo, dado que los chamanes pueden percibir a los seres animales como humanos, son así capaces de funcionar de interlocutores en el diálogo entre especies. Y es más, tienen la capacidad de retornar para contar el diálogo, algo que a los profanos les es negado. Es así como transitan en un mundo ambiguo, peligroso, no solo entre entes diversos sino como artistas de lo político, pues son los primeros diplomáticos entre mundo natural y sobrenatural, entre mundo social y mundo animal, entre la propia cultura y el mundo sensorial de la selva. Viveiros de Castro desarrolla el concepto de perspectivismo para teorizar acerca de cómo en el mundo amerindio el universo es habitado por diferentes tipos de personas, que pueden ser humanas o no, y que se relacionan entre sí y aprenden la realidad desde sus propios puntos de vista relativos.

Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica. El chamanismo es un modo de actuar que implica un modo de conocer, o más bien un determinado ideal de conocimiento. Ese ideal estaría, en algunos aspectos, en las antípodas de la epistemología objetivista que la modernidad occidental estimula. Para esta última, la categoría del objeto proporciona el telos: conocer es “objetivar”, es poder distinguir en el objeto lo que le es intrínseco de lo que pertenece al sujeto conocedor y que, como tal, ha sido indebida o inevitablemente proyectado sobre el objeto (Ibid, 2010: 40).



4.3.- Formas de Racionalizar las Diferencias y las Semejanzas

Lo que innova en la teoría, y es crucial en la política, es la necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales. Estos espacios “entre medio” [*in-between*] proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad [*selfhood*] (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad. (BHABHA, H., 2002: 18).

Al comentar el cambio producido en las ciencias sociales hacia los años 50, cuando el concepto de raza llega a su ocaso, pues se constata la variabilidad humana, el profesor Fernández de Rota (2005) dice que “frente a la idea del árbol en ramas surge la idea de red”. Hoy en día, defiende, es central en la disciplina antropológica el estudio de la diversidad humana, más que sus clasificaciones. Como nos recuerda constantemente Carmelo Lisón Tolosana, “clasificar es poner puertas al campo, muros a la mar”. Pero a pesar de ello las diferencias se (re)construyen y para ser significadas y activadas políticamente, es decir, se instrumentalizan, se utiliza la cultura como arma. Y los criterios de comprensión y entendimiento pueden variar dependiendo de las implicaciones y de los niveles de asimetría social, cultural, económica, etc., entre poblaciones que comparten un mismo espacio social o simbólico. Tal es el caso de las relaciones entre pueblos originarios y sociedad envolvente argentina en Misiones. Según Jorgelina Duarte

A los indígenas se les esencializa: qué lindos son, qué buenos, pero también qué atrasados, qué brutos. La gente, los sociólogos, los antropólogos, sólo hablan de un líder o de algo de la comunidad, pero es más complejo. Es una comunidad pequeña y poca gente y la convivencia a veces se hace difícil. Hay gente que salió de la comunidad y otra que no (D.C.).

A continuación me pone el ejemplo de Germino Duarte, hijo de Dionisio (opyguá de Tamanduá), y actualmente trabajador de la Dirección de Asuntos Guaraníes:

Germino tenía poder, hablaba como un político, tenía poder de convicción, pero hizo cagadas. La gente ahora lo llama

para la “joda”⁸⁰, pero para decisiones importantes no tiene ya crédito entre los Mbyá (D.C.)

Conocí a Germino en la D.A.G. allí estaba hablando Miki Verón a un grupo de mbyás diciendo que

Tiene que ser un Guaraní el que esté aquí, y nadie en su lugar. Cobrar el dinero y que el 30% vaya para la comunidad, que el cacique distribuya para alimentar y no que se lo quede alguien para pagar el celular y mandar mensajes a la querida o para pagar el divorcio. (D.C.).

Cuando más tarde le pregunto a Germino cuáles son los trabajos que se están llevando a cabo en la D.A.G., me dice que “*ésta es una herramienta para nuestros pueblos. El trabajo es el de preparar cuadros, dar ideología a esta gente que no tiene*”. (D.C.) A su vez me dice que él habla demasiado para ser guaraní, que ellos no suelen hablar tanto. En los días en los que mantengo estas conversaciones hay expuestas en la Plaza de Posadas unas carpas de venta de artesanías y homenaje a Andrés Guacurará, Guaraní que luchó al lado de José Gervasio Artigas y que éste adoptó como hijo. Trabajadores de la D.A.G. me dicen que es un símbolo de la cultura Guaraní. Estaban vendiendo una biografía de él y Pedro Alvarez, mbyá que me cedió el libro, me habla sobre la importancia de luchar por los derechos, que es una lucha que deben hacer ellos mismos. Al poco aparece Miki Verón, a quien me presentan, y me dice que “Bienvenido a Argentina” y que este es un continente afro-americano-europeo. Le pregunto si él es quien dirige todo el tema de la D.A.G y me contesta que “esta es una organización interétnica”. Como podemos ver aparecen diferentes agentes que si bien tienen como objetivo expreso último una mejora de la situación de los mbyá, los

⁸⁰ Fiesta. Se refiere a salir de juerga.

caminos que eligen son muy diferentes. Unos pueden llegar a acusar a otros de clientelismo e incluso se llaman “Malinches”, en alusión a las diferentes traiciones que alegan sufrir. Si para unos es muy importante apreciar la relevancia de los guaraní en la formación del actual estado argentino, por ejemplo con la edición de una biografía sobre Andrés Guacurará, para otros deberían ser otros guaraníes, de la época del primer contacto con la Colonia, los héroes culturales que deberían ser mitificados de cara a la construcción de una figura que homogeneiza las luchas que durante más de 500 años viene arrastrando el pueblo guaraní. Otros hablan de que más allá de ensalzar a héroes míticos, debería primar lo comunitario como forma de lucha. Sobre lo que parece que hay acuerdo total es que es “lucha” es algo palpable, es decir, la relación con el entorno se afirma en un plano de problematización.

Dice Carmelo Lisón Tolosana:

No conozco ni un solo caso en el que todos los miembros de un grupo regional, comunidad cultural o etnia reproduzcan no ya todos sino ni siquiera un pequeño núcleo de rasgos definidores comunes como pueden ser lengua, costumbres, creencias, valores, símbolos, representaciones colectivas, etc. Cuando esto se afirma se nos pretende convencer de su existencia objetiva y cuantificable pero con arbitrarias y artificiales creaciones conceptuales de un grupo, con logocentrismo puro. La identidad es siempre cuestión de grado (LISÓN, C., 1997: 19).

Y de esos grados tiene mucho que decir la antropología clásica. Mary Douglas nos recuerda que ya “Van Gennep vio a la sociedad como una casa con habitaciones y corredores en los que resulta peligroso el paso de unos a otros”. Lo peligroso del asunto se sitúa en los denominados estados de transición, pues es una situación ambigua, indefinible, algo que debe ser controlado por el rito, pues tanto la persona que se encuentra en ese estado como aquellos que están a su alrededor son fuentes potenciales de peligro unos para los otros: “haber

estado en los márgenes es haber estado en contacto con el peligro, haberse encontrado junto a una fuente de poder.” (DOUGLAS, M., 1991:108-109).

Y una de esas fuentes de poder aparece en el derecho indígena, cuando un individuo pasa a ser juzgado por la comunidad, lo que se percibe como una diferencia esencial en la forma de llevar a cabo el control social por parte de los indígenas, frente al modelo occidental. “La costumbre judicial del modelo indígena no es equivalente a la costumbre del derecho estatal, donde aparece como una fuente secundaria, porque en el primero se trata del propio derecho reconocido por la comunidad”, dirá Manuel Moreira (2009: 23). Para él ver el derecho consuetudinario como cerrado e inmóvil, frente al derecho escrito, supuestamente ordenado y dinámico, es caer de nuevo en el etnocentrismo. Agrega que este es un modelo colonial viciado por visiones hegemónicas y de superioridad de unas sociedades sobre otras. Volviendo a Cádogan (1960: 148) “en cuanto a nuestra administración de justicia, es demasiado complicada para que la puedan comprender”. Aunque habría que decir que desde un punto de vista lego, es difícil de comprender en cualquier caso.

Reiteramos que en estas situaciones de relación interétnica entre los pueblos originarios y diferentes agentes estatales es clave la visión que éstos tengan de aquellos. Me comenta Adrián Saldías en lo referente a aspectos organizativos de las comunidades que el *Opyguá* tiene una gran importancia y que se perdió la figura del Cacique general, algo que desde el Ministerio han reclamado pues los caciques más jóvenes a veces tienen que tener, según él, alguien que los controle. Critica a la Dirección de Asuntos Guaraníes por ser clientelística y que sólo atiende a 10 ó 15 caciques que están bajo su cuerda de influencia. Me habla del problema de la redistribución de recursos y me pone el ejemplo de *Tamanduá*, donde el hijo del abuelo vendió muchas hectáreas que eran de la propiedad de la comunidad y se fue a vivir a un pueblo. También me pone ejemplos de la zona de Iguazú, dónde

algún cacique revendió ropas, medicamentos y alimentos que habían sido donadas para distribuir entre los indígenas. Asimismo me dice que hace menos de 10 años había en torno a 40 comunidades y ahora hay más de 90, pero no por el crecimiento de la gente, sino por divisiones. Diferentes enfrentamientos entre y en las familias llevan a que exista movilidad geográfica y diferentes reacomodos. Este proceso de fisión se suma a las migraciones del Paraguay, donde la situación de las prácticas legales es más complicada. Como vemos, la polarización es una fuerza centrípeta pero también centrífuga, con un marcado carácter político que pone en relación a algunas figuras de las comunidades con ciertas agencias que, en principio, trabajarían para cohesionar a los indígenas, pero que no hacen sino aumentar su división. Que no se realicen políticas homogéneas y que existan peleas entre organismos, también redundan en la visión que los mbyá tienen de las instituciones juruá, pues si éstas mismas se pelean entre sí, la confianza que generan es baja y el deseo de poder conocerlas mejor para tratar de pedirles ayuda disminuye. Véase el paralelismo con la percepción extendida en nuestra propia sociedad acerca de las reyertas entre partidos políticos.

Me dice Adrián Saldías en una nueva conversación que *“se hace muy necesario un censo y una obtención de DNI acorde a los deseos del Ministerio de Salud.”* De ahí que recalca la utilidad de la existencia de un cacique general que “controle al resto de caciques y de comunidades”. Asegura que el abuelo de *Tamanduá* antes poseía este título pero que ahora, pese a seguir bien valorado, ya no actúa de delegado general. Por otra parte afirma que cada vez más opyguá optan por la medicina científica⁸¹: “gente con poca experiencia se ponen en ese cargo porque les van a pagar [el Consejo de Caciques]. Pero les mienten, sólo lo hacen para juntar gente.” Dice Adrián que en Salud no se

⁸¹ Esto es algo frecuente en sanadores tradicionales de todo el mundo (HAHN, R., 1995). Una explicación podría ser que tratan de emular las palabras o las prácticas de la medicina científica.

relacionan con la D.A.G. *“pese a que la ley 2727 dice que debemos⁸². Estamos en Argentina, no hay problema, nadie participa de la 2727, todos las puentean.”* Dice que esa D.A.G. ha impuesto caciques *“pese a que la organización de los mbyá es más democrática que la nuestra. Ellos deciden a mano alzada. Que la Dirección se haya inmiscuido sólo da beneficio al cacique, no a la comunidad”*.

Me habla de casos en los que un cacique que no sabe leer ni escribir es llevado a firmar papeles poniendo la huella dactilar. Según él el problema de la DAG no es más que el de una persona. Si él se va los problemas desaparecen. Pero cuentan con un recurso económico enorme. Según me dice la D.A.G. sobrevive como un Municipio más que participa en los ingresos públicos, tiene el 1% de ingresos provenientes de loterías y casinos. Es una Dirección General que maneja unos 20 o 30 millones de pesos. Hay Ministerios que ni manejan eso. La D.A.G., concluye, actúa como una “caja chica” y me ejemplifica algunos de estos procesos:

Antes de Verón estuvo Negrete. Cualquier cosa que pedían se disponía. La Ley 2727 dice que la D.A.G. debe pagar la atención de Salud. Ahora lo paga Salud Pública. Antes Negrete llegaba todos los meses y pagaba. Esos caciques que tienen por ahí 20 ó 30 pesos te denuncian a los medios. Uno se puso a denunciar a una doctora que no iba a una comunidad y ella estaba allí mientras le estaban haciendo la entrevista. Por ejemplo Silvino Moreira, que llegó a tener en su comunidad 38% de desnutrición infantil y Javier Villaba venían a pedir disculpas por el error de estar en la D.A.G. Y ahora no hacen sino hablar antes con Dora [directora de Salud Pública]. Se van haciendo cosas entre los Ministerios, siendo quien debería hacerlo la D.A.G. Ni para las comunidades de caciques involucrados con ellos gestionan cosas. Se echó al cacique de Perutí porque decía que había

⁸² Ley 2727 de la Provincia de Misiones. Cap II (de la salud), Art. 17: “La Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes en coordinación con las Autoridades Nacionales y Provinciales instrumentarán un plan de salud integral para las Comunidades Aborígenes.”

perforación [de un pozo para agua] cuando ésta estaba seca. Se hizo entonces una perforación nueva y se puso red eléctrica. En este momento cualquier paciente indígena tiene más derechos que un blanco, podemos sacarle una cirugía en 24 horas porque somos unos rompebolas mientras que un blanco tiene que esperar 3 meses. (D.C.)



Ruperta trabaja con Adrián en el Ministerio de Salud. Es una mbyá que pertenece a la comunidad de *Yacutinga*, cerca del pueblo de Gobernador Roca. El cacique de dicha comunidad está con la D.A.G. y el resto de la comunidad está en contra. En cuanto a sus relaciones, dicen que él siempre está durante la semana fuera de casa, siempre en la D.A.G. y cuando llega el fin de semana se encierra en casa. “Somos yo y mi papá quienes gestionamos”, me dice. El hermano se cansó de él y le pegó un machetazo. Se salvó por poco. La policía del pueblo lo conoce tanto [al cacique] que Felipe [el agresor] estuvo detenido unos días y lo soltaron. El problema estaba en que Felipe compraba cosas para la comunidad y el cacique, afín a Verón, quiere dinero.

Manuel Moreira aporta su visión sobre los procesos de fusión y fisión que se dan entre los mbyá. Expone que el Consejo de Caciques surge por algo político, en primer lugar por una Ley, la 2727 que dice que debe existir un Consejo Consultivo. La D.A.G. busca armar la mayor representatividad y monta el Consejo como asociación, con personalidad jurídica, elegido por todos los caciques. El de ancianos es diferente, me cuenta, porque el Opyguá nace, no puede ser cambiado. Dice Moreira:

En realidad no existe la negativa a la acción médica, pero funciona mejor la atención comunitaria, que Salud vaya a la comunidad. Y que el nexo con las instituciones del Estado sean indígenas. Hay ahora uno que es el encargado de internar a los indígenas enfermos que acuden al hospital. Ya para nosotros, sigue comentando el juez, las instituciones son frías, y para ellos [para los mbyá] peor. El trabajo a largo plazo es

difícil debido a problemas internos basado en procesos políticos ajenos a las comunidades. Siempre están siendo dominados a partir del asistencialismo. Pueden hacer todo lo que sea en Salud, Educación, pero si no ponen una base de producción y autodeterminación, siempre van a actuar desde la emergencia. Tienen casas pero por ahí no ocupan, les dan casas de “El corte Inglés”⁸³, fría en invierno y caliente en verano; les dan semillas pero de estación y sin seguimiento de tierras, producción. Es una política de asistencialismo según el juez, quien afirma que podrían estar ya dadas las condiciones para la autodeterminación⁸⁴ pero eso no significa dar libertad y además no sirve para los diferentes intereses de ciertos sectores. Hay buena voluntad y una intención de mejorar la calidad de vida, pero al aplicarlo se hace desde la visión occidental. El Ministerio de Educación está buscando que el indígena sea promotor. Se hace algo parecido a lo de Salud, con los Auxiliares Indígenas, pero no hay lengua escrita y se hace en guaraní paraguayo y así se pierde el elenco cultural, según él. Por otra parte dice que es complicado trabajar con gente que no desarrolla políticas integradoras. La D.A.G. sería el organismo de aplicación y por tanto deberían de sentarse a hablar para coordinar la acción en conjunto. Porque en realidad todo tiene que ver. (D.C.)

Manuel Moreira anticipa que si como a partir de la acción de diferentes entes gubernamentales argentinos se pudiese integrar más la ayuda a las comunidades indígenas, no habría tantas necesidades. Al no poder suplir fallas debidas a no integrar planes, se realizan trabajos en paralelo. “Pero la D.A.G. no está por la labor”, insiste, “y los rehenes son los indígenas”, que según él realmente no son tantos. Un hospital, a 6000, podría atenderlos en unos días, si bien la dispersión obliga al trabajo de los promotores. “Yo creo que hay buena idea pero no hay acompañamientos”, concluye, y afirma que para que esto funcione “hay

⁸³ Manuel Moreira ha viajado a España. Se refiere con esto a que las casas fabricadas atienden a otra realidad que las necesidades indígenas, en alusión a la visión que existe de la superficie comercial “El Corte Inglés” como de venta de artículos de lujo, en diferencia con la austeridad de la rutina mbyá.

⁸⁴ Observamos que esto sería tratar de llevar demasiado lejos la imagen de “pueblo guaraní” y que, además, iría contra la Constitución argentina.

que ir al campo pues les estamos dando pero no los estamos enseñando. Ellos no le dan valor a los materiales y los acaban tirando”. A modo de ejemplo me dice que de poco sirve que se les dé una cocina que al poco acaban tirando si antes no se conoce la forma tradicional que tenían de cocinar. Parece que al fin y al cabo “es Occidente el que hace la etnografía de los otros, y no los otros los que hacen la etnografía de Occidente (CESSAIRE: 2006, 33).

Desde mi punto de vista tenía razón Fernández de Rota cuando decía que

Es bueno pensar que la “cultura” se utiliza con frecuencia como un arma política. Arma política utilizada con todo tipo de recursos por la sociedad dominante y extralimitada y fanatizada por los sectores (...) de racismo organizado. Arma política utilizada también por líderes y militantes activos de los grupos minoritarios y no pocas veces por los intermediarios entre unos y otros (FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (ed.), 2002: 23).

A lo que hemos de sumar que las relaciones de contacto que se han dado desde la Conquista en América entre blancos y guaraníes en absoluto son lineales, ni en el tiempo ni en los espacios ocupados. Dice Marés de Sousa (en Ladeira, 2008) que “en este sentido, también el diálogo y las eventuales alianzas con la sociedad envolvente permanecen en un proceso marcado por una continua interrupción.” A esto agrega que la proximidad física de las comunidades con respecto a los centros urbanos no es suficiente para alcanzar el entendimiento entre culturas. E incluso dentro de la misma aldea, unos Guaraníes se pueden apropiarse de ideas y modos de hablar de los blancos, mientras que otros no. A esto también se refería Cádogan (1960) cuando decía que pese al deseo de ciertos dirigentes indígenas en que se llevase a cabo una separación, acaban terminando por reconocer que es cada vez más imposible “y preguntan dónde obtendrían la sal, el jabón, la ropa, las herramientas que se les han hecho indispensables”. Es más

optimista a este respecto la visión de Clastres, como si la entrada y la salida del contacto fuese algo aséptico:

Cuando tienen necesidad de dinero, ofrecen su trabajo a las ricas explotaciones forestales de la región. Una vez transcurrido el tiempo necesario para adquirir la suma deseada, parten silenciosamente por estrechos senderos que se pierden en el fondo de la selva. Pues la verdadera vida de los indios Guaraníes no se despliega al borde del mundo de los blancos, sino mucho más lejos, allí donde continúan reinando los antiguos dioses, donde ninguna mirada profana del extranjero puede alterar la majestad de los ritos. (CLASTRES, P., 1993: 10).

Manuel Moreira (2009) se pregunta sobre lo adecuado o no de hablar simplemente de un “problema indígena” sin definir los alcances de éste ni cuáles son sus actores, es decir, se pregunta *para quién* es un problema. Dice que también podría conceptualizarse como “problema blanco”, pues ello nos llevaría a poder definir las políticas y estrategias de la sociedad invasora, lo que ha llevado a la población originaria a diferentes conflictos y a la sociedad colonial a tener que lidiar con una sociedad minoritaria e incómoda. Dirá que el problema es intercultural, siendo los problemas más acuciantes los que se relacionan con la ley: “desde la legalización de los territorios ocupados, único modo de sobrevivir de los pueblos indígenas, hasta las prácticas, costumbres, autogobierno y administración de justicia. Dice que la lucha no es simplemente territorial y jurídica sino también conceptual: propiedad privada o colectiva, tierras o territorios, entrega o devolución, posesión o titularidad, autodeterminación o soberanía nacional...

En lo que atañe a los aspectos culturales, la afectación principal se encuentra en los mecanismos de control social y la demorada devolución de los territorios. El Estado hegemónico bajo una condición monista del derecho consistente en la soberanía y la irrenunciabilidad retórica de esta condición de dominación, no ha dejado prosperar formas autónomas de justicia dentro de las comunidades (...) El debilitamiento y la destrucción gradual de los modos de vida tradicionales fueron deteriorando su capacidad de adaptación al medio y restringiendo los modos de adquirir alimentos, a causa de la interrupción de la cadena alimentaria y por la invasión de nuevas reglas y procedimientos de la

sociedad hegemónica. Desde esta perspectiva, si hacemos un poco de historia veremos que la situación actual es el resultado de un proceso que ha sido tributario de diversas ideologías, siempre hostiles hacia el pueblo nativo (MOREIRA, M., 2009: 44-45).

En un apartado referido por Descola (2005) a la relación de los *Achuar* con el gobierno ecuatoriano, se ponen de manifiesto, creo, ciertos paralelismos. Describe cómo en las cercanías de las ciudades existen conflictos relacionados con las haciendas y que el único modo de defenderse por parte de los indígenas es llevando a cabo las mismas gestiones que las de los invasores, es decir, hablando su propio idioma y acatando las instituciones y normativas de éstos: “Semana tras semana, deben afrontar la humillación de tener que mendigar ante burócratas arrogantes o hacer antecámara en las oficinas de abogados especializados”. A esto se añade la prolongación en el tiempo de los procesos, incluso durante años, pues siempre falta algún tipo de documento o una firma. Aquí surge, también, una práctica de resistencia similar a la de los *Mbyá* cuando cambian de nombre a la hora de firmar documentos: “Los indios son más lúcidos en su pragmatismo, pues han comprendido pronto que para sacar ventajas en esta cultura del provecho, hay que dar a veces un poco para no perder mucho; fingir ignorar las pequeñas estafas del acuerdo es establecer una base de negociaciones con los blancos y prevenirse, tal vez, contra el robo de tierras” (DESCOLA, P., 2005: 23-24).

Así pues, articular la diferencia implica negociación por parte de la minoría. Como recuerda Bhabha (2002):

El “derecho” a significar desde la periferia del poder autorizado y el privilegio no depende de la persistencia de la tradición; recurre al poder de la tradición para reinscribirse mediante las condiciones de contingencia y contradictoriedad que están al servicio de las vidas de los que están “en la minoría”. El reconocimiento que otorga la tradición es una forma parcial de identificación (BHABHA, H., 2002: 18-19).

4.4.- ¿Qué Significa “ya no es como antes”? ¿Qué Significa “sigue siendo como antes”?

Ramón Vallejos, cacique de Guyray, comenta lo siguiente:

En la historia, digamos, de antes, nosotros no necesitábamos papeles, no necesitábamos tierras, no necesitábamos documentos. Porque vivíamos libremente. Teníamos suficiente monte. No existía ningún proyecto, ninguna ayuda. Ahora se achicó todo el terreno, no hay mas monte. Se va complicando nuestra vida. Necesitamos papeles blancos. Si no tienes documentos no eres persona. Antes nuestros abuelos esta ley no la conocían. Y la tierra la misma cosa. Algunas comunidades estamos perdiendo por no tener tierras. Y estamos perdiendo la cultura. Nuestra cultura para mantener bien en forma necesitamos espacio grande, donde no hay ruido, donde no hay movimiento de vehículos. Ahora ya no porque comunidades están sobre el asfalto. Nuestro espiritual, nuestra iglesia, opy, necesita algo alejado. Eso lo vamos perdiendo porque estamos cerca de los movimientos. Como antes no podemos vivir porque antes vivíamos del monte, de caza, de pesca, de bichos. No hay más monte. Tenemos que comer las cosas de los blancos. Tenemos necesidades. Por eso tenemos muchas dificultades en la salud. Nuestra sangre de nuestros abuelos era fuerte porque comían bichos del monte, comida natural. Hoy no existe eso. Solo en algunas comunidades muy alejadas. Muchas ya comen solo comida de los blancos. Para nosotros es una comida débil. La nutrición significa mucho para nosotros. Para los blancos es solo una palabra. Yo siempre critico a los doctores porque acá en Misiones siempre justificación de los doctores es desnutrición y tuberculosis. Cuando ellos se les muere un chico en el hospital siempre dicen desnutrido o tuberculosis. A veces nosotros mismos tenemos la falla. Los traemos muy pronto al hospital. Hay enfermedades nuevas que ya nuestros remedios naturales no valen. Nuestros chicos, cuando vemos que no podemos, ya quedó flaco, y ahí

es cuando lo traemos al hospital. Y los diarios dicen que murió de desnutrición o tuberculosis cuando eso es ya al final de todo. Los chicos ya son débiles por culpa de la comida. Al cambiar por comida de los blancos ya no tenemos la fuerza que deberíamos tener. Queremos volver a lo de antes pero ya no hay más forma. (Ramón Vallejos, entrevista personal).



La ruptura temporal se marca a partir del contacto y la cada vez mayor interacción. Se sitúa en un plano comparativo la cultura entendida como “tradicional” con la cultura que surge de la relación (con una tradición propia también). La reflexión final, “ya no hay más forma”, es significativa de la sensación de pérdida, asumida como inevitable, de patrones tradicionales.

Dice un mbyá que “*en nuestra cultura no contamos los días. No hay sábados ni domingos ni años, ni 4 estaciones como dice el blanco. El creador nos manda señales y así sabemos cuándo hay que hacer las cosas. Por ejemplo los embarazos se guían por las lunas. El canto de un pájaro nos dice si habrá heladas...pero ahora por culpa del blanco ese pájaro está en extinción*”. Se trata de un tiempo marcado y medido por la acción y el acontecimiento concretos, no medido según un reloj y un calendario.

Siguiendo a Luis Carlos Borges (2002), existe un concepto fundamental como es el de *oguerojera*, que podría traducirse como “criar o desarrollar por sí mismo participando de esa creación”, para comprender la relación de los guaraníes con el tiempo y la temporalidad. La imagen es la de un movimiento autogenerado que se desdobra indefinidamente. Implica un proceso continuo de creación y destrucción de formas, y ya aparece en los mitos redactados por León Cádogan cuando de la neblina primigenia, Ñamandu se crea a sí mismo de su propia creación. En ese sentido, si lo comparamos con el Big-Bang, nos pone en alerta sobre el modo según el cual el ser creador

mbyá emerge como alteridad originaria. Además, nos coloca en un plano de conocimiento acerca de la concepción mbyá de devenir.

En ese sentido, *oguerojera* es un concepto que debe de ser entendido como una síntesis del modo guaraní de concebir el universo, pues une tanto lo errante de sus translocalizaciones territoriales como el esfuerzo místico, individual y colectivo, en busca de la madurez acabada (*aguyje*), así como la elaboración de una compleja metafísica que constituye su *arandu porã* (el bello saber: el conocimiento) (BORGES, L. C., 2002, mi traducción).

Basándonos en los textos míticos mbyá, es posible inferir que el tiempo y el espacio en los que se desarrolla la vida se encuentran determinados por la relación entre el espacio celestial y el espacio terrestre, siendo éste un reflejo imperfecto de la unidad cosmológica espacio-tiempo. Esta unidad, a su vez, sería una manifestación de la emergencia de la expansión de Ñamandú. La manifestación de éste marca un momento cero de diferenciación y creación de vida y, por tanto, creación del devenir.

Existen múltiples formas con las que los guaraníes cuentan la temporalidad. Formas que al verbalizarse pueden ser genéricas o específicas, determinadas o indeterminadas. En cualquier caso, remiten al principio del tiempo como significación:

- a) Indicación de futuro: *arã* (p.ej: *ranguarã*: época en la que irá a suceder)
- b) Indicación de pasado: *ere* (p.ej: *ranguare*: época en la que ya sucedió)
- c) Hoy: *ã*
- d) Ayer: *kuee*
- e) Mañana: *korã*

f) Antiguo, primitivo, originario: *yma*

Por otra parte el término *ará* indica una concepción unitaria del espacio-tiempo, que se perciben como indivisos, siendo a la vez un acontecimiento discursivo y cosmológico. Se trataría del tiempo-espacio propiamente creado al corporizarse *Ñamandú* y por su movimiento de expansión universal. *Ara yma* no surge como un acto voluntario sino debido al *oguerojera* de la divinidad sobre el antiguo orden cósmico (*pytu yma*).

Esto lleva a significar que para los mbyá tiempo y ser, ética y política son partes de la acción de *Ñamandú*. Si consideramos que el tiempo sagrado y el profano se refieren a la dicotomía entre la tierra verdadera y la tierra de sombras (o incluso a la contradicción entre tierra mala -en la que vivimos- y tierra sin males -objeto de búsqueda de los mbyá-) se verifica que la sociedad mbyá se funda en sus orígenes sobre una base dicotómica entre tiempo cosmológico y tiempo histórico. El tiempo fenomenológico así como el cosmológico se encuentran determinados por el tiempo sagrado, siendo el tiempo mítico el que se configura como una de las expresiones más relevantes de tal tiempo sagrado.


Los mbyá conciben y representan un tiempo de forma cíclica: a partir del tiempo-espacio originario (antes de *Ñamandú*). De ese tiempo de antes surge, como negación, un tiempo-espacio nuevo, el tiempo del ser. El intervalo de la vida plena discurre anualmente entre el retorno ritual al evento fundador (el tiempo/viento originario) y el paso del tiempo nuevo del renacimiento (*ara pyau oñemokandire*).

Si el futuro aparece como falta, en el caso de los mbyá esa falta iría dada en función del *kandire*, esto es, el pasado que se hace futuro. Así pues, se niega un presente vivido por imitaciones imperfectas. Por tanto el futuro mbyá, la nostalgia de un devenir, es concebido como un futuro de aquel pasado establecido por la acción transformadora de *Ñamandú*. Esta concepción es importante entenderla en un plano

análítico de tipo ideal por cuanto el presente se entiende, dentro de un discurso crítico con el contacto, como algo negativo en el sentido de que los cambios introducidos han llevado a perversiones del modo de ser considerado “tradicional”. Un ejemplo de ello lo podemos tener en una conversación con una mbyá: Jorgelina Duarte me habló en una ocasión sobre un conflicto que sucedió hacía unos años en su comunidad. Un hermano del abuelo estaba casado con una chica más joven. Ésta se fugó con alguien de su edad a trabajar en las huertas de un blanco. El marido la denunció, los buscaron y hubo un juicio. Ella dijo que aceptaba cualquier castigo pero que no quería volver con su marido. Éste dijo que le perdonaba si volvía con él. Supuestamente los azotaron: *“nos sentaban a todos en las reuniones. A poco que un niño pudiese estar callado ya iba a la reunión. El castigo no lo ví porque se lo llevaron al monte, no sé si para darle latigazos y además tuvieron que limpiar durante un mes el opy.”*

Jorgelina asegura que este tipo de asambleas son muy comunes entre los mbyá, que desde muy corta edad se asiste a ellas, con tal de que los pequeños ya puedan estar callados sin llorar. Pero que si se pierden ese tipo de cosas comunitarias se perderá mucho de la identidad mbyá

En el documental *Tekoa Arandú. Comunidad de la Sabiduría* un Opyguá comenta lo siguiente: “Antes que llegara el pueblo blanco nosotros éramos millonarios; ricos en naturaleza. Cuando el blanco nos invadió nos quitó la tierra. Durante 500 años nos han violado y maltratado.” El adverbio que más se repite a la hora de referir aspectos de sus costumbres y de su cultura en las conversaciones mantenidas con diversos mbyá, en especial con aquellos que han adoptado un evidente discurso irredentista (por ejemplo cuando hablan, como en este caso de haber sido “ricos en naturaleza”) es sin duda el ‘antes’. Pero un ‘antes’ que se proyecta en el futuro, como en todo discurso irredentista.



Jorgelina, en otra ocasión, me hablaba de las prácticas rituales en torno a la primera menstruación: cuando una chica mbyá tenía su primera menstruación se pasaba un mes encerrada, sólo salía para sus necesidades. En este tiempo aprendía todas las tareas domésticas como hilar o cocinar. Tenía también que dar de comer al abuelo y se le prohibía comer ciertos alimentos como miel o azúcar. Me dice que ella esa reclusión la pasó en su casa. Dice que fue horrible y que comía a escondidas: *“eran las tradiciones que ahora dices, pues mira, antes nunca había problemas en el embarazo y ahora todos nacen por cesárea”*. Me dice asimismo que una de las cosas esenciales de los mbyá es la huerta, la relación con la naturaleza y sobre todo la espiritualidad, la cosmovisión. Le comento que esa palabra es un término occidental y charlamos sobre la importancia que ella le da al contacto intercultural. Me habla de una discusión que tuvo con su hijo porque lo insultaban en el colegio llamándolo *indio de mierda*, pues él se siente mbyá a la vez que le encanta la cultura *villera*, subgénero de la cumbia relacionado con las villas miserias argentinas y que fue creciendo en la última década. Jorgelina me habla de los prejuicios que hay formados en torno a los indígenas con un ejemplo: *“si un alemán está borracho es que se pasó esa noche; si un mbyá está borracho es que todos los indígenas beben.”* He tratado en lo posible de recoger testimonios acerca de la opinión pública en torno a los mbyá. Una heladera del pueblo de San Ignacio me dijo, por ejemplo, que

Aquí no se les quiere bien a los indígenas. Tú les das ropa y haces casas y las queman; les das dineros para casas y toman [beben]. Por aquí hay varias aldeas. Hay una que está muy organizada. En otras a lo mejor tienen celulares pero están sin ropa.

O por poner otro ejemplo, un jardinero de unos 16 años, también de San Ignacio, que tenía un ojo de cristal debido a un accidente:

Hay Guaraníes por aquí porque las empresas los echaron de la zona del puente. Si yo, con el ojo así, ya me echaron de cinco escuelas porque me peleo porque me discriminan, ellos, que aún son menos que eso, ¿cómo no van a tener problemas?

Jorgelina Duarte me diría en otra ocasión que la tierra es comunitaria, que nadie la puede vender por más que lleve tiempo ahí y se vaya. Me dice que “antes había más trabajo comunitario, por ejemplo el maíz, que cada familia lo recogía un día y las mujeres de esa familia lo hacían para el resto, cocinaban para todos.”. según Larricq (1993) los criterios de comunidad, verdad y justicia se entemezclan y refuerzan la idea de lo comunitario.

También me afirma Jorgelina que antes en su comunidad las gallinas eran comunitarias y ahora cada uno tiene las suyas. Para ella la esencia de los mbyá reside en la tranquilidad y en que todo se discute en comunidad, si bien constantemente me advierte durante nuestras conversaciones que todo son opiniones suyas y que no debo generalizar su opinión a la de todos los mbyá. Entre otras cosas me hace ver que ella no vive en la comunidad sino en el pueblo de 25 de Mayo con su hijo Marcos y su marido juruá Marcelo, un apicultor enamorado del mundo de las abejas, algo sagrado para los Guaraní como nos ha demostrado Marilyn Cebolla, experta en apicultura mbyá.

A este respecto es muy esclarecedora la descripción de Miguel Bartolomé:

El canto de un pájaro, la aparición de la constelación de las Pléyades, llamadas Eichú, Dueño de las Abejas, la floración del árbol tajy, la maduración del fruto del wmbé (philodendrum), el canto de las cigarras, son avisos que el medio ofrece para indicar el fin del ará ymá invernal y el comienzo del «tiempo nuevo», el ará pyahú.

En esto es clave el papel de la neblina, la *tatachiná*, de donde Ñamandú creó el mundo. El humo de la pipa, utilizado ritualmente para realizar curaciones, es hoy en día una imitación de antiguos tiempos cósmicos y así se utiliza en curaciones y como protección. Alcides Ferreira me dirá que “*La pipa es la herramienta. A través de ella está el opyguá en relación con Ñamandú.*”

La niebla, las estrellas, animales, plantas y cielo utilizan señales que los humanos pueden interpretar para conocer los cambios estacionales y así saber cuándo plantar, podar, imponer nombres a los pequeños, etc. La vida renace, algo que se denomina *ára pyahú ñemo-kandiré*: resurrección del tiempo-espacio. Dicho proceso se debe a la *tatachina*, a la neblina vivificante, que suele cubrir las regiones selváticas a comienzos de la temporada primaveral, en la cual hasta las mismas deidades rejuvenecen (CÁDOGAN, L., 1968: 87).

En el pasado los guaraníes, poseían un líder político-religioso y un líder circunstancial elegido para la guerra o para la relación con otros grupos. Era al juntarse varios asentamientos encabezados por un Opyguá cuando surgía un nuevo *tekó'há*, que según Bartolomé (2009) “representa la mayor unidad residencial guaraníca. En ocasiones estos tekoás podían relacionarse si aparecía una figura que poseyese el *mbaé katú* (=auténtico poder). Pero este líder carecía de poder en los sentidos occidentales del término. Simplemente la comunidad delegaba su

opinión y autoridad para expresarla a través de un individuo. La importancia de los líderes dependía del tamaño de la aldea o conjunto de aldeas bajo las que actuase. Un dirigente de una sola aldea integrada por varias familias ampliadas era y es básicamente un *ru* (padre) o *tamoi* (abuelo), que extrapola sus roles domésticos a la conducción de la vida colectiva y defiende los intereses de su comunidad en el exterior.

A este respecto Marshal Sahlins compara los tipos políticos melanesio y polinesio como tipos ideales de jefatura y sistema de *big man*. En América, durante la época colonial, los españoles respaldaron (e incluso inventaron) y fortalecieron la figura del «cacique». Con eso se pretendía llevar a cabo una estrategia de control político por medio de intermediarios. “Divide y vencerás” fue la máquina de guerra empleada una vez más en la Colonia y que como vemos continúa hoy en día entre los Pueblos Originarios. Al potenciar y aliarse con ciertas figuras de autoridad, denostando otras, se crean fisiones en el grupo, que se debilita y es más fácilmente controlable desde el exterior.

Hoy en día, cada *tekó'há* misionero posee un *mbuuvichá* con funciones políticas, parentales e incluso rituales. Por otra parte cada vez es más importante su papel como mediador ante la sociedad blanca. Además, desde un punto de vista ideal, cada aldea debería contar con un dirigente espiritual, con un *Opyguá* o *Karai*, concebido como un *Ñanderú Rú Tenondé* o Primer Padre Comunal. Este surge “de entre los jefes de las familias extensas, gracias al consenso respecto a su conducta familiar, social y conocimientos religiosos, es decir, en base a su *arandú*, sabiduría” (BARTOLOMÉ, M. 2009: 237).

Pero es importante recordar que este nombramiento no es un acto personal sino que depende de la voluntad divina. De todos modos es el consenso del grupo el que los va insertando en la vida colectiva. En una nota al pie, Bartolomé comenta la intromisión *Juruá* en estas prácticas políticas que deberían ser propias exclusivamente de los *Mbyá* cuando habla del papel ejercido en territorio misionero por la D.A.G:

Sin pretender ahora juzgar sus intenciones, debo comentar que la institución indigenista oficial de Misiones ha creado un Consejo de Líderes Espirituales (2007), intentando consolidar su relación clientelar con la población nativa, en el cual ha nombrado a varios chamanes supuestamente elegidos por sus comunidades. Ello ha generado un profundo descontento en muchas aldeas, ya que consideran una afrenta que los Juruá puedan otorgar un nombramiento que solo corresponde a Ñamandú (BARTOLOMÉ, M., 2009: 327).



Carisma, autoridad y liderazgo, son aspectos de una paternidad. Antiguamente, es probable que los Guaraní no tuvieran otra autoridad que no fuese la del padre de la familia extensa, (a excepción de algunos jefes que lo fuesen de diversos tekoás) que a su vez poseía los carismas de profecías y de curación, intérprete y mantenedor de las tradiciones religiosas. Esta es la figura que ha quedado como prototipo y referencia de la verdadera autoridad entre los Guaraní: el *pa'i* que es también *ñande ru*, “nuestro padre” y a veces *ñande ruvicha*: “nuestro jefe”. Los modernos “capitanes” y “caciques” se balancean entre la concepción tradicional, que hace derivar su autoridad y *status* de su carisma religioso, y la función inducida por las sociedades coloniales y neo-coloniales de los “civilizados” que quieren ver en ellos simples ejecutores de órdenes ajenas. Es cierto que podría darse el caso de que grupos indigenistas tratasen de imponer alguna figura de algún gobernante que no fuese mbyá, y de hecho no ha sido así ni parece que esté planificado. Incluso me han dicho como prueba de esto en la aldea de Tamandúá que un juruá no podría vivir entre los mbyá, salvo que se casase con una mbyá. Más difícil incluso parece que pueda obtener algún cargo de autoridad. Al decir que percibo en los planes indigenistas una visión hacia los gobernantes mbyá como de simples mediadores administrativos y ejecutores de órdenes me refiero al deseo de algunos agentes estatales blancos menoscabar el poder que tienen los líderes indígenas hacia dentro de sus comunidades a la vez que colocar en un plano inferior la organización política guaraní al compararla con las autoridades argentinas.

Isabel Benítez, cacique⁸⁵ de *Tarumá Poty*, dice lo siguiente:

Yo vengo de una comunidad, una aldea donde estamos muy mal. Por todas esas cosas, pasamos sacrificios. No tenemos casa, estamos sufriendo por eso. No hay ninguna cosa que nos refugie, estamos desvalidos. Pensamos que estamos así porque el Estado que está en Asuntos Guaraníes no nos da lo que nos corresponde. Dijeron que van a ayudar, pero nunca llega nada, ninguna ayuda. Estamos siempre pobres como nos dejó nuestro Dios. Aunque necesitamos ayuda, ninguna cosa prometida llega. Solo tenemos el monte, nuestro monte que es de los Mbyá. Es lo que Nuestro Padre Dios dejó para nosotros. Nuestro Padre Tupá y Nuestra Madre. Nuestro origen está en esta tierra. Pero los Juruá, los blancos, mandan más que nosotros. Creemos que nuestro padre Dios y Nuestra Madre dejaron esta tierra para los Mbyá. Del monte y la tierra sabemos más. Sabemos cuidar mejor que el blanco. El monte es para los más pobres. Dios dejó eso para que aprovechemos sus frutos pero ya no hay más árboles ni palmeras y no se aprovecha si se tumban los árboles. Y no habrá nada para nuestros hijos. Desde niños nuestros abuelos nos enseñaron a cuidar y mantener la selva. Ahora todo cambió. Nuestra comunidad quedó pobre. Necesitamos una ayuda para mantener a nuestras familias. Pero la ayuda prometida no llega. Pero vamos a seguir aunque el gobierno nos no ayude. Ellos prometieron ¿por qué no tenemos los mismos derechos que el resto de la gente?

⁸⁵ A una mujer mandataria no se referirán como ñande ru (“nuestro padre”) sino como ñande sy (“nuestra madre”).

Según Alcides Ferreira lo importante de los mbyá es la comunidad, lo común. *“Lo propio nuestro es la lengua y la religión.”* Me dice que no tendría por qué haber pobreza y que el progreso es posible. Me relata que cuando era pequeño su abuelo nunca le explicaba el por qué de las cosas, simplemente le decía qué hacer y él debía sacar sus propias conclusiones, lo que entendió que era una manera de aprendizaje que en el futuro le llevó a poder aprender el castellano. Pero ese progreso es complicado que se dé en todos los aspectos de la cultura, mucho menos en todos sus miembros, y se haría necesario conceptualizar de qué tipo de progreso estamos hablando. Actualmente los espacios de monte en el que viven la mayoría de las aldeas guaraníes están sumamente degradados. Se aprecia que cada vez sus territorios están más reducidos en relación a la perspectiva del desarrollo humano sostenible. Se evidencian signos de abandono de las actividades productivas de auto-subsistencia y de incorporación comercial de, por lo menos, algunas familias dedicadas a la venta de artesanías. El actual escenario, por tanto, con un hábitat completamente modificado, hace que muchas de las prácticas culturales vinculadas a la alimentación saludable, al cuidado de la salud y la enfermedad, ya no pueden ser ejercidas. Los guaraníes fueron originalmente horticultores y cazadores, sistema que les proveía abundantes proteínas y vitaminas. Las relaciones de autoridad y de regulación social y política tradicional también están alteradas por diversos factores, entre ellos: el poder económico y político que el estado provincial otorga a algunos caciques para el manejo de los recursos. La situación sobre la tenencia de la tierra, también constituye un verdadero problema para muchas comunidades. El analfabetismo de muchas mujeres y adultos y la falta de documentación en la población guaraní igualmente constituyen un problema desde el punto de vista de muchos indigenistas y/o funcionarios estatales. Para otros, en cambio, la alfabetización es casi sinónimo (y sin casi) de aculturación. En el caso de los mbyá guaraní, el desarrollo de la cultura ha estado indisolublemente ligado al hábitat de la selva misionera. Los drásticos

cambios ocurridos en su hábitat natural y el medio socio-cultural y político, ajenos a su voluntad, dieron origen a procesos fuertes de desestructuración socio-cultural, ya que las comunidades no han podido incorporar suficientemente las herramientas necesarias para hacer frente a dichos cambios y sobrevivir en mejores condiciones. De esta manera, se configura en la población un cuadro sanitario crítico, debido, además, a la incorporación de ciertos hábitos, desde el contacto intercultural, como el consumo de alcohol y tabaco y la alimentación no nutritiva. Existe una situación de desestructuración social que se manifiesta por el estado de extrema pobreza y desnutrición generalizada, especialmente en la población infantil, lo que genera altos índices de mortalidad. El promedio general de vida se halla muy por debajo de la población no mbyá ⁸⁶, en torno a unos 20 años menos, y puede conducir a la extinción de esta cultura, que de conocerla, nos pone en evidencia del fuerte lazo hereditario respecto a ella en la zona de la Triple Frontera. Los conceptos básicos de la medicina guaraní subsisten en el campo de la salud, a pesar de la influencia y asistencia que ejercen sobre ella los conocimientos y técnicas terapéuticas extrañas que le ofrece el sistema de salud oficial. Los guaraníes, que toman contacto con los efectos de salud oficial, necesitan, demandan y efectivamente así lo reconocen, de los atributos y eficacia de la medicina científica y del sistema de salud formal, aunque a veces consideran que puede ser contraproducente. Más aún, si opera la opinión del opyguá, quien ante los extraños guarda sus conocimientos curativos ancestrales celosamente. En la población mbyá guaraní, la propia medicina y la medicina oficial interactúan y se complementan en los pacientes, quienes a su vez, la re-significan en sus propios contextos culturales.

⁸⁶ En el informe de Unicef (2009) “Los Pueblos indígenas en Argentina y el Derecho a la Educación. Situación Socioeducativa de niñas, niños y adolescentes de comunidades rurales wichí y mbyá guaraní”, con datos de 2005 (que son los de más reciente recogida por parte del Instituto Nacional de Estadística y Censos, con una Encuesta Complementaria de Pueblos Originarios que recoge a las diferentes parcialidades indígenas de Argentina, se establece una distribución por edades en donde la población de 65 y más años no llega al 3% de la población total, superando el 50% la población de menos de 14 años

Por tal razón, es evidente que aceptan, concurren y demandan al sistema oficial de salud, pero también conservan sus prácticas tradicionales -esto si, en el primer caso el Opyguá diagnostica que se trata de una enfermedad propia de los mbyá. (PINI, C., 2008).

Por otro lado la presencia de la economía occidental presiona sobre la modalidad económica guaraní de múltiples maneras: la negación del derecho ancestral de los aborígenes a la propiedad de la tierra facilita el despojo y la apropiación legalizada de los cotos de caza, pesca o recolección. Las parcialidades guaraníes, impedidas ya de toda resistencia activa, deben movilizarse constantemente bajo la inspiración de la búsqueda mística de “la Tierra Sin Mal”, pero, en realidad, es una constante huida de la presión blanca. Con el agravante fatal de que ya no hay adonde huir. Disminuyen paulatinamente los terrenos de caza, pesca o recolección. Esto fomenta la adopción de usos y necesidades que indefectiblemente penetran, a pesar de la resistencia chamánica, en las costumbres guaraníes (vestidos, bebidas alcohólicas, municiones, artículos de hierro, harina de trigo, carne vacuna.) todo ello hace necesaria la obtención del dinero. Con lo que la modalidad económica se modifica sustancialmente, hasta el punto que las mismas artesanías aborígenes comienzan a fabricarse con otra finalidad y espíritu: se destinan ahora al comercio turístico y consecuentemente pierden calidad y autenticidad, lo que podría leerse como una nueva forma de adaptación por derecho propio.

Pero no sólo se altera la modalidad económica. El varón guaraní se ausenta por largos períodos [de la comunidad], la familia nuclear sufre la ausencia periódica del padre, con el resentimiento y la desintegración de la funcionalidad familiar y psico-social de los individuos (VARA, A., 1984: 30-31).

Gorosito Kramer⁸⁷ expone también las transformaciones sufridas en la actualidad en cuanto a la organización política indígena. Dice que cada aldea tiene un *tekoaruvichá* (jefe de las casas) o *ñande ru* (“nuestro padre”). A éste la sociedad occidental lo denomina como cacique, que según ella en absoluto se trata de un término local y su uso implica una imposición foránea a las comunidades por parte de la sociedad blanca. Además éste “cacique” es el cabeza de familia y todos ellos son los integrantes, también, de las asambleas (*aty* o *aty guasú*) que incluso pueden durar varios días, y se resuelven por consenso. En ellas es clave el protocolo de la cesión de la palabra. Asimismo es importante que se cuente con líderes religiosos en estas asambleas. Pero este contexto es modificado por contactos interétnicos, por la desaparición de espacios selváticos y por la creación de organismos (gobiernos y ONGs) de desarrollo de políticas indigenistas. Todo ello lleva a modificaciones, por ejemplo en los usos de las lenguas nacionales y aumento de la tensión: se incrementa la vigilancia para mantener el prestigio en las comunidades y algunos miembros se transforman en interlocutores mediadores ante la sociedad envolvente. Por todo ello debemos de ver la importancia de la división de funciones entre los jefes políticos y los líderes religiosos. El líder político sería la primera línea de defensa frente a los extranjeros, mientras que el líder religioso formaría parte de la retaguardia encargada de velar por el equilibrio espiritual de los aldeamientos y de las relaciones armoniosas entre los hombres y los dioses. Los contactos indígenas con agencias indigenistas eran los que mejor conseguían expresarse en el idioma nacional. Se les llamaba sujetos bilingües o lenguaraces. Como resultado de ello fue una serie de conflictos y crisis de representación: el *ruvichá* exhortaba al respeto a las tradiciones mientras los caciques podían distribuir ropas, alimentos y bienes obtenidos sin trabajar. Como resultado de ello surgieron una serie de relaciones clientelísticas, tanto de la agencia indigenista al bilingüe como del bilingüe a la población. Ello hizo aumentar el poder y

⁸⁷ GOROSITO KRAMER. A.M. “Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión”; En *Avá* N° 9 Agosto 2006, pp. 16.

el carisma de los agentes indigenistas y son relaciones y acontecimientos que se refuerzan mutuamente.

Analizando lo que sucede en la Colonia La Flor, Marilyn Cebolla⁸⁸ se expresa de forma parecida “Los indígenas siguen manteniéndose fieles a los preceptos de su religión y de su organización social tradicionales aunque las relaciones indios-colonos han variado a través del tiempo intensificándose en forma lenta pero continua.” A esto añade que hay interacciones comunes entre indígenas y colonos, principalmente en actos lúdico festivos como bailes o partidos de fútbol, así como en el trabajo en las chacras con un cargado matiz clientelístico. A esto se suma el desconocimiento por parte de los colonos del tradicional sistema económico mbyá que no puede ser separado del plano mitológico-religioso-ritual. Además, los indígenas perciben el mundo blanco como contaminante.

Si bien los indígenas de esta comunidad han sido muy conservadores en el mantenimiento de sus costumbres tradicionales, existe un progresivo abandono de su cultura material que año tras año va retrayéndose. Pareciera que lo prioritario es utilizar artículos occidentales que denoten lo menos posible la condición de indios de sus portadores. En el discurso aborígen sobre su situación actual está constantemente presente la idea de un tiempo pasado, anterior al contacto, en el que los Mbya aún no se habían desviado de su “camino” y vivían con gran rectitud. Por otra parte se visualiza la situación actual como algo inevitable, algo a lo que se opone una resistencia silenciosa y tenaz pero que no siempre da resultados; porque los blancos son más numerosos y han traspasado los límites impuestos por el creador del mundo, han invadido el espacio de los Mbya y les han dado a conocer sus costumbres. La situación de contacto obligado en que transcurren sus vidas, y que se identifican con el correr del tiempo, producen entre los indígenas una permanente autocrítica censuradora hacia quienes se apartan del Mbyá tekô, antes que una postura agresiva o de rechazo explícito ante los blancos. (Ibid, 139-40).

⁸⁸ CEBOLLA BADIE. M. “Colonos y Paisanos. Indios y jurua kuery. Relaciones interétnicas y representaciones sociales en Colonia la Flor-misiones”; En Avá N° 2 Septiembre 2000.

Por lo tanto tenemos en estos enclaves todo un mundo conceptual dicotómico entre aquello que es categorizado como Conocido/Desconocido; Tradicional/Moderno; Cercano/Lejano ¿Cuál es la solución de continuidad entre estos pares dicotómicos? Desde nuestro punto de vista depende no sólo de las prácticas sociales y culturales sino de las representaciones que los agentes involucrados tengan tanto del propio grupo como del considerado como Otro.

Fernández de Rota solía poner ejemplos de informantes de su trabajo de campo en el rural gallego. Cuando éstos hablaban de “una casa muy antigua” solían referirse al valor que tenía para ellos que ésta tuviese larga historia, poniendo la frontera temporal generalmente en unos doscientos años, independientemente de que investigaciones posteriores datasen la construcción y comprobasen que solía tener algunos menos. En el mismo sentido se refería a una conversación en donde se podía recoger que la aldea de la que se hablaba “estaba muy lejos”, siendo está lejanía de apenas 10 kilómetros.

La percepción ante la cercanía, sea en el tiempo o en el espacio, supone la creación de subjetividades en torno al Nosotros y a la creación de fronteras, en donde el límite marcará qué se percibe como cercano y qué como lejano. En ese mismo sentido, la percepción mbyá difiere de la occidental y si hacemos esta digresión no es más que a fines analíticos, pues los pares dicotómicos, tan bien trabajados por Lévy-Strauss, no son más que modelos categoriales, clasificaciones, que quizá pueden servir para un mayor acercamiento a nuestros objetos de estudio, pues como nos recuerda Jack Goody:

El problema con las categorías es que están enraizadas en una división nosotros/ellos, que es a la vez binaria y etnocéntrica, cada uno de estos hechos es limitativo de un modo propio. En ocasiones estamos empleando aún las categorías simplistas de nuestra taxonomía popular, donde éstas han sido abandonadas las sustituimos por sinónimos polisilábicos. Hablamos en términos de primitivo o avanzado, casi como si las mismas mentes humanas difiriesen de su estructura como máquinas de un diseño más temprano o más

tardío. La emergencia de la ciencia, ya se vea ocurriendo en el tiempo del Renacimiento en Europa, en la antigua Grecia, o aún antes en Babilonia, se entiende como seguidora de un período pre-científico, donde predominaba el pensamiento mágico (GOODY, J., 1985: 11).

Dice Goody que Lévi-Strauss es una víctima más del binarismo etnocéntrico que separa a las sociedades del mundo entre primitivas y avanzadas, europeas y no europeas, simples y complejas, “frías” y “calientes”, “bricolísticas” e “ingenierales”. Dice que esos pares de opuestos pueden servir para una aproximación muy general, pero hablar desde este punto de vista de dos aproximaciones distintas al universo físico no es algo que esté del todo justificado.

No deseo, ciertamente, negar que hay diferencias entre la «mente» o «pensamiento» de «nosotros» y el de «ellos», ni que los problemas que pueden haber concernido a muchos observadores, entre los que destacan Durkheim, Lévi-Bruhl y Lévi-Strauss, no son significativos. Pero la forma en que han sido abordados parece abierta a una completa serie de preguntas (GOODY, J., 1985: 18).

Volviendo a Devillard y las relaciones entre pueblo y exterior, comunidad y mundo blanco, creemos que las fronteras marcadas y los imaginados grados de accesibilidad e inaccesibilidad a aquello que se percibe como externo marcan las prácticas y discursos en torno a la variabilidad de las zonas de contacto entre poblaciones: “el «pueblo» determinado y personalizado, y el exterior, indeterminado y ajeno, constituyen dos mundos difícilmente reconciliables.” (DEVILLARD, J. M., 1993: 73-74).

Y hay muchas implicaciones para que no haya lugar a la reconciliación o, como decíamos más arriba, para que los mbyá continúen siendo rehenes de las ciertas políticas indigenistas.



V.- EL CONTROL DE POBLACIONES.

Las relaciones de poder, el sentido de las prácticas y la negociación de la diferencia cultural, entran a jugar un rol destacado en la territorialización del conocimiento en tanto que estos medios permiten definir en muchos el lugar social y físico que los grupos sociales y/o étnicos se asignan a sí mismos, entre sí mismos, o asignan a otros para establecer relaciones de todo orden. (NATES CRUZ, B., 2010: 10).

Celso, Coordinador del Ministerio de Derechos Humanos con la Dirección de Asuntos Guaraníes (D.A.G.), me cuenta que *“en la Provincia existe una D.A.G. que mal o bien se encarga de la problemática indígena, pero Miki es un manipulador.”* Previamente habíamos subido de los despachos de la planta baja al despacho de Celso, pues la mujer de Miki andaba por allí y Celso no quería que nos escuchase. Continúa diciéndome que dicha D.A.G. antes dependía del Ministerio de Gobernación, *“hace unos 7 años”*, si bien recalca que la relación de ésta con todos, con otros organismos indigenistas, fue pésima pues según él busca más estrategias para manejar que darles soluciones. *“Yo entré a laburar para ayudar a esa gente [los mbyá] y me choqué con un paredón”*. Afirma que el propósito de la D.A.G. es manipular, existiendo un gran problema desde su punto de vista y es que el poderoso es Rovira, Gobernador de Misiones. *“Él es el dueño y quien mantiene a Miki”* e incluso me dice que la Vice-gobernadora no lo pudo sacar⁸⁹. A continuación asegura que de todos los que tuvieron contacto con él nadie lo quiere, si bien considera a Miki una persona muy inteligente, que tiene dinero, coches, fondos...

Celso me asegura que con la firma de gente inserta en el Consejo de Caciques es capaz de manejarse para su conveniencia y me comenta que por ejemplo en el Ministerio de Salud también me dirán lo mismo que él me está comentando. *“En nuestro trabajo como Ministerio, a veces vamos con la D.A.G. y a veces no.”* En su labor está el llevar a cabo un proyecto agropecuario que trata de brindar herramientas y semillas para obtener *“soberanía alimentaria”*. Este año, según me cuenta y según pude ver en alguna comunidad, se les dieron pollos y cerdos. En el proyecto anterior se pusieron 5 caciques (Vicente Sosa, Roberto Morinigo, Juan Villaba...) que trabajaron en la promoción y formulación del proyecto. *“Hay que ver qué y cómo plantar, es decir, conocer la idea*

⁸⁹ Otra persona, de otro Ministerio, corroboró esto: *“Rovira, procedente del justicialismo y Clos, del radicalismo, forman el Frente Renovador. Se rumorea que Verón es un de los máximos testafierros de Rovira. Es un ser nefasto. Ya no hay cómo sacarlo de ahí.”*

de ellos en cuanto a alimentación, herramientas, etc. Algunos venden las herramientas que se les llevan...” Me dice que también realizó relevamientos de salud, planes de educación, etc.

Me cuenta el caso de una camioneta cuyo chófer no quiso entrar en tres comunidades y dejó la carne que debía ser entregada dentro del Programa de Alimentación para Comunidades Indígenas en el suelo, cerca de casa de su padre, estando él por allí de vacaciones: *“no quise pelear con el chófer por si la cuerda revienta por arriba”*. Le dijo al cacique que reclamase, pero el chófer insistió en que la camioneta no valía para entrar a la comunidad. Me comenta que hay algunas veces que los caciques llaman a Susana [encargada de Alimentación Aborigen]. Otras veces la carne se retrasa 3 meses.

Continuando con la D.A.G. dice que si por ejemplo los caciques no comparten las ideas de Miki, éste les da de lado en cuanto a los futuros recursos. Además, la mujer de Miki es directora de comunicación del Ministerio de Derechos Humanos *“pero nunca la consultamos. Y lamentablemente a Miki no lo cambian. El Ministro trabaja con él pero poco más.”* Vuelve a atacar a la D.A.G. diciendo que lo que sucede es que no quieren que se trabaje organizadamente. *“Te dicen que rompió la camioneta, por ejemplo. Es imposible trabajar con orden. Los resultados no salen.”* Aunque agrega que también hay que ver las características de las comunidades, que él clasifica entre urbanizadas y no urbanizadas. *“Por ejemplo Mbororé es muy urbanizada y viene gente de Paraguay. En un primer momento Silvino Moreira puede rechazar al que llega si es solo un turista. Le interesa solo si hay negocio y la timba [partida de cartas por dinero, generalmente al truco]. El guaraní que no es cacique siente que es difícil acceder al diálogo, al proyecto. Y nosotros tratamos de que se involucren, por ejemplo las mujeres”*. Me dice que junto a Osmar, trabajador del Instituto Provincial de Desarrollo Habitacional, hicieron un proyecto. Él está en el Plan Techo, si bien la D.A.G. suele rechazar a las asociaciones de este tipo. Incluso les dice a los caciques que no se sumen. *“Pero aquí si hay*

proyectos tratamos de trabajar. Si hay que comprar algo sí que trabajamos con asociaciones. Por ejemplo para el Plan Cocina (una cocina de hierro por familia) se necesita una asociación.” Me insiste en que pese a la atomización de los proyectos y a pesar de las disputas entre diferentes agentes que trabajan con los Guaranís, “ésta es la única provincia en la que se trabaja, que tiene un acercamiento con los guaranís, con los mbyá.”

Habla también que junto con personal del I.N.A.I. (Instituto Nacional de Ayuda al Indígena) recorrieron todas las comunidades y que le gustaría escribir acerca de

lo irónico que es el Estado. Sé que también la Iglesia explota a los Guaranés. Lo que recalco es que desde la conquista se les viene explotando. Y aún así en las comunidades se mantiene su cultura, su religión. No los van a poder cambiar ni inculcar religión ni nada. Ellos tienen una lengua que relaciona más las cosas que la nuestra. (D.C.)

Podemos observar aquí un relato irredentista con un claro matiz ideológico. En voz baja me habla acerca de los fondos de un plan de ayuda. Debido a la cantidad del dinero y a las personas implicadas mejor no ponerlo aquí por escrito, si bien he de decir que es una cantidad elevada que fue a parar a diferentes manos y, sobre todo, alejada de los mbyá, según Celso y según otras personas a las que pregunté. De ese plan de subsidios, según me comenta “apenas me dieron 5 palas y los caciques necesitaban mucho más”, por lo que quedó mal con ellos. Finaliza diciéndome que sería interesante que contactase con agencias españolas de cara a conseguir posibles financiaciones. Obviamente...

Para comprender mejor las problemáticas tratadas en este punto y los diferentes organismos que circulan en torno al trabajo con los

pueblos originarios de Misiones, fue muy ilustrativa una reunión que se produjo en el Ministerio de Derechos Humanos el 22 de abril del 2010, a la que pude asistir, y en donde estaban personas de I.N.A.D.I., I.N.A.I., D.A.G., Ministerio de Gobernación, Ministerio de Derechos Humanos.

Al Ministro de Derechos Humanos le preocupa la Ley 26160, que según él se realiza sólo fácticamente. Dice que están trabajando en que se cumpla dicha Ley tanto el I.N.A.I., que está en el territorio [llevando a cabo censos y demarcaciones territoriales], como el plan RENACI, que es un programa de relevamiento. Pone el ejemplo una comunidad de San Ignacio que tiene un enfrentamiento con el Alto Paraná [empresa hidroeléctrica] por el territorio. La línea de demarcación, dice, depende de quien la hizo. “A los aborígenes les tocan aproximadamente 3 kilómetros y ellos quieren que el Ministerio haga el relevamiento.” Por su parte la Empresa Alto Paraná también así lo desea para que salgan de allí los indios. Otros sujetos en cuestión son los propietarios, colonos pobres, que no pueden o no quieren hacer el relevamiento. “Aquí [a la reunión de la que hablo] nos convoca el dolor de no tener a todos los Pueblos Originarios en la provincia”, afirma el Ministro. Se refiere a la imposibilidad con que se encuentran de que no todos estén censados: *“Por ejemplo el dramatismo de no poder incluir a todas las mamás en el Plan Mamá. Desde hace dos años, cuando empezó mi gestión, ya se estaba planteando.”* Dice que el año pasado hubo sobre 150 partos, que ya salieron documentados del hospital. Si los padres, por el contrario, no tienen documentos identificativos salen sin datos filiatorios. *“Hoy, si no tienen documentos, es culpa del Estado.”* Recalca el máximo responsable del Ministerio de Derechos Humanos, que además comenta que cuando él llega a su cargo hay 700 personas en tránsito en las distintas circunscripciones. Por otro lado asevera que en lo tocante a los trámites requeridos para conseguir la nacionalidad, la ciudadanía o la simple identificación con un carnet por parte de algún mbyá hay

incluso algún juez que le pide a dicho mbyá cantar el himno argentino o misionero o le hace preguntas acerca de algún político. Dice el Ministro:

Es un problema complejo porque hay varios documentos en sede judicial. Si un juez tiene que continuar los trámites, ha de ir él mismo a la comunidad, ver si el indocumentado sigue vivo, y ver qué le falta (huella, firma, documentos...).

El Ministro asegura que sería interesante el poder contratar un abogado por cada jurisdicción, ya que el argumento en contra de algunos funcionarios a la hora de censar a los mbyá es que los juzgados están a rebosar de papeleos en ese sentido. “El objetivo” - concluye- “es el mismo: ayuda, beneficiar a los pueblos originarios, darles herramientas. Se trata de aunar esfuerzos.”

Ante esto toma la palabra un Abogado de la D.A.G. que dice

En concreto en la localidad de Eldorado hay 453 expedientes. Desde mí llegada al menos. Chequeamos para movilizar los expedientes. Tratamos de sacar una “radiografía” de la situación en las comunidades. Pero miércoles, jueves, viernes... vienen aborígenes a la D.A.G. y no te dejan trabajar.

Dice que esta situación se da desde que comenzaron a darse asignaciones universales [por maternidad, por hijo, etc.]. Y por otra parte se encuentra con que en los diferentes expedientes faltan numerosos elementos, de ahí que de cada expediente tengan que derivar varios oficios. (Por ejemplo en jefaturas de Buenos Aires el certificado de reincidencia). Dice que su método fue utilizar su propio

vehículo particular. En la D.A.G. tres vehículos tienen condiciones pésimas y no hay internet según este abogado.

Por su parte Saúl Kuperman [I.N.A.I.] dice que a lo expuesto hasta aquí por el Ministro y el abogado de la D.A.G. se suma el contexto político y él cree que se van a endurecer los procedimientos, además de que los jueces tienen miedo. *“Se podría buscar una solución política, una relación Nación-provincia”*, propone.

Marina [trabajadora del Ministerio de Derechos Humanos] habla acerca de la insistencia en el tema que les ocupa, es decir, la identificación y censo de los indígenas. En su opinión muchos jueces piden diferentes y múltiples requisitos. *“Les preguntan [a los mbyá] argentino, el himno de Misiones, quién es el intendente... Además se suma que si tardan en contestar el oficio, son muchos los gastos que se corren. En cuanto a los documentos, todo es relativo”*. Dice que su labor podría pasar por acordar, mediante los diferentes Ministerios, el tratar de juntar a las diferentes autoridades.

Punchi [I.N.A.I.] expone por su parte que hay dos grupos niños hasta los 12 años y mayores de 12. Habiendo según sus datos en el segundo año, desde que comenzaron con el censo, unos 500 chicos sin identificar, y quedando 10 meses para resolver esos casos.

Para los mayores hay dos salidas: la judicial o el incidir por medio de los políticos. También si sale la Ley de Amnistía hay que apoyar a los indocumentados, que haya información. Además está el problema de los no documentados que cruzan o vienen de Brasil y Paraguay. (D.C.)

Su propuesta se basa en que en cada municipio las comunidades tengan sus aliados: intendentes, guardaparques,

maestros, médicos, etc. que pueden facilitar la movilidad. Además, asegura que todas las comunidades, excepto en el Yabotí que son 5 o 6, tienen visita periódica de los doctores. Se trataría de ver con ellos cómo hacer la declaración jurídica, convocar a los testigos para que firmen acerca del origen o la edad de otros mbyá...

Los doctores suelen saber quién está y de dónde viene la persona. El problema es acarrearlos, llevarlos, traerlos [a los Mbyá]. Si nos presentamos como institución podemos pedir al I.N.A.I. que financie los costos de censar. Por ejemplo pagando un sueldo a tres abogados. Que se pague movilidad, alimentos de las personas que vayan a trabajar. (D. C.)

Otro implicado en la reunión, Mariano Antón [Delegado del I.N.A.D.I.] comenta al Ministro de Derechos Humanos que éste podría crear un borrador de proyecto de Amnistía según el cual todos los trámites que están ahora mismo en diversos juzgados de cara al censo de los mbyá (parados por falta de personal para tramitarlos, falta de algún documento, etc.) fuese llevado a legisladores nacionales y hacerlo llegar a Buenos Aires. Con ello se trataría de que existiese una cobertura legal que sirva a las diferentes provincias y sea de conocimiento de la administración central del país, pues una de las quejas es que la realidad de Misiones en cuanto a los grupos indígenas que allí residen está alejada de los planes gubernamentales salidos de la capital bonaerense. Y afirma que es cierto el endurecimiento procesual, poniendo un ejemplo en el juzgado de Oberá donde el juez, ante el colapso que supuso llevar a los Guaranís al juzgado, le dijo: “Mariano, te creo que son guaranís”, y evitó ir tramitando los expedientes uno a uno. Además dice que el Derecho Internacional permite más flexibilidad, pues se puede buscar más creatividad. Propone confeccionar una planilla para ver qué falta, y poner dos

testigos por comunidad que atiendan a los casos necesarios en vez de que cada mbyá lleve dos personas diferentes de testigo cada vez. Con la búsqueda de mayor creatividad creo que lo que trata Mariano Antón es de confeccionar planes más integrados entre organismos para poder acceder a las comunidades y que, además, los distintos censos o tramitaciones de expedientes se hagan de una forma más normativizada, en el sentido de que haya como unos estándares de actuación que cualquier funcionario pueda emplear al llegar a las comunidades.

El Ministro de Derechos Humanos asegura que la Vicegobernadora está interesada en dar pensión a mamás y abuelas amas de casa. Pero sin documentos, afirma, no hay nada a pesar de que en el Estado provincial haya buena voluntad. *“Por ejemplo ni la camioneta llega a todos lados; en Salud solo hay dos. Se repite que las trabas a todo esto es la economía. El tema es presentar un proyecto coherente, por ejemplo que cada uno [cada Ministerio o cada grupo interesado en la ayuda a los Guaraníes] designe un abogado.”*

Saúl Kúperman concluye como resúmen de todo que hay tres líneas: documentos para los chicos, antes de 10 meses; juicios, que está haciendo la D.A.G.; y política: plantear Ley de Amnistia.

En un sentido diferente a estas políticas de censado y relevamientos de tierras indígenas, la antropóloga Gorosito Kramer⁹⁰ expone que se deniegan los derechos del artículo 75 inciso 17 de la Constitución Argentina y los del tratado 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Se refiere a esta situación como de discriminación, así como lo es el hecho de imponer asesorías o peritajes para que se reconozca la representatividad del pueblo guaraní ante la sociedad occidental. La antropóloga analiza cómo en el 2004 se llevaron

⁹⁰ GOROSITO KRAMER, A. M. “Situaciones de Discriminación contra la Población Indígena en la Provincia de Misiones”; En Cedead N° 7 septiembre 2009 pp. 6-9).

a cabo protestas indígenas relacionadas con el programa “El Hambre Más Urgente” frente a la Casa de Gobierno de la ciudad de Posadas, que tuvieron una duración de 72 días como expuse más arriba. La protesta se prolongó, entre otras cosas, porque las autoridades consideraban que los indígenas que la protagonizaban no eran numéricamente representativos, como tampoco lo serían sus dirigentes. Estos actuaban como un cuerpo colegiado, en cuanto Consejo de Caciques *Mbyá* de la Provincia de Misiones. Las autoridades provinciales, por su parte, afirmaban que había muchos caciques que no integraban ese cuerpo y que, por otra parte, el organismo colegiado al cual reconocían era el consejo de ancianos *Arandú* y *Opyguás* y Líderes espirituales de la Nación Guaraní, reconocido por Decreto del entonces Gobernador de la Provincia.

Afirma Gorosito Kramer que el término “cacique” no es un vocablo local y su uso implica una imposición. La conceptualización occidental es atribuida a los guaraníes. Dice que los *ruvichá* fueron perdiendo la posibilidad de orientar a su gente debido a que se fueron limitando sus posibilidades de acceso a tierras viables para agricultura, caza, pesca, recolección y por ende reproducción de la vida social indígena. A la vez, se veían limitados en su poder de persuasión para seguir incentivando al grupo en nuevas búsquedas de asentamientos, sobre todo debido a la influencia de las agencias indigenistas que promovían a sus propios líderes. Los nuevos “caciques” podían controlar recursos provenientes del Estado, como ropa y alimentos, y distribuirlos, sin trabajo. El consenso de los *ruvichás* fue poco a poco cambiado por el clientelismo: de la organización indigenista al “lenguaraz bilingüe” que devino en “cacique”; y de esos “caciques” hacia una población indígena cada vez más dependiente de los recursos mencionados.

En la dinámica clientelar que hemos explicado, funcionarios de esas organizaciones a menudo confunden su rol como mediadores entre los poderes

estatales y/o eclesiásticos ante las poblaciones indígenas, y asumen el poder transitorio que obtienen de esa función de dador de recursos como la manifestación de alguna clase de virtud personal. Esta asimilación de la función como poder o carisma les impide tomar distancia de sus propias decisiones y considerar crítica y reflexivamente sus resultados y efectos. El avance de la sociedad regional sobre las poblaciones indígenas genera profundos disturbios a ambos lados de las sociedades en contacto. El “cacique” o “jefe de papel”, sin legitimación en su comunidad pero poderoso canal de recursos de origen industrial, por un lado; por el otro, el mesianismo de los agentes indigenistas, a menudo personal técnico asalariado que ingresa en una práctica que involucra cuotas de poder desproporcionadas en relación con su experiencia vital y su formación. (GOROSITO KRAMER, A. M. Op. Cit.)

Dice Gorosito Kramer que uno de los puntos álgidos del conflicto se produjo cuando se promulgó la Ley del Indio⁹¹ de la Provincia de Misiones (Nº 2435 de 1987) que introdujo figuras tales como la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní con un Consejo General; un Consejo de Ancianos; un Consejo de Representantes Guaraníes y Consejos Comunales. Esa Ley se derogó dos años después por la Ley 2727, que anula los cuerpos creados por la Ley anterior, y

⁹¹ La promulgada Ley del Indio, bajo el gobierno del partido radical de la época fue elaborada con la intervención de organismos del Estado -División Aborígenes de la Dirección de Promoción Comunitaria- la UNaM y varias comunidades indígenas consultadas a tal efecto. A través de esta Ley se crea la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní. Esta asociación constituye la primera organización formal respaldada legalmente con la obtención de personería jurídica, integrada únicamente por indígenas. Dicha ley fue derogada en el año 1989, bajo un gobierno de extracción Justicialista y reemplazada por una nueva Ley Nº 2727 -aun vigente- que recibe el nombre de Ley del Aborigen y que se caracteriza por la no-participación de los aborígenes en su elaboración, el no reconocimiento de la entidad “Pueblo Guaraní” como tal ya que se les considera ciudadanos argentinos y otras consideraciones que fueron objeto de críticas de sectores de la sociedad misionera y de los propios protagonistas con una fuerte resistencia por parte de los indígenas de varias comunidades que se manifestaron en la Plaza 9 de Julio, frente a la Casa de Gobierno por varios días sin lograr su derogación.

Cabe destacar que en esta nueva Ley, se crea la *Dirección General de Asuntos Guaraníes*, organismo que hoy en día depende del Ministerio de Gobierno provincial pero que en ese momento dependía de la Vicegobernación. Este organismo se encarga de todas las cuestiones vinculadas a la problemática indígena, entre ellas llevar adelante proyectos de desarrollo para las comunidades que poseen personería jurídica, tareas asistenciales en el área de la salud, educación, vivienda y gestiones para el otorgamiento de títulos de propiedad de las tierras pertenecientes a dichas comunidades.

reemplaza el Consejo de representantes Indios por una Junta Asesora Indigenista. Además comienzan a producirse la transferencia de tierras a nombre de asentamientos localizados. Un cambio importante fue que la agencia estatal inauguró nuevas figuras y agregó nuevos Caciques Generales a la organización, recreó un Consejo de Caciques mbyá de la Provincia de Misiones y creó el Consejo de Ancianos y Guías espirituales de la Nación Guaraní en el 2003.

Cada comunidad está organizada internamente, pero a nivel provincial no hay organización. No hay una fuerza común pero sí hay una causa común. Va cada uno por su lado. Hay organización pero no son el 100%. La DAG sería una herramienta del Estado con los guaraníes pero no es representante de los guaraníes. El Consejo de Ancianos y Caciques podría ser representación pero es hecho por el Estado, no tiene una decisión propia. No es autónomo. No lleva las causas o las necesidades para llevar al Estado. (Alcides Ferreira, entrevista personal).

Resulta llamativo para muchas personas que critican la labor de esta agencia que en la actualidad las autoridades del organismo estatal se desplazan en sus presentaciones oficiales, junto con los miembros de este cuerpo. Muchas de estas representaciones oficiales son iniciadas con cantos y alocuciones y sahumadas con el humo del *petinguá*, por parte de los ancianos y ancianas miembros de este cuerpo, quienes después asientan su pulgar derecho en los papeles oficiales en los que se deciden, sin que puedan leerlos, cuestiones importantes relativas al futuro de sus comunidades.

Por otra parte, los caciques que discrepan de la labor de la D.A.G. son removidos de sus cargos, como le sucedió a Katry Duarte, cacique de la comunidad *Katu Piry*, mientras se manifestaba en la plaza

central de Posadas. Igual destino le cupo a Miguel Morínigo, *mburuvichá* de *Yriapú*. O a Ricardo Giménez, de *Perutí*, al que la D.A.G. le impuso una demanda judicial tras las manifestaciones. Trazando un bosquejo de psicología cultural al más puro estilo de la escuela de Cultura y Personalidad, en ocasiones he escuchado por parte de personas de organismos que trabajan con los mbyá que “sobre todo el problema es que es un pueblo muy manso y hacen caso a lo que les diga Miki”. El temor de los caciques que no están con Miki, según me dicen, es que una vez hecha la repartición, ya quedará así. *“El problema es el de definir las tierras. Siempre estuvieron alejados del blanco y ahora la forma de resistencia es pasiva. Por ejemplo los Mapuches, Toba, Wichi tienen cuadros, gente con estudios, luchan. Los mbya no pelean.”*

Otro caso de situación violenta se produjo en la comunidad Alecrín, asentada en tierras que pertenecen a Harriet S.A., una empresa forestal. La compañía pasó por encima de un cementerio (apareció el muñeco de una niña pequeña recién enterrada), pusieron alambradas, etc. Al parecer la D.A.G. se puso de parte de Harriet S.A.

En una ocasión acudí a la comunidad de *Yvy Pita*. Allí se llevó a cabo una reunión de caciques a la que acudió también personal del I.N.A.I. Comentan que la tierra de los mbyá debe ser medida por ellos mismos y no por alguien impuesto. Se deben acotar todos los terrenos de caza, siembra, agricultura y también los sitios por donde transiten los miembros de cada comunidad. *“Y si eso lo desea imponer algún agente estatal, con la Ley en la mano, se debe hacer que abandone la comunidad”*. Se recalca por los allí presentes, sobre todo por el Cacique de *Pindó Poty*, la importancia de que esto sea un acto de cada comunidad. Se habla de diferentes ejemplos de conflictos con la sociedad blanca en los cuales la propiedad debería de ser de los mbyá.

Por otra parte acaban de promulgar una nueva Ley que recoge la asignación familiar por hijo menor de 18 años de 150 pesos, que viene a enmendar la anterior. *“Parece hecha para porteños, para los que la*

situación a la hora de registrarse es fácil pues el colectivo [autobús] les pasa delante de la puerta de casa”, bromean. A los mbyá les convendría juntar los papeles requeridos y que el cacique de cada comunidad los lleve al I.N.A.I., para que cada familia no gaste tanto dinero en transportes. La ley prevé que se pagarán 134 pesos al mes y el resto en una única mensualidad al acabar el año, una vez se dé constancia de la asistencia del niño o niña a la escuela. Se habla también de diferentes casos en los que se ha de entregar papeles de co-residencia o de convivencia, cambios de residencia, etc. Punchi habla acerca de la necesidad de que las notas que salgan de dicha reunión sean entregadas al organismo competente, tanto para la documentación de niños como de adultos. A éstos se les pide partida de nacimiento e incluso dos testigos si fuera el caso de que una persona mayor no sepa dónde ha nacido. También se habla acerca de casos de relevamiento de tierras, en donde se insiste en que éste sea llevado a cabo por miembros de las comunidades. De lo que se trata es de evitar papeles estándar cubiertos por el organismo, pues pueden recibir quejas de éste en cuanto a que los mbyá están siendo guiados por alguien. A modo de conclusión podemos decir que el espíritu de estas asambleas está el interés que cobre mayor fuerza la palabra propia de los mbyá. Incluso se habla de escribir estos papeles en lengua mbyá para que de esa manera alguien pueda cobrar por la traducción.

Estos y otros ejemplos dejan constancia de la teorización foucaltiana en cuanto a que el poder social gira en torno a disciplinar el cuerpo y controlar censitariamente a las poblaciones. La característica de dicho poder no es matar sino invadir todos los espacios de la vida, algo que se dio con la llegada de la modernidad.

Claudia Pini nos habla sobre lo que supone el asistencialismo⁹². Dice que se trata de uno de los máximos exponentes de las políticas sociales argentinas, y que ya aparece en 1823 bajo el término

⁹² *Políticas Sociales y Problemática Indígena*. Cuaderno de difusión N° 1 Junta de E. H. de Misiones.

Beneficiencia. Alternativo es el concepto de Desarrollo de la Comunidad, lo que implica participación e iniciativa de ésta para resolver sus propias necesidades. La beneficiencia es la ayuda social típica institucionalizada por el Moderno Estado Nación. Según Pini “en esta etapa aparece lo que Tenti Fanfani⁹³ (1989) llama el “poder laico” que reemplaza al concepto cristiano de caridad, aunque reproduce algunos patrones básicos de este modelo.” Antes la beneficiencia era campo de la Iglesia, pero a partir de entonces aparece la filantropía, que se basa en un asistencialismo del Estado.

Pero a pesar de la intencionalidad del Estado, la mayoría de las acciones filantrópicas suelen ser aisladas, coyunturales, no planificadas, siendo los recursos empleados generalmente insuficientes y discontinuos. Otro problema que agrava ésto es que aquellos destinados a manejarlos suelen hacerlo sin rendir cuentas. Nos recuerda Pini que la beneficiencia no es una respuesta a algo que hayan pedido aquellos que son denominados “necesitados” sino por el contrario tienen más que ver con satisfacer objetivos marcados por los sectores dominantes de una sociedad. Así pues, la beneficiencia ejerce un control y establece una distancia social entre el que da y el que recibe, generando una brecha social que amplía las asimetrías⁹⁴. Dice Pini:

La asistencia, en su forma ideal típica es fundamentalmente arbitraria, de allí su carácter discontinuo e imprevisible. La arbitrariedad de la política se asocia a la arbitrariedad que existe para poner límites a la población objetivo,

⁹³ Según Tenti Fanfani, es importante destacar que la verdadera intencionalidad de este tipo de instituciones se sustenta en una ideología que se basa en una concepción moral de la miseria concebida como un conjunto de características del sujeto donde las cualidades ético-morales desempeñan un rol importante (en Claudia Pini, *ibídem.*). Pero se sustenta también en la ideología en torno a la asistencia propia de las políticas sociales de los Estados del Bienestar.

⁹⁴ A diferencia de la solidaridad, que es horizontal y se ejerce de igual a igual, la caridad se practica de arriba abajo, humilla a quien la recibe y jamás altera ni un poquito las relaciones de poder. (GALEANO, E, 2007).

cantidad de beneficiarios, calidad en lo que se otorga, etc. Los límites que se deben poner a este tipo de intervenciones, en la vida social de los sectores beneficiarios, son muy ambiguos, no siempre objetivos y son objeto de luchas entre los sectores involucrados, que se resuelven entre el consenso y la imposición. Es difícil encontrar explicaciones que justifiquen las inclusiones y las exclusiones de distintos sectores sociales.

Claudia Pini formula una especie de proceso en cuanto a lo que fueron los papeles representados por los grupos indígenas, en mi opinión en lo que pretende ser una crítica a las relaciones interculturales. Se trata de una evolución poco matizada, un modelo algo burdo, pero útil para conocer la opinión generalizada por los profanos en cuanto al devenir histórico de las relaciones entre blancos y nativos americanos, al menos la visión que aquéllos han tenido de éstos. El primero estaría relacionado con la etapa del descubrimiento, donde se le denomina como salvaje, primitivo, prehistórico, antropófago, no humano. Inferior en cualquier caso; El segundo tendría que ver con la etapa evangelizadora donde aparece como una alma infantil que habría que salvar, un ser vago y pobre; El tercer papel es el más reciente y contradictorio, pues se transforma en valiente, altivo y lleno de amor por la libertad.

En general, las políticas de los Estados Nacionales, dirigidas a las poblaciones indígenas de Latinoamérica, se han caracterizado por ser del tipo “asistencialista”; integracionista”; “asimilacionista” y “desarrollista”. Todas ellas constituyen estrategias típicas de intervención sobre la vida social de los sectores beneficiarios de estas políticas.

Bodley (1988) señala que el supuesto básico que opera detrás de las intervenciones, sean ésta misioneras, gubernamentales o de planificadores del desarrollo, ha sido la misma en los últimos cien años y se basa en los criterios de la industrialización, la modernización, la occidentalización y el individualismo que constituyen avances evolutivos ideales para dar soluciones a los sectores nativos, ya que les traerán beneficios a largo plazo. Como vimos, históricamente el ocupar tierras

que pertenecían a los pueblos originarios fue un objetivo claro de diferentes gobiernos pero además con tintes teleológicos por cuanto era preciso cubrir un vacío, ocupar un espacio que debía ser explotado, sin tener en cuenta a las poblaciones antaño asentadas. Se ejercían políticas en nombre del ansiado desarrollo.

Es hacia la década de los 70 cuando aparece en Latinoamérica una preocupación por las poblaciones indígenas pues se comienza a tomar conciencia de su número e incidencia territorial. En Misiones el primer censo, enmarcado en el Decreto N° 3998/65 que ordenaba el Censo Nacional Indígena data de 1966 y reúne 1500 personas. El aborígen comienza a dejar de formar parte del pasado histórico y folklórico y se le empieza a ver no como un mero obstáculo al desarrollo nacional. Es clave en todo esto el papel desempeñado por la comunidad nacional no indígena, que se asume como representante y portadora de un proyecto civilizatorio etnocéntrico que niega la pluralidad y trata de llevar a cabo una homogeneización y aculturación de todo tipo de población en aras de la construcción nacional al modo europeo. Según este enfoque, la sociedad global se encuentra polarizada entre un Estado moderno capitalista y otro sector “atrasado”: pobres, indios, villeros, etc.

Caudia Pini cita a Varese y Rodríguez (1983), quienes defienden que los pueblos indígenas son definidos en torno a dos conjuntos de sistemas. Uno sería el de las carencias (falta de tecnología, de urbanismo moderno, de consumo, de bienestar, de estilos de vida propios de las clases medias) y ser indio sería sinónimo de pobreza y carencia. Gracias a los planes de desarrollo esta situación se podría revertir. El otro sistema sería el de los remanentes culturales obsoletos, en donde la cultura indígena es vista como residual de las culturas precolombinas y de la época colonial. El indígena es definido en un contexto de anacronismo histórico, incapaz de adoptar elementos culturales modernos. Desde estas dos posturas, y siguiendo la visión homogeneizadora del Estado, se piensa en tratar de revertir la situación

aplicando políticas de apoyo a los indígenas. Dichas políticas pasan por ampliar recursos, emplear técnicas agrícolas en las comunidades, modernizar el sistema productivo y tratar de elevar los rendimientos y la productividad. Además se emplea el término de capacitación indígena para todas las políticas que por medio de la educación puedan llevar a un mayor emprendimiento a los pueblos originarios. Dicho concepto de pueblo originario sirve para reivindicar una cultura, con lo que entramos también en el plano de una ideología propia. Dicha ideología parte a nuestro modo de ver de concepciones decimonónicas de entender el progreso humano, teniendo en el evolucionismo su punto de arranque. Al concepto de pueblo originario subyace una visión del mundo que habla de una preexistencia “desde el origen” (aborigen), que estaría ahí desde “el principio” y que se ha ido transformando en originario, o sea, previo al contacto. Por otra parte se defiende que una mejor distribución de los recursos nacionales puede cubrir las necesidades básicas de alimentación, salud, agua potable, vivienda, es decir, elevar la “calidad de vida”. Pues en el fondo subyace una ficción que percibe a los indígenas como minorías atrasadas, vulnerables y carecientes. Es con estas bases como se establecen las políticas públicas en muchas ocasiones. Se hacen planificaciones sobre ciertas demandas pero se perciben como excesivas las reivindicaciones de autonomía. Por otro lado en la visión indígena, dicha autonomía se configura como clave para cubrir las necesidades con que se encuentran, y en el caso mbyá en particular, las demandas en torno a la tenencia de tierras es un ejemplo de ello.

Es sobre estas bases sobre las que se asientan los programas sociales del tipo “integracionista” o “asimilacionista” y su metodología de aplicación se manifiesta a través de un intervencionismo estatal. Dicho paternalismo niega iniciativa, movilización y autogestión propiamente indígenas. Dichas políticas no consideran a los indígenas como un sector específico al que se le debe dar un trato diferenciado, sino que deben ser reconocidos como ciudadanos, que lo son, pero

particularmente “retrasados” por razones históricas, geográficas y que deben ser incorporados al sistema económico capitalista de la sociedad global y al modo cultural imperante que dicho sistema expresa.

La educación como medio de “aculturación” cumplió un rol muy eficaz en ese contexto, ya que fue parte de los proyectos de cambio dirigidos a alterar los hábitos y estilos de vida de las comunidades indígenas, a través de la imposición de nuevas reglas. Finalmente se debe destacar que el modelo de dominación de las relaciones Estado-comunidades indígenas se expresa también en el carácter del sector social dominado. Este último asume y reproduce convencido de manera acrítica para sí mismo y su grupo el discurso del sector dominante, que se sustentaba en una sistemática adscriptiva de carencias, de rezagos culturales. El Estado ya no necesita de mecanismos de imposición para aplicar sus medidas “integracionistas”, ya que la cultura dominante se vuelve hegemónica. En esta situación el indígena acepta acríticamente su condición, convirtiéndose en potencial “cliente” de las dádivas que otorga el Estado y reafirmando así el rol de paternalismo de los sectores dominantes de la sociedad no indígena. Aún con todo ello hemos de señalar que no toda política integracionista es asimilacionista, aunque en muchos casos potencialmente pueda serlo. Existen, eso sí, fórmulas viables de integración.

En el caso argentino, las poblaciones indígenas quedaron excluidas de las políticas sociales que a mediados del siglo XX otorgaban derechos sociales tales como asignaciones familiares, obras sociales, que garantizaban una adecuada atención de la salud, jubilaciones, pensiones, etc. El concepto de “igualdad” es uno de los ideales más extraordinarios creados por la utopía de la modernidad. De hecho, los hombres y las mujeres del mundo no somos iguales. Tenemos una estructura biológica compartida y profundas diferencias culturales y sociales, de manera que, al buscar la igualdad, se asume inevitablemente a una parte de los seres humanos como modelo para seguir por el resto. Si lo occidental debe ser el modelo, un segmento se

transforma en universal y el ideal de igualdad es una sombra que esconde al fenómeno de la dominación. En la lucha por la igualdad, hasta hoy, no hay espacio para la diferencia, pues la ideología del Estado-Nación busca una Nación, un Estado, una Cultura y una Lengua. Así nace como propuesta política la “homogeneización”, impuesta por los Estados que somete y hace desaparecer las características socio-culturales de los indígenas que forman parte de él.

En la provincia de Misiones, diversas han sido las organizaciones que han intervenido en las comunidades aborígenes, con diferentes posturas y metodologías de trabajo. Se pueden mencionar entre ellas, la labor de la Iglesia Católica, que implementó proyectos del tipo paternalista e integracionista, con fondos provenientes de inversiones europeas y más recientemente del propio Estado provincial; otras Iglesias de culto protestante; y también la Asociación Indigenista Misionera formada por técnicos profesionales y miembros de la Iglesia Católica interesados en la problemática aborígen, cuyas propuestas de trabajo estaban orientadas a la revalorización de la cultura indígena, el respeto por sus costumbres y estilos de vida y la promoción de la autogestión como vía de solución a sus problemas más urgentes. Desde esta óptica, se entiende por indigenistas a aquellas personas que perteneciendo a la sociedad nacional intentan ayudar o promover a los grupos indígenas, operando desde teorías explícitas sobre los hechos sociales. Durante esta época también se debe considerar la acción desplegada por el Gobierno a través de la Dirección General de Promoción Comunitaria, que ante la problemática indígena se proponía como política social otorgar un mayor protagonismo a las comunidades aborígenes en la promoción de los aspectos económicos, organizativos, de capacitación y de educación biétnica y bicultural, de la atención de la salud, etc. También intervino la Universidad Nacional de Misiones, a través de sus técnicos, en realización del Primer Censo Indígena que se hizo en la Provincia en el año 1979 y en la elaboración de la primera Ley del Indio N° 2435 que se promulgó en el año 1987.

Estamos en plena conceptualización, desde las ciencias sociales, del desarrollo comunitario. Según Andreu Viola (2000), las definiciones que se dan del concepto de desarrollo suelen confundir el proceso histórico hacia una economía moderna y capitalista por un lado, con el aumento de la calidad de vida y erradicación de la pobreza, por otro. Para Viola “desarrollo” se ha convertido en una palabra “fetiche”, con claros prejuicios economicistas y eurocentristas, que ignoran las desigualdades sociales, ecológicas, el género, la diversidad cultural. Además de que que toman occidente como modelo y el resto como atraso. Se toma el modelo neoliberal como deseable, creando una visión del mundo que (re)produce prejuicios hacia sociedades que no consiguieron cierto grado del desarrollo concebido. Dice Viola que hacia los 70 se produce un cambio, cuando aparece una mayor preocupación por la biodiversidad por parte de los pueblos indígenas. Se creó un debate sobre la necesidad de unir al desarrollo sostenible el conocimiento local de las poblaciones implicadas, con lo que se produjo una reificación de las culturas indígenas como puras, aisladas, no contaminadas por el capitalismo y fuera de la historia. La ecología política considera vital la relación entre lo social y el medio ambiente.

Pero aún con todo ello, en cuanto al posible desarrollo sostenible de los territorios que nos ocupan, tenemos el recelo de muchos guaraníes. Surge una desconfianza del conteo estadístico guiado a proyectos de integración, debido principalmente a los procesos de desestructuración llevados a cabo en las comunidades y la ruptura con la relación equilibrada entre cultura y medio. Es algo común en el pensamiento moderno que para hacer limosna a favor de los indígenas desfavorecidos es suficiente con buena voluntad y dinero

5.1.- La función asistencial y el poder pastoral del Estado.



Foucault trazó la genealogía del moderno arte de gobernar, hasta llegar a las prácticas del pastor cristiano en Europa, que busca el bienestar espiritual y material de su rebaño, que busca el bienestar espiritual y material de su rebaño, inmiscuyéndose en los más mínimos detalles de sus vidas cotidianas y de su intimidad. (CHATERJEE, P., 2008: 38).

Uno de los conceptos principales de la teorización foucaultiana es el de disciplina, que sería el mecanismo de poder mediante el cual se puede llegar a controlar el cuerpo social incluso hasta los elementos más mínimos de éste como serían los individuos. Tendríamos diferentes formas de individualización del poder que pasarían por la vigilancia de alguien, el control (o la invención incluso) de su conducta (comportamiento, aptitudes, rendimiento, capacidades), cómo situarlo en lugares definidos como útiles.

Por otro lado la gubernamentalidad sería una forma específica de relaciones de poder. Su objeto son las poblaciones pensadas no como agregados de individuos sino como unidades de gobierno. Éstas poblaciones se producen a partir de indicadores donde entra en juego un conocimiento basado en una autoridad, experto. Las relaciones entre poder y saber cruzan toda la obra foucaultiana. Una población, pues, no es simplemente un grupo numeroso sino cuerpos vivos que son atravesados por múltiples líneas, como pueden ser leyes biológicas, pirámides de edad, estados de salud, etc. Es interesante resaltar aquí que gubernamentalidad se diferencia de la Soberanía en cuanto formas

de poder. Ésta se ejercía sobre un territorio en donde el soberano tenía derechos sobre la vida y muerte de los individuos, mientras que la gubernamentalidad se ejerce hacia las poblaciones y lleva aparejado el nacimiento del biopoder. Bienestar es el concepto que nutre la acción desplegada desde el poder hacia la población. La estadística, los índices de natalidad, movilidad, morbilidad, tasas, planes de actuación sobre colectivos, etc. son las técnicas utilizadas para observar a la población y ejercer el biopoder. Por otra parte Michael Foucault habla de lo que denomina poder pastoral del Estado, inspirándose en textos bíblicos y de la Grecia clásica, para realizar una genealogía de la relación del papel del Estado hacia sus súbditos⁹⁵. Habla del Estado en cuanto marco jurídico unitario a la vez que ostentador de un poder que denomina “pastoral” en el sentido de que la función principal que le atañe es proteger y cuidar a los ciudadanos que dicho Estado tenga. Responsabilidad, obediencia y conocimiento son ejes fundamentales de dicho poder del Estado.

En este apartado quiero detenerme en lo que considero los principales ejes de actuación del indigenismo en Misiones en torno a los mbyá y las consecuencias que esto tiene para esta parcialidad guaraní como son la tierra, la educación, la salud y las prácticas alimenticias. Anticipo que delimitar estos campos responde a fines analíticos pues muchas prácticas en torno a dichos ejes actúan unidas y, sobre todo, el punto de vista mbyá así la entiende. Lo que es de reseñar es que los diferentes modos de actuación marcan ciertos diacríticos en las comunidades así como procesos de conflicto entre los diferentes agentes de actuación implicados. Y por ende inspiran variadas formas de entender la lucha por los recursos entre los sujetos implicados en cada comunidad.

Denomino función asistencial a las acciones llevadas a cabo por el Estado que no van más allá de una actuación sostenible, sino que se quedan en planes muchas veces criticadas por los mbyá (y por otros

⁹⁵ FOUCAULT, Michael (1990) *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

agentes) en el sentido de que “son solo parches” o que “no hay acción planificada”. Por ejemplo Ramón Vallejos dirá que

Acá hay que liberar dos cosas y luego el resto. Primero tierra y luego documentación. Si tenemos esas dos cosas el resto baja como lluvia de agua. Verón no quiere el terreno nunca porque no le conviene. Porque sabe que si todos los hermanos guaraníes tenemos terreno de nuestra mano podemos hacer proyecto particular. Si no tenemos terreno y título no podemos hacer nada, no podemos hacer ningún proyecto. Y tenemos que pedir limosna a Verón para que te dé un machete. (Ramón Vallejos, entrevista personal).



5.2.-Tierra: Espacio-tiempo, lugar, paisaje y territorio

La experiencia del espacio siempre es construida social y simbólico-ritualmente. A nivel internacional las luchas indígenas han ido cobrando peso en los últimos años, teniendo su punto de mira en el movimiento del subcomandante Marcos hacia 1994, pero ya antes. En esas fechas Argentina se adhiere al tratado 169 de la O.I.T. y se crea también el I.N.A.I. Continuando con esto, en fechas recientes un grupo Mapuche declaró la independencia y la guerra a Chile⁹⁶. Los guaraníes suelen decir: “Nosotros no vivimos para comprar la tierra, nosotros vivimos sólo para usarla bienamente”. Tierra significa para los guaraníes en primer lugar espacio de vida, un espacio para realizar su manera de ser. Por supuesto la tierra también tiene su importancia como medio de producción, pero en un sentido de poder mantenerse como grupo, para asegurar la existencia de todos los familiares y no para acumular riquezas. Las excelentes tierras y montes de los guaraníes han suscitado la codicia de otros pobladores y de grandes empresarios de la agricultura mecanizada. En verdad los primeros invasores fueron los que se apropiaron de los yerbales, utilizando a los mismos guaraníes como mano de obra barata. El territorio Guaraní de hecho se encuentra ahora en gran parte destruido y está siempre amenazado por los cultivos industriales de soja, caña de azúcar y la forestación con especies de árboles foráneos, como el eucalipto y el pino en Misiones. Igualmente la introducción de pastos exóticos del África ha sido un desastre para la agricultura Guaraní, invadiendo las chacras [huertas] y propagando el fuego.

Las represas hidroeléctricas y los desmontes han transformado también profundamente la ecología de la región. El mal manejo del Acuífero Guaraní, esa gran riqueza de aguas subterráneas que los

⁹⁶<http://www.theclinic.cl/2009/10/20/coordinadora-arauco-malleco-le-acaba-de-declarar-la-guerra-al-estado-chileno/>.

indígenas que no habían explotado, costará muy caro a los tres países que abusan de esos recursos hídricos, con pérdidas económicas incalculables.

Por otra parte en la frontera entre Paraguay, Brasil y Argentina, se han construido dos enormes represas: Itaipu y Yacyreta-Apipé y se proyecta otra en Corpus. Numerosas aldeas de los mbyá y avá fueron inundadas y a los damnificados no se les restituyeron tierras ni adecuadas ni suficientes. Este abuso e injusticia ha repercutido muy negativamente en la vida de los guaraníes: los arroyos pierden su pendiente y se acumulan los desechos contaminantes del cultivo del tabaco y de otras actividades humanas. A pesar de los daños ya provocados, se sigue con la construcción de esas represas.

Me interesa la pregunta que se realiza a este respecto Arturo Escobar (2005) en su conceptualización del lugar antropológico de estudio se pregunta *¿Globalización o Postdesarrollo?* Comienza su artículo diciendo que una de las características de la modernidad ha sido la ausencia de un lugar, algo en ocasiones muy doloroso por ejemplo para exiliados o refugiados [o para comunidades indígenas que han de marcharse de territorios que consideran, viven y enuncian como propios], si bien el lugar sigue siendo algo muy valioso y generador de identidades. Asegura que conceptos-metáforas como “diáspora”, “movilidad” o “desterritorialización” sirven para hacernos más conscientes de los cambios vividos a raíz de la mayor globalización y esto supone cambios ontológicos en la forma de entender las identidades. Asimismo señala que un lugar no debe de ser visto como algo ya dado [los territorios de los Guaraníes tampoco debemos esencializarlos, ni su cultura sino verlos como una creación en donde se conjugan formas de practicar el eje entre identidad, lugar y poder]. No debemos, pues, caer en la naturalización de las identidades. Además, hemos de saber unir, críticamente, las prácticas de un lugar con los discursos sobre el poder y su crítica. Escobar se centra en las formas, diferentes a las dominantes, con que ciertas comunidades contruyen la

naturaleza. Habla de la obra de Marilyn Strathern (1980) quien argumenta que los mapas nativos (no modernos) de lo social y lo biológico no descansan en los mismos términos que nuestros conceptos de la naturaleza, la cultura y la sociedad, y por lo tanto no podemos interpretarlos del mismo modo. Dice Strathern que la naturaleza no se manipula por parte de ciertos grupos indígenas, consecuentemente tanto ésta como la cultura no pueden verse como algo dado sino como constructos culturales. El mundo biofísico, el humano y el supernatural se entienden con solución de continuidad, no de foma divisa, algo que se plasma y se gestiona símbolos y rituales. Las relaciones sociales con animales y seres no vivos no constituyen campos separados.

Al respecto que nos ocupa, la relación de los mbyá con el territorio, también es muy clarificadora la obra de Gupta y Ferguson (2008), quienes sostienen que una de las principales formas de identificación entre culturas, está basada en una “naturalización del espacio”, pretendidamente entendida como no problemática. Por otra parte la línea de separación entre el “aquí” y el “allí” se ha tornado cada vez más difusa dada la cantidad de diásporas, desplazamientos, movimientos de desterritorialización y reterritorialización, migraciones, flujos culturales, etc. es importante la crítica que los autores realizan a dos naturalismos, como son el de asociar a un grupo unitario un territorio que se entiende como “natural” (“hábito etnológico”); y otro que asocia naturalmente a los ciudadanos de un territorio con sus territorios “naturales” (“hábito nacional”). Ambos asocian lugar y gente de forma sólida, como algo anclado en el sentido común, cuando de hecho se trata de procesos abiertos en cambio continuo y con consecuencias inciertas. Los guaraníes no manifiestan una noción de territorialidad fácilmente definible, ni estrictamente ligada a una tierra circunscrita, sino básicamente a la vegetación que la cubre. Para ellos todo lugar cubierto de selva atlántica está sujeto a las mismas simbolizaciones y arquetipos, que definieron de manera inicial los protagonistas de su vasta cosmología; es decir que en la selva se

manifiesta también lo primigenio (*ypy*) en tanto principio equivalente a <<sacralidad>>.

El territorio étnico no es delimitado pero tampoco es indefinido, incluye espacios diversos pero no se limita a ellos, ya que puede ser encontrado y reproducido en otros ámbitos, así como apropiarse física y simbólicamente de ellos. Reitero que el espacio no se circunscribe a la tierra, sino que básicamente incluye a la selva, y no puede ser entendido como una propiedad, sino como un ámbito destinado a ser habitado y respetado, porque está vivo y tiene sus propios intereses; los seres humanos son pobladores, predadores, comensales y partícipes de la selva, pero no sus dueños. Los dilatados territorios de caza y recolección propios de una tradición de agricultores itinerantes, no pueden ser transformados en acotados ámbitos agrícolas, sin alterar las nociones culturalmente definidas del espacio. La tradición Guaraní meridional presenta una definida articulación ecológica con un medio ambiente especializado, la selva altoparanaense, lo que supone una muy dilata convivencia pero no una posesión, una dependencia y una pertenencia más que un control. Y no estoy recurriendo al adocenado discurso ecologista o indigenista, que en su vertiente naive propone la existencia de idealizadas formas de armonía entre la cultura y la naturaleza; incluso se ha llegado a adjudicar la existencia de una noción de <<madre tierra>> a los Guaraníes que no la poseen, ya que para ellos, como estoy señalando, ywy (tierra) es inseparable de ka'aguy (selva), que es la verdadera sustancia de la que se nutren y el ámbito viviente con el que se relacionan. (BARTOLOMÉ, M., 2009: 248).

Por su parte María Inés Ladeira hablando acerca de los mbyá de Brasil (documental *Ñande Guaraní*) afirma que en realidad, al decir las tierras indígenas, éstas no corresponden a su territorio más grande sino que “Tierra Indígena” es una categoría jurídica definida por la constitución federal, por el estatuto del indígena y que ella significa un espacio. Se trata de un límite donde ellos forman sus comunidades, pero no se corresponde principalmente en el sur y sudeste a todo, al sentido más amplio de territorio. Según ella las tierras son unidades que están esparcidas, creada por otras ocupaciones, sufren diversos tipos de presiones ambientales, sociales y aún hoy son codiciadas, aún hoy tienen un alto valor de mercado todas las áreas donde están insertadas las tierras indígenas. Habla del esfuerzo de muchos

Guaraníes para optar a un territorio mayor que les pueda dar oportunidades para reproducir su sociedad en lo que ellos consideran territorio tradicional.

Los pueblos indígenas actuales residen en territorios marginales de las selvas tropicales, de las montañas, de las tundras o de los desiertos y también en las reservas que les han sido adjudicadas por las administraciones. Ahora bien, muchos de estos territorios, como la gran cuenca del Amazonas, han padecido durante los últimos años una nueva invasión debido a que sus tierras son apetecibles por colonos, los recursos mineros del subsuelo se ven como necesarios para el estado, etc. Estos aspectos inciden negativamente en las poblaciones autóctonas que se consideran como un impedimento para el “progreso”. Por esta razón, el primer derecho que solicitan es que se les reconozca el derecho a la tierra y a sus recursos; y no a cualquiera sino a la que consideran que les ha pertenecido tradicionalmente desde siempre. Es más, no se desea sólo como recurso económico o generador de riqueza sino como territorio, como hábitat con potencial económico, cultural, social e histórico. Sin estos requisitos se piensa y cree que no hay posibilidad de supervivencia. (JUNQUERA, C., 1995: 238).

Pero insistamos, el territorio de la modernidad es una ficción aunque física y materialmente constituida. El Estado moderno conceptualiza su territorio en un discurso y una *praxis* de exclusividad, soberanía y poder único. En ese sentido, la posibilidad de traspasar, vender, donar, alquilar o comprar partes del territorio son ejercicios que influyen en la disminución o aumento del poder. Por el contrario los Guaraníes, íntimamente ligados a razones que podríamos considerar, desde nuestra perspectiva, éticas, morales o ecológicas, el territorio es revelado por sus normas comunales y por tanto la tierra tiene otra concepción, no tan materialista como mercancía.

Esta simplicidad de la modernidad en relación al territorio, que se desdobra en la propiedad privada, versión individual de la Soberanía del Estado, hace que históricamente los Estados de América Latina, cuando reconocieron los derechos de los pueblos indígenas, sólo lo hicieran en cuanto relacionados a un área determinada y demarcada un pedazo de territorio sobre la jurisdicción y

la soberanía del Estado respectivo, no pocas veces dividiendo al pueblo, como hicieron con los propios Guaraníes (PREFACIO. MARÉS DE SOUSA, C. F (2008:14), En LADEIRA, M. I, (2008). Mi traducción).

Para María Inés Ladeira la cuestión más intrigante de su trabajo con los mbyá de Matto Grosso (Brasil) fue conjugar la necesidad extrema de la tierra, garantizando los territorios, con un pensamiento indígena que deniega cualquier tipo de disputa por la tierra, incluso esbozando actitudes desprendidas, corteses y generosas hacia los que para la autora eran evidentes enemigos de esta parcelidad Guaraní. Para éstos la delimitación de espacios significa la propia deformación de su mundo.

En el noreste argentino la ley 2727 de la Provincia de Misiones dedica el capítulo I Título IV (de los Beneficiarios) al tema de la adjudicación de la tierra. Dice en su artículo 8° que “se otorgará en propiedad tierras fiscales a las comunidades indígenas que se inscriban conforme al establecido en esta Ley, y en forma totalmente gratuita”. Más adelante (artículo 13°) señala que “se respetarán los lugares de asentamientos actuales de las comunidades guaraníes, una vez ratificada por éstas la decisión de seguir ocupando esas tierras. En caso de que las mismas sean de propiedad privada se harán las gestiones necesarias ante los propietarios para la transferencia de dominio, mediante venta, a la comunidad guaraní correspondiente”. Relacionado con esto tenemos las palabras del cacique Tupá Retá Vilalba, pronunciadas en un documental titulado *Ñande Guaraní*, quien dice:

Aquí es un área estrecha, tiene 231 hectáreas. Nosotros somos más de 614 personas. 150 familias con 231 hectáreas. No quiero hablar de la empresa pero tengo que decirlo para que la sociedad entienda cómo la población indígena se ha esparcido. ¿Por qué se ha esparcido? ¿Por qué

ha dejado su comunidad? La empresa Itaipú ha cerrado el “Paranazão”, el río Paraná, nos ha quitado el agua, por eso el indígena ha sido obligado a salir. No es que queramos dejar nuestra comunidad. En aquel tiempo estábamos aislados, no sabíamos qué discutir, cómo defender nuestros derechos, sabíamos solamente estar allá, nosotros vivíamos en nuestra comunidad, aislados. Nadie nos molestaba. De repente surgió este problema ¿Qué es lo que ocurre? Antonio Branco [cacique guaraní] dijo “Tú, Itaipú, empresario de Itaipú, tienes que buscarles por lo menos un lugar para que salgan de aquí y no se queden sin nada” Entonces ¿qué es lo que Paulo Cunha ha hecho? Anterior presidente de Itaipú, ¿qué ha hecho? Tenemos tierra pero en área de protección ambiental. En aquel tiempo no venía de la “Paraná”, no se llenaba todavía. Y entonces le dijo a Fernando: “Vamos elegir allá en Santa Helena si a ti te gusta, nosotros lo vamos a comprar o a donar para ustedes”. Entonces los traje hasta aquí, vieron esta selva bonita, pensaba que no iba a llegar agua hasta aquí, pero provisionalmente. Nos íbamos a quedar 1 año, 2 años, 3 años, 4 años, 5 años. Hasta que Itaipú o FUNAI nos encontraran otro lugar adecuado. Pero el proceso ha terminado a medias. Y ¿qué hemos hecho? Nos quedamos aquí sufriendo hasta hoy, y no es porque queramos, no es porque seamos tontos, porque en parte la FUNAI se ha equivocado, hasta hoy dice que Paraná no es Ocoí, que no existen indígenas. Eso es mentira. Aquí aún preservamos nuestra lengua, nuestra comida, nuestra casa típica, nuestra...Lo que ha sobrado, todavía lo preservamos. Nuestra danza.

Este es solamente uno de los tantos testimonios que atestiguan que las directrices arriba mencionadas no se cumplen. La empresa de

Itaipú, dedicada a la construcción de grandes represas, ha obligado a mudarse de su territorio a numerosos indígenas. Es uno de tantos casos en los que no se cumple el artículo 13 de la Ley 2727. Las palabras de otro mbyá, en este caso un pajé de la brasileña aldea de Ocoí, también son ejemplares al respecto:



Nuestra historia empieza por la selva, la tierra que Nuestro Padre nos ha dejado. La ha dejado para todos, sin demarcación. La ha dejado solamente para que vivamos. Y los blancos empezaron a poner límites en la tierra, a medir toda la tierra, y hoy vivimos donde ellos quieren. En Argentina y aquí, son los blancos los que deciden en qué lugar nos quedaremos. Según nuestras antiguas costumbres no existían límites, íbamos a cualquier sitio que nos gustara. Nuestro Padre nos ha dejado la selva, el agua, los peces, los pájaros, los árboles. Hoy eso no existe más. Los hermanos blancos nos están dejando en una situación difícil. Por eso ellos nos deben devolver la tierra para que plantemos. Y somos muchos como ellos, nosotros no vamos a sobrevivir sin plantar. Por eso queremos un lugar mejor para plantar. Cada año nacen más niños, las mujeres se quedan embarazadas, los chavales se vuelven hombres y van a construir sus familias y las mujeres saludables van a tener hijos. Y es por eso que necesitamos más tierras. Que escuchen lo que queremos y lleven nuestras reivindicaciones a las autoridades. Vamos a aprovechar que vinieron a escucharnos y vamos a contar todo lo que pasamos. Porque va a aparecer en periódicos, en la radio, en la tele, en todos los rincones.

Ya Carlos Martínez Gamba se hacía eco (1984) de este tipo de reivindicaciones cuando hablaba de los numerosos camiones que transitaban las carreteras de Misiones cargados de troncos.

Pero no sólo son los árboles los abatidos. Ligados a ese universo vegetal se desarrolló la formidable cultura del pueblo Guaraní. Un grupo de esta vieja nación, los Mbyá, pueblan ahora la provincia en pequeñas comunidades, y su existencia deriva hacia un horizonte improbable, acosados –como tantos otros aborígenes- por todos los males que implica la marginación. Pero tal vez ellos sufran más que otros pueblos también desposeídos ese embate cotidiano sobre lo que representó y representa cada vez menos su elemento de vida: la selva. (MARTINEZ GAMBA, C., 1984: ff.pp.)

Pero esta no es una problemática específicamente mbyá ni tan siquiera guaraní sino que es común a múltiples pueblos originarios desde hace largo tiempo.

Según Carlos Junquera (1995: 12) “la agresión contra bosques e indígenas es una constante en las políticas amazónicas”, y define esa forma como inmoral tanto del que la ordena como del que la lleva a cabo. El país ejecutor habla en términos del beneficio que reportará pero nunca se le pregunta por su opinión a los primeros afectados de los territorios que ocupan. Junquera Rubio pone el ejemplo de la construcción de una hidroeléctrica en Balbina, Brasil, que llevó a la extinción a los *waimiri-atroari*, mientras que el desarrollo petrolífero exterminó a los *tetetes* de Ecuador.

A este respecto que nos ocupa, Bartolomé Meliá (1993) tiene unas líneas muy significativas, casi poéticas, en un texto titulado *Cuando los Yacarés⁹⁷ se Comen las Mariposas*. Dice que el denominado problema indígena no es de los “indios” sino que se los hemos creado los “civilizados” a ellos. Problemas de tierra indígena se deben a que ésta les ha sido quitada; problemas de salud se deben a enfermedades

⁹⁷Yacaré=Caimán.

introducidas por los blancos; problemas de alcoholismo es porque se les vende la caña “lo suficientemente barata para atraerlos y lo suficientemente cara para arruinarlos”; problemas de organización socio-económica porque los hemos marginado y explotado, etc. Lo grave, dice, es que ahora los “civilizados” no sabemos como solucionar el problema. O no queremos.

El indio está hoy destrozado y los pasos que le han llevado a esta situación degradante han sido fundamentalmente los siguientes: pérdida de sus tierra, explotación económica, desorganización socio-política, profanación de sus creencias religiosas, marginación psicológica. (Ibid., 30).

La explicación, más bien habría que decir justificación, desde el punto de vista occidental es que la tierra que no posee propietario legal puede ser adjudicada a aquel que presente una personalidad jurídica, algo que aún recientemente algunos indígenas están en condiciones de encarar, pues para ellos la tierra ancestralmente no tenía dueño. Ellos simplemente la habitan y más bien consideran que es la tierra la que los posee a ellos. A esto se suma que la economía indígena se considera improductiva, ineficiente, poco rentable, y por tanto el que esté en otras manos dará más rentabilidad y beneficios.

Para Meliá no es que el indio haya sido trans-culturado sino más bien des-culturado, lo que implica un juicio de valor y toma las culturas como algo naturalizado con una preexistencia prístina. La ironía, cruel según él, reside en que culpabilizamos al indígena de haber degenerado, de no ser lo que era, de no desarrollar plenamente su cultura, de ser infiel a sí mismo. Así pues la acusación contra el estado de cosas indígena debería más bien ser una crítica a la civilización. Pero que en mi opinión también debería ser autocrítica hacia uno mismo en el sentido de adoptar juicios presentistas al realizar dichas críticas, pues insisto en que pese al deseo de la inexistencia de un contacto que se percibe como causa de los males, en dicho contacto actualmente

radican también muchas de las soluciones, incluidas las expuestas por muchos Mbyá a los procesos de uso de la diversidad que se están dando en la provincia argentina de Misiones. “Una sociedad primitiva presenta una situación global de gran resistencia, pero muy vulnerable a los choques de fuera” (Ibid., 30), dice Meliá, si bien veo que dicha vulnerabilidad descansa más bien en las acciones de ciertos individuos que en los de dicha sociedad vista en conjunto, algo que no se puede permitir en un análisis antropológico pues el todo es mucho más diferente que las partes y, de hecho, así lo ven muchos de los propios mbyá.

Uno de los ejemplos de esta “resistencia” lo podríamos tener en el mito de *Guairá* que dice fundamentalmente así: “...nuestro divino dueño cortó la tierra que nos correspondía. Y estas tierras, los actuales habitantes, en cuanto tuvieron con qué comprarlas, nos las quitaron todas...Estaba Guairá. Pero después de Guairá, aun lo que nos habían dejado, lo quitaron íntegramente también. Y los jefes no tenemos ya poder...los paraguayos se creen con derecho sobre los mismos animales de la selva. Hasta nuestras propias trampas destrozan los paraguayos. Nosotros por temor, lo dejamos pasar. ¿Qué son esos indios? Podemos matarlos; matar un mbyá no es nada, es una zoncería, dicen todos ellos, y nos callamos. De las selvas que deberían pertenecernos, se han apoderado completamente los paraguayos...Esto yo no lo apruebo; no es bueno. No he de vivir como paraguayo. Para que en ninguna manera viva como paraguayo, los Buenos (dioses) me han hecho percibir sus voces, los Valerosos me han hablado...Esas cosas yo he de contar; para contarlas a sus dirigentes es que estoy hablando. ¿Qué dirán acaso los paraguayos, cómo responderán a lo que he dicho?”

Una paradoja que se da es que los modernos colonos, dueños de las tierras, recurriendo al manido cliché estigmatizador, se quejan en ocasiones de que los indígenas no respetan la propiedad privada y son ladrones. Es decir, se hace insoportable la presencia de los antiguos “dueños”, que ahora se ven en la necesidad de acudir ante el Estado

para reclamar en posesión tierras que siempre han tenido como propias. En esta visión etnocéntrica está el pensamiento de que “civilizar” es sinónimo de “proletarizar” a los indios para que trabajen las fincas de los colonos. Esto lleva a un cambio radical en la vida social indígena. Si antes estaba rodeada de trabajos y fiestas en una misma esfera, hoy dicha esfera se abre hacia afuera, lo que conlleva menospreciar la base social anterior en aras de unas ganancias a corto plazo que a la larga pueden llegar a empobrecer a las diferentes aldeas.

Es un hecho que hasta ahora la civilización occidental, en vez de otorgar a los indios una situación de miembros dignos y conscientes de la sociedad dominante, ha despojado a los indios de su identidad cultural para convertirlos en sujetos dependientes de los colonos, y en muchos casos sus esclavos (MELIÁ, B., 1993: 35).

Otro ejemplo de procesos en torno a la posesión de ciertos territorios lo tenemos en la figura de Patricia, maestra de escuela de varias comunidades en la zona de San Ignacio. La acompaño a la escuela de *Pindó Ity*, aldea en donde está pidiendo un permiso de ocupación, pues ésta y otra como *Tacuaral* o *Las Pedreas* se asientan sobre terrenos privados. En concreto *Pindó Ity* tiene un permiso de ocupación que le concedió la municipalidad de San Ignacio, que permitió a 5 familias asentarse. El problema, me dice Patricia, es que no tienen personalidad jurídica, algo que ha de pasar por la D.A.G. También se están llevando a cabo trámites para crear un aula nueva y de la que ella es la responsable; y está en otro proyecto para dotar de más tierras, algo que según me dice lleva mucho tiempo y papeleo, pues todo depende de la personería jurídica:

“Me tiene que aprobar la D.A.G. Si no me lo dan se complica todo. Quiero que el Consejo de Educación me reconozca como aula bilingüe. Si reconocen ésto luego te dan comedor, se

pueden poner baños. Yo por ejemplo no me acostumbro a ir al monte al baño". (Patricia Duarte. D.C.)

Me dice que recientemente tuvo una infección de orina dado que por vergüenza le era imposible orinar en el monte y se pasaba desde que llegaba por la mañana hasta después de comer sin hacerlo. Lo que finalmente pretende esta maestra es reunir a varias comunidades y a los que están mendigando por las ruinas jesuítico-guaraníes de San Ignacio. Dichos mendigos tuvieron problemas con la policía, pues está les deja vender sus productos, sus artesanías, pero no mendigar. La madre de Patricia me comenta que su hija tiene que responder por los mbyá en diferentes ocasiones. Según ella se habla de comunidad pero en realidad no lo es, pues a lo mejor se junta una madre, un padre y sus hijos y ya forman una comunidad. Eso se debe, según ella, a que el gobierno da sueldo a los caciques lo que es también un problema de cara a los mbyá ya que si de lo que se trata es juntar a varias comunidades para que cobren más fuerza y puedan optar a más tierras, tan sólo una persona podrá ser cacique, algo a lo que el resto no querrá renunciar. Por medio de la ley 2727 la D.A.G. pide dinero a la Nación, que lo otorga según el número de comunidades.

Según la madre de Patricia, cada cacique cobra, y Miki Verón se queda con una parte. Patricia me dice que hay mucho trabajo a realizar y espera conseguirlo. Me insiste en la cantidad de papeles que hay que manejar. Dice que en la escuela hay sobre 30 niños y que para el próximo año habrá más, pues ya vieron muchas caritas nuevas. Me dice que aún hace poco que se licenció y que no hace todo esto por dinero sino por los chicos, pues los mayores ya han pasado hambre, ya pasaron frío, pero los niños no y son el futuro de la cultura. Ella lleva como tres años yendo a *Pindó Ity* y nunca se pasó a supervisar nadie de la D.A.G.

Charlamos con el cacique Ortega que comenta que en la D.A.G. les dicen que no tienen dinero o gasolina, pero que luego se los ve de paseo con los vehículos. Ambos afirman que hay caciques que están con Miki y otros no. Por ejemplo Katry Duarte fue uno de los que más peleó y fue apartado. Patricia reconoce su inexperiencia y teme que a poco que pida pueda tener problemas con la D.A.G. Ortega comenta que las mercancías están sin llegar desde hace dos meses y lo mismo sucede con el Ministerio de Salud. Patricia le pregunta si hay alguien enfermo y él asiente.



5.3.- Educación: Escuela y Socialización ¿Qué hay de Intercultural?

A veces se piensa que los mbyá no tenemos un *sistema educativo*. Esta es una idea falsa. Contamos con nuestras propias maneras de educarnos, diferentes a las de los *jurua* (blancos, no aborígenes), pero igualmente válidas.- Crispín Benítez⁹⁸

⁹⁸ Crispín Benítez es un *Mbyá* de la comunidad Elpocito que realizó un trabajo titulado *Los Pueblos Originarios: Aportes desde la Mirada de un Mbyá-*

Jorge, maestro de escuela en *Mbocá Yatí*, una comunidad situada cerca del pueblo de San Ignacio, me comentaba lo que supone el trabajo en una escuela indígena. Él aceptó el puesto que ocupa por estar más cerca de su casa, si bien al poco tiempo hubo de comprar un jeep al que “hay que cambiar los amortiguadores cada año”. La dificultad de acceso a la escuela la pude comprobar también en *Pindo Poty*, donde el maestro se quedaba a vivir de lunes a viernes en la comunidad, pues le salía más caro ir y volver todos los días, a lo que se sumaba la imposibilidad de recorrer el pequeño cerro desde Colonia La Flor los días de abundante lluvia.

Independientemente de las dificultades que supone al Estado el que haya una escuela en una comunidad (entre otras el poder tener presupuesto para construirla, y el que exista personal disponible a aceptar trabajar en ella), para los habitantes de dicha comunidad se trata en primer lugar de un locus de contacto con el mundo blanco. A esto se suma que dicho lugar funciona como espacio multifuncional en cuanto que el salón puede servir para hacer reuniones, el maestro puede hacer de chófer o de ambulancia, y los niños pueden acceder a un comedor que en el caso de no disponer de escuela les sería imposible de conseguir. El tradicional modo asambleario mbyá se hibrida apropiándose de los espacios occidentales y resignificándolos. Opino que dichos espacios sirven de información de cara a las políticas públicas. El contacto de maestros con indígenas y con autoridades occidentales les otorga un rol de informantes clave a la vez que de sujetos mediadores entre dos culturas. Meliá (1979), establece diferencias entre educación indígena y educación para el indígena, y los límites que presentan los planes interculturales de educación van en ese sentido. En la educación indígena el plano socializador es visto desde un punto de vista

Guaraní realizado para la ISFD Escuela Normal Superior “Estados Unidos del Brasil”. La cita recogida es de dicho trabajo. No publicado.

holístico. En la educación para el indígena la escuela se utiliza como medio de trasmisión de la cultura occidental.

La escuela para los guaraníes tiene un carácter ambiguo, pues se desea y no se desea. Se presenta como un espacio fronterizo que se percibe como positivo en el sentido de que por medio de ella se podrá entrar en relación con la sociedad occidental si bien en el lado negativo se percibe como una alteración a su modo de vida tradicional.

Jorge me comentaba que no hay peleas entre blancos e indígenas, pero a los indios les cuesta trabajar. Además, dice, sólo juegan entre ellos. *“Te cuento un caso: viene una niña y me dice ‘profe, me llaman indígena’; y yo le digo, ‘bueno, pero es que eres indígena, eres aborigen’”*. Este maestro me dice también que hay casos de riñas, pero “los normales entre chicos de esa edad, no porque sean indígenas”.

Apenas 35 comunidades de las casi 100 que hay en Misiones disponen de escuela. A esto se suma el gran absentismo escolar. Por ejemplo los profesores de la escuela bilingüe de *Marangatú* me informan de que hay en torno a 50 alumnos pero no disponen de una matrícula fija debido a los constantes cambios de residencia y visitas a familiares por parte de los pequeños.

La Ley 2727 de la Provincia de Misiones, en su capítulo 3° habla de la educación (art. 20): “La Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes, con participación del Consejo General de Educación, elaborará planes especiales de enseñanza primaria, secundaria y terciaria para las comunidades guaraníes.” Dice más adelante que éstas se ajustarán a brindar pleno acceso a los planes normales y habituales de enseñanza en vigencia; establecer programas especiales, bilingües, para todos los niveles de enseñanza, donde se resguarden los valores espirituales y culturales de la población Guaraní y todo ello sin perder su identidad de grupo étnico original. La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del sistema educativo de los niveles de Educación Inicial, Primaria y Secundaria que garantiza el derecho

constitucional de los pueblos indígenas, conforme al art. 75 inciso 17 de la Constitución Nacional Argentina a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. Asimismo, la Educación Intercultural Bilingüe promueve un diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, y propicia el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias.

Por su parte el artículo 54 indica que El Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, mediante la definición de contenidos curriculares comunes, promoverá “el respeto por la multiculturalidad y el conocimiento de las culturas originarias en todas las escuelas del país, permitiendo a los/as alumnos/as valorar y comprender la diversidad cultural como atributo positivo de nuestra sociedad.”

A través del estudio de caso de un acto público en torno a la educación bilingüe y del análisis del discurso de diferentes agentes, mbyás y blancos, veremos cómo toma cuerpo lo expuesto en la regulación citada y si se cumple el marco normativo en torno a la educación bilingüe: el 10 de diciembre de 2009 se cerraba el curso realizado para Auxiliares Docentes Indígenas (A.D.I.) en la Casa Suiza del Parque de las Naciones de la localidad de Oberá, provincia de Misiones, Argentina. Allí abría el acto un mbyá, ya A.D.I. de años anteriores, que primero en lengua mbyá y después en lengua castellana, decía:

El texto que leo se llama Educación para los Educadores. Al llegar al final de este momento estamos muy contentos con jóvenes educadores que tienen la responsabilidad de educar a nuestros hijos y nuestros nietos en la comunidad. También agradecemos a los maestros juruá por esa labor de enseñar a

nuestros hijos en la escuela y que siempre nos están acompañando. Así, entre todos, es algo muy lindo para nosotros que educadores, autoridades, abuelos, ancianos, mujeres, madres, padres y chicos, que son el interés de cada uno de nosotros, estén unidos en la educación de nuestros hijos.



Continúa recalcando que “falta mucho por recorrer en la educación de la cultura mbyá. Tanto para enseñar a chicos y adolescentes como para que cada uno consigamos nuestro objetivo” y afirma que “en todo ello ha sido muy importante el trabajo con la lengua mbyá”.

En ese “entre todos” comentado más arriba (por parte de un mediador totalmente aculturado) opino que se está poniendo sobre la mesa la necesidad de una mayor apertura a una interculturalidad en relación simétrica. Al hablar de educación indígena una cuestión clave es la de los derechos de estos pueblos, siendo el acceso a la información uno de los requisitos fundamentales. Las medidas que se acepten o no dependen de un mayor conocimiento de la realidad cultural propia entendida en contacto con la anexa y por ello una educación Intercultural debe, según muchos mbyá, garantizar la enseñanza de aspectos relacionados con las reivindicaciones exigidas.

A continuación, en el acto comentado, saca una tarjeta, en donde delante hay un dibujo y por detrás se lee un texto. Él lo lee en mbyá y pide voluntarios para su traducción al castellano, lo que provoca risas cómplices entre los jóvenes A.D.I. En la sala hay aproximadamente 250 personas, en su mayoría mbyá y familiares de los alumnos que se gradúan como auxiliares docentes. Alguien traduce: “antes, donde observábamos, veíamos montes. Hoy vemos tipos de montes de una sola especie como el pinar. Ya no existen alimentos ni plantas medicinales”. El relator prosigue:

también se discutió la manera de escribir la lengua. Porque educar a nuestros hijos y darles una calidad, hemos de tratar que escriban bien, lean bien, entiendan bien. Era complicado porque cada uno de nosotros tenemos distintas maneras de escribir. No son iguales las comunidades y la escuela, tenemos distintas realidades. Por ejemplo analizamos el uso de la “h” y todo eso fue bonito. Desde que nació la lengua mbyá no hubo cambios, no es una variante del guaraní. Es original y oficial del pueblo mbyá. Sin desmerecer esta lengua y tampoco el guaraní. En esto también surgieron debates. Y pudimos llegar a un acuerdo y producir algunos materiales como los que hoy estamos enseñando. El sistema de educación es algo muy importante, muy espiritual, que está dentro de la cultura. Y fue muy debatido hasta dónde el Opy se debe llevar a la escuela. Tuvimos respaldo de las autoridades, de los ancianos. Recibimos en este caso consejo espiritual.

Se lee otra tarjeta: “los chicos le preguntan al Opyguá cómo mataban al cochí⁹⁹, cómo lo comían y el Opyguá les decía que lo comían sin sal y lo compartían entre todos”. A su vez, otro mbyá insiste en que “lleva mucho trabajo todo el proceso para poder alcanzar este punto” y por ello está muy agradecido a caciques, profesores y abuelos que siempre visitaban las escuelas, pues considera su presencia muy importante. Otro joven recalca esto:

Para mí es muy importante, cuando hablo con los ancianos, que compartan, muestren con nosotros la experiencia de ellos, las costumbres de cómo es lo nuestro, lo que conocemos con las

⁹⁹ Pecarí.

palabras. De los ancianos rescatamos el valor de ellos. Cuando el anciano hablaba, empezaba hablando de Dios. Cuando empezaba a contar cómo se creó cada planta. El pindó¹⁰⁰ tiene su significado especial. De cada planta lo empezaba a contar, ver el principio. Eso lo buscamos para la educación en la aldea. Fue muy creativo para mí y los niños. No sólo el pindó, todo tiene un significado. Por ejemplo el agua, un tigre, un animal indefenso. Lo que rescatamos fue algo muy inesperado de los ancianos. Y eso ahora lo volcamos a la educación y están aprendiendo mucho los chicos. Para mí fue muy positivo el trabajo con los ancianos. También agradezco a profesores. Y no tengo más palabras así que me agradezco a mí [risas].¹⁰¹

A continuación gente del Ministerio de Educación explica el trabajo del equipo. Primero se trabajó con el *Trengania*¹⁰², un país imaginario, y además hubo separación de textos según los niveles de los alumnos. Observaron dibujos, grafías, tipos de letra. Y todo esto se trató de volcar en las láminas, viendo las perspectivas de la cultura mbyá. “*La lógica de nuestra cultura no era importante.*” Me dicen que en *Trengania*, donde aparecen diferentes tipos sociales, aparecen también diferentes tipos de textos, con los que se puede jugar con lo simple, lo complejo, lo cercano, lo lejano. Se trata de que en ese pequeño espacio, las láminas, estén volcadas cosas de la cultura mbyá. La mayoría de los espacios son abiertos. Sólo son cerrados el opy y la casa. En las tarjetas

¹⁰⁰ Palmera. Árbol sagrado en la mitología mbyá.

¹⁰¹ En el momento de redacción de esta tesis, el joven que hablaba, “Patrón” Benítez, falleció, debido a una tuberculosis. Vaya mi pésame aquí expresado a familiares y amigos, pues tuve la oportunidad de conocerlo y sabía de su labor tanto en la comunidad como en los programas de educación en los que participaba.

¹⁰² Se trata de unos útiles escolares realizados por el Ministerio de Educación Ciencia y Tecnología de Argentina, en donde *Trengania* (que posee los mismos fonemas que Argentina) es “un recurso didáctico que incluye diversos materiales nucleados alrededor de un tema central: una estación de trenes”. Cuenta con láminas, casetes, tarjetas y dichos cuadernillos. Para los cursos en escuelas indígenas la estación de trenes fue sustituida por la comunidad donde viven los chicos.

las letras van unidas a dibujos, “pues pensamos que las letras así sólo son garabatos”. Me confiesan que quizá en otras provincias se publica más pero de menor valor. *“Y hay que decir que si tengo el pindó en la lámina y también en el patio de la escuela, más importante es el del patio, el de la realidad. Y en las prácticas de los alumnos esa realidad es más importante, las láminas no desplazan a la vida misma.”* Con respecto a los textos me recalcan que también es importante observar que cualquiera de las láminas son sólo catalizadores de la creatividad que cada uno de los maestros o de los alumnos deben de tener. De las láminas es importante que sirvan desde lo que ellos puedan producir. Afirman rotundamente que no se puede educar desde garabatos ni letras sueltas. Ha de haber enunciados. *“Para maestros y auxiliares estos materiales deben servir de motivador y disparador y dependen de la creatividad”*.

En días previos a este acto visité el Ministerio de Educación, donde me plantearon el siguiente mapa de la cuestión: La ley nacional de educación 26206 (2006) establece la Educación Intercultural Bilingüe (E.I.B.), un documento creado por un grupo de representantes y escrito por los pueblos originarios. La E.I.B. regula el marco educativo de dichos pueblos¹⁰³. En Misiones este tipo de educación comenzó en 1978 por el deseo de los caciques, quienes se comunican con el Obispo de Posadas. La importancia de esta persona podemos percibirla en que su nombre rotula la costanera (paseo fluvial) o diversos colegios: Jorge Kemerer. Entonces en ese año se crean dos escuelas, en la ruta 12: en

103 CAPÍTULO XI. EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE. ARTÍCULO 52.- La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del sistema educativo de los niveles de Educación Inicial, Primaria y Secundaria que garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas, conforme al art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. Asimismo, la Educación Intercultural Bilingüe promueve un diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, y propicia el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias.

Fracram y Perutí; paralelamente se realizan por esas fechas una en la ruta 7, en Aristóbulo del Valle y otra en Iguazú. Estas escuelas no fueron iniciativa del Estado sino de entes privados y surgen porque los caciques se vieron acorralados. La frontera indígena-no indígena fue cambiando, se fueron abriendo rutas cerca de las comunidades y el refugio de la selva y el monte fue desapareciendo. Dichos caciques, al ver que avanzaba la urbanización hacia sus comunidades, empezaron a sentir la necesidad de protegerse del blanco a través de la palabra. Empiezan a darse cuenta de cómo cambia su mundo. Entre los 50 y los 70 hubo un gran desarrollo de Misiones como provincia nueva. Se separa de Corrientes en el 55, en los años en que Perón formó varias provincias, como el Chaco.

Ya hacia los 90 existen 10 escuelas y el Estado va tomando parte en el proceso. Antes se trataba de escuelas no formales. En Iguazú fue creada por grupos indigenistas. En el 2004 el actual Ministro de Educación y su equipo empiezan a trabajar sobre esta realidad. Se crea un grupo interdisciplinario en el Ministerio con docentes, antropólogos, lingüistas...

El proceso para llevar a cabo estas escuelas parte de unas consultas previas en las comunidades. Primero se realizó un proyecto regional, que dividió Misiones en Norte, Centro-Oeste, Sur y Este y finalmente en Posadas se produce una reunión provincial. En esas reuniones es de señalar que en la comunidad donde se realizaban, además de gente de varias comunidades, participaban todos los miembros de la comunidad local. Actualmente los planes de actuación se dividen en tres regiones: N, S (separados por Capiobi) y CO. Esta repartición atiende a cuestiones de recursos, pero no hay líneas inseparables, pues de no participar en una reunión se puede participar en otras ya que las agendas se repiten.

El plan de Educación Intercultural Bilingüe tiene dos líneas de actuación: a) Interculturalidad de fronteras, con acuerdos bilaterales

con Brasil, y en donde se crearon dos escuelas “espejo” a ambos lados de la frontera, en Bernardo de Irigoyen y Puerto Iguazú (existe un proyecto para hacer algo similar entre Posadas y Encarnación, pero los trámites y acuerdos internacionales con Paraguay retrasan su ejecución); y b) E.I.B. para Pueblos Originarios, que en Misiones son mbyá (mayoritario) y avá.

En la provincia de Misiones la Delegación del Ministerio de Educación (edificio donde está E.I.B.), maneja las políticas educativas, asesora en cuanto a planes pedagógicos, acomoda los programas que vienen de la nación, etc. Tiene como función el asesoramiento de escuelas y nombramiento de profesores. Y es de interés una línea de capacitación para docentes, tanto blancos como indígenas. En noviembre se crea la 2ª cohorte de formación para docentes indígenas, es decir, crear maestros de la cultura mbyá (por ejemplo se imparten cursos de castellano). El requisito para acceder es tener completo el secundario (al menos 9 años de escolarización)

Por otra parte se está tratando de empoderar a docentes *“para que haya diversidad, interculturalidad. Esto suele tener bastante aceptación entre docentes, si bien hay que cambiar ciertos conceptos adquiridos. Desde lo teórico se acepta pero en la práctica es difícil de cambiar. Antes no se escuchaba mbyá y ahora ya sí.”*

Los alumnos indígenas son aproximadamente 1500, todos ellos en escuelas bilingües, y es población denominada rural. Los mbyá ahora piden escuelas. Generalmente algún voluntario o ellos mismos hacen funcionar la escuela, en muchas ocasiones bajo un árbol. Después de eso se pide reconocimiento como escuela. Hay muchos sitios y aulas que luego fueron hechas por el Ministerio, si bien hay muchas con sistemas precarios, falta de agua y de sanitarios. Están trabajando con PROMER¹⁰⁴ desde el 2008. También se trabaja una

¹⁰⁴ El Programa de Apoyo a la Microempresa Rural en América Latina y el Caribe (PROMER), es una iniciativa promovida y financiada por el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola de las Naciones Unidas (FIDA).

línea de producción de materiales: textos, láminas, aunque aún no se publicó nada.

Y en esta línea continúa el acto de fin de curso del que hablaba unas líneas más arriba:

La idea de producir materiales didácticos surge de una necesidad. En la escuela indígena no existen materiales específicos salvo los que se van creando año tras año. El curso contó con alrededor de 50 auxiliares, más otros que ya se habían recibido el curso anterior que ayudaron a los más jóvenes. En cuanto a los materiales es más importante el tiempo que el espacio y por eso elegimos ese eje.

Tras una pausa, diferentes alumnos agradecen el final de curso, bromean con sus compañeros, reciben felicitaciones y abrazos de profesores. La retahíla de agradecimientos dura casi una hora.

Cuando visité por primera vez una comunidad, le pregunté al mbyá con el que iba, Alcides Ferreira, qué había en ella. Me comentó que tienen “un arroyo, un Opy, una cancha de fútbol, una escuela”. Ante mi pregunta de si había algo más se mostró categórico: “¿y qué más quieres?”, dándome a entender que poseían todo lo necesario. Existen diferentes diacríticos¹⁰⁵ para distinguir a las comunidades, tanto entre blancos como entre indígenas. Uno es sin duda la cercanía o alejamiento de la ruta, del asfalto, del pueblo cercano, etc. Otro puede ser la posesión o no de escuela. El mismo mbyá me comentaba que lo que definía a los mbyá es su lengua y su religiosidad y en una conversación en torno a la educación recibida por su abuelo, opyguá de la comunidad que visité, Tamanduá, me comentaba que éste “nunca te

¹⁰⁵ En el sentido de Barth, F. (1976)

explicaba el porqué de las cosas. Si había que carpir [limpiar la tierra de malas hierbas] se carpía y ya. Nos decían que no teníamos que espiar conversaciones de adultos. Yo cuando fui mayor ya me di cuenta del porqué de todo eso. Gracias a mi abuelo, que me decía que tenía que ir a la escuela, pude aprender el español, aunque de pequeño no supiese por qué”.

La importancia de la lengua y la espiritualidad es una constante en las conversaciones con diferentes mbyá. Y ambos conceptos confluyen en el aspecto de la educación. Si bien se pretende una biculturalidad, la crítica a este programa es variada, pues muchos docentes desconocen la lengua mbyá. Por ejemplo un estudio de UNICEF¹⁰⁶ dice que “el uso instrumental de la lengua nativa en los contextos escolares no necesariamente implica que se esté impartiendo una clase en dicha lengua,”. Diferentes investigadores me han hablado de que se trata de un modelo integrador asimétrico, en donde prima más la obtención de un currículum que el conocimiento de la cultura propia de la comunidad y que además desconoce la realidad indígena. Por ejemplo marcar el material escolar de forma individual va contra el espíritu comunitario de estas sociedades.

Resultan esclarecedoras las palabras de un guaraní expuestas en el apartado “El Guaraní y el Blanco” del libro de Alfredo Vara *La Construcción Guaraní de la Realidad* (1984):

Nuestro Padre Grande nos creó para resguardo de la selva. Para eso nuestro Padre Grande nos dejó la selva, la miel y todos los animales que están en ella. Para vivir en armonía con ellos. Estamos para preservar el bosque, para que no sea destruido. Los antiguos ya murieron. Nosotros somos los hombres del bosque. No nos enseñaron a leer y a escribir porque no necesitamos poner nuestra palabra en un papel. Nuestra palabra sirve por sí sola, porque es nuestra alma. Los blancos que no saben esto, necesitan poner su palabra en un papel para que se les crea...

¹⁰⁶ UNICEF (2009) *Los Pueblos indígenas en Argentina y el Derecho a la Educación. Situación Socioeducativa de niñas, niños y adolescentes de comunidades rurales wichí y mbyá guaraní*; Argentina; pp.35.

He podido acompañar a diferentes maestros a escuelas asentadas en comunidades. Su labor no pasa simplemente por dar clases, sino que, como ellos dicen, *“hay que hacer de todo”*. En una ocasión asistí a la limpieza de un pozo, en otra a una reunión con un cacique para tratar temas referentes a las tierras. Las actividades también pueden ser, en sus palabras, *“hacer de chófer o de ambulancia, llevar el comedor, hacer de médico...Es lo que pasa en la escuela rural”*.

En Occidente el lugar de la educación ha sido un lugar aislado. Siguiendo a Anderson (1983) o Gellner (1983), el fin último era el de homogeneizar, unir en torno al Estado-nación y sus propios mecanismos, fines, espacios. Pero por lo expuesto en este apartado, la educación tradicional mbyá no puede separarse de otros ámbitos como el de la salud, o el de la alimentación. Incluso en muchas ocasiones la escuela es el enclave del contacto con el blanco. En todo caso si nos referimos a la educación mbyá tradicional se ha de hablar de socialización en su más amplio sentido. Por medio de las palabras de los “abuelos”, los niños tomaban contacto con la naturaleza, la espiritualidad, la fauna, la flora, las costumbres, las normas de conducta. No se puede pensar en una educación mbyá sino es en un plano integrado, como por ejemplo nos hace ver Marcelo Larricq (1995).

Retomando las palabras de Alcides, creo que el ámbito educativo mbyá es ante todo un lugar de encuentro del pasado con el presente que se reactualiza con cada nuevo aprendizaje que se le enseña a un niño. Un ritual educativo constante. Pero a su vez un ritual indiscernible de la acción técnica, agrícola, constructiva, narrativa, etc.

Formas no finalistas de ver el mundo, cosmovisión vinculativa espiritualidad-naturaleza-cultura, chocan con una visión occidental más regida por el utilitarismo y las conexiones de causa-efecto. El contraste más evidente es en el plano clasificatorio, no solo espacial sino principalmente temporal: lo lineal de Occidente, con la idea de

progreso siempre en mente enfrentado a lo cíclico mbyá, donde se reactualiza constantemente el tiempo. Y todo ello encuentra en el campo de la educación relaciones asimétricas. La escuela como espacio cerrado Occidental; la adecuación de los horarios de impartición de clases a las lógicas blancas, etc. Si una de las principales cosas que se debate, como se ha mencionado, es el uso de la lengua, estamos ante un campo de relación transcultural que se abre. Dar grafía a una lengua oral, tarea ardua donde las haya, y analizar cómo se percibe este paso es uno de los puntos de arranque pretendidos por la E.I.B. Una de las principales críticas a esta escritura es que la mayoría de los maestros no conocen la lengua mbyá. Si lo que se pide es “educación para los educadores” quizá el punto de partida deba ser este.

Pero es interesante resaltar en cualquier caso cómo se percibe el acceso a la educación como una estrategia. En primer lugar económica, pues los A.D.I. perciben un sueldo estatal. Son mediadores desde diversos puntos de vista. Y dicho sueldo no solo atiende a lógicas individuales sino que implica a la comunidad por los lazos de parentesco y reciprocidad inmersos. No es de extrañar que un A.D.I. mantenga lazos de consanguineidad con un cacique o con alguna persona relevante de la comunidad. E incluso que él llegue a serlo por pertenecer a un espacio intersticial entre dos culturas. Así pues, el acceso a ciertos niveles educativos no solo implica una lógica occidental de capacitación para acceso a un futuro mundo laboral, sino que a más corto plazo pueden significar todo un entramado de estrategias de resistencia frente a lo que se percibe a todos los niveles como una intromisión del mundo blanco en la cultura mbyá.

Existe también una función de recuperación de la tradición, es decir, de invención de la tradición bajo nuevos contextos de vivencia. En este sentido lo que la escuela, en cada comunidad, pretenda o deba ser, pasa por un acuerdo mutuo entre blancos y mbyás, pero antes entre éstos en el seno de la propia comunidad. La participación de los ancianos se concibe como un eje fundamental de la continuidad en el

tiempo de los valores de la cultura y por ello se agradece y se demanda dicha participación por parte de los chicos, que ven los aportes de estos abuelos no como algo complementario sino como algo fundamental en una educación intercultural.

En una conversación con Ana María Gorosito, antropóloga de la UNaM y una de las mayores especialistas en el mundo mbyá, al analizar la atomización reciente, de los últimos 10 años, y ver en perspectiva lo que puede deparar el futuro, ella se muestra pesimista: *“dirán que es que no se han sabido organizar; y serán ellos”*. Es decir, la culpa de la desarticulación política de las comunidades recaerá en los mbyá a modo de justificación por parte de los agentes occidentales implicados en dicha desarticulación. Quizá para que ello no ocurra un plano que se debe trabajar es el de la educación, pero no basándonos en un asistencialismo estatal que ve al indígena como inferior, como un personaje con una falla a cubrir. Sino como un ciudadano de pleno derecho de la Nación que por el hecho de serlo tiene la oportunidad, en un plano de igualdad, de acceder a los recursos educativos. Las justificaciones para que esto no ocurra son muchas, desde que “son vagos” a “migran mucho”, pasando por “la escuela queda lejos de la comunidad”. Obviamente los cambios de residencia son una constante de esta parcialidad guaraní y repercuten, también, en el aspecto educativo de sus niños. A la lejanía con respecto al mundo blanco responde un cacique: *“cuando hay elecciones, no queda tan lejos...”*.

Construir al ciudadano desde el banco de la escuela corre paralelo a la formación de los estados modernos. Si queremos, como reza el cartel de la Dirección de Asuntos Guaranís de Misiones “una provincia intercultural”, sin duda debemos sumar a dicho banco la sombra del *pindó*.

En torno a la temática que nos ocupa me parece muy interesante lo expuesto por Marilyn Cebolla en un artículo que se basa

en la educación mbyá¹⁰⁷ debido a que rompe cierto estereotipos acerca de la escolarización de niños indígenas en Misiones. Dice que a los niños mbyá les son impuestas prácticas desconocidas y contrarias a la socialización que han recibido en sus comunidades, como por ejemplo la forma de sentarse en las aulas unos detrás de otros, la prohibición de hablar y de consultarse entre ellos o la obligación de estar sentados por largos periodos. Esto es parte de las “políticas del cuerpo”, de control estatal de la corporalidad y que tiende a homogeneizar a todos sus súbditos. Muchos de estos niños perciben esto como un castigo. Y si algún docente, sabedor de la incomodidad que esto les causa, les permite trabajar en grupos o recostados, se ve con el problema de que deberá renunciar a evaluaciones individuales y estará peleado con las estrategias educativas exigidas por las reglamentaciones nacionales.

Marilyn Cebolla relata un ejemplo vivido en la comunidad de *Jeju*, en Colonia La Flor, cerca de la frontera con Brasil. En un principio en la comunidad eran reacios a mandar a los niños a la escuela, pero gracias a la insistencia de una directora de un establecimiento situado a 6 kilómetros de dicha comunidad, finalmente acudieron dos niños, hijo y nieto del líder religioso. Al poco tiempo, el niño de más edad no sólo fue ascendido de grado debido a los conocimientos adquiridos, sino que además fue elegido mejor compañero por los demás niños, algo inusual para los padres de éstos pues no habían compartido clase con sus hijos en años anteriores y por tanto apenas lo conocían. Además hablaba con dificultad el castellano y el portugués, lenguas utilizadas en la zona y en la escuela. Para los compañeros del chico la decisión se basaba en que el niño mbyá era muy solidario, compartía los útiles escolares y acompañaba a todos sus compañeros a la vuelta de tortuosos caminos, con frecuencia al lado de aquél que fuese más lento. Pero todas estas cualidades leídas como de bondad y generosidad que

¹⁰⁷ CEBOLLA BADIE, Marilyn (2005) Docentes Niños: Jurua Kuery e Indios. Breve Reseña sobre la Situación de las Escuelas Aborígenes Bilingües Biculturales en la Provincia de Misiones, Argentina. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, n° 41. mayo-junio.

tanto sorprendía a las familias y a la propia maestra no eran sino prácticas habituales de solidaridad de grupo en las que el chico había sido socializado desde su nacimiento, y en realidad no tenían nada de extraño ni estaban orientadas exclusivamente a obtener el beneplácito de los demás compañeros sino que eran parte del comportamiento ético mbyá.

Por otra parte Marilyn Cebolla afirma que la mayoría de profesores que acuden en Misiones a escuelas aborígenes, exceptuando los que pertenecen a congregaciones religiosas, lo hacen porque no han podido dar clases en otras escuelas, sus expedientes son más bajos, han terminado recientemente la carrera o han tenido problemas de nacionalidad por ser paraguayos. Suele existir rechazo a trabajar en estas escuelas no sólo por prejuicio étnico, sino debido a las condiciones, a la sobrecarga de tareas: asistencia social, salud, transporte, limpieza, etc. Por otra parte cuando alguna política pública ha de ser implementada en la comunidad, los maestros son uno de los principales agentes para que ésta se lleve a cabo. Además, el absentismo debido a la necesidad de trabajar en chacras de blancos, por motivos de cambios de residencia de los padres o por la necesidad económica de ir a vender artesanías a pueblos vecinos, hace que el rendimiento escolar se resienta mucho.

Caso paradigmático es la existencia de un coro de alumnos en la comunidad de Fortín Mbororé que “gracias a sus maravillosas voces ha cobrado trascendencia a nivel nacional”, siendo una importantísima fuente de ingresos para la comunidad con el problema de que no se respetan los horarios escolares.

En otro orden de cosas, los maestros no poseen una planificación del currículum escolar destinada a este tipo de escuelas, con el agravante de que no tienen en su gran mayoría preparación para enfrentarse a una lengua, a unos comportamientos y a unas actitudes que les son desconocidos y atienden a otras lógicas. Citando a Quadrelli

(1997), Cebolla dice que los métodos de enseñanza son implementados por ensayo y error, guiándose por la rutina y por el sentido común. Muchos maestros ven a estos alumnos como una *tábula rasa*, considerando que los métodos que ellos emplean son los correctos y considerando a los alumnos pobres e ignorantes. Esto ha llevado a casos de conflicto, como por ejemplo en *Marangatú*, donde la comunidad decidió expulsar a la maestra alegando que se entrometía en asuntos propiamente indígenas, haciendo valer sus derechos por encima de los del Consejo de Educación. Por otro lado se han dado casos de riñas entre docentes, pues ante el deseo de una maestra de conocer la cultura, aprender el idioma y tomar en consideración las enseñanzas de los ancianos, otros colegas de profesión han considerado esto una pérdida de tiempo alegando que los indígenas están por extinguirse.

Oralidad y escritura no han de verse siempre como polos opuestos sino como partes de una realidad que puede verse en continuum, más cuando proliferan los contactos, y las escuelas bilingües son una realidad palpable en las comunidades, e incluso deseadas en muchas que no cuentan aún con ella. Al relatar lo sucedido con la llegada de la colonización a Guatemala, Ileana Rodríguez (2010) analiza textos indígenas, según los cuales “sabemos que en el primer momento de la confrontación todo es desconcierto.” Según ella no hay posibilidades de traducción ni de lenguas, ni de culturas, ni de epistemes. “Además, las deposiciones se llevaban a cabo bajo rigor y es de suponer que los indígenas se resistirían a hablar con claridad sobre sí mismos.” Lo mismo le sucede a Evans-Pritchard (1992) con los ancianos nuer a los que trata de preguntar sus genealogías. Surge la estrategia de resistir mediante desorientar, esconder la cultura propia.

Los textos indígenas esconden una contradicción, cual es la de qué decir y cómo: “los testimonios quisieran adivinar lo que los castellanos quieren oír,

saber las palabras pesan. Quien pregunta es un enemigo. ¿Cómo guardar para sí lo más importante? ¿Cómo mantener lo propio y al mismo tiempo transmitirlo? ¿Cómo hacerles creer que su universo de sentido ha sido reformulado y es ahora parte de las epistemes cristianas? Este proceso de mezclas produce una conciencia atormentada, amasada con sangre y dolor, una conciencia que amalgama política y afectividad en el contexto de la producción testimonial. La falta de una lengua común para comunicarse y la presencia de parámetros culturales liminales en abierta contradicción mutua se suman a esta situación insostenible en la que hay que hablar y callar. (RODRIGUEZ, I., 2010: 22).

Así pues, la “historia oficial” depende del punto de vista: aserción e imposición española contra clandestinidad indígena en los textos de la colonización americana. En esto se ve clave saber quién escribió qué y en qué contexto. Lo mismo sucede hoy en día al tratar de entender el significado que cobra el querer escriturar una tradición oral como es la mbyá y además darla a estudiar en las escuelas.

La alfabetización era selectiva, y sólo los hijos de los señores notables recibían instrucción. Escribir era un privilegio de la aristocracia, un pasaporte hacia la distinción. Indicaba que los escritores habían sido debidamente entrenados y elegidos. Los libros eran símbolos de poder; su entendimiento, labor de especialistas. Al terminar la guerra, la administración necesitaba escribas. Después de la conquista, todas las funciones de la escritura pasaron al servicio de las nuevas élites gobernantes. Pero la instrucción en la lengua fue también puerta de entrada a la aculturación, la colaboración, la ladinización. La inclusión de motivos españoles tales como las referencias bíblicas y las estrategias legales lo prueban. (RODRÍGUEZ, I., 2010: 25).

Según Jack Goody (1994: 77) “lo más significativo acerca de la escritura es que facilita la separación de la afirmación respecto al que habla.” Por su parte, en interacciones donde no hay escritura, todo está limitado por el contexto y por tanto, para solemnizar una afirmación, esto se realiza por medio del ritual. Es la escritura la que permite nacer y fijar a la doctrina, mientras que por otro lado,

una intelectualidad, un grupo de especialistas que proporcionan el ritual, la legitimación, el consuelo, la terapia, en su momento tendrán, como cualquier otro sector de la sociedad, una tendencia a definir sus fronteras para restringir la entrada y para conseguir el monopolio. (Goody, J., 1994: 79).

Manuel Moreira (2005: 25), por su parte, incide en el carácter memorístico de las culturas orales, las cuales presentan métodos mnemotécnicos que pueden ser desconocidos para la sociedad envolvente. En muchos casos he escuchado interjecciones de admiración al hablar de la gran memoria que poseen los mbyá en comparación con los occidentales. Aún con esto, la alfabetización se convirtió en una necesidad según Honorio Rolón (ff.aa.), “pues la transculturación es casi inevitable” y se dio un proceso asimétrico de conocimiento epistémico en donde “la lengua y la cultura guaraní fueron ignorados hasta principios de este siglo”.

Adolfo Colombres nos habla de cómo se produce este efecto aculturador:

El indigenismo, pocas veces libre de prejuicios occidentales, proponiéndose como meta la aculturación, proponen por diversas vías, conscientemente o no, a la destrucción de las lenguas indígenas, con lo que su tarea quedará facilitada. Incluso en los programas de educación bilingüe el fin querido no es la defensa de la lengua materna como substrato necesario de un universo cultural, sino un mayor éxito en la imposición de la cultura dominante. Se busca en los primeros años un acercamiento monolingüe al niño indio en su lengua, pero luego, tras un breve bilingüismo de tránsito, la educación se imparte ya en el idioma nacional. Así, la lengua materna quedará pronto relegada, pues al jugar como factor aglutinante resulta contraproducente al fin integracionista perseguido, y hasta peligrosa. Es importante para el colonizador que cuando el indígena comprenda la trampa sea ya tarde para volver atrás, que a sus espaldas sólo queden ruinas. Por eso escasean a nivel oficial los programas educativos dirigidos a consolidar y enriquecer una lengua aborígen, fomentando el uso de la escritura en ella: esto es contradecir los mecanismos de colonización, devolver al grupo oprimido su derecho de ser. Si hay que enseñar a un niño indígena en su lengua para que entienda mejor el “mensaje” de la cultura dominante, se lo suele asumir como un “mal necesario”, algo que da trabajo pero también resultados, pues permite matar en él la semilla de su cultura (COLOMBRES, A. 2004: 77).

Según Colombres la dinámica de alfabetización es la siguiente: en un primer momento se le enseña al indígena a leer y escribir en su lengua, algo que el autor considera positivo por cuanto supone una afirmación de su cultura; a continuación comienzan lo que denomina “castellanización”, es decir, el indígena entiende, habla, lee y ulteriormente escribe el español. Se trata para Colombres de una etapa transitoria en la que lo negativo está en que se deja progresivamente de hablar y escribir la lengua indígena. Para Colombres “fue la Iglesia la primera en combatir, ya en lejanas épocas, el agrafismo de las lenguas indígenas, a fin de imponerles mejor los textos bíblicos” (COLOMBRES, A., 2004: 78). Dice que el sentido común descansa en que alfabetizar a los indígenas supone hacerles un bien, si bien para él se trata más bien de una acción que debe ser criticada por el desprecio hacia las culturas ágrafas. Testimonios en este sentido se escuchan por parte de varios indigenistas en Misiones en torno a las prácticas de los planes de Educación en torno a la parcialidad mbyá, si bien he de decir que difícilmente podemos acceder sin la herramienta fundamental de la escritura. Hablar de comunidades “incomunicadas” es terreno fecundo para el indigenismo y su actuación como mediadores, si bien dicha incomunicación nunca es real.

De la castellanización al bilingüismo como principios educativos corre una larga historia de fracasos, resistencias y reclamos de parte a parte: educadores y educandos, así como una fecunda polémica entre los indigenistas. (ARCE, O., en ALCINA, J., (Comp.) 1990: 23).

Pero son más los procesos que se dan en las escuelas bilingües. El maestro de Pindo Poty refleja lo siguiente: “*la mayor y única carne que comen es en la escuela. No tenemos sanitarios, ni para los chicos ni para nosotros. Brindarles una oportunidad de que ellos puedan capacitarse es tal vez una manera de que en el futuro ellos puedan*

defender el monte.” Quizá uno de los informes más elaborados en torno a lo que sucede en algunas comunidades mbyá de Misiones lo tengamos en la obra de Andrea Quarelli (2000). La autora comenta que “la lengua mbyá es el medio a través del cual se descubre, se interpreta y se organiza la realidad de la sociedad mbyá-guaraní. Es a través del lenguaje que tiene lugar el proceso de socialización del niño mbyá y su educación” (QUARELLI, A., 2000: 144), y habla de la educación en el sentido de una “socialización integrante”, citando a Meliá (1979). Argumenta que en principio la escuela formalizada e institucionalizada es extraña a los guaraníes. A continuación se hace la pregunta de si la escuela puede ser un nuevo Opy, contestando en negativo:

Como lo señala Cardoso de Oliveira (1992), la escuela establecida en una comunidad indígena permite la observación de las modalidades de relación interétnica habituales en la sociedad, siendo posible observar en este espacio la reproducción de los estereotipos y prejuicios más frecuentes de la sociedad regional. Existen por lo menos 2 consecuencias importantes en este sentido, de un lado el hecho de agregar a las visiones reduccionistas producidas en las representaciones que la sociedad regional realiza de diversas dimensiones de la sociedad mbyá-guaraní, la reproducción de las mismas. Del otro, la completa ausencia de conocimientos útiles para las relaciones de la población indígena con la sociedad regional (QUADRELLI, A., 2000: 147).

No estoy del todo de acuerdo en cuanto a estas consecuencias, pues si bien la escuela puede quedarse simplemente en un lugar de reproducción del sistema nacional (que a su vez puede denotar la variabilidad en aras de una pretendida homogeneización de los diferentes grupos en torno a un acervo común de conocimientos) también tiene la potencialidad de promover una labor crítica que incluya la diversidad de sujetos en principio diferentes. Además, como vimos, el enclave escolar puede ser el eje de acción de muchas demandas de la comunidad hacia el exterior, y por lo tanto los mbyá sí que pueden optar a obtener “conocimientos útiles” en ese sentido. Mención aparte es que se dé el caso de que las escuelas de la provincia

autodenominadas “bilingües” sean discriminadas e ignoradas por el sistema educativo provincial. Pero ahí opino que es donde radica la fortaleza del Auxiliar Docente Indígena, una figura paradigmática de mediador que puede llegar a descubrir miradas en principio opuestas. La existencia de estos A.D.I.s no sólo descansa en una demanda de mayor presencia, sino en una crítica hacia los docentes que desconocen el idioma mbyá. El problema radica, de nuevo en no caer en una esencialización de la cultura mbyá que percibe ésta “como una entidad perfectamente definida, limitada, capaz de ser aprendida y enseñada en forma sistematizada.” (QUADRELLI, A., 2000: 155).

En cuanto a las comparaciones con los mapuches en el plano educativo, los mbyá en general no se consideran (ni son considerados) un pueblo no guerrero, sino que a lo largo de su historia se han apartado bastante del contacto y del conflicto. Se diferencia con esto a los mbyá de los mapuches, “más organizados y combativos”. Por otra parte aparecen críticas a la E.I.B. procedentes de personas de otros organismos por no ser del todo intercultural, por la juventud e inexperiencia de bastantes de sus profesores y por el problema no resuelto que entraña la grafía mbyá. Aún con ello varios mbyá con los que hablé me dicen que son importantes las reconstrucciones de los abuelos, pues se sabe poco acerca de lo que pasó a lo largo de 200 años. Así por ejemplo, Alcides diferencia entre educación y aprendizaje:

la educación para mí es que aprendan en casa o en la comunidad: tratar a la gente, respeto, obediencia, no hacer cosas malas, cosas generales. Otra cosa es el aprendizaje. Mi abuelo decía cuando hablaba de la escuela que hay que aprender a escribir y a leer bien porque él apenas hablaba el castellano. El decía para defendernos mejor y para tratar de hablar con autoridad es igual. Para mí eso fue algo muy fundamental. Él sabía [en la época de los militares] de la necesidad de DNI para poder ir de un lado para otro, los obstáculos que había en la aduana. No podía decir

solamente: “yo soy guaraní” (Alcides Ferreira, entrevista personal).

Alcides Entiende por “educación” lo que vendríamos a definir como “socialización” y por “aprendizaje” lo que comúnmente denominamos “educación”.



5.4.- Salud: Racionalidades, criterios y marcos de análisis de la enfermedad juruá y mbyá. Antropología de la salud para interpretar las asimetrías.



La salud y el cuidado de los enfermos han sido temas de especial atención a lo largo de la historia de la Antropología Cultural. En un primer momento, los antropólogos partían de un contraste radical entre la biomedicina desarrollada y practicada en los países industrializados y lo que ellos llamaban la medicina “primitiva” o la *etnomedicina*. Ambas parecían incomparables. La primera, fruto de la razón instrumental, prestigiada por sus eficacias, sus éxitos y la otra, anclada en la “ignorancia”, relacionada con supersticiones o prácticas mágicas, plagada de errores.” (FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, J. A. en ESPINA, A. (ed.), 2008)

En el caso mbyá, como veremos, un simple dicotomía tradicional/biomédica o indígena/no indígena, sería una visión demasiado simplificada debido a la enorme zona gris de interpretaciones de la enfermedad y posibilidades de curación que se dan en las comunidades. Y debido también a la falsedad del binomio “tradición-biomedicina”.

Según Mary Douglas (1998) existe una tendencia actual en el campo de la salud que ella denomina “opción por la delicadeza”: se tienen en cuenta animales, religión, ecología, las terapias alternativas, la acupuntura, etc. “Es una forma de caracterizar una nueva tendencia, contraria a lo material, contraria a lo vulgar, lo rudo, lo tosco, lo duro, lo brutal, lo mecánico y lo impuro, y complementaria de una preferencia por la espiritualidad” (DOUGLAS, M., 1998: 42). Más allá de que Mary Douglas nos plantee el típico binomio estructural al hablar en estos términos, para explicar esta transición en el campo médico es importante, según la autora, atender a “la teoría que invoca el

terapeuta: global, holística, espiritual, y no local, parcial y física. En este sentido me interesa particularmente la construcción que hace el paciente del terapeuta como guía hacia una realidad diferente” (DOUGLAS, M., 1998: 39). Este interés es real y útil en cuanto a la aportación que puede dar al campo de la salud, si bien habla demasiado en abstracto de los “terapeutas” de cualquier tradición. Se detiene en analizar la obra *La Construcción Social del Paciente*, de Claudine Herzlich y Janine Pierret, para afirmar que es un error ver la enfermedad sólo como algo somático de una persona. Debe ser visto en el contexto macrocultural, tanto para dicha enfermedad como para el posible momento curativo.

La idea de enfermedad fue construyéndose en los distintos tiempos históricos y los diferentes entornos culturales, cada vez como parte integrante de una cosmovisión. Y de modo holístico. Mary Douglas conceptualiza lo que supuso entender las medicinas alternativas (diferentes a las medicinas locales tradicionales), si bien hoy se habla más bien de medicinas complementarias. Según ella cada esfuerzo de llevar a cabo una terapia responde a demandas diferentes de curación, sosteniendo principios diferentes. “Se trata de una alternativa en todo el sentido contracultural de la expresión, que opone lo *espiritual* a lo *material*” (DOUGLAS, M., 1998: 40). Se trata también de una alternativa cultural a las tradiciones filosóficas occidentales (atendiendo a cómo los seres se vinculan con el cosmos y cómo lo físico se vincula con lo psíquico).

Por otra parte, en la tradición biomédica occidental el holismo del médico se encasilla en los límites corporales del paciente y de su profesión, mientras que por el contrario la medicina holística atenderá globalmente el conjunto de la persona, el espíritu y el ambiente del paciente.

De modo que la religión fue separada netamente de la medicina, los trastornos psíquicos fueron separados de los físicos y luego también se separó un miembro de otro, la carne de los huesos, la piel de lo subcutáneo, cada órgano de los demás, cada virus por su lado y cada enfermedad fue considerada aisladamente. La historia de la investigación médica fue un proceso de especialización hasta el punto de que hoy el cuerpo mismo ha quedado parcelado en zonas que competen a una cantidad de especialistas (DOUGLAS, M., 1998: 41).

La autora desconoce corrientes actuales que dentro de la biomedicina adoptan tendencias sintéticas, tratando de readaptarse al carácter holístico de las enfermedades, como por ejemplo la psiconeuroinmunología. Además, cada especialista, dentro de la separación que ella expone fue separado de otros especialistas. Mary Douglas critica el etnocentrismo y evolucionismo occidentales, advirtiendo que “toda civilización orgullosa de su medicina tiene sus propias clasificaciones de diagnóstico”, a la vez que “no hay razón para pensar que las prácticas médicas diferentes correspondieron alguna vez al mismo tipo de proceso que siguió la medicina moderna temprana” (DOUGLAS, M., 1998: 43-44).

Por su parte, es importante el análisis que John Janzen (1992) realizó acerca de lo que él denominó la *comunidad terapéutica*, asociando la enfermedad con las ideas de culpar y criticar, procesos que para Mary Douglas, son esenciales pues enfermedad y desequilibrios corporales exigen justificaciones.

En su forma más extrema, toda enfermedad da lugar a una acusación. Si alguien se enferma puede ser acusado de no haber cuidado adecuadamente de su cuerpo. La persona enferma no es necesariamente la única a quien se acusa: si se trata de un niño, se acusa a los padres, o a la escuela o a los organismos de salud pública. (DOUGLAS, M., 1998: 44).

Con esto llega a la conclusión de percibir el cuerpo como un medio de control hacia cualquiera que de la enfermedad pueda ser

responsable, sea por acción o por omisión. Preocupada por el concepto de contaminación, comenta la autora que lo que una cultura denomina como contagio sirve de límite, discursivo pero también simbólico, que aleja a lo(s) indeseable(s)

La elección de la medicina holística no es nunca una preferencia aislada, independiente de los demás valores que sustenta el paciente. Hasta el hecho mismo de considerarla más espiritual y de afirmar que es preferible por esa razón, implica una protesta latente en contra de una cultura establecida considerada materialista (DOUGLAS, M., 1998: 57).

Esto es criticable en el sentido que un enfermo puede acudir a distintos “terapeutas” al mismo tiempo. Sobre todo si hablamos de pacientes que se ven en la angustia de padecer algún tipo de dolor o enfermedad que no remite o que algún especialista no le ha dado esperanza de curación.

Al igual que Mary Douglas en *Estilos de pensar*, David Le Bretón desarrolla su interés por el recurso contemporáneo a un tipo de medicinas llamadas “paralelas” (homeopatía, quiropraxia, acupuntura, osteopatía, etc.). Dicho interés implica la existencia de nuevos valores sociales que organizan las formas de la vida social (primacía del individuo, interés por lo natural, derecho a la salud, culto a la juventud...).

Para entender a partir de qué lógicas sociales y culturales se construye en los usuarios el hecho de recurrir a las <medicinas paralelas>, hay que formularse preguntas acerca de la crisis del modelo hegemónico, el de la institución médica que, en la actualidad, deja de tener el consenso social con el que, en apariencia, se benefició desde comienzos de siglo” (LE BRETÓN, D., 1995:173).

Antes de la hegemonía de lo que hoy en día entendemos por ciencia médica, hubo enfrentamientos, conflictos de legitimidad, entre

un saber erudito (universitario, académico) en oposición al de curanderos tradicionales, diferentemente formal, no escrito y transmitido sensorialmente, con escasa tecnología y que provenía del saber popular y de la experiencia del paciente. Se trata, según Le Breton, “de visiones del mundo, de enfoques opuestos sobre el cuerpo y la enfermedad, en fin, de dos concepciones del hombre”. (LE BRETON, D., 1995: 175). Habría que añadir también concepciones diferentes de la normalidad y la causalidad. Hoy se camina en sentido ciertamente contrario, de la clandestinidad de prácticas a una especie de oficialización. Por un lado tendríamos una medicina basada en la tecnología y la investigación mientras que la otra utiliza más la palabra y el cuerpo y recurre a medicamentos menos agresivos y más naturales. Pero no olvidemos que esta dicotomía es bastante idealista. La realidad es más compleja y en la actualidad casi todos los terapeutas “tradicionales” recurren a medicamentos industriales e incluso a imitaciones de éstos. Hay medicinas tradicionales estrictamente corporales, y otras en las que el papel de la autoridad del sanador es comparable a la del médico.

Le Breton (1995) sostiene que la labor antropológica ha de ser la de interrogar a la medicina como institución social, especialmente a través de la visión del hombre que defiende y de la representación del cuerpo en que se basa. Asimismo debe criticar la visión de la medicina occidental como si fuese el modelo a seguir, en un claro acto de evitar el etnocentrismo que esto desencadena. Por otra parte su punto de partida es el cuerpo separado del hombre, que se percibe como un mero receptáculo de la enfermedad. Además, el médico despersonaliza la enfermedad que se plantea como intrusa surgida de una serie de causas mecánicas.

Esta visión de la enfermedad sólo puede llevar a que el enfermo se abandone, pasivamente, en las manos del médico y espere que el tratamiento haga efecto. La enfermedad es algo distinto de él: el esfuerzo que pueda hacer para curarse,

la colaboración activa no se consideran elementos esenciales. El paciente no es llevado a preguntarse sobre el sentido íntimo del mal que lo aqueja, ni a hacerse cargo de él. Lo que se le pide, justamente, es que sea paciente, tome los remedios y espere los efectos” (LE BRETON, D., 1995: 180).

Por último el autor critica la medicina occidental en el sentido de que muchas veces es utilizada para curar enfermedades más que a enfermos, olvidando que una persona es una red de relaciones y de símbolos, más que un cuerpo a arreglar. Como nos recuerda Gómez Ullate (2009: 260-261) “el cuerpo es sabio...Salud y sentido en la vida están estrechamente relacionados. Se pierde la primera, cuando se carece del segundo.”

Pero también otras medicinas son igualmente de autoritarias, no es algo exclusivamente “occidental” lo que nos lleva a otro término interesante para el campo que nos ocupa cual es el expuesto por Michel Taussig (1995) en su concepto de reificación y conciencia del paciente¹⁰⁸. Le interesa “demostrar que cosas como los signos y los síntomas de una enfermedad, tanto como la técnica de la curación, no son <cosas en sí mismas>, no son sólo biológicas y físicas, sino que son, también, signos de relaciones sociales disfrazadas como cosas naturales, ocultando sus orígenes en la reciprocidad humana” (TAUSSIG, M., 1995: 110). Le importa cómo son negadas dichas relaciones, que llevan según él a mistificar la enfermedad, reproduciendo una ideología política al modo de una ciencia aparente, de cosas reales, negando las relaciones humanas. Dice que la ciencia en general y la ciencia médica en particular explican el cómo pero no el por qué de las enfermedades. Taussig enfatiza el plano simbólico del cuerpo más allá del puramente biológico (cf. KLEINMANN, A., 1995).

¹⁰⁸ Tal planteamiento se deriva de un análisis del ensayo que George Lukács publicó en 1922: “La reificación y la conciencia del proletariado”.

En toda sociedad, la relación entre médico y paciente es más que una relación técnica. Es, en gran parte, una interacción social que puede reforzar poderosamente las premisas básicas de la cultura vigente. La persona enferma es una persona dependiente y ansiosa, maleable en las manos del médico y del sistema de salud, y vulnerable a su manipulación y a su moralidad. La persona enferma se precipita en una vorágine de preguntas sobre las cuestiones más fundamentales concernientes a la vida y la muerte. La rutina cotidiana de aceptar más o menos sin cuestionamientos el sentido de la vida se ve abruptamente interrumpida por la enfermedad grave, que tiene su propio modo de transformarnos a todos en metafísicos y filósofos (TAUSSIG, M., 1995: 11).

Atendiendo, por último, al punto de vista del nativo, el autor recupera la distinción que Arthur Kleinman establece entre “disease” (que podríamos entender como enfermedad) *vs.* “illness” (malestar, padecimiento), que presentan dos realidades diferentes. Mientras que el padecimiento lo determina el contexto cultural y es significada y narrada por la persona que lo padece, la enfermedad sería una disfunción orgánica potencialmente medible. Kleinman habla de la necesidad de una *construcción cultural de la realidad clínica*, a lo que Taussig responde que lo que se debe afrontar es la *construcción clínica de la realidad*.

La salud y enfermedad mbyá se relacionan con el cumplimiento o no de las normas sociales que deben guiar las relaciones de los seres humanos entre sí y con su medio ambiente.¹⁰⁹ La “normalidad” biológica se observa directamente conectada a la “normatividad” social. Además se debe actuar correctamente en la red de intercambios, o sea que la enfermedad puede venir de transgredir las relaciones entre los miembros de la comunidad a la hora de intercambiarse los alimentos entre ellos como la norma de conducta dicta.

Por otra parte la causa de una enfermedad puede estar relacionada con dueños de entes de la naturaleza que, agraviados por alguna mala conducta, introducen en el cuerpo humano una sustancia anímica materializada dañina (generalmente piedritas) que

¹⁰⁹ Por ejemplo REMORINI, C., (2010).

requiere de la cura por succión. Este es el ejemplo que daban algunas personas de la interpretación de las piedras del corazón de Julián.

La ley 2727 dedica su capítulo 2° al ámbito de la salud en los artículos 17, 18 y 19, donde dice que la D.A.G. coordinada con las Autoridades Nacionales y Provinciales “instrumentarán un plan de salud integral para las Comunidades Aborígenes”; habilitará a promotores indígenas para el desempeño de funciones de enfermería; y solventará los gastos en medicamentos que requiera la asistencia integral de las comunidades Guaraníes.

Adrián Saldias comenta que en el área donde él trabaja dentro del Ministerio de Salud, en lo relacionado con los pueblos originarios, es primordial que se dé un derecho indígena sobre salud¹¹⁰. Incluso para los que están indocumentados. No tiene que ver tanto con indígenas, recalca, como con derechos de todas las personas. “Yo no soy indigenista, frente a lo que me han dicho algunas veces.”

Me comenta casos de tuberculosis y de desnutrición que se han dado y que han dejado de ser atendidos. El Ministerio tiene repartido el área de Misiones en 6 zonas y van de acuerdo a un cronograma pactado con las comunidades. Las visitas dependen de la accesibilidad y de la población, aunque en casos de emergencia hay prioridades. Según él es muy importante la figura del agente sanitario, un indígena que intermedia entre el Ministerio y la comunidad. La participación de estos agentes en la capacitación (primeros auxilios, vacunación, cuidados) es algo que cada vez tiene más acogida, y está siendo clave el papel que están cobrando las mujeres, pues antes no podían ni siquiera acceder a los hospitales occidentales sin el consentimiento del marido. Dichos agentes sanitarios dependen del opyguá, que en último término es quien decide si alguien enfermo ha de ser atendido por un blanco. Se suele aprobar dicha atención una vez que el líder religioso no consigue sanar al enfermo. A estos agentes sanitarios se les han asignado

¹¹⁰ Ver apéndice III.

maletines de trabajo y trajes, para que cuando lleguen a los diferentes hospitales sean tratados como un médico más. Incluso me comenta que se han escuchado ciertos comentarios insidiosos por parte de médicos blancos que no tienen dichos trajes.

La Antropología de la Salud fue progresivamente valorando las denominadas maneras “tradicionales” de aprehender la enfermedad, lo que supone una ampliación de horizontes culturales, además de una crítica a la atención sanitaria hegemónica biomédica. En la actualidad, las fronteras de la dicotomía antes descrita, *desease* (enfermedad como categoría nosológica) *vs.* *illnes* (padecimiento, relato de la enfermedad por quien la sufre), se han vuelto cada vez más porosas y fluidas, es decir, dichas fronteras son las que se tornan cada vez más problematizables. Enfermedad diagnosticada y enfermedad vivida son complicadas de distinguir y en todo ello cobra especial relevancia el contexto global, por cuanto las concepciones culturales diferentes, así como el peso económico y político de instituciones, centros de investigación, empresas productoras de medios sanitarios, formación y profesionalización de los expertos de salud pública, formas de planificar y ejercer el cuidado de los enfermos, políticas de prevención y mejora de la salud, información en la red de los propios enfermos, etc. marcan cuáles son los procesos culturales dialógicos en torno a aspectos médicos. Ello implica también la configuración y (re)producción de ideologías que son interiorizadas por médicos y pacientes, algo que también está siendo convertido en objeto de examen por la antropología reflexiva. Si hace unos años hablar de salud como factor cultural implicaba pensar en formas contrarias a la biomedicina, vista como racional, hoy en día se ve a esta también dentro de unos campos culturales, con unos presupuestos concretos. Pero hoy se atiende sobre todo al diálogo y a las influencias de la biomedicina en otras cosmovisiones de la salud.

Y es que como nos muestra Andreu Viola (2000), la biomedicina genera conflictos. También otras medicinas los generan. Hoy la

biomedicina ya no es propiamente “occidental” sino global. Ello se debe a que en muchas ocasiones no se tiene en cuenta el contexto de las sociedades sobre las cuales se pretende intervenir, a lo que se suma que se nutre de un lenguaje y unas prácticas que se definen como neutrales pero que no lo son tanto como pretende el discurso dominante. Todo ello lleva al problema del choque cultural, pero por suerte también al crecimiento del interés por el tema de la salud visto desde una perspectiva antropológica. De ahí que surja un enfrentamiento de epistemes en torno al concepto de la enfermedad y su posible curación. Y nos recuerda que esto ha llevado a pensar que las medicinas denominadas “folk” han sido vistas rodeadas de un hábito mágico, con invocaciones sobrenaturales, mágicas, ritualizadas. Como dice Viola “la enfermedad también implica construcción cultural”, y diferencia entre enfermedad vista como disfunción y enfermedad vista como experiencia y reacción a ella. De esta concurrencia de tradiciones diversas deriva un pluralismo médico, en donde se gana en adaptación de unas medicinas a otras. Y es importante reconocer el carácter holístico de las denominadas etnomedicinas, así como una ampliación de estudios en donde se analizan casos que son vistos como enfermedad por otras culturas que para la sociedad occidental no lo son. Y viceversa.

El testimonio de otro mbyá nos proporciona un mayor grado de comprensión de lo aquí expuesto¹¹¹:

Antes no había enfermedades, nuestros alimentos eran naturales. Sacábamos la medicina de la naturaleza. Pero el blanco aniquiló la selva y trajo enfermedades que no podemos controlar. Por eso tenemos que recurrir a la medicina blanca. Donde antes vivíamos nosotros, el blanco hizo las ciudades: con los huesos del indio el blanco se hace

¹¹¹ En documental *Tekoá Arandú. Comunidad de la Sabiduría*

sombra. En la comunidad pasan situaciones graves, muy difíciles por la falta de un médico. Si el doctor nos da alguna receta, no podemos aplicarla porque a la comunidad no llegan los medicamentos del Ministerio de Salud. Por ser aborígenes no llegan los medicamentos, nos discriminan. Pedimos muchas veces al Ministerio de Salud o a la Dirección de asuntos guaraníes pero nunca nos traen nada.



Bartolomé (2009: 113-114) expone que para los avá, y lo mismo podríamos decir para los mbyá,

Existen dos tipos fundamentales de enfermedades: a) las que se producen como resultado del aumento de la discordancia entre el alma 'negativa' y el 'alma positiva' y b) las que ocurren como producto directo de la acción de los 'espíritus' de la naturaleza.

Si en el primer caso es la mala acción individual la que aumenta las imperfecciones del alma animal, que al verse sobrecargada de fuerzas negativas debe de ser curada extrayendo dichas fuerzas, el segundo tipo se refiere a la introducción de un elemento negativo por parte de algún espíritu de la naturaleza, que se aprovecha de cierto momento de debilidad del alma. No mantener ciertas normas de conducta hacia lo espiritual o hacia el mundo natural pueden desembocar en la acción de tales espíritus. En cualquier caso podemos observar la asimilación de enfermedad a desequilibrio en las relaciones del individuo consigo mismo y para con la sociedad.

Las enfermedades son entonces crisis de ruptura con el orden social y natural que rigen la vida humana. De allí que revistan más las características de un fenómeno social que individual. También en las dos concepciones de la enfermedad se advierte la presencia de elementos externos en el cuerpo humano, los que deben ser desalojados por el shaman curador para recuperar el estado de salud. Como contrapartida de la enfermedad, la salud representa tanto un estado de armonía interna del individuo, como una consecuencia del cumplimiento de sus roles sociales (BARTOLOMÉ, M., 2009: 114).



Las acciones del chamán vienen a reinterpretar el mito a la vez que colocan al enfermo en un plano de conexión con dicho mito y pone en un plano de igualdad la vivencia del paciente con su curador. No sólo actúa una autoridad sobre su cuerpo sino también su propia concepción del universo. La praxis de curación y reequilibrio se incrementa e incluso verifica mediante el ritual. El que los mbyá tengan una baja accesibilidad a los programas de salud ofrecidos por el Ministerio de Misiones no sólo afecta a su calidad de vida sino que además imposibilita el control social del sistema. Por otra parte esto debe poner en un plano de crítica a los promotores de salud por cuanto los mbyá son ciudadanos con derechos reconocidos a la salubridad del agua, a un sistema sanitario y a la atención a la salud.¹¹²

Históricamente, los pueblos originarios en relación al reconocimiento de sus prácticas tradicionales de atención a la salud, fueron marginados y no reconocidos por el resto de la sociedad y la cultura con la que conviven. En la actualidad, se está comenzando a intentar revertir esta situación, al menos que se tomen en cuenta y respeten los saberes y prácticas tradicionales respecto a la concepción de salud y enfermedad de los pueblos originarios...Ideas tales como “converger”, “respetar”, “conciliar”, “aprender” son verbos que se utilizan para hablar de la nueva relación del Estado con la medicina de los pueblos originarios que buscará establecer puntos de convergencia intercultural con los conocimientos de la medicina oficial. Debido a su cultura, a su visión de la salud y enfermedad, los pueblos originarios no acceden, o en

¹¹² Art. 75 inciso 17; Convenio 169 OIT art. 25.4; Ley de la Provincia de Misiones 23302-85, con su decreto reglamentario 155-89; Ley 2727, arts. 17, 18 19

*algunos casos, no desean acceder al sistema formal de salud. El sistema médico formal no ha reconocido estos saberes, ya sea por prejuicios, por desconocimiento o para mantener su modelo hegemónico médico.*¹¹³

En referencia a su situación sanitaria, en la actualidad se puede observar que debido a la contaminación ambiental, la reducción del espacio y la desaparición del monte virgen, las medicinas tradicionales no se encuentren y los animales que pueden cazar o pescar, son muy escasos o estén en vías de extinguirse. Además, esto hace que sus costumbres tradicionales se vean alteradas y los conocimientos ancestrales se vayan extinguiendo con la desaparición de los ancianos. Como consecuencia de ello se presenta un panorama de extrema pobreza, que repercute en problemas de nutrición y en un estado de salud general deficitaria, principalmente en los niños. (PINI, C., 2008: 16-17).

En palabras de un médico funcionario del Ministerio de Gobernación:

Si hay un mal, ambas medicinas tratan de curarlo y a mí me da igual, como funcionario, como se cure. El caso es que para Occidente la medicina tradicional es la occidental y la alternativa la indígena y para los mbyá la tradicional es la suya y la alternativa la de Occidente. Se trata de que ambas se relacionen.

Y de hecho lo hacen, como pudimos comprobar en el caso de Julián. Generalmente la aparición de enfermedades consideradas “nuevas” por los mbyá, producidas por el contacto, hace que la opción por acudir a un hospital sea más tomada en cuenta, si bien está muy

¹¹³ PINI, C., en Línea Imaginaria; Revista de Investigación de Estudios Sociales y de Frontera. Núcleo Interdisciplinario de Estudios Regionales y de Frontera; Año 3 N° 5; Junio 2008

presente la posibilidad de curar antes mediante yuyos, humos de la pipa, rezos o cantos dentro del opy. Por ejemplo en cuanto a los yuyos (hierbas medicinales), se manifiesta que se debe esperar más que mediante los medicamentos para obtener resultados. La presencia de personal sanitario en las comunidades, así como campañas de vacunación o asistencia en embarazos y partos por parte de mujeres mbyá a los hospitales son muestras del aumento del contacto interétnico en la provincia de Misiones en lo que al campo de salud se refiere. Aún con ello, el criterio de accesibilidad a dichos servicios es un factor de diferenciación entre las comunidades. No sólo geográficamente debido a la cercanía sino también en un plano administrativo en cuanto a cómo se produzca el primer contacto con el equipo del hospital o con los visitadores blancos a las comunidades. Innovar en la tradición es una estrategia de curación que se hace cada vez más patente: “la pluralidad de estrategias es vista como necesaria para aumentar las posibilidades de sanar” (REMORINI, C., 2010).





5.5.- Alimentación y comensalidad

Dice Phillip Descola (2005:46) que “el aprendizaje de una cultura empieza siempre por los modales en la mesa”. He podido sentarme a comer en variadas ocasiones con diferentes mbyá en sus comunidades. La dieta varía mucho dependiendo de la comunidad, de la época del año o del momento del mes. En primer lugar decir que no a todas las aldeas mbyá llegan las mercancías del gobierno por igual. Además en cada casa el número de miembros varía, por lo que las reservas también, si bien he podido ver en varias ocasiones cómo se pide y se comparte la comida, el mate o el aceite en diferentes casas de una misma comunidad. “Nadie debe estar comiendo y los otros mirando. Si yo cazo no es sólo para mí. Es para la comunidad.”, me dirá Alcides en una ocasión.

Otro factor de diferenciación en cuanto a qué se puede comer viene impuesto por los terrenos cercanos, en el sentido de si hay caza o pesca en los territorios anexos a la comunidad o no. Y por otra parte existen comunidades en donde hay planes agropecuarios y otras en las que no.

En cualquier caso la primera comida del día se suele hacer al alba, y en muchas ocasiones se trata de *roviro*, una especie de gachas de maíz. El mate es una constante a todas horas del día, ya por la mañana, si bien no está disponible siempre y de hecho en una comunidad he visto cómo varios mbyá le pedían “yerba” al maestro de la escuela.

En cuanto al resto de comidas del día, se suele hacer sólo una, y como digo dependiendo de los recursos de cada casa en cada comunidad. En muchas ocasiones arroz con pollo ha sido el menú en mis visitas, si bien dependiendo de la comunidad, la casa, la posibilidad de acceder a comprar, etc, he consumido desde pizzas a carne de ternera, bagre (pez de río), coatí, etc. El primero en comer es el hombre y a continuación la mujer con los niños, si bien en varias ocasiones el primero en ser servido fui yo, pasando el plato una vez finalizados unos bocados. Es de resaltar que muchos niños se ponen alrededor de las viandas y esperan su turno una vez han finalizado los mayores de comer. Los grupos de niños comen en muchas ocasiones separados de sus padres, quizá también a modo de socialización etaria.

El discurso del amor, del mborayhú, es también un discurso solidario contra la presencia de personas con hambre; de aquellos que por cualquier razón no pudieron obtener recursos y cuya privación sería un potencial foco de tensión social. No es una limosna, que colocaría al receptor en una condición de inferioridad moral ante el dador, sino un intercambio diferido, ya que en el futuro el que ahora recibe también lo dará. Lo importante es siempre el pavé yacurati (comer entre todos), comensalismo que asegura la continuidad de los lazos sociales. (BARTOLOMÉ, M., 2009: 314).

Si en 1965 León Cádogan podía decir del guaraní que “No es su problema el espacio, lo es el alimento” (CÁDOGAN, 1965: 15), hoy en día ambos problemas van ligados. Aún así, sí existe continuidad en lo que el autor decía en cuanto que es “prisionero de su deficiente régimen alimentario”. Dieta y salud van ligados intrínsecamente, y de ahí surge

un discurso crítico hacia el modo de ser anterior al contacto, donde la disponibilidad de montes y caza no era un problema.

En torno a las relaciones de algunas comunidades con el sistema estatal de ayuda para la alimentación, me pareció muy interesante hablar en varias ocasiones con personal del Programa de Alimentación Aborigen, un programa llevado a cabo por el Ministerio de Desarrollo Social. Tuvieron la amabilidad de mostrarme el listado de productos enviados a cada persona por mes, si bien a la vez me hablaron de la dificultad de que éstos lleguen a su destino, debido a los intereses particulares, a las peleas institucionales, a la dificultad en las rutas de acceso, etc. Dicho programa consta de: 500 gramos de fideos guiseros, 500 gramos de fideos caracol, 1 kilo de harina, 1 kilo de arroz, 1 kilo de lentejas, 1 kilo de harina de maíz, 1,5 kilos de aceite comestible, 520 centímetros cúbicos de puré de tomate, 800 gramos de leche entera en polvo fortificada con vitaminas A y D, 500 gramos de maíz pisado, 500 gramos de sal fina, 1 kilo de azúcar, 500 gramos de yerba, carne (pulpa con hueso), 1 kilo de porotos [guisantes], y 200 gramos de jabón para la ropa.


Me comenta que el suyo es un trabajo complejo porque los mbyá nunca están conformes y por otra parte se cambian de comunidad y no avisan, reclaman que falta o piden dos veces. “Nos falta”, según ella, viene a significar que están insinuando que el chófer se quedó con comida. “Pero es que al firmar, ellos deben poner si falta algo, pues esto sirve tanto a mí como al tribunal de cuentas. Cada 3 meses hay auditoria y por suerte hasta ahora no hubo problemas de números”. Más adelante me habla de la situación política de los *Mbyá* en cuanto a las interrelaciones que diferentes comunidades han de atravesar con sendos entes ministeriales:

Yo con ellos hablo de medio ambiente. Es algo que me encanta. Les digo que tienen que ser los policías de nuestra

selva. Y ahí entramos en otra polémica. Digo que falta política de Estado porque realmente la D.A.G. se debería de ocupar de estas cosas. Hay un director blanco, un consejo de ancianos y un consejo de caciques. Se deben encargarse de leyes, de tierras. El gobierno crea estos consejos, manejados por Verón, que a su vez dice que es manejado por ellos [por los Mbya]. Hay un autoritarismo terrible. Verón es un déspota. Tiene ahí esa gente pero a su vez hace que se dividan. (D. C.)

Dice que a Miki Verón lo obvia, lo pasa por arriba y que se maneja con el Ministerio de Derechos Humanos. Ahora, señala, el presupuesto viene de la Nación:

Porque Verón hizo una ONG que presupuesta al Consejo de Ancianos. La D.A.G. recibe 2 millones de pesos. Pero no se puede sacar a Verón porque tiene un aval político muy fuerte. Tiene comunidades que le responden a él. Yo cambié la política y digo que la alimentación primero vaya a esas comunidades, para tratar de quitarle competencias. Yo, por ejemplo, solo hablo con los integrantes del Consejo, no con ningún blanco de la D.A.G. Si hay quejas de que falta, yo voy al de arriba. Una vez me mandan un cacique preguntando quién se queda con la comida. Me dice Miki: “entre nosotros, con cuantos kilos de comida te quedas”. Está falsificando firmas. Yo le dije “Con vos no hablo”; hablo con cacique y le pregunto “¿esta es tu firma?” y dice Miki: “no es”; y dice el cacique “no es”. Saco un papel, le pido que firme y resulta que es idéntica. Y les digo: “haz la denuncia que quieras. Yo si hace falta contratar un calígrafo perito, lo contrato”. Desde esas no volvió más por acá. (D. C.)



Y me sigue contando que *“en otra ocasión el cacique volvió alegando que le obligó Verón, que le dijo que así le iban a dar más. El cacique lo hace por el bien de su familia, mientras que Verón “quiere tironear” porque al principio él tenía más competencias”*. Después el tema de Alimentación Aborigen pasa a Salud Pública, según Susana al cargo de una señora bastante autoritaria, y dice que no funcionó. De salud Pública pasa para la oficina que ella dirige actualmente. *“Sabiedo todo esto me tengo que documentar”*, dice, y por ello solicito que alguien del Consejo de Caciques observe las entregas, si bien desde febrero de 2008 nadie apareció para esta labor. Al principio, me afirma, el Ministerio no estaba preparado para esta función: el proveedor no cobraba, el distribuidor tampoco, había cortes de rutas, alimentos que no se conseguían. Miki Verón convocó una asamblea de aborígenes a la que él mismo no aparece. *“Fui yo y empecé a explicar y quedaron conformes.”* Me explica que al ver que están perdiendo cierto poder, algunos caciques suben a una camioneta, en la D.A.G., y van hasta la oficina en la que estamos hablando. *“Mi autoritarismo está en que yo solo hablo con ellos. Pero debe de ser así. Mientras, los empleados de Verón esperan fuera como si fueran policía.”* Se queja amargamente de que su labor está solamente centrada en los Planes de Alimentos, no teniendo nada que ver con Planes de Agua ni con el Planes de Salud: *“¿De qué sirve que mandes buenos alimentos sino tienen agua. Es la base. Antes nuestros arroyos no estaban mal. De nuevo es lo mismo: es la D.A.G. quien debería hacer cosas conjuntas”*.

La conversación gira hacia la figura de Germino Duarte. Me dice que éste sale de *Tamanduá* para irse a vivir con una mujer blanca a Aristóbulo del Valle, pueblo cercano. Y pide que le envíen allí comida. Susana lo habla con el cacique y éste dice que no, que la mujer de Germino debe ir a buscarla a *Tamanduá*. Cuando sucede esto Germino se presentó ante Susana reclamando el paquete de alimentos, ante lo cual ella se atuvo a las palabras del cacique. *“Todo esto no es fácil*

porque hay que cuadrar paquetes y pesos.”, afirma. En otra ocasión Zoriabieta, Ministro de Derechos Humanos, convoca una reunión, en la cual había 12 caciques. Verón se dirige a uno arengándolo a que explique cómo llegó la mercancía. Ante eso, Susana le dice “te callás; no te permito que hables acá” y habla ella a los caciques diciendo que basta de discriminaciones: “el gobierno es de todos. Ustedes, ahora, son los más privilegiados del gobierno. Reciben los alimentos nutricionales. La gente de la villa no. Ustedes reciben en su propia comunidad, no tienen ni que ir a la ruta.” En tono triunfante me dice que el Ministro se rascaba la cabeza; Verón dio un portazo; los caciques asentían. *“Les hablé de la crisis nacional, de la crisis mundial. A partir de ahí quedan más tranquilos hasta que resurge algún problema.”* Me dice que a veces se realizan reuniones a las que ella no va, pero en las cuales el I.N.A.I. ni tan siquiera está invitado. Ante esto asume la dificultad de tener que trabajar de forma coordinada. Me muestra una noticia sobre salud en una comunidad, desde el punto de vista de dos periódicos antagónicos, *Territorio y 1ª Edición* del 17 de enero de 2010, en donde la culpa de los casos de desnutrición en una comunidad era achacada a diferentes personas. Por último me cuenta el caso de un proveedor, amigo de Verón, encargado de la leche. Ella va a verlo, por sorpresa, y ve que no es la marca láctea que se había pedido y por eso ahora está este nuevo encargado (echaron al otro). Pero al ser amigo de Verón también tratan de desviar mercancías, además de tener multitud de colchones que disponen a su antojo. El cacique de una comunidad en Perutí la llama, en plenas vacaciones, diciendo que la van a denunciar debido a que dicha leche no era la pedida (por falta de vitaminas). El Ministro, desde EEUU, le dice que se quede tranquila, pues ella decidió que la mercadería no se bajase del coche. Al final aparece por el despacho uno de los chóferes y la invitan, hacia el mes de febrero, a ir con ellos a unas comunidades apartadas. A modo de conclusión me dice:

Los mbyá no están organizados; no hay tampoco un único organismo encargado de su atención sino que cada Ministerio lleva un área. Por ejemplo el I.N.A.I. lleva alguna cosa, pero aquí todo está disperso. Debería haber un ente organizador. Todos peleamos con la D.A.G. No funciona, los divide. Porque hay algo interno, político. Los que están del lado del director están bendecidos y reciben más cosas. Al formar los Consejos de Ancianos y Caciques no son ellos los que toman la determinación sino Verón. El tema de los fondos no lo canalizan. Este grupo de consejos es como si, entre comillas, estuviera comprado por ellos. Ellos están mejor, viven en la ciudad, tienen más recursos que otros caciques. Además son caciques con más años, los jóvenes están tomando otro estilo, van a la facultad, se preparan. Los jóvenes es posible que cambien la mentalidad. El cacique mayor, es más entregado, más sumiso, lo manejan más fácil. Los jóvenes tienen un discurso diferente. Miki, con la mirada, les enseña, les mete un chip. Pero les hablas tiempo después y parece que te dan la razón. Lorenzo Ramos se enfrentó a Miki diciéndole que todos somos iguales, porque todos tenemos necesidades. Y por eso, la política de Estado ha de ser igual para todos. Los derechos de la tierra y demás. Lorenzo cobra un sueldo y muchos otros también. No me parece mal pero a lo que voy es que tienen sueldo pero no trabajan. A lo mejor podían, por ejemplo, poner un aborígen haciendo mi trabajo. Aquellos que van solo una vez al mes a trabajar se les llama “ñoquis”. Por otra parte hay un montón de fundaciones que reciben fondos y no llegan al pueblo. Llevo años escuchando que diferentes personas buscan medios pero esos fondos no llegan. Yo estaba en la plaza, durante las manifestaciones, interesada, sin saber que hoy iba a ocupar este lugar. También es comprensible porque siempre fueron utilizados. Por ejemplo un abogado los lleva a cortar rutas, alegando

temas de tierra, pero él, a través de una asociación civil y pagado por algunos caciques, reclama daños ocasionados por la represa. El que se beneficia es él. Aquí llegó pidiendo que los alimentos llegasen a la ruta cortada, cerca de San Ignacio, en Yave Viti. Yo le dije que debería ir dichos alimentos a la comunidad, no a la ruta. Otro caso es el de indígenas que en principio vienen a vender sus artesanías pero luego ponen a sus hijos a pedir monedas. Eso no es necesario, pero ¿cómo ves tú eso como ciudadano? El que tendría que cuidar de eso es ese ente, la D.A.G. Falta mucho para mejorar y hacer que tengan mejor calidad de vida. Pero aún así en esta provincia son de lo mejor en comparación con el resto de la provincia. Por ejemplo los Tobas del Chaco es tremendo. Los Mbyá tampoco son muy trabajadores. En algunas comunidades existen algo de cultivos pero no en todas. Tú si hablas con los jóvenes te dicen que están a favor del autoabastecimiento pero a través de cursos, talleres, trabajo con mujeres. (D.C.)





VI.- FRONTERA

Un límite no es aquello en que algo se detiene sino, como reconocieron los griegos es aquello en que algo comienza su presentarse.- HEIDEGGER, M., citado en BHABHA, H., 2002).

Hemos visto ciertos casos etnográficos que nos han acercado a un universo multifocal a la vez que nos hemos detenido en adentrarnos en la labor que desarrollan diferentes grupos indigenistas en torno a los mbyá. Las intersecciones, puntos de unión, desacuerdos y procesos de cambio son muchos y llevan implícitas ciertas consecuencias, tanto para unos como para otros. Detengámonos a teorizar qué supone hablar de esos límites entre culturas, de los umbrales en los que se puede vivir, de lo que supone el conocimiento de universos en principio diferentes y el significado que se le da al pasaje. Hablemos, en fin, de qué es, qué significa y qué simboliza una frontera.

Ulf Hannerz (1996: 17) afirma que “las distancias y las fronteras no son lo que solían ser” haciéndose eco de la enorme variabilidad humana que puebla nuestro mundo, con conexiones a tiempo real por

doquier. Por otra parte Étienne Balibar (2005) nos advierte sobre lo complejo de las definiciones en cuanto al término frontera:

La idea de una definición simple de qué es una frontera es absurda por definición, habida cuenta de que trazar una frontera es precisamente definir un territorio, delimitarlo y, así, registrar su identidad u otorgársela. Pero de modo recíproco definir o identificar en general no es otra cosa que trazar una frontera, fijar lindes (BALIBAR, E., 2005: 77).

Dice (Ibíd, 82 y ss.) que una frontera es mucho más que un simple límite (*sobredeterminación*) y cada una de ellas tiene su propia historia; por otra parte son *polisémicas* pues no tienen el mismo sentido para todo el mundo y tienen varios, a la vez, para cada quien; y además son *heterogéneas y ubicuas*, es decir, en ellas se confunde lo político lo social, lo cultural, lo económico...

En sentido parecido Homi Bhabha ((Comp.), 2010: 15) comenta que la frontera tiene dos caras. Para él son importantes los procesos de hibridación que se producen entre el adentro y el afuera por cuanto son susceptibles de incorporar gente nueva y espacios nuevos de significación al proceso político.

El cruce de fronteras puede ser visto como positivo (conocimiento, rechazo a la rutina, posibilidad) y/o como negativo (deserción, desobediencia civil, fugitivos, traidores). Por su parte James Clifford (1999: 302) dirá que las fronteras presuponen un territorio marcado por una línea geopolítica. Esta línea marca dos espacios separados que son vigilados de modo arbitrario y donde puede haber prácticas legales e ilegales de cruce y comunicación. En sentido parecido se manifiesta Franco Rella¹¹⁴ cuando dice que las fronteras pueden ser tanto obstáculos como puertas de acceso. Para él “el sujeto moderno es un

¹¹⁴ RELLA, Franco, *Nella Zona dell' Orrore*, Il Manifesto, 9-9-1990, pág.34]. (Citado en CHAMBERS, Ian., 1994: 68).

sujeto de frontera”, mientras que para Chakon y Davis (2008: 269) la frontera es “en buena parte una escena del teatro político.” Los mbyá, pues, son modernos, contemporáneos, por todo el marco gnoseológico que aportan a nuestros límites conceptuales, ampliándolos.

Una de las mayores aportaciones al concepto de frontera en la antropología española lo tenemos en la obra de Lisón Tolosana *Antropología de la Frontera*. Destaca el autor la altísima complejidad humana, que no se deja aprisionar, fronterizar, por ninguna teoría. Comienza su ensayo hablando del concepto *Dhwer* de la antigüedad indoeuropea, que significa puerta y a la vez frontera, estado que separa lo de dentro y lo de fuera, el límite entre lo interior y lo exterior que simboliza, además, la comunicación y la separación con lo otro, con el Otro. Así pues la dicotomía se establece entre lo interno (seguro, poderoso, tranquilo) y lo externo (extraño, hostil, desierto, salvaje, desconocido, temible). El límite que establece *Dhwer* no es solo material sino también mental, moral, simbólico. La frontera es un diacrítico marcador de diferencias, que discrimina, y por tanto se politiza, tienen jurisdicción y connotaciones morales y sagradas.¹¹⁵ También nos advierte sobre el cuerpo humano como frontera, en sentido parecido en ocasiones a lo que hemos venido hablando en el epígrafe dedicado a salud, con todas las acotaciones en cuanto a documentaciones, clasificaciones, color de piel, creencias o ideologías, además de diferentes tipos de adscripción a grupos diversos, y dentro de todo ello

¹¹⁵ Es un gran gesto tabú permanente y ubicuo, antirrelacional, que detiene, separa y opone; marca la línea exacta de ruptura presidida por la bandera de la disyunción, va con la discriminación y la antítesis; su código es el de la exclusión. Pero precisamente por serlo su misma naturaleza o modo de ser necesita de la existencia del Otro del que se separa y al que se enfrenta; la estructura lógica de la oposición implica algo como término del contraste, la otredad y por tanto la complementariedad cualificadora. La categoría frontera exige para su constitución la presencia de dos unidades diferentes, de dos singularidades en relación de oposición; la una implica a la otra (...) La heterología solo es posible cuando hay dos discursos diferentes; sólo se cierra lo que está abierto, el conflicto requiere una zona de contacto. La frontera sólo puede existir en un punto de encuentro y por consiguiente en un horizonte común hecho posible por la diversidad; conforma necesariamente un espacio diacrítico que crea su opuesto (LISÓN TOLOSANA, C., *Ibíd.*, 93).

es clave una pregunta: ¿quién tiene derecho a trazar fronteras? Pues dependiendo del lugar que ocupe por todas las líneas que crucen a un cuerpo, una persona tendrá una serie de derechos y obligaciones, deseos y aspiraciones, dificultades y oportunidades. Si bien hemos de admitir que todo trazado de fronteras (estatales, étnicas, sexuales, de clase, etc.) es algo arbitrario, creado, mutable, subjetivo y constantemente recategorizable y recategorizado. “Las fronteras son actos selectivos de creación cultural”, dirá Lisón Tolosana, concluyendo que

Aceptamos todos, desde luego, la radical demanda de igualdad entre todos los hombres sin concesiones a límites ni fronteras, pero también apreciamos al mismo tiempo la profunda aspiración humana, un tanto misteriosa y oscura, a buscar raíces, a gozar y medrar en las relaciones pequeño-comunitarias distintivas (Ibíd, 99).

Hay un campo amplio de estudio antropológico en torno a conceptos como límites, umbrales, tránsitos o pasajes. El interés antropológico de la frontera es doble: por un lado el cambio, pues la frontera divide y a su través se realizan (o no) intercambios, algo que es importante analizar; y por otra parte, por cuanto se trata de una forma de clasificación de personas, grupos o cosas. También Mary Douglas en *Pureza y Peligro* habló acerca de los “límites externos”. Y un estudio de referencia en cuanto al tema que nos ocupa, ya clásico de la antropología, lo tenemos en la obra de Victor Turner (1988) quien conceptualizó los términos vinculados de *liminalidad* y *communitas*¹¹⁶.

¹¹⁶ Turner comienza hablando sobre la importancia de la obra de Van Gennep, quien demostró que los ritos de paso de un estado a otro se caracterizan por presentar tres fases. La primera, de separación, comprende la conducta simbólica por la cual un individuo o grupo es separado de un punto anterior fijado en la estructura social. La segunda sería de margen o limen (umbral en latín), y sería el periodo intermedio en donde las características del sujeto centro del ritual son ambiguas. En la tercera fase, la de agregación, es cuando se consuma el paso, se vuelve a la estabilidad en virtud de la cual se tienen derechos y obligaciones. El autor se centra en la etapa intermedia, la de liminalidad, en donde los atributos son ambiguos. Las personas o los grupos en

También Edmund Leach (1964) se detuvo a conceptualizar el término frontera y su campo semántico. Existen según él ciertos criterios de definición de “normalidad” y “anormalidad” en el proceso de trazado de límites que realiza un grupo¹¹⁷. Un límite separaría dos zonas espacio-temporales o simbólicas que se consideran normales, están bien delimitadas, son centrales y profanas; por otra parte el marcador espacial que las separa y por tanto sirve de límite, sería anormal, intemporal, marginal y pertenecería a la esfera de lo sagrado. Lo interesante estriba en que siempre hay algún tipo de incertidumbre acerca del lugar preciso en donde se establece el borde de una categoría y se pasa a otra. El hecho de que nos centremos más en las diferencias que en las semejanzas nos hace pensar que los marcadores poseen un valor especial, sagrado o tabú. Dirá Leach por otra parte que “el cruce de fronteras y umbrales siempre se rodea de ritual; también, por lo tanto, el cambio de un estatus social a otro.”, con lo que se vuelve a tocar la obra de Van Gennep. Nos recuerda además que hemos de tener presente que ningún individuo vive aislado en una sociedad sino dentro de redes de poder que, dado que se entretajan en zonas de contacto entre individuos, presentan límites ambiguos. Para él se da una paradoja entre la necesidad de seguridad de lo que un cuerpo es, que se busca mediante la limpieza de toda sociedad limítrofe; y, por otra parte, la necesidad de relación con otros individuos y con el mundo exterior. Para Leach el poder está localizado en la suciedad.

este estado escapan al sistema de clasificación normalmente establecido, no están en un lugar ni en otro. “La liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares o lunares.” A Turner le interesan estos momentos liminares pues plantean “momento en y fuera del tiempo”, e implican un vínculo social, una comunidad entre aquellos pasajeros del ritual.

¹¹⁷ “Muy a menudo una costumbre local no se organiza simplemente sobre la base de que “nosotros, las personas X, hacemos cosas de diferente manera que ellos, las personas Y”; sino sobre el principio “las costumbres de nosotros los X son correctas; esa gente repugnante, los Y, que viven al otro lado del valle, son claramente bárbaros, ¡lo hacen todo al revés!” (LEACH, E., 1989: 85-87).

En todas las sociedades humanas, la gran mayoría de los momentos ceremoniales son “ritos de paso”, que marcan el cruce de límite de una categoría social a otra (...) Todo este proceso de fragmentar el mundo exterior en categorías de nombre, y después organizar las categorías para adaptarlas a nuestra conveniencia social, depende del hecho de que, aunque nuestra capacidad de modificar el medio ambiente exterior es muy limitada, tenemos una capacidad virtualmente sin límites de jugar con la versión interiorizada del medio ambiente que llevamos en nuestras cabezas. (LEACH, E., 1989: 48-49).



Otra conceptualización importante es la expuesta, como hemos visto, por Mary Douglas acerca del orden sagrado y profano que toda cultura establece. Dice la autora que las sociedades consideran como sucio a aquello que está fuera de lugar: “Cuanto más claramente definimos nuestros límites, más conscientes somos de la suciedad que ambiguamente ha pasado al lado inadecuado de la frontera.”¹¹⁸ Agrega que por definición los límites se ensucian, con lo que nos vemos en la necesidad, para mantener el orden que hemos impuesto, de tratar de mantenerlos limpios. Esto se debe a la necesidad humana de mantener la confianza en las categorías que hemos creado previamente.

Aún así hemos de mirar con precaución cómo se produce el proceso de creación y significación de identidades, ver éstas más como consecuencias que como causas de la creación cultural, siempre en torno a procesos de clasificación, separación y delimitación. La Introducción de Barth a *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras* así lo demuestra y es ya un clásico de la antropología en este sentido. Y como nos recuerda Eugenia Ramirez Goicoechea (2007: 179) “la crítica antropológica señala que los bordes, las fronteras, parecen más bien un

¹¹⁸ La suciedad, tal como la conocemos, consiste esencialmente en desorden. No hay suciedad absoluta: existe sólo en el ojo del espectador. Evitamos la suciedad, no por un temor pusilánime y menos aún por espanto y terror religioso (...) La suciedad atenta contra el orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno (...) es un movimiento creador, un intento de relacionar la forma con la función, de crear unidad de experiencia. (DOUGLAS, M., 2007: 20).

efecto de la construcción identitaria que su causa; en cualquier caso, sus relaciones son recursivas.” Según ella gracias a eso podemos describir la etnicidad desde el punto de vista de las fronteras que marcan los identificadores étnicos, pues como veremos más adelante la etnicidad se puede percibir también como una ideología con carácter proyectivo, es decir, tomando como referencia las fronteras que constituyen dicha identidad. Y considerando, obviamente, que éstas fronteras son ambiguas (BALIBAR, E., 2005). Balibar diferencia entre nacionalismos invisibles y visibles, dependiendo de si sirven para una dominación o para una resistencia: “excepto cuando entran en conflicto unos con otros, los nacionalismos dominantes u opresores por regla general son “invisibles” en tanto nacionalismos, en cualquiera de los casos para sí mismos; pero se presentan antes bien como universalismos políticos y culturales, en cuyo seno pueden coexistir componentes religiosos y económicos. De modo recíproco, uno se ve tentado de decir que al menos en cierta época los nacionalismos de resistencia política y cultural contra una dominación central, imperial, colonial o extranjera resultan <<demasiado visibles>>. Opino que esto mismo se puede argumentar a nivel estatal para ciertos componentes indígenas que se presentan como consustanciales al imaginario estatal, como puede ser el caso de Brasil o de Bolivia; mientras que en otros casos como en Argentina, el proceso puede ser diferente.

Esto nos lleva a pensar en las fronteras como un cronotopo del poder y del azar, un espacio concreto en un lugar determinado en donde se dan procesos políticos marcados por la imposición de normativas y reglas morales, pero también de argumentos críticos en pos de su desestructuración, en donde el paso de una categoría a otra (ciudadano-no ciudadano, nacional-extranjero, autóctono-foráneo, etc.) tiene mucho que ver con las prácticas corporales de un individuo en tanto representante de uno u otro punto de la frontera, sea esta geográfica, normativa o moral. Y la actuación de los agentes del poder, y las grietas que dejan y son aprovechadas por aquellos que cruzan la

frontera, pueden ser entendidas como actos de comunicación global que condicionan nuestra posición en las esferas de poder y marcan nuestra estructuración social en torno a los mecanismos de inclusión potenciales que podamos llevar a cabo:

Por todo el mundo proliferan las visas de ingreso; no así el control de pasaportes. Este último es necesario, acaso más que nunca, para aclarar la confusión que pudiera haber creado la abolición de la visa: separa a aquellos para cuya conveniencia y facilidad de traslado se abolió la visa, de quienes deberían quedarse en su lugar, ya que están excluidos de los viajes. La combinación actual de la abolición de visas de ingreso y el refuerzo de los controles de inmigración tiene un profundo significado simbólico; podría considerarse la metáfora de una nueva estratificación emergente. Pone al desnudo el hecho de que el “acceso a la movilidad global” se ha convertido en el más elevado de todos los factores de estratificación (...) algunos gozamos de la libertad de movimiento sans papiers. A otros no se les permite quedarse en un lugar por la misma razón” (BAUMAN, Z., 1999: 116).

Según Cristina Fernandez Bessa en *Los Límites del Control* no es posible enunciar una definición del término «frontera» en abstracto, en tanto que se trata de un concepto histórico y político. Las fronteras son instituciones convencionales, creadas, hechas con unos intereses; las «fronteras naturales» (el gran mito de los Estados-nación en palabras de la autora) no han existido nunca. Las percibe como un constructo variable en el tiempo. Así pues lo que para unos grupos se percibe como algo “natural” para otros puede ser arbitrariamente algo “naturalizado”, marcado políticamente. Su función, argumenta Fernández Bessa, es la de establecer una relación de posesión con el territorio del Estado a la vez que su presencia no se limita a un espacio sino que una de sus características es la movilidad y asimetría que crea entre diferentes agentes, así como la función selectiva que sirve de marcador identitario (FERNÁNDEZ BESSA, C., *Los límites del Control* 7. En VV.AA (2008) *Frontera Sur*)

6.1.- Los que cruzan las fronteras: movilidad y la actualidad del mito de la Tierra Sin Mal



Emigrar es una práctica que no está aislada de otras prácticas. Tampoco es un hecho puntual: hay que pensar más bien en carreras e itinerarios migratorios, cuya *stasis* pueden alargarse más o menos dependiendo de muchas circunstancias. La migración no es una condición ni una situación, sino una dinámica personal y colectiva, sujeta a lo biográfico y biopsíquicosociocultural y lo politicoeconómico-histórico (RAMÍREZ GOICOCHEA, E., 2007: 457).

Un individuo puede concebir su migración en términos de decisión personal, pero la práctica migratoria es un producto social, así como un conjunto de decisiones personales culturalmente motivadas y formalizadas. Según María Inés Ladeira (2007) el pueblo guaraní es un colectivo que cambia de lugar para continuar siendo él mismo¹¹⁹, a lo que une que sin palabra mítica no puede existir movimiento para estos grupos indígenas. Defiende que la aculturación no es para el guaraní la única alternativa, en especial para la parcialidad mbyá. Para comprender las migraciones mbyás debemos relacionarlas con distintos planos: religioso, parental, social, económico, político, cultural. El pueblo mbyá ofrece su imaginario de Pueblo Elegido e incluso podemos rastrear dicho imaginario antes del contacto prehispánico. Para entender esto es clave comprender que el contacto con el mundo blanco ha tenido que ser interpretado y significado en los propios términos

¹¹⁹ “Una sociedad que se piensa en un horizonte de crisis activando como respuesta constante el movimiento”, según Cicaronne (2004, mi traducción).

indígenas. La reflexión ya no sólo era referida al propio grupo y a los grupos vecinos sino a la presencia colonial. El rechazo a la evangelización implicó crear un discurso y una ideología salvacionistas propias que se vieron cruzados con las lógicas religiosas nuevas con las que entraban en contacto. Así, por lo tanto, el rechazo inicial propició procesos de asimilación y de hibridación, sin en principio pretenderlo.

Es muy interesante comprobar cómo los mbyá contemporáneos presentan diferentes discursos en cuanto a su origen, incluso dentro de la misma aldea. Mientras unos afirman que han vivido en el mismo asentamiento durante toda la vida, otros recuerdan el lugar de procedencia de sus abuelos, mientras que otros más debaten acerca de la procedencia de algunos antepasados o incluso de sus abuelos o padres.

Los mbyá se consideran a sí mismos como los hermanos mayores del resto de parcialidades guaraníes, y por ende deben cuidar a sus hermanos más pequeños. Son los encargados de poseer la verdadera norma de conducta, la *tekó marangatú*, “la norma sagrada, dictada por los chamanes mesianizados, y que se reiteran periódicamente a través de los cantos y las prácticas rituales. Pero, reitero, lo importante a subrayar es la noción de un origen territorial y étnico singular, que los diferencia de los demás grupos.” (BARTOLOMÉ, M., 2009: 124). Son más los elementos que los diferencian y no todos comparten esta etnogénesis, ni mucho menos conocen acerca de la identidad expresada por Bartolomé, si bien la conceptualización de la “norma sagrada de conducta” es algo que sirve en ocasiones de diacrítico así como de modelo a seguir y ejemplo por parte de aquellos que la cumplen.

Siguiendo a Pierre Clastres (1993), los europeos encontraron a estas sociedades, tanto tupís como guaraníes, culturalmente homogéneas en torno a una inquietud, que era proclamada entre los llamados karai de aldea en aldea: se instaba a los habitantes a que

abandonasen el mundo malo para poder ganar la morada de los dioses, la Tierra Sin Mal. La dirección de las diferentes migraciones hacia ese lugar que la relación con los jesuitas redujo a una búsqueda del Paraíso Terrenal, eran variadas, de este a oeste y viceversa e incluso se hablaba de dicha Tierra Sin Mal allende el gran mar, el Océano Atlántico. Según Clastres, el profetismo de Tupíes y Guaraníes no era más que una traducción al plano religioso de una profunda crisis, como todo milenarismo, lo que el autor francés asocia a la pronta emergencia de jefaturas poderosas, un nuevo orden político separado que amenazaba con romper la tradicional organización y así transformar las relaciones. Para él la aparición de los grandes profetas va ligada a la aparición de los grandes jefes políticos; *karai* y *mburuvichás* son dos caras de la misma moneda. El fervor encontrado en los primeros vendría motivado por la inquietud que comenzaba a surgir con la aparición paulatina de los segundos, encerrando el profetismo un cariz político y un significado sociestructural, claves en el entendimiento de la religión¹²⁰.

¹²⁰ “Las Bellas Palabras de ahora repiten el mensaje de antaño. Con una diferencia: como actualmente no es posible realizar el sueño de alcanzar *ywy mara ey*, la Tierra sin Mal, por medio de la migración religiosa, los indígenas ahora esperan que los dioses les hablen, que los dioses les anuncien la venida del tiempo de las cosas que no mueren, de la plenitud acabada, de ese estado de perfección en y por el cual los hombres trascienden su condición. Si ya no se ponen en marcha, permanecen para escuchar a los dioses, sin descanso hacen oír las Bellas Palabras que interrogan a las divinidades. Ese deseo de abandonar un mundo imperfecto no ha cesado jamás entre los guaraníes. A través de cuatro siglos de dolorosa historia no ha dejado de inspirar a los indígenas. Aún más: se ha convertido en el eje casi único alrededor del cual se organizan la vida y el pensamiento de la sociedad, a punto que ella se determina netamente como comunidad religiosa. La llegada de los europeos a América, la brutalidad de la Conquista, el aplastamiento de las rebeliones indígenas, toda esta violencia conjugada interrumpió el libre desarrollo de la transformación social consecutiva al movimiento profético. La migración religiosa masiva, en tanto que efecto concreto del discurso *karai*, se hizo imposible. En consecuencia, cerrado el camino por el lado de la praxis, el deseo de eternidad de los guaraníes buscó su salida por la profundización de la Palabra, se vertió hacia el *Logos*. El discurso de los *karai* actuales se mantiene seguramente en la línea del discurso profético precolombino, pero toda la fuerza del deseo que animaba a estos últimos ahora se vuelve hacia la meditación. Hubo, si se quiere, un movimiento desde el activismo migratorio hacia el pensamiento interrogante, un pasaje de la exterioridad del gesto concreto –del gesto religioso– hacia la interioridad constantemente explorada de una sabiduría contemplativa. El deseo guaraní de trascender la condición humana ha trascendido la historia y, conservando intacta

Las predicciones de los karais se asentaban en dos supuestos: el mundo ha devenido malo; hemos de abandonarlo para instalarnos donde el mal esté ausente.

Dice Clastres que en comparación con otras poblaciones indígenas de América del sur, el corpus mitológico guaraní es más pobre. Esencialmente se compone del mito de los gemelos, del mito del diluvio y del mito del origen del fuego. Pero es esa diferencia para él lo que sirve para medir la distancia entre el mito y el pensamiento reflexivo: “pensamos que pobres en mitos, los guaraníes son ricos en pensamiento [reflexivo], que su pobreza en mitos resulta de una pérdida consecutiva al nacimiento de su pensamiento (...) Si los guaraníes tienen menos mitos para contarnos es porque dominan más pensamiento para proponernos.” (CLASTRES, P., 1993).

Esta contraposición que realiza Clastres entre mito y pensamiento reflexivo es criticable en el sentido de que el mito encierra reflexión lógica acerca de las fenomenologías de la experiencia mientras que el pensamiento reflexivo se sustenta y centraliza en narrativas tradicionalizadas. En cualquier caso, existieron diferentes motivaciones para emprender las migraciones, siendo uno de ellos la búsqueda de la Tierra Sin Mal. Dicha tierra es una tierra fértil, apacible. Los males para los Guaraníes son una tierra yerma, verse entre monocultivos, devenir el territorio en desierto. También es un mal el que aumenten las enfermedades y la inanición debido a que los alimentos del monte escasean, así como las desavenencias políticas entre las aldeas e incluso entre miembros de la misma familia en un misma aldea. Uno de los mayores males es el verse invadidos y su selva destruida. El colonialismo europeo, tanto portugués como español, por una parte, explotó la mano de obra guaraní, causando muerte y destrucción cultural. El neocolonialismo actual es más agresivo, al despojar a los

su fuerza a través del tiempo, se ha invertido totalmente en el esfuerzo del pensamiento y su expresión por la palabra” (CLASTRES, P., 1993).

indígenas de sus tierras y fragmentar su territorio. Los Estados nacionales ocuparon las tierras de frontera con otras poblaciones extrañas, que con los años se han mostrado intolerantes, discriminatorias y violentas. Las fronteras nacionales de los estados modernos provocaron la fragmentación de los guaraníes, aun de los de la misma etnia.

Para Adrián Saldias más allá de la Tierra Sin Mal está la necesidad de mejorar la calidad de vida, si bien la connotación nacional de las políticas públicas, diferentes entre los tres países de la Triple Frontera, tiene repercusiones en el modo de vida y en la potencial capacidad migratoria de los mbyá. Pero hemos de ahondar en este aspecto religioso ligado a las migraciones para poder entender el imaginario colectivo mbyá en torno a los procesos de fusión y fisión que se están dando en las comunidades.

Adolfo Colombres replica la tesis de Pereira de Queiroz según la cual el revivalismo mesiánico o salvacionismo sería una rama de los movimientos milenaristas, pues según él está lo suficientemente diferenciado como para merecer un trato autónomo. No podemos olvidar, como él nos hace ver, que “la etnia guaraní es quizás la de mayor tradición mesiánica en América”. (COLOMBRES, A., 2004: 68). Dicho mesianismo se caracteriza porque es mediado por un Mesías o Salvador, o incluso pueden ser los antepasados los que anuncian su regreso. Lo particular es que no sólo el grupo será salvado sino cada uno de sus miembros, con el grado de implicación que eso conlleva de cara al seguimiento de las palabras y acciones del Mesías. Dicho mesianismo funciona para tratar de restablecer el equilibrio perdido.

Contra lo que se suele pensar, no es relevante la influencia del Cristianismo para el surgimiento de los mismos, como lo prueba el hecho de que casi no se dieron en los pueblos que desconocían el mito del héroe civilizador. La Tierra sin Mal de los guaraníes, que acabaría con los desdichados ciclos históricos de la raza, no está inspirada tampoco en el paraíso cristiano. Los mitos del fin del

mundo ya existían entre los guaraníes y otras etnias. Entre los grupos indígenas rara vez el mesías es un Cristo o un santo católico, sino un avá-paje o un ñanderú, es decir, un chamán o un jefe. (COLOMBRES, A., 2004: 66).

Quizá sea excesivo negar cualquier influencia cristiana porque de hecho el contacto durante siglo y medio en las reducciones generó influencias mutuas. Colombres cita las investigaciones de Alfred Métraux, para quien los mesías ponen en escena una performance que representa el mito. Y rara vez la Biblia jugó este papel. Resumiendo, se puede afirmar según Colombres, y así lo pudimos ver más arriba con Clastres, que el mesianismo utiliza la religión para dar soluciones a problemas sociopolíticos, socioeconómicos, religiosos, orales, axiológicos, etc. Sirve como fuente de cohesión grupal frente a la sociedad opresora y al extenderse puede generar asociaciones pantribales, si bien en el caso de los mbyá que nos ocupa esto no pueda demostrarse históricamente. Los movimientos mesiánicos procuran luchar contra el proceso aculturador reafirmando el derecho del grupo a gobernarse según sus pautas.

Pero cuanto más avanzado esté dicho proceso aculturativo, menor será ya el rol a desempeñar por el factor religioso, y el mesianismo cederá el terreno a rebeliones armadas de carácter laico. En esta instancia el indígena ha sido invadido por un pesimismo que hunde sus raíces en la relación interétnica. Piensa que la aculturación lo ensució, ya que no es digno de aspirar al paraíso (...) Sólo los que conservaron intactas sus tradiciones organizaron el éxodo hacia la Tierra sin Mal. (COLOMBRES, A., 2004:66-67).

Y es quizá por ello por lo que sigue permaneciendo en los discursos de los mbyá contemporáneos el anhelo de un lugar mejor, si bien toda “conservación” de tradición implica contacto. Y todo ello sumado a la situación particular de cada comunidad en su contacto con la sociedad envolvente, que la lleva a un diferente proceso de movilidad. En este sentido estoy de acuerdo con Ladeira: “pienso que el estigma de errantes o de nómadas se intensifica cada vez más, en la medida en que se intensifican los movimientos migratorios, en oposición a la escasez

de la tierra.” (LADEIRA, M. I. 1991: 27, mi traducción). A este respecto creo que podemos encontrar paralelismos con la situación de los *Ndembu* estudiada por Victor Turner:

Los altos índices de movilidad entre los ndembu caracterizan no sólo a los poblados, sino también a las familias y a los individuos. Los hombres por libre decisión, y las mujeres por su matrimonio, divorcio o viudedad (cosas todas que normalmente llevan consigo un cambio de domicilio), están constantemente pasando de un poblado a otro. Los hombres van habitualmente a poblados en los que ya tienen parientes, lo que siempre resulta posible, dado que los grupos de parentesco presentan un alto grado de dispersión por todo el territorio. Nos hallamos pues ante una sociedad cuyos poblados se trasladan frecuentemente y muchas veces tienden a fisionarse, e incluso fragmentarse. Los individuos circulan constantemente por esos poblados en movimiento. (TURNER, V., 1999: 3).

Bartomeu Meliá (1986) nos habla de movimientos mesiánicos desde los primeros contactos con la colonia, e incluso previos a ésta. Según él se produjeron entre 1537 y 1616 veinticinco rebeliones Guaraníes contra la colonización hispánica, presentando todos ellos una estructura profética. Un levatamiento de 1556 surge en medio de una opresión intolerable para los indios a la que intentan responder mediante resistencia al trabajo de forma pasiva y huyendo al monte. En sentido parecido nos cuenta Métraux que “durante décadas los Guaraní cantarán la epopeya de su libertad amenazada en sus danzas de liberación” (METRAUX, A., 1976: 23). Habla Metraux incluso de una represión colonial que considera despiadada, si bien dicha supuesta represión no actuó de forma igual en todas las parcialidades y en todos los contextos. De nuevo hemos de ver las dos caras del proceso y no quedarnos sólo con la versión de la “leyenda negra”.

Según Meliá podemos percibir la migración Guaraní como historia y como proyecto, siendo un rasgo característico de estos grupos el concepto de “búsqueda”, que estructura tanto su pensamiento como su *praxis*:

es la síntesis histórica y práctica de una economía vivida proféticamente y de una profecía realista, de pies en el suelo. Anímicamente el Guaraní es un pueblo en éxodo, aunque no desenraizado, ya que la tierra que busca es la que le sirve de base ecológica, hoy como en tiempos pasados y como será mañana. (MELIÁ, B., 1991: 15).



Insisto: eso está por ver, no hemos de caer en determinismos esencialistas y me parece un tanto ambiguo hablar de profecías con “pies en el suelo”. Pero volviendo al concepto de La Tierra sin Mal ésta tiene un doble fundamento según Ochoa Abaurre, uno material otro no material, es decir se sustenta “en un espacio-tiempo selváticos y en una actitud y responsabilidad de etnodinamismo religioso.” (OCHOA ABAURRE, J.C., 2003: 53). Este autor defiende que podemos rastrear el concepto de Eterno Retorno de Mircea Eliade, según el cual el legado mítico tiene la misión de recordar el pasado, regular el presente y proyectar el futuro. También podría decirse “regular el pasado, proyectar el presente y recordar el futuro”, en una nueva vuelta interpretativa al “Eterno Retorno”. Lo que sucede es que las concepciones cíclicas del tiempo nunca son exclusivamente tales sino que se conjugan y armonizan con concepciones lineales (todo vuelve pero todo pasa). “El indígena, mediante el ritual continuado, se proyecta a la época mítica de los antepasados, participa de los arquetipos, vive en un continuo presente y el futuro le devolverá su pureza original” (OCHOA ABAURRE, J.C., 2003: 53).

Bartolomé Meliá también dedica varias páginas a hablar de la Tierra Sin Mal, y comienza diciendo que no se puede hablar de los guaraníes sin referirnos a la búsqueda, incansable y profética, de esa tierra. La experiencia, estudiada por un sinfín de disciplinas, teóricos, teólogos y poetas, deviene ejemplar para una humanidad utópicamente pensada como más solidaria. Pensada como metáfora podemos entenderla en un plano crítico hacia los procesos recientes de lucha indígena hacia la sociedad occidental.

El camino hacia la tierra-sin-mal no desviaría del paraíso, sino por el contrario, haría comenzar aquí y ahora, esa utopía, en un caminar esforzado y libre, sin alienación y opresión. La tierra-sin-mal de los guaraní sería, nada más y nada menos, que “la tierra de libertad de todos los hombres” (Casaldáliga 1980:23; Shapiro 1987). La búsqueda de esa tierra, en la forma como es conceptualizada y vivida por el Guaraní, contendría en su seno los elementos importantes para una teología de la tierra, esa tierra en la que y de la que se hace el Reino de Dios. (MELIÁ, B., 1991: 63).

Meliá nos recuerda que el radio de acción Guaraní es amplio y contempla diferentes migraciones, algunas de ellas muy distantes entre regiones separadas cientos de kilómetros. Los define como “no propiamente nómadas sino colonos dinámicos” (pp. 68), y más abajo se refiere a ellos diciendo que “migrante y, por tanto, frecuentemente trans-terrado, el Guaraní, nunca antes, había sido un des-terrado. Ahora, en busca de la tierra-sin-mal, sólo teme el día en que sólo habrá mal en la tierra. Sería el destierro total.” (pp.76).

Nos hace ver que hay una solución de continuidad en cuanto a la preferencia por las tierras elegidas, en cuanto éstas sean aptas para sus cultivos (maíz, mandioca, batata, porotos y calabazas).

Esas tierra ofrecen un horizonte ecológico bastante bien definido, cuyos límites difícilmente son quebrantados. Se puede hablar con mucha propiedad de una “tierra guaraní”, que raramente se desmiente. Los guaraníes escogieron climas húmedos, con una temperatura media entre 18 y 22 grados C., se localizaron preferentemente a orillas de ríos y lagunas, en lugares que no exceden los 400 metros sobre el nivel del mar, habitando bosques y selvas típicas de la región subtropical. Esta tierra, sin embargo, no es un factor inflexible ni inmutable. Si bien la tierra impone condiciones, es el Guaraní quien hace su tierra. La tierra guaraní vive con los Guaraní que en ella viven. La ecología guaraní no es solo naturaleza ni se define por su valor exclusivamente productivo. Con una expresión que les es muy característica, el Guaraní se refiere su territorio como tekoha; ahora bien, si el teko es el modo de ser, el sistema, la cultura, la ley y las costumbres, el tekoha es el lugar y el medio donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní. (MELIÁ, B., 1991: 64).

Esta concepción de la tierra guaraní difiere de la de otros indígenas, que la perciben como Madre. En la cosmovisión guaraní, la Tierra Sin Mal y la perfección personal van íntimamente ligados, y son caminos que se han de buscar y recorrer juntos. Aquella, en cuanto espacio de reciprocidad y amor mutuo, generaría personas perfectas que no sabrían lo que es la muerte.

Pero en contraposición a esta tierra, existen muchos males que alejan al guaraní de ella. Ha sido conceptualizado ese mal en la tierra como una cuestión *teko*-lógica (Meliá, 1991) más que simplemente natural o ecológico, en el sentido de que el “modo de ser” practicado en la comunidad y por los individuos lleva aparejadas consecuencias en el equilibrio entre las fuerzas naturales, espirituales y en la sociedad. Como hemos visto, es preciso tener en mente el concepto de *teko porã*, el buen modo de ser, y el *teko marangatu*, el modo de ser religioso, que por diversos motivos se han deteriorado y se ha ido a parar en un estado de *teko vai*, de maldad. En este estado de cosas, el canto, los rezos o los rituales se hacen imposibles de realizar.

El mal actual consiste en los montes que son talados, en las cercas de las haciendas que cortan los caminos y reducen a nada las tierras indígenas, en el egoísmo de los blancos y en la falta de religión de estos mismos. Es por esto por lo que están al acecho para abatirse sobre el mundo los cataclismos de siempre: vientos huracanados, tempestades, incendios, inundaciones, desgracias de todo género en forma de muertes repentinas, enfermedades incurables, hambres y malestar social (...) El mal de la tierra no es de ahora. Es probable que la percepción de las “deformaciones” del cosmos haya sido el motivo principal de las migraciones pre-históricas. La sociedad Guaraní habrá conocido desde antiguo situaciones de crisis muy serias que afectaban su vida y su modo de ser. Pero no hay duda de que fue con la entrada del sistema colonial cuando el mal irrumpió con fuerza inusitada y formas inéditas. (MELIÁ, B., 1991: 74-75).

Ya en *El Tesoro de la Lengua Guaraní*, del año 1639, el padre Montoya se refería al concepto de la Tierra Sin Mal. *Yvy marane'y*, significa simplemente “suelo intacto, que no ha sido edificado”, en una identificación del mal con lo antropizado, si bien hoy en día se traduce como Tierra Sin Mal. Por su parte *ka'a marane'y*, se refiere al monte donde no han sacado palos, ni se ha traqueado. Esta concepción de la tierra es diferente de una tierra ritualizada y mitificada, centrándose en sus aspectos ecológicos, si bien lo económico y lo profético no han de ir separados, no se excluyen. En la acepción más antigua *Yvy marane'y* es simplemente un suelo virgen. Su búsqueda económica puede haber sido el motivo principal de muchos desplazamientos de los guaraníes. La historia semántica del tránsito de *yvy marane'y* de suelo virgen, hasta “tierra sin mal” está ligada a una historia de presión colonial.

En la búsqueda de un suelo donde poder vivir su modo de ser auténtico, los Guaraní pueden haber hecho cristalizar tanto sus antiguas aspiraciones religiosas como la conciencia de los nuevos conflictos históricos. Yvy marane'y se convertiría en tierra física, como en su acepción más antigua, y a la vez tierra mística, después de tanta migración frustrada. (MELIÁ, B. 1986: 106-107).

Pero para estas parcialidades indígenas, la presión civilizatoria y colonial ha ido dinamitando cualquier emprendimiento de poder ocupar tierras mejores. Se han ido anulando territorios debido a las demarcaciones impuestas por los estados, con lo que se han suprimido constantemente espacios de libertad y que puedan preservar cierta autonomía frente al empuje occidental.

Meliá se pregunta si la actual búsqueda guaraní, rodeada de ritual, constituye un recurso para tratar de mantener el espacio. Religión y modo de vida se unen para tratar de preservar el espacio, visto como un todo para la cultura mbyá. Para Meliá tanto su modo de economía como su conceptualización de lo que es la persona suponen

una contestación a las imposiciones del estado. Que se dote de mayor ritual el plano religioso-profético en búsqueda de la Tierra Sin Mal es una crítica y una contestación al sistema colonial que los envuelve. Se trata de un repliegue pero entendido como ofensiva cultural frente a lo que las instituciones juruás quieren imponer en las selvas misioneras. De lo que se trata, en fin, es de no ser nuevamente reducidos, de no caer en la abstracción de formar parte de una ciudadanía genérica.

¿No es la misma existencia de los Guaraní una crítica continua a las estructuras dominantes, que pretenden a toda costa hacerlos objeto de economía de mercado, poseedores de una propiedad privada y suplicantes de una salvación meramente individual en el más allá? (MELIÁ, B., 1991: 77).

En un capítulo dedicado al mesianismo guaraní, Meliá comenta que no hemos de interpretar éste como una simple respuesta a la esclavitud y una lucha frente a la colonia, sino también como una afirmación de la identidad, una defensa del modo de ser tradicional, que es específicamente religioso. La religión no es instrumento al servicio de la libertad, sino que es la que da forma al movimiento. “Más que una reacción es una búsqueda.” El profetismo guaraní no depende de factores externos, aunque éstos pueden contribuir a formar las condiciones de su aparición, como sucede por ejemplo en la rebelión de Oberá, donde aparece algún elemento sincrético. En esos tiempos, hacia mediado el siglo XVI, seguramente era interpretado como el mayor mal el formar parte de la servidumbre colonial, de la encomienda, y, así, se organizaba la reacción y la rebelión, todo a partir de la mitología y los rituales. Todo ello es también una forma de crítica a la forma de vida del colonizador. Un ejemplo de ello son las prácticas de anti-bautismo, donde no solo se rechaza la religión foránea sino la imposición de nombre ajeno a la sacramentalidad guaraní, pues se entendía que éste hacía perder la identidad.

Pero es que existe en la cosmovisión guaraní una forma de vivir concretamente la libertad y ésta no es sino la migración. El *tekó* guaraní es en el fondo una localización voluntaria y libre frente a las imposiciones externas, otrora reducciones y encomiendas, hoy en día frente al papel destructor de empresas madereras, hidráulicas, extractoras. “Mudar de lugares para hacer chacras nuevas o para mejor aprovechar los recursos naturales, no exige necesariamente migración propiamente dicha, pero ciertamente la incentiva.” (MELIÁ, B., 1986: 106).

Según Miguel Bartolomé la *Ywy Mará Ey* es “un lugar de abundancia y prosperidad donde todos pueden tener su parcela y trabajar con excelentes cosechas sin preocuparse por el futuro.” En ese lugar es posible la inmortalidad, pues la vida está bajo la seguridad que proporcionan los Salvadores y los Grandes Chamanes. Al contrario que en el Paraíso Cristiano, no es precisa la muerte física. De hecho, sólo los vivos pueden alcanzarla. Para ello son precisos largos ejercicios espirituales, concentración, liberación del peso del cuerpo, estricta dieta alimenticia casi vegetariana cumplimiento de rituales y de normas sagradas, liberación de aquello que es considerado como imperfecto. Con todo ello se consigue el *agüyje*, la perfección espiritual, al que sigue el difícilmente alcanzable *kandir*. “Cuando un hombre es o está *Kandire* le brotan llamas del pecho como evidencia de que su corazón está iluminado por la sabiduría divina o *Tatá-Chiná*” (CÁDOGAN, L., 1950: 242).

Bartolomé enfatiza que la búsqueda de *Ywy Mará Ey* fue la meta de todas las migraciones mesiánicas guaraníes. Tanto antes como después de la llegada de los europeos. En los últimos tiempos y rasgo característico de esta tierra sería el de un lugar donde no hubiese blancos ni criollos. Pero éstos se burlan de los rituales e introducen gastronomía extraña y alcohol, lo que aumenta el *Teko-Achy*, el estado imperfecto de la vida. Asimismo constata cómo en la actualidad se están dando procesos migratorios indígenas de Paraguay a Misiones o hacia

Brasil, y así su hipótesis es que la población india del Nordeste argentino continúe aumentando. Se percibe cada vez más la Selva Paraenense como uno de los últimos refugios. Se utilizarían antiguos caminos conservados en la memoria histórica y en el imaginario colectivo.



Las causas de los desplazamientos son múltiples, aunque no excluyen las motivaciones mesiánicas. Una de las características que hacen que las sociedades segmentarias sean lo que son, radica precisamente en su capacidad de segmentación derivada de las propias lógicas políticas (...) En la actualidad se registran tanto procesos centrípetos, que tienden a incrementar la magnitud de las unidades residenciales, los teko' há, como procesos centrífugos que se orientan a fragmentarlas cuando el tamaño de la población llega a los pocos centenares. La fusión se debe al incremento de las familias extensas por alianzas matrimoniales y a la adquisición de nuevos miembros que llegan de otras localidades. A su vez, las fisiones se originan en desavenencias familiares, a los frecuentes conflictos de liderazgo o a la falta de tierras cultivables o aprovechables. Se trata, entonces, de un panorama poblacional y aldeano siempre cambiante, en el cual el número y la magnitud de los asentamientos es variable y muy difícil de ser registrado, más que como un momento temporalmente circunscrito de un proceso dinámico. (BARTOLOMÉ, M., 160-161).

Para este antropólogo se puede hablar de los mbyá como de una sociedad de red que permea fronteras políticas. Las visitas entre parientes situados en distintos países es moneda común, muchas veces en estancias prolongadas, con lo que la aparición de nuevos asentamientos es una constante en todo el territorio. Aparecen en estas movilizaciones tanto factores objetivos como pueden ser la deforestación de las selvas o la necesidad de incorporarse a los trabajos temporales de los blancos, así como el deseo de vender artesanías en pueblos vecinos o el tratar de alejarse del juruá. Las motivaciones son múltiples a la hora de emprender un viaje. Dice Bartolomé que también se pueden dar explicaciones más subjetivas, como es que el mbyá se ve a sí mismo como un Pueblo Elegido pero que en la actualidad es visto por otros como carentes y vagabundos. Su angustia existencial les lleva a tratar

de ser algo distinto a lo que han caído por medio del contacto con la civilización occidental, y en la salida ven una buena razón de ser para preservar su identidad cultural.

Dan la sensación de que viven el presente solo como una etapa necesaria, aunque precaria, para arribar a una transformación vivificante. Pero no tratan de recuperar un pasado mitificado sino de acceder a un nuevo tipo de futuro cuyo sentido profundo solo ellos conocen y que sus chamanes les recuerdan en los cantos y danzas nocturnas. (BARTOLOMÉ, M. 2009: 162-163).

José Fernández, de la aldea Tekoá Piau comenta que

Yo estoy hace diez años. Al principio yo vivía en la comunidad Barragem, Krukutu. Después yo me cambié para acá. Ya hace diez años que nosotros estamos aquí. Nosotros somos muchos aquí. Ya le hemos pedido a FUNAI que demarque la tierra. Pero hasta ahora no la han demarcado. Por eso nosotros estamos sufriendo aquí. Y la tierra es pequeña y hay muchos niños por aquí. Hay muchos niños aquí. Por eso nosotros queremos más tierras, queremos ampliar el territorio. Antiguamente nosotros recorríamos más. Caminábamos por Río Grande, Argentina. Así llegábamos en cada comunidad. Entonces por aquí también era así. Después nuestra tierra se convirtió en una gran ciudad, en São Paulo, y Santos también. Así es. Y hoy nosotros continuamos visitándonos. Esa es nuestra costumbre, nuestra manera de ser. Así era. Eso los blancos no lo comprenden. Suelen decir que nosotros somos nómadas, no tenemos parada. Pero no es así. Aquí hay muchas familias. La comunidad es grande, nosotros somos muchos. Algunas personas vienen a visitarnos, y eso nos gusta, y si les gusta

terminan quedándose. Oras personas se van de aquí a otras comunidades y por allí se van quedando. Así vivimos. (D. C.)



6.2.- Invisibilización y Apoderamiento.

El de invisibilización ha sido criterio común en las lógicas estratégicas de los incipientes estados nacionales de la modernidad. La doctrina del Destino Manifiesto ha sido su eje vertebrador en el norte de América, con tan graves consecuencias para los indígenas. Justin Akers Chacon y Mike Davis hablan en ese sentido de dicha doctrina en un capítulo de su libro *Nadie es Ilegal* que lleva el esclarecedor título de *La Conquista Preparó el Escenario*: “la doctrina promovía la superioridad de los europeos norteamericanos mientras prometía las nuevas tierras adquiridas a los obreros y campesinos pobres que habían peleado.” (CHAKON, A. & DAVIS, M., 2008: 128-129). En sentido parecido tenemos a Bauman (2005:56), según el cual fue Theodore Roosevelt el que concibió e inició el exterminio como causa desinteresada de la civilización:

El general Roca, responsable del infame episodio de la historia argentina eufemísticamente apodado “Conquista del Desierto”, pero consistente en la “limpieza étnica” de la población india de la Pampa, explicaba a sus compatriotas que estaban obligados, por amor propio, a “someter lo antes posible, por la razón o por la fuerza, a este puñado de salvajes que destruye nuestra riqueza y nos impiden ocupar de manera definitiva, en el nombre de la ley, el progreso y nuestra propia seguridad, las más ricas y fértiles tierras de la República. (BAUMAN, Z., 2005: 56).

En Misiones, no sólo hubo “invisibilización” de poblaciones, sino también de territorios:

La información histórica disponible señala, de manera consistente, que en ningún momento la población nativa desapareció de la provincia para ser reemplazada después por inmigrantes *Mbyá* del Paraguay. Si bien esa corriente migratoria existió y existe, se asentó en y sobre las comunidades preexistentes que habitaban las selvas locales, las que nunca quedaron totalmente despobladas. La tradicional estrategia de ocultamiento de los Guaraníes que querían vivir al margen de los colonizadores, fue en buena medida responsable de esta aparente invisibilidad, pero también lo fue el hecho de que muchos de los escritos del siglo XVIII y del XIX se refieren a los lomeríos y llanos sureños como si fueran toda Misiones, dejando de lado las profundas selvas nortañas del Alto Paraná, que

históricamente han constituido parte del hábitat de los miembros de la tradición Guaraní. (BARTOLOMÉ, M., 2009: 130).

Asimismo Marés de Sousa explica que el territorio pasó a ser una obsesión de la Modernidad, pues una vez constituido el Estado, todo, personas y cosas dentro de sus límites, estarían bajo su poder. Con ello la definición arbitraria de fronteras se convirtió en prioridad. “Así, no importan aguas, ríos, biosferas, animales, plantas, desiertos o religiones. Tampoco importan los pueblos, por contradictorio que eso pueda parecer. Esto explica la naturalidad de los Estados europeos de ocupar territorios no europeos.” (MARÉS DE SOUSA, C. F., *Prefacio* en INÉS LADEIRA, M., 2008: 14, mi traducción)

Esto todo es debido, siguiendo a Manuel Delgado (2003), a que las sociedades occidentales no es que sean complejas *per se* sino que viven de la complejidad. Y es por ello por lo que no dejan de producirla. Y dicha sociedad genera sus “normales”, aquellos que son capaces de ocultarse en aquello que la Escuela de Chicago conceptualizó como “desatención cortés”. Pero que en las sociedades denominadas multiétnicas es tan difícil de conseguir por aquellos que están abajo en las relaciones asimétricas de poder. Con dicha desatención cortés lo que se consigue es pasar desapercibido y, por otra parte, no entrar en la necesidad de considerar al Otro. Con ello se alcanza el superar las desconfianzas, malestares o inseguridades creadas por el tener que convivir con aquellos que marcamos como Otros. Estos Otros son clasificados en base a una identidad estigmatizada, y siempre que no aumenten la inquietud de la mayoría de la sociedad, no entrarán a ser procesados como conflictivos. A este respecto, comenta Colombres (2004) que en las naciones americanas

Los compuestos étnicos y culturales que llegaron a convalidarse como nacionales, diferenciándose del indígena, debieron soportar asimismo la presión colonizadora de Occidente; presión que trasladarían sobre los pueblos aborígenes bajo la forma de lo que podríamos llamar compulsión aculturante. En su virtud los pusieron fuera de

la ley, los despojaron de sus tierras y bienes. Sus concepciones eran salvajes, y si no se avenían a incorporarse al proceso civilizatorio, a cambiarse de ropa y recomenzar su historia, debían sucumbir. Aculturación se presenta así como un término equivalente a colonización cultural.(COLOMBRES, A., 2004: 32).

Siguiendo a Noelia Enriz (2010), a pesar de que lo indígena se ha vuelto más visible, la consolidación de la República Argentina sucedió a espaldas de los grupos indígenas. De hecho, se les sigue denominando como vestigios del pasado en ciertos cánones. Si bien el gaucho o los migrantes han tenido momentos de esfuerzo de pensarlos dentro de la identidad nacional, a los indígenas se les declaró en la mayor parte de la historia como inexistentes:

Lo indígena no se integra a la idea de nación, sino que es visto como algo previo que vuelve a emerger. Así también, desde las identidades indígenas, se construyen diversas miradas sobre lo nacional especialmente a partir del establecimiento de instituciones escolares. (ENRIZ, N., 2010:62).

En cualquier caso parece que en las últimas décadas la constatación de la presencia de diferentes grupos étnicos en Latinoamérica, e incluso la llegada al poder de algunos de sus líderes, ha hecho que se lleven a cabo políticas de reconocimiento, así como la creación de escenarios para nuevos imaginarios que constaten la presencia indígena en países como Argentina que se decían sin indios. Parece que se ha llevado a cabo una ruptura con los discursos clásicos de la construcción de la nación.

Concretamente en Misiones lo indígena apenas fue reconocido en el desarrollo histórico de la provincia. Es solo a partir de los años 50 cuando se hace manifiesto crear un ente administrativo que regule las condiciones de vida y la protección de la población indígena (decretos 324/1954 y 2366/1957). El primer censo no se realizó hasta 1966, dando una cifra de 1500 habitantes. A su vez los medios de comunicación hasta los años 80 hablaban de la inexorabilidad de su extinción.

Y en concreto una de las formas que adquirió el proceso de invisibilización en Misiones hacia los mbyá fue el de caracterizarlos como nómadas:

Los Guaraní, además de cargar el estigma de “indios aculturados”...son considerados indios errantes o nómadas. Este hecho unido a la aversión de los Guaraní a luchar por la tierra, en general era distorsión de su significado original, y utilizado para reiterar la tesis, difundida entre los blancos, de que los Guaraní no precisan dicha tierra, pues no pelean por ella (MARÍA INÉS LADEIRA, M. I., 2007: 24. Mi traducción).

En este sentido Alcides Ferreira dirá que “para mi la gente emigra. Esa palabra es más adecuada. Nómada se basaba más en ir de un lugar a otro sin saber a dónde ibas. Sin embargo la gente emigraba porque buscaba un lugar sagrado, la Tierra Sin Mal, eso lo manejaba el opyguá. Le decía Dios, Ñanderú.”

Como venimos viendo, hoy en día no todos los mbyá manifiestan esa “aversión” sino que se apropian de ciertos discursos y elementos en principio ajenos de la cultura occidental para tratar de reafirmar su identidad en cuanto que diferente a otros grupos, si bien es algo generalizado la crítica al concepto de nomadismo pues se consideran herederos de unos territorios a los que ellos pertenecen, más que éstos les pertenezcan a ellos. De ahí la crítica a la visión blanca de verlos como nómadas pues toda su idiosincrasia gira en torno al lugar donde desarrollar su norma comunal, más allá de que dicho lugar sea más bien visto como una red de relaciones fluidas en vez de cómo algo estático.

6.3.- Concepto de Nación como Constructo Político y como Nuevo Tema Identitario

Exponen Gupta y Ferguson (2008) que en los Estado-nación, debido a la asimilación que cada país ha realizado de los términos cultura y territorio, se tiende a ver todos estos conceptos como sinónimos, si bien no todas las culturas y sociedades encajan en los territorios geográficos o administrativos definidos como nación. Dicho isomorfismo (espacio-lugar-cultura) puede llevar a problemas como puede ser el que plantean los grupos que habitan la frontera o los que la cruzan, como es el caso de los guaraníes que habitan y se movilizan entre los territorios acotados por tres Estados nacionales. Así pues, la ficción de culturas discretas se vuelve problemática.

Dice Kimlicka (2006) que la nación en sí no es valiosa sino porque proporciona un contexto en el cual podemos encontrar las cosas que nos interesan en cuanto individuos. Desde mi punto de vista no es sólo contexto sino también actuante en la construcción de lo político además de eje potencial de la vertebración de la identidad. Según Hobsbawn (1991) no podríamos entender la historia de la humanidad, al menos en sus dos últimos siglos, si no atendemos al concepto de nación. El mismo autor dice que pese a ser una forma clasificatoria que parece esencial, no existe un criterio satisfactorio que nos permita conocer cuáles de los numerosos colectivos humanos se podrían naturalizar como naciones. Para Renan, por su parte, lo esencial de una nación es tanto que todos los individuos posean muchas cosas en común como que hayan olvidado muchas otras. Este autor, al que cita Homi Bhabha (2010), subraya el carácter simbólico de la constitución de la nación, precisando que es el ser humano el que dota de alma a ésta, más allá del suelo o de las razas. Utiliza la metáfora de la familia entendida en un sentido espiritual como base unificadora de las naciones, poniendo de relieve el carácter solidario de los miembros que las compongan y que se excluyan unas de otras. Al hablar de los

guaraníes podría suceder algo parecido en el sentido de que un linaje común traspasa fronteras. Renan habla de los sacrificios hechos y de la disposición de hacer otros nuevos, presumiendo el presente como hecho tangible. El consentimiento mutuo descansaría en el deseo de una vida común que debe continuar, al igual que el hecho de que los mbyá enfoquen su futuro en términos de un pasado mejor, algo a imitar, una especie de paraíso perdido que se ha de recuperar. Felix Guattari, por otro lado, no es tan optimista a la hora de hablar de los identificadores culturales y habla que esta noción “tiene implicaciones políticas y micropolíticas desastrosas, porque lo que no alcanza a comprender es precisamente toda la riqueza de la producción semiótica de una etnia, de un grupo social o de una sociedad”. (GUATTARI, F., 2006: 91).

Independientemente del punto de vista que se adopte, es un hecho que en fechas recientes diferentes movimientos indígenas se han venido autodenominando como pueblo, nación o nacionalidad. Dice Carlos Junquera (1995) que entre el Estado y la nación étnica el problema no se plantea en torno a la diferencia cultural sino más bien en la lucha por el poder y la legitimidad

El grupo étnico puede reclamar su *etnicidad* frente al Estado, pero ésta se entiende, según posiciones funcionalistas, como algo compartido por individuos a quienes nadie puede representar como una entidad unificada con poderes de autodeterminación ni autogestión. Puede ser un grupo de presión política o de interés especial, pero siempre es considerado como carente de capacidad e historia para poder autodeterminarse colectivamente. Sus pretensiones pueden ser contestadas por el Estado en algún nivel de *pluralismo cultural*, o por la sociedad civil con *indigenismo* a menos que las reclamaciones no incluyan más derechos que los culturales. (JUNQUERA, C., 1995: 212).

Parta Chatterjee (2008) habla de la originalidad de la teorización de Benedict Anderson en cuanto a que éste mostró cómo las naciones no provenían de algo ya dado como la lengua, la raza o la religión sino que han sido imaginadas en su existencia. A su vez Anderson describió la importancia de algunas formas institucionales, como el capitalismo

impreso, en el nacimiento de dichas “comunidades imaginadas”. Dice Anderson que los nacionalismos en Europa, América o Rusia fueron el modelo a seguir para los posteriores nacionalismos de élites en Asia o África, si bien Chatterjee realiza una objeción a esto por cuanto entiende que han tenido en esas zonas sus propias formas de imaginarse. Se queja de que en el planteamiento de Anderson es como si el específico nacionalismo americano hubiese decretado la línea a seguir por la modernidad, incluso sus formas de resistencia colonial y su “miseria poscolonial”. Realiza una crítica a este planteamiento debido a que constata la existencia de un nacionalismo anticolonial, una resistencia alejada del modelo expuesto en *Comunidades Imaginadas*, en donde los procesos llevados a cabo por la sociedad política son diferentes a los llevados a cabo por la sociedad civil.

Las críticas realizadas por algunos mbyá a unas formas de entender la nación guaraní por parte de algunos indigenistas estriban en que no se acomodan a la autodescripción que ellos comparten como grupo.

Hemos de ser precavidos a la hora de hablar de un único marco de análisis para entender la identidad. De forma resumida, dispondríamos de diferentes corrientes que han aportado contribuciones a un mayor entendimiento de dicho concepto:

a) primordialistas: enfatizan la intensidad de los lazos sociales, el poder afectivo de la socialización primaria mediada por la cultura. Algunos perciben la etnicidad como la extensión de las relaciones de parentesco (ascendencia común). Es factor clave para esta teoría la solidaridad grupal, y los “sentimientos primordiales” (Geertz). Conciben los lazos vividos como naturales e irremplazables. La crítica que se les hace a estos teóricos es la desatención al contexto, las competencias interétnicas, las presiones del Estado que trastocan fronteras, y la desatención a la interacción nosotros-ellos;

b) Constructivistas: se centran en la construcción de identidades, atendiendo a componentes históricos, lingüísticos, culturales, imaginarios. Se orientan más hacia la dimensión identitaria de la etnicidad que a sus consecuencias políticas (por ejemplo Epstein). Son teorías ligadas a la modernidad que beben de Berger y Luckman, Hobsbawn, Benedict Anderson. Son teorías útiles para el estudio de procesos de etnogénesis. Intentan destacar el carácter procesual del desarrollo de las ideologías étnicas (por ejemplo la creación de mitos). La crítica que se les hace es que las etnias y las naciones no son unidades equivalentes. Asimismo se critica el olvido de la historicidad de los protagonistas étnicos y su cambiantes patrimonios culturales, limitándose a características de corto alcance, guiados por intereses;

c) Instrumentalidad (ligada al constructivismo). Tenemos autores como Glazer, Moynihan o Abner Cohen. Hablan de que la identidad étnica es un recurso para la movilización política. El grupo étnico funciona como un grupo de interés. Cohen define al grupo étnico como una colectividad con intereses en común y que manipula sus formas culturales (parentesco, mito, rito...) para competir o defender dichos intereses. Da una explicación posible a comportamientos étnicos en ámbitos migratorios urbanos y generalizables a otros contextos. Una crítica a Cohen (por parte de Eriksen) es por su carácter estructural-funcionalista en donde la etnicidad aparece como un fenómeno histórico contingente y no como un dato en sí misma. También se critica el excesivo hincapié en la elección racional y en el utilitarismo.

d) Generacionismo o interaccionismo (por ejemplo Frederic Barth). Posee un carácter dinámico e interactivo. Presenta al grupo étnico como una organización que interactúa regulando las fronteras y genera categorías de autoadscripción y de adscripción. Aparece la frontera como un rasgo fundamental de lo étnico. Las críticas que se le hacen es la ausencia de contradicciones internas y externas. Demasiado énfasis en la teoría de la acción social de Parsons; escasa relevancia del Estado donde habitan grupos étnicos. Para Pujadas el Estado es, en sistemas

interétnicos, tanto unidad de análisis como contexto. Además la frontera puede generar identidades pero no necesariamente identidades étnicas.

Todas las teorías son útiles y debemos verlas como complementarias. Además es preciso un análisis del contexto donde se generan dichas identidades, más allá del plano nacional. Según Bartolomé (2006) la identidad étnica es un tipo específico de identidad. Y recalca que no tiene por qué excluir a otras, si bien implica la necesidad de comprenderlas y distinguirlas. Además no se trata de una identidad esencial sino que depende de los contextos de interacción así como de las intenciones político-morales de dicha interacción. Es en confrontación y en alteridad con otras identidades donde se expresan los criterios de membresía.

Por otro lado podemos enfocar la identidad como ocasión o potencialidad, que puede ser asumida o no por los posibles miembros de un grupo que se definan en torno a ciertos elementos clasificatorios. Identificarse en torno a algo supone una lealtad, pero ésta puede ser porosa y mutable. “La identidad, en tanto construcción ideológica, cambia junto con los contenidos culturales y los contextos sociales en los que se manifiesta, ya que no hay identidades inmutables sino *procesos sociales de identificación*. (BARTOLOMÉ, M., 2006: 43, sus cursivas). Mejor dicho, procesos sociopolíticos, como también resalta Cohen.

6.4.- El Indígena como Sujeto de Políticas Transnacionales: Etnicidad, Poscolonialidad, Orientalismo vs. Occidentalismo.



Teorizar acerca del concepto de nación para el caso que nos ocupa y relacionarlo con conceptos como el de identidad o heterogeneidad implica ir más allá de dicho término y categorizar unas prácticas y discursos que atraviesan, y en cierto sentido superan, las distinciones nacionales clásicas. Implica hablar de transnacionalismo desde un punto de vista étnico, pero también colocar en un mismo plano de acción al poscolonialismo y a los discursos sobre el orientalismo y el occidentalismo. Hablar, en fin, de identidad(es) múltiples. Y es que “occidente ha hablado por el resto del mundo, pero desde los 50 se ha criticado la hegemonía cultural y política de Occidente. “Orientalismo” de Said está en ese contexto. Lo nuevo siempre puede parecer neolítico para lo viejo” (CLIFFORD, J., 2001: 322).¹²¹

En los conflictos políticos podríamos realizar una distinción entre conflictos de interés y conflictos de identidad, siendo los conflictos étnicos un punto medio entre ambos. Las diferencias étnicas pueden ser argumentos intencionales de conflictos sociales prolongados en el

¹²¹ O RAMOS, A.R. para quien “en mi interpretación, el indigenismo se acerca a una suerte de orientalismo americano o, según la concepción de Coronil, “occidentalismo”, o seas, “prácticas representaciones cuyo efecto es presentar pueblos no occidentales como el Otro occidental” (CORONIL, 1997, xi. Citado en RAMOS, A. R. *PULFICTIONS DEL INDIGENISMO*. Original en *Race, Nature and the Politics of Difference*. Durham y Londres, Duke University Press, 2003, pp. 356-379. Traducido por Diana Kingler.)

tiempo, siendo una de las causas de las diferencias el modelo pretendidamente universal de los Estados-nación europeos. Muchos conflictos étnicos se producen debido a que dicho modelo entra en contraposición con la identidad étnica y social de ciertos grupos. “Como “identidad”, vocablo al acual acompaña a menudo, el término “etnicidad” se ha convertido en moneda corriente y cotidiana en todo el planeta.” (COMAROFF, J., y J., 2011: 65)

Al no poder acomodar la diversidad cultural, los procesos conflictivos en torno a lo étnico pueden llegar a perdurar en el tiempo. Como hemos estado viendo, el conflicto étnico puede tomar diferentes formas como rechazo, exclusión, estereotipos, manifestaciones, acción política institucional e incluso confrontaciones violentas.

A la hora de hablar de los vínculos étnicos tendríamos, como vimos, dos escuelas principales. Por un lado los primordialistas hablan de la etnicidad en términos de unos vínculos que se generan entre los miembros de una comunidad que se perciben en términos “naturales” que incluso preceden a los Estados-nación. Así pues, la identidad étnica sería algo permanente a la vida del grupo y su función sería, parafraseando a Marx, convertirse de *etnia en sí* a *etnia para sí*, o sea, crear una conciencia colectiva en torno a dicha etnicidad. Esto raya con el esencialismo puro.

Por otro lado las teorías instrumentalistas consideran la etnicidad como un arma política que se puede crear narrativamente o utilizar dependiendo del contexto político del momento. Así pues la identidad étnica es sólo una más de las que se pueden reivindicar en función del momento que esté atravesando el grupo y que dependerá de un interés. Con todo hemos de decir que los diferentes conflictos étnicos poseen características de las atribuidas por ambas escuelas. Para el caso que nos ocupa es claro que no sólo se habla de una esencialización indígena que en momentos entronca con un discurso primordialista expuesto por múltiples agentes, sino que también lleva a cabo una acción de

instrumentación estratégica de las diferencias. El matrimonio Comaroff (2011) comenta que es un tema que está muy presente en la actualidad pese al auge de los mercados y la globalización, pues se habla mucho de términos como “conciencia étnica”, “reafirmación étnica”, o “sentimientos étnicos”. Pero afirman que pese a ser un terreno de “pasiones existenciales” también va adquiriendo rasgos de empresa, de mercancía unida a la vida cotidiana de muchos grupos culturales. Es decir, la etnicidad entendida como mercancía puede ser comprendida como dos cosas a la vez: vínculos “naturales” y adscripciones voluntarias en torno al consumo, o sea, algo innato y a la vez construido. Es un ejemplo, el de la etnicidad, de que los estados han de aceptar lo heterogéneo.

Concretamente al hablar de esa heterogeneidad afin a la identidad en la zona de la Triple Frontera, tendríamos una población de guaraníes que supera las 80000 personas y que, sin duda, se acerca ahora a las 100000 en los tres países en donde están asentados. Ya sólo cuantitativamente los coloca en un plano de acción como sujeto social regional altamente significativo, contando con una amplia presencia en el MERCOSUR. La Triple Frontera es una región en donde participan intereses locales, regionales, estatales e internacionales. También intereses económicos, identitarios y étnicos.¹²²

¹²² Desde el punto de vista político, la designación Triple Frontera remite al encuentro espacial de soberanías políticas diferentes (Abinzano, 2004). Pero, desde el punto de vista imaginario, la denominación sería un espacio *más allá* de los límites jurídicos de las fronteras de los tres países, una zona de intersección en la que cada uno de ellos participarían de forma diferencial creando una identidad que sobrepasa las representaciones jurisdiccionales nacionales. Mientras la triple frontera se percibe como una “frontera de fuego” en la contraposición de estas posturas (o como parte del “eje del mal” o como foco de resistencia al dominio imperial) y mientras los grandes emporios se benefician de los flujos comerciales que nutren sus pingües negocios transnacionales, se despliega otra frontera: la que cotidianamente hacen los habitantes fronterizos. [Es decir, la frontera habitada, el país de la frontera] (JAQUET, H. E. *Más allá de la*

Según Miguel Bartolomé al hablar en conjunto de los guaraníes “se trata de una sociedad transnacional, que plantea interesantes desafíos a las ya obsoletas teorías históricas de las ciudadanía estatales.” (BARTOLOMÉ, M., 2009: 74-75). No opino que hayan de ser vistas como “obsoletas” sino que continúan siendo actuales pues producen efectos reales, si bien ciertos procesos de cambio pueden llegar a hacerlas replantear. Ello se debe, entre otros factores, a que diferentes parcialidades poseen un conocimiento acerca del territorio diferente al occidental y lo practican de modo diferente también. Y por tanto eso redundando en reflexiones identitarias que no van paralelas a la ontología del ser basado en un modelo cartesiano.

Los mbyá en particular, ya no son más aquel pueblo refugiado en sus selvas, que hasta hace pocas décadas rehuían en lo posible el contacto con los extraños; la exterioridad los ha penetrado con una velocidad pasmosa. Nuestra convivencia cercana es ya inevitable, conocerlos no es solo un imperativo etnológico, sino una necesidad social y una responsabilidad política colectiva. (BARTOLOMÉ, M., 2009: 75).

Creo que es muy clarificador, a modo metafórico, lo expuesto por Meliá en el documental *Ñande Guaraní*, donde dice que los *Mbyá* tuvieron que entregar tierras, (“o sea, que fueron robados”, según Meliá) a la represa de Itaipú para la electricidad. Pero aún así hasta hoy no tienen energía eléctrica. Dice que no solo se quedaron sin la tierra sino que además no se benefician de la energía suministrada que está llegando a Brasil y Paraguay en cantidades considerables. Entiende esto como un colonialismo extremo, que personifica:

El colonialismo es una persona que llega desamparada, porque el migrante europeo llega a América desamparado, y que pide que por

Frontera, las Fronteras. Una Aproximación Socioespacial a las Situaciones Fronterizas de Misiones, Argentina, como una Zona de Frontera Internacional. En Abíznano Proyecto Hegemonía y Resistencias. Globalización, Estados y Regiones (ff.aa)

favor le deje entrar en la casa. Y el dueño de la casa le deja entrar porque está lloviendo, porque está haciendo mal tiempo, le deja estar una noche en su casa. Y después este señor que llegó convence al dueño de la casa que como ellos [los colonizadores] son muchos y los otros [los indígenas] son pocos (es decir, el dueño de la casa es un viejito y una viejita) que por qué no le cede una parte de la casa. Y ellos se quedan, los viejitos, con sólo una habitación. Y después, de esta habitación los pasan a la cocina. Y después, de la cocina los pasan al fondo del quintal. Y después, llega la segunda generación de estos “migrantes pobres” y se preguntan qué hace este señor en el fondo del quintal, de dónde vino. No se pregunta de dónde vino él ¡De dónde vino él! Porque este señor que está en el fondo del quintal es el dueño de la casa entera. En fin, una serie de argumentos que son muy llamativos, pero que son muy reales.¹²³

El caso Guaraní, opina Meliá, es también una manera diferente de pensar el MERCOSUR, que no son solamente tratados de negocios y de circulación de mercancías sino que es también “hasta qué punto somos capaces de considerar sociedades humanas que tienen características históricas y culturales comunes y no dividirlos por fronteras ficticias.” Los guaraníes nos hacen ver el lado absurdo de las fronteras, pues de hecho, las saltan y sin papeles, pasan de un lugar a otro. Algunos tienen papeles, tienen documentos, pero otros no tienen y simplemente pasan de un lugar a otro porque es su patria. Además dice Meliá que por otra parte no hay problema de que atenten contra la

¹²³ “La historia natural estructurará el conocimiento y la exploración interior proporcionando una conciencia planetaria europea y una coartada política. Ciencia, política y aventura, pues, confluyen en distintos grados en los viajeros. Las tierras (que los nativos conocen perfectamente porque habitan en ellas) se “descubren” y se registran. Se acumulan conocimientos e informaciones científicas que constituirán pruebas sobre las que se basará el derecho colonial para demostrar presencia previa, derecho de ocupación y soberanía. Pero además se trata de regular y controlar el comercio. Los nativos se convierten en asalariados que irónicamente trabajarán en las tierras en las que vivieron sus antepasados y que ya no les pertenecen.” (CÁTEDRA, M., 2011: 257)

Soberanía Nacional. “No se preocupen, no van a crear un Estado guaraní. ¡No van a crear un Estado guaraní!” uno de los motivos que alega en otro lugar es que “el guaraní no es nómada, pero es un gran caminante a quien le gusta recorrer el monte y visitar otras comunidades.” (MELIÁ, B., 1991: 44).

En sentido parecido al hablar de migrantes transnacionales Carlos Giménez Romero (2003): “Las migraciones son uno de los fenómenos más importante para comprender la conexión entre lugares distantes del globo.” Se refiere a realidades como las familiares, las comerciales, las políticas e identitarias, “cuya naturaleza y dinámica transgreden la sola lógica de los Estados-Nación.” Habla de ejemplos como pueden ser los fenómenos de desterritorialización en donde existen *familias birresidenciales* o nuevas identidades mixtas o de adición. Se comienza a hablar de transmigrantes.

En el Siglo XX, las culturas e identidades tienen que habérselas, en un grado sin precedentes, con fuerzas tanto locales como transnacionales. En realidad, la circulación de la cultura y la identidad como actos efectivos pueden rastrearse hasta la estructuración de las patrias, esos espacios seguros que permiten controlar el tráfico a través de las fronteras. Tales actos de control, que garantizan el deslinde entre un interior y un exterior coherentes, son siempre tácticos. La acción cultural, la configuración y reconfiguración de identidades, se realiza en las zonas de contacto, siguiendo las fronteras interculturales (a la vez controladas y transgresoras) de naciones, pueblos, lugares. La permanencia y la pureza se afirman -creativa y violentamente- contra fuerzas históricas de movimiento y contaminación. Cuando las fronteras adquieren un paradójico protagonismo, los márgenes, bordes y líneas de comunicación surgen como mapas e historias complejos. Los enfoques basados en el contacto no presuponen totalidades socioculturales que luego se relacionan, sino más bien sistemas ya constituidos de ese modo, que pasan a integrar nuevas relaciones a través de procesos históricos de desplazamiento (CLIFFORD, J., 1999: 18).

Volviendo al caso guaraní hemos de decir que actualmente grupos indígenas se desplazan en la frontera sin considerar las nacionalidades con una llamativa comodidad.

Como dice Fernández de Rota (2003) tanto la temática de la etnicidad como la de la tradición van fuertemente ligadas al estudio de la globalización y de la destradicionalización. Si por un lado se ha vinculado globalización con homogeneización, por otro lado los movimientos nacionalistas y etnicistas son vistos como diferenciación cultural, lo que lleva a un desafío. Esto nos sitúa lo local frente a lo global pero actuando en un mismo plano de acción. Señala que la industrialización, el mercado y el consumo aportan tanto uniformidad como diversidad cultural. Las identidades culturales no son “cosas” sino perspectivas de relaciones cuyo contenido se fragua en la particularidad de su construcción histórica.

Según Comaroff (Comaroff, J. 1994 En Fernández de Rota, J. A. (ed.), 1994: 208-209) el origen de la etnicidad está en relaciones de desigualdad. Así es en ciertos casos. E incluso ésta llega a esencalizarse y tratar de enfocarla y representarla como unitaria frente al exterior para dar una mayor cohesión al grupo. Por otra parte comenta que su *praxis* se lleva a cabo en la rutina, en lo que Bourdieu conceptualizaría como *habitus*, y que (re)produce una identidad construida en los planos económicos, políticos, religiosos y/o simbólicos. Además produce objetos y sujetos.

Para la construcción de estas identidades en torno a lo étnico hemos de referirnos obviamente a un pasado colonial, pero también a prácticas y discursos que hablan de lo poscolonial o de lo neocolonial. Para Sandro Mezzadra “Postcolonial” denota «continuidades y discontinuidades», pero pone el énfasis en las nuevas modalidades y formas de las viejas prácticas colonialistas, no en un «más allá». Los estudios poscoloniales nos enseñan a desconfiar de toda interpretación demasiado rígida de la relación entre centro y periferia que recluya la

historia de la expansión colonial justamente a la categoría de episodio «periférico», ocultando su función *constitutiva* en la experiencia global de la modernidad.

La lucha contra la opresión colonial no sólo cambia la dirección de la historia occidental, sino que desafía su idea historicista del tiempo como un todo progresivo y ordenado. El análisis de la despersonalización colonial no sólo aliena la idea iluminista del “Hombre” sino que desafía la transparencia de la realidad social, como una imagen dada del conocimiento humano. (BHABHA, H., 2002: 62-63).

Para muchos de los autores indigenistas que venimos aquí mencionando el propósito colonial fue desmembrar a los guaraníes y presentarlos como bandas desorientadas y antagónicas entre sí. Hoy en cierto sentido continúa en un discurso que los trata de nómadas. El patrón neocolonial ha tratado de aumentar las divisiones y las querellas entre las comunidades, creando alianzas ventajosas con unos grupos y fisionándolos de otros. El avance occidental ha tratado de dividir a las sociedades indígenas, fragmentando su territorio y producido un impacto sobre la comunicación interétnica. Según María Cátedra “el colonialismo fue un agente de uniformización del mundo a imagen de Occidente, una especie de pre-globalización. Hoy hablamos de globalización y uniformización pero la práctica colonizadora ya contenía sus antecedentes, un nuevo orden y gobierno que tutelaba a los colonizados, la invasión de su hogar cuando no una expulsión del mismo. (CÁTEDRA, M. 2011: 255)



VII.- CIUDADANÍA(S) E INTEGRACIÓN

Nos vamos adentrando con lo expuesto hasta aquí en el estudio de la relación política de los “Otros Occidentales” con las normativas de inclusión y exclusión hacia lo nacional, la ciudadanía o la democracia. Un buen ejemplo del significado que puede tener el hablar de ciudadanías en plural lo tenemos en la obra de Josh Dewind y Alejandro Portes (PORTES, A & DEWIND, J. 2006: 13).

El complejo juego de fuerzas políticas que apoya la migración internacional encuentra su mejor expresión en el surgimiento y el creciente reconocimiento de la doble nacionalidad y la doble ciudadanía. La doble ciudadanía, promovida originalmente por los gobiernos de los países emisores como un medio para conservar la lealtad de sus diásporas y mantener el flujo de remesas e inversiones hacia las comunidades de origen, se ha vuelto aceptable también para los países del mundo desarrollado, ya sea explícita o tácitamente. Contradiendo el principio consagrado anteriormente en el derecho internacional de que toda persona debía tener una nacionalidad y sólo una, la ciudadanía doble se acepta y se defiende hoy en día como una forma novedosa de incorporación política que reconcilia las lealtades opuestas [más bien “diversas”] de los migrantes y que, de hecho, facilita su integración a largo plazo a las sociedades receptoras.

Por lo comentado hasta aquí, se puede trasladar la realidad de ciertos migrantes transnacionales a las reivindicaciones de grupos indígenas, y en concreto las demandas políticas de los mbyá de la Triple Frontera son transversales tanto a unos como a otros. De ahí el peso de algunas de sus reivindicaciones en un plano de mayor inclusión ciudadana. La historia es, en gran medida, el proceso de superación de los ámbitos de exclusión. Un ejemplo de ello lo tenemos en el campo de los derechos humanos¹²⁴. En la actualidad, el grado de pertenencia es uno de los bienes más desados por diferentes sujetos y colectivos, si bien toda comunidad, por definición, comporta exclusión frente a otras. Un eje donde podemos percatarnos de ello es el de extranjero-ciudadano, pero también, centrándonos en las comunidades guaraní,

¹²⁴ Los derechos humanos no dependen de la nacionalidad. Esto los diferencia de los derechos políticos, sociales y civiles, que están basados en la distinción entre nacional y extranjero (...) La pertenencia a un Estado-nación territorialmente exclusiva deja de ser el único fundamento para la realización de los derechos humanos. Todos los residentes, ciudadanos o no, pueden reclamar sus derechos humanos. Ellos refuerzan el concepto de ser persona. Los códigos de derecho humanos pueden erosionar parte de la legitimidad de un Estado si éste falla en respetarlos. Bajo regímenes de derechos humanos, los estados tienen que responsabilizarse cada vez más de las personas como personas más que como ciudadanos. El individuo es ahora un objeto de ley y un emplazamiento de derechos independientemente de si es ciudadano o extranjero. (SASSEN, S., 2005: 58-59).

podemos observar mayor o menor participación por parte de diferentes individuos en las decisiones de la comunidad. En ello tienen que ver aspectos relacionados con la obtención (o posibilidad de obtención) de recursos provenientes del “mundo blanco”. Dichos recursos actúan en un doble plano: hacia la obtención de más derechos, en torno a la propiedad de la tierra principalmente y hacia la obtención de documentación como ciudadanos argentinos de pleno derecho que les permita optar a diferentes programas de ayuda familiar, alimenticia, becas para estudiar, etc.

7.1.- Derechos indígenas y Sociedad política. Diferentes Grados de Acceso a la Ciudadanía. La ciudadanía como alternativa, el indigenismo como crítica

La legalidad tiene que ver tanto con derechos humanos, como con la opinión pública y con la cultura y derechos cívicos (cultura política). Cuando los guaraníes reclaman un derecho, por ejemplo, el derecho a la tierra, ¿qué es lo que se plantea? Se arguye que no se les puede dar tierras en ocasiones porque no son del todo indios (por ejemplo porque usan teléfono móvil). Construir la ciudadanía es a la vez una forma de construir la democracia, de ampliarla. Entendido como movimiento social, las demandas que venimos viendo hasta ahora por parte de los mbyá de Misiones pueden ser vistos como un concreto eje de acción política

James Clifford (1999: 53) nos pone al tanto de que la pregunta no es tanto “¿De dónde es usted?” sino “¿Entre dónde y dónde está usted?” pues uno de los factores principales hoy en día de construcción de democracia es la movilidad, pero vista “en su doble vertiente: movilidad como derecho de fuga, éxodo en las condiciones impuestas, y movilidad como apuesta por la construcción de nuevas condiciones” (FERNÁNDEZ BESSA, C., (2008) *Los Límites del Control*, 12 En VV.AA. *Frontera Sur.*)

Enfocar el tema de la ciudadanía indígena es aportar un prisma nuevo al estudio de la identidad en términos ciudadanos, es decir, hablamos de una identidad intercultural que presenta varios repertorios. Por ejemplo Rodolfo Stavenhagen 1996¹²⁵ habla de nuevos tipos de ciudadanía como pueden ser la cultural o la étnica en abstracto, pero que ha de ser replanteado al calor de las prácticas políticas actuales. “Tal vez haya que desplazar el objeto de estudio y pensar que el objeto principal o uno de los principales para las ciencias sociales no sería la identidad, sino la heterogeneidad social y multicultural.” (GARCÍA CANCLINI, N., 1997: 80-81).

Todo proceso de identificación implica articular aquello que está dentro con el afuera, es decir, delimitar las fronteras de los sujetos que la componen¹²⁶. Una identidad es vista mediante cuestiones tales como historia o lengua, pero además es importante para el caso que nos ocupa el concepto de devenir, pues tan importante es conocer los lazos de procedencia como saber en qué pueden convertirse los mbyá, qué los ha representado hasta ahora y cómo son representados en el momento actual (y como pueden ellos representarse). Así pues su identidad, y por tanto su ciudadanía, deberían seguirse construyendo a través de la diferencia, a través de la otredad.

Los estados contemporáneos están comenzando a entender que deben aprender a relacionarse con una población culturalmente heterogénea, cuya alteridad no requiere ser reducida a un modelo referencial impuesto por el Estado-nación. El discurso nacionalista unificador no tiene mayor sentido en este caso y, probablemente, en ningún otro. La noción estatal de soberanía no tiene por qué ser equivalente a hegemonía. La membresía a una unidad estatal no supone necesariamente la renuncia a la filiación cultural, ni la abdicación de una cierta autonomía política y social, que resulta imprescindible para la continuidad histórica de un grupo étnico. (BARTOLOMÉ, M., 2009: 163).

¹²⁵ Citado en GÓMEZ SUÁREZ, Águeda

¹²⁶ Lo que se ha denominado su *afuera constitutivo* (DERRIDA, 1981; LACLAU, 1990; BYTLER, 1993).

Según el cacique de una de las tantas comunidades que puebla el Nordeste argentino, los mbyá pueden demostrarles a otras culturas que ellos tienen unos valores propios. Arenga a los niños de su comunidad a que nunca se sientan menos que otros, como por ejemplo ante un niño blanco. Dice que ellos tienen una ética muy importante, una cultura, un idioma, una educación y enfatiza literalmente que “está reconocida por la ley pero no se aplica”. Agrega que son muy importantes pero que son diferentes. Y critica a la sociedad envolvente por tratarlos como intrusos, siendo inocentes, pues son estas sociedades las que invadieron las tierras indígenas. Nunca se han considerado pobres, sino más bien ricos gracias a la naturaleza. Para nada, remata, deben caer en la vergüenza, pues a pesar de la destrucción vivida aún quedan muchas cosas que mostrarles al blanco, muchas fortalezas, la sabiduría de sus abuelos, la inteligencia de sus valores culturales.

Por la crítica que suponen al sistema de vida capitalista occidental, las minorías étnicas aportan al debate geopolítico actual formas de vida social que no deben de ser excluyentes ni excluidas. Las minorías generan, como muestra Appadurai (2007) nuevos procesos en torno a la temática de los derechos humanos, de la ciudadanía y de formas de ampliación de la democracia. Son conceptualizadas en una zona ambigua, con muchos matices, transversales tanto a la pretendida globalidad como a la localidad; generan prácticas concretas de ampliación del concepto de ciudadano. Y conllevan la necesidad de un replanteamiento de las fronteras estatales y de la política de los gobernados. Incluso pueden aportar una visión alternativa, potenciadora y que sume, a las concepciones clásicas del tiempo lineal, afín a la idea de progreso de la modernidad como hemos visto, pues

El hombre primitivo ha vivido dos veces: una para sí mismo y la segunda para nosotros, en nuestra reconstrucción (...) Después de que los principios de nuestro propio orden social se hayan convertido en asunto de debate continuo, ha habido una tendencia a recurrir al primer hombre para que resuelva nuestras disputas por nosotros. Su voto en las próximas elecciones generales es solicitado con entusiasmo. (GOODY, J., 1994: 24).



Algunos autores¹²⁷ hablan de democracia indígena frente a las formas tradicionales de democracia. En ese sentido existe una apuesta por integrar elementos como el derecho a la diferencia, la pluriétnicidad o los derechos humanos con libertades colectivas o mayor participación social. Se habla de la importancia de lo colectivo frente a lo individual y una búsqueda de consenso mayor. El discurso en torno a la importancia de lo colectivo expuesto en páginas anteriores va en ese sentido.

De forma similar se posiciona María Inés Ladeira (2007) cuando reconoce que los guaraníes pueden aportar formas de vivir diferentes. Dice que no deben de ser vistos como un problema sino más bien como una solución, por ejemplo ante la depredación del medio ambiente, y en defensa de una moderación en las relaciones sociedad-naturaleza. A nuestro modo de ver es aquí donde se concretan toda una suerte de prácticas de resistencia que se acomodan a los procesos multiculturales actuales en la provincia de Misiones entre la sociedad argentina y las comunidades mbyás. El multiculturalismo puede ser visto como una política estatal, con unos efectos de empoderamiento que se establecen en torno a la diferencia cultural. Hemos de partir, previo a esto, de una categorización que diferencie multiculturalidad (un proceso histórico y social) de multiculturalismo (que sería un hecho jurídico-político). Éste segundo habla en nombre de la diferencia cultural y se concreta en muchas de las políticas estatales, infraestatales (O.N.G.s) y supraestatales (O.I.T., F.M.I.) aquí analizadas. Aparecen, expresiones culturales diversas, que preservarían la heterogeneidad sin por ello delimitar fronteras insalvables. Multiculturales han sido y son el grueso de las sociedades en el mundo, incluso muchas de aquellas que los antropólogos hacían aparecer como estrictamente monoculturales, como resultado de la insuficiencia de sus categorías analíticas o de los

¹²⁷ Ver por ejemplo GÓMEZ SUÁREZ, Águeda *Movilizaciones Étnicas y Oportunidades Políticas en América Latina*

supuestos sobre los que se establecían las representaciones etnográficas.

7.2.- Entre la Etnicidad y las Ciudadanías: Multiculturalismo, interculturalidad, Hibridación y Relativismo Antropológico

El discurso multicultural o intercultural, tal y como se está enunciando, sirve para marcar con fuego a ciertas personas con el hierro inmigrantes o minoría étnica, para diferenciarles de una supuesta mayoría de gente autóctona, que no formaría parte de ninguna etnia ni de ninguna minoría. (DELGADO, M. (ed), 2003: 16).

Bilingüismo, biculturalismo, multiculturalismo, interculturalidad se refieren a aspectos diferenciables. El primero descansa en la función de tratar de optar a la consecución de ciertas competencias “nacionales” por parte de algunos grupos minoritarios y tiene en la educación su eje de actuación, en concreto en el aprendizaje de una lengua hegemónica. El biculturalismo supone la enseñanza de dos culturas que en la mayoría de los casos no están colocadas en el mismo plano en las relaciones de poder, sino que una cultura es minoritaria sobre la otra; multiculturalismo haría referencia a grupos múltiples en una sociedad pero que son vistos como departamentos estanco; con lo que las interacciones son escasas o se reducen a ciertos procesos de hibridación pero no de todos los rasgos culturales sino principalmente de aquellos menos conflictivos. Implica una educación diferenciada, leyes nacionales comunes y predominio de la cultura mayoritaria; el cuarto concepto considera la identidad y el contexto del que está aprendiendo como un miembro activo del grupo de pertenencia, y más tarde como individuo que debe participar de una sociedad más amplia. La diferencia no tendría que entrar en conflicto en este lugar. Se trataría más bien, en todo caso, de una continua negociación y diálogo

intercultural. “Necesitamos preguntar cómo tratar la diferencia cultural, a medida que abandonamos las ideas recibidas de cultura (localizada)” (GUPTA, A., y FERGUSON, J., 2008).

La multiculturalidad, entendida como la presencia de culturas heterogéneas en espacios comunes de coexistencia, no es negativa per se. Es cierto que puede generar verdaderos guetos sociales, pero guetos que permiten la convivencia (que no interacción) de culturas heterogéneas en un espacio común. Ahora bien, actualmente se persigue alcanzar un <<escalón>> de convivencia superior: cambiar el concepto de <<presencia>> por el de <<interacción>>, y eso es lo mismo que modificar nuestro proyecto social de multiculturalidad a interculturalidad. (TEJERÍA GARCÍA, V (2011: 71), en APARICIO, J. (dir.), 2011).

En cualquier caso no hemos de caer en voluntarismos ingenuos en los proyectos de interculturalidad. Eduardo Restrepo en *Multiculturalismo, Gubernamentalidad y Resistencia* analiza el concepto de multiculturalismo como política de Estado y los efectos que se producen como consecuencia de las disputas en torno a la diferencia cultural. Comienza diciendo que hemos de ser precisos en cuanto a la delimitación de las categorías de multiculturalidad, multiculturalismo e interculturalidad, pues tienden a superponerse.¹²⁸ Para él

¹²⁸ Entiendo multiculturalidad como la confluencia en un lugar y tiempo determinados de conglomerados sociales con expresiones culturales diversas. Y por ‘expresiones culturales diversas’ no entiendo aquí una noción de cultura como la que manejaba la antropología convencional, y que ha colonizado el imaginario social del que hacen eco periodistas, burócratas y políticos de oficio, como una entidad discreta, auto-contenida y homogénea que necesariamente compartirían todos y cada uno de los miembros de tal cultura y que se opondría a otras entidades como mundos de significación y existencia inconmensurables. ‘Expresiones culturales diversas’ se refiere más bien a las modalidades de hacer y de imaginar que aparecen como heterogéneas en el seno de un conglomerado social dado, pero que no suponen fronteras reificadas e insalvables. Desde la definición propuesta, multiculturales han sido y son el grueso de las sociedades en el mundo, incluso muchas de aquellas que los antropólogos hacían aparecer como estrictamente monoculturales, como resultado de la insuficiencia de sus

multiculturalidad es un hecho histórico y social, mientras que multiculturalismo entra dentro del campo jurídico y político que habla en nombre de la diferencia, siendo las políticas de Estado una de sus expresiones, aunque también pueden existir expresiones de dicho multiculturalismo en entidades como la O.N.U., el B.M. o diferentes O.N.G.s.



Pueden existir diferentes multiculturalismos dependiendo de los agentes, de los regímenes, de las ideologías, etc. No se debe de ver al multiculturalismo como algo homogéneo ni neutral. Y es ahí donde se introduce el concepto de resistencia, atendiendo en primer lugar a tres precauciones: no reducir el concepto a todo tipo de acción ejercida por aquellos que están dominados; no considerar la resistencia como un afuera absoluto del poder, como un “más allá” dicotómico; y considerar la resistencia más bien como un punto de llegada más que como un punto de partida.

Por su parte según Carol Greenhouse (1994) “diversidad” y “multiculturalidad” tienen significados diferentes, dependiendo de quién los utilice. Para los antropólogos, estos términos son generalmente neutrales o positivos, como referencia al carácter inevitable de la vida en una sociedad global. Para el público, son términos positivos solamente bajo ciertas condiciones; por lo demás, Dice Greenhouse, son potencialmente alusiones profundamente negativas a la probabilidad de que el conflicto incluso la violencia, estalle en el espacio público. (GREENHOUSE, C., 1994 EN FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A., (Ed.) 1994: 178).

categorías analíticas o de los supuestos sobre los que se establecían las representaciones etnográficas.

CONCLUSIONES



Punchi y Katy, del I.N.A.I., me invitan a acompañarlos a la comunidad de Fortín Mbororé, cerca de las cataratas de Iguazú. Es la que alberga al mayor número de personas, más de 1000 y donde se han visto afectados por casos de desnutrición y dengue en el pasado. Allí se va a llevar a cabo una reunión con mujeres mbyá para la creación de una ONG. Debido a que no quiero entrometerme en el trabajo que están realizando y dado que el cacique, Silvino Moreira, poco más que saludarme pudo, me pongo a jugar con los niños en el salón donde se produce el encuentro, un aula del tamaño de una cancha de baloncesto. Una vez finalizada la reunión vespertina, nos dirigimos a comer, cuando una pequeña de unos tres años se planta en mitad del camino y se pone, sentada, a llorar debido a nuestra marcha. Quedo muy triste al verla por el cristal del coche, pues sus juegos y sonrisas se vieron truncados con nuestra salida.

A la vuelta de la comida volvemos al salón, donde aún no había acudido nadie a la reunión. Aparece la pequeña con un plato de leche con arroz y una cuchara. Con enorme timidez me lo da para que la ayude a dárselo de comer. Entre juegos y bocados, imitamos a la gente del I.N.A.I. que había colocado unas cartulinas por el salón. Los bolígrafos y los folios, así como una pelota improvisada con celo y papel la hacen reír mucho. Posteriormente me enteré que esa niña está sin padres debido a una disputa familiar y son varios miembros de la comunidad quienes la cuidan.

Recuerdo entonces el reproche que nos hacen a tantos antropólogos de que una vez que tenemos nuestros datos nos olvidamos de la gente que nos los proporcionó. Espero algún día poder mostrarle mi trabajo, su trabajo, a esa pequeña, y que sirva, al menos, para dar mayor visibilidad a ciertos grupos que están colocados en una situación de asimetría en los esquemas de poder.



Realizar una tesis de antropología social implica hablar del término cultura. En el acervo de la disciplina desde sus inicios, este concepto ha atravesado a todas las escuelas y teorías y ha sido producto de intensos debates. Hoy en día no se puede hablar de culturas como entes cerrados y monolíticos, estáticos en el tiempo, sino como productos creativos donde la imaginación de los miembros que las componen pasa a formar parte del acervo del grupo. Dentro de ello la constante reiventación de la tradición es un eje fundamental, como se puede comprobar por ejemplo en la actualización que algunos discursos presentan en torno al mito de la Tierra Sin Mal Guaraní. Como hemos visto, la cultura en acción de los colectivos mbyá estudiados nos colocan en un plano heurístico que nos hace entender la importancia del término culturas en plural, atendiendo a los diferentes itinerarios de las personas, a los procesos de creación de identidades, a la construcción y (re)producción de fronteras.

Por otro lado la frontera, término ambiguo pero de especial relevancia para la ciencia social, ha sido un eje fundamental de esta tesis. Cómo se construye y defiende y en base a qué diacríticos ha sido un axioma que cruza las páginas de este estudio. Pero insisto una vez más, vista como algo fluido y poroso, en donde la contradicción, la movilidad a ambos lados y el debate están a la orden del día. La enorme variabilidad de las comunidades estudiadas así lo atestigua, dando al discurso de la diversidad cultural un matiz más profundo.

Además, he ido tocando campos que pese formar parte del acervo antropológico desde sus inicios, tienen la mayor actualidad. Así pues, el campo de la religión, el parentesco o la economía se han visto, para la parcialidad objeto de estudios, como ámbitos analíticamente claves, si bien, también, en constante creación. Causa de ello es el contacto con el mundo occidental, y por ello percibimos la simbolización de una cultura como es la mbyá en el plano de crítica a los avances de la modernidad. Pero no desde un punto de vista esencialista o primordialista sino entendidos los diferentes *tekoás* como nódulos de una red que, pese a sus diferencias, aporta una contraparte a las visiones de hegemonía, jerarquía o progreso afines a la modernidad.

Hemos visto también diferentes procesos de conflicto, por ejemplo en el campo de la salud, la educación o el asistencialismo estatal, en donde las implicaciones de ciertos agentes crea consecuencias que en ocasiones afectan al grupo y a la sociedad en su conjunto. Para los agentes indigenistas inmersos, supone la necesidad de una toma de postura en cuanto a su labor como agentes estatales. Para los guaraníes, el uso de ciertos recursos provenientes del conocimiento o del contacto con la sociedad argentina, más allá de colocarlos en un lugar simbólico de representación de su cultura, puede generar consecuencias de cara al devenir de sus respectivas localidades.

Estamos hablando, en fin, de la actualidad que tiene hoy en día el estudio tanto del clientelismo político, como de las formas de gubernamentalidad que se dan en ciertas poblaciones, y el aporte que estos procesos dan a debates más profundos como pueden ser los de la ciudadanía, los derechos humanos (individuales, colectivos, étnicos), así como alternativas a modelos de crecimiento sostenible o formas diferentes de democracia. Hablamos, en fin, de sociedades en acción y de nuevas formas de abordar lo político entendidas en sentido amplio.

Diaz de Rada (2010) sostiene que *la idea de diversidad no es suficiente* en un apartado de su libro *Cultura, Antropología y Otras Tonterías*. Comenta que ya Kroeber y Kluchohn escribieron que son las

personas y no las culturas las que interactúan en el mundo concreto y observable, y aún así se ha seguido sosteniendo que es al revés. Nos hace ver que no hemos de confundir relación con interacción, dándose la relación entre culturas tan sólo de forma abstracta. Son las personas y no las culturas las que interactúan. Así pues, toda cultura es (re)producida, y por tanto modificada, por agentes específicos en momentos concretos con intereses determinados. Opino que hemos de realizar un análisis pormenorizado acerca de la diferencia que existe entre defender una cultura y defender los derechos de la gente, o de un grupo cultural, o de individuos concretos. Por ende, uno de esos individuos puede enfocarse (simbolizarse, teatralizarse, politizarse) como elemento de una cultura, con el grado de responsabilidad que ello conlleva. Paralelo a ello va el peligro potencial de encerrar una cultura en un mero objeto, como en el caso del turismo guaraní que hemos visto. Es necesario un esfuerzo heurístico para entender que quiere decir alguien cuando “defiende su cultura”. Supervivencia física no es lo mismo que identidad étnica.

Se sostiene también en este estudio que términos como interculturalidad o integración no deben ser tomados en sentido neutro, sino que hemos de realizar una hermenéutica de cómo se ha llegado a dotar a estos conceptos de un cariz positivo, colocándolos en el plano del deber ser, y cuáles son las consecuencias para los grupos que los están trabajando. Erigirse como ciudadanos de pleno derecho, integrados a la sociedad nacional, es una de las tantas opciones que plantean los mbyá. El término integración es fruto de intensos debates. Si bien ciertos sectores de la población desearían que los extranjeros o las minorías étnicas se plegasen a las costumbres que se tienen como “propias” de la sociedad de acogida o de la sociedad mayoritaria, en otros casos lo que sucede es que los propios inmigrantes o indígenas pasan a formar guettos, o reductos propios, o viven alejados, algo que se percibe como negativo. Por el medio un sinfín de situaciones. Hablar de integración supone en mi opinión una crítica al multiculturalismo,

esa orientación que trata de ver las sociedades como sumas de partes diferentes, como individuos aislados o como culturas aisladas que simplemente comparten territorio y que se mezclan para acciones escasas y muy concretas (generalmente en torno a leyes nacionales comunes). Por el otro lado habría más bien que hablar de diversidad cultural o de hibridación y cuando nos estamos refiriendo a la vida de un individuo quizá lo más apropiado sería tomar como eje el concepto de itinerario (trans)cultural en el sentido de todas las múltiples experiencias que conforman su personalidad y su identidad heterogénea. Hablar de integración es clave pues es un término constantemente escuchado en mi trabajo de campo y funciona casi como una ideología en muchos de mis informantes. Esto además permite abordar la temática desde un punto de vista emic, si bien es un término que se adopta desde planos como las políticas públicas, los medios de comunicación o la opinión pública.

Lo usual es escuchar hablar de integración de aquel que percibimos como diferente en el seno de nuestra arquitectura social y cultural. Es la *integración del otro*, con toda la polémica y elementos de debate que ello conlleva. Pero (...) la otra cara de la moneda [es] lo que sucede cuando somos nosotros los que nos vemos obligados a integrarnos de alguna forma -a causa del contacto e interrelación que establecemos- con aquellos que familiarmente aquí son los que consideramos los extraños (...) con la alteridad en definitiva. (GÁRATE, L. En FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, J. A., (ED.) 2002: 208)

El concepto integración permite plantearnos el estudio de la identidad-alteridad. El camino marcado por las personas que se ven o se consideran integradas será clave para otras personas que desean estarlo. Entiendo que una persona está integrada en una sociedad cuando las incertidumbres por su situación han desaparecido o no se plantean relevantes en su cotidianeidad. Ello no conlleva romper con los lazos de la sociedad anterior sino estar en una situación en donde las coordenadas espacio-temporales se apropian aunque no se consideren del todo como propias. “Se trata por tanto de una suficiente aceptación

entre la cultura mayoritaria y las diferentes culturas minoritarias” (FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (ed.), 2002: 17).

Hablar de integración supone tener que hacer una separación analítica. En primer lugar debemos verla como un espacio del deber ser, el punto culminante de un proyecto en donde la persona consigue una cierta situación de equilibrio. Al fin y al cabo: ¿quién está integrado totalmente? No se trata ni mucho menos de asimilar, por una parte, ni de establecer una cultura del “todo vale”, por otra. Creo que esto ya fue criticado al hablar de lo positivo de la diversidad y de la interculturalidad, superaciones de un relativismo vulgar y de un multiculturalismo que defiende las diferencias sin pararse a pensar en ello.

Pero hablar de integración también supone situarse en el ámbito de la práctica, en las zonas en donde aparece una performatividad que cristaliza un discurso en ocasiones utópico, en ocasiones de crítica, en ocasiones de consecución de objetivos.

Hay un campo léxico en torno al concepto de integración que gira en torno a diferentes términos como puede ser pertenencia, incorporación, participación, inserción. Etc. en ocasiones son vistos como sinónimos, aunque opino que están sujetos a matices. Así pues, que una persona pertenezca a una sociedad no quiere decir que esté integrada en ella, si bien es imprescindible el proceso contrario pues desde la no pertenencia es imposible llegar a integrarse. Por otro lado la incorporación sería un paso hacia la integración, si bien para que esta fuese efectiva tendría que llevarse a cabo mediante una participación efectiva. Por otro lado el término de integración viene a superar al de asimilación, discutido en ciertos aspectos a lo largo de estas páginas y de hondo calado en la disciplina antropológica. Sería un punto de equilibrio entre la exclusión (o la segregación) y la adaptación, no vista tanto en términos evolutivos cuanto culturales.

Aculturación (acculturation) es un término acuñado por la escuela culturalista norteamericana, que la definió como la aproximación de un grupo social a otro por contacto; la transferencia de elementos culturales de un grupo a otro. Denomina “inducción” a la violencia, y “difusión” a la conquista. No subraya la profunda deculturación que este proceso produce. Los británicos, en lo que atañe a la dinámica social, hablan de social change studies (Malinowski). Los etnosociólogos franceses, como George Balandier y otros que investigaron la colonización en África, los llaman etudes de situation, pues analizan la génesis de la relación colonial a partir de la situación colonial. Darcy Ribeiro delimita en Brasil un proceso de transfiguración étnica, superando en este orden los estudios de Arthur Ramos sobre las culturas negras, que no se alejaban de la escuela norteamericana. Roberto Cardoso de Oliveira y Luis de Castro Faria se refieren a una situación de fricción interétnica, totalidad sincrética entendida en un sentido tanto sincrónico como diacrónico. Remarcan el carácter competitivo y por lo común también conflictual de todo contacto de culturas, pues éstas quedan unidas dialécticamente a través de intereses diametralmente opuestos, contradictorios, aunque a la vez interdependientes, por paradójal que esto parezca. (COLOMBRES, A., 2004: 33).

El concepto de integración desde la Antropología se ha enfocado como un eje primordial de la cultura, al menos como una expresión positiva de ésta, pues escuelas como el Funcionalismo o Cultura y Personalidad han tendido a ver a las sociedades que estudiaban como todos integrados. Hoy en día es clave para comprender la diversidad cultural o las diferencias étnicas y por ello hemos de percibir la integración en un plano dialógico: no son solo los mbyá los que deben de integrarse sino también los occidentales, es por lo tanto una concepción relacional y dialéctica. Por otra parte hemos de ser precavidos al insertar el discurso de la integración en el del desarrollo, pues ésta no es causa de aquél. La creatividad, las estrategias y tácticas empleadas por los mbyá para lograr (o evitar) ser integrados son múltiples y en constante producción. Dadas ciertas estructuras institucionales o normativas, la agencia de los mbyá entra en juego, por poner un ejemplo a la hora de reclamar en foros locales la propiedad de tierras comunales haciendo referencia al Tratado 169 de la OIT o poniendo de ejemplo a comunidades vecinas que ya poseen dicho título de propiedad, según el caso.

Por otro lado el proceso de integración no es neutro sino que responde a ciertos intereses (políticos, económicos, ideológicos o incluso filosóficos). Su éxito dependerá de múltiples factores, tanto endógenos como exógenos. En el caso de latinoamérica y sus políticas de integración hacia sus minorías ha provocado ciertas paradojas, no se ha realizado en un plano simétrico pues ha partido del esquema herderiano de fundación nacional y por tanto basó su creación en función del concepto de mestizaje, e incluso en el de asimilación.

La solidaridad nacional se fundaba en la idea de dos o tres culturas fundidas en una integración de elementos provenientes unas o de otras. El concepto de integración no ha dado por resultado la unidad de todos los ciudadanos de la nación en un plano de igualdad. (FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. En ESPINA BARRIO, A. (ed.), 2008: 56).

Pero una de las consecuencias de ello es que en sus reivindicaciones de mayor integración, los grupos minoritarios utilizan categorías parecidos a los de aquellos que han creado las relaciones de asimetría.

La integración como política indigenista posee dos dimensiones extendidas sobre el mismo problema; en la primera, la voz es portadora de valores positivos ya que induce a pensar en la reivindicación y asistencia de sectores discriminados, empobrecidos o rechazados por la sociedad envolvente, apuntando a la igualdad de la población. En la segunda, la desigualdad excede el estado de pobreza y la marginación, puesto que en las comunidades indígenas, además de la pauperización, se ven amenazadas la identidad y la vida cultural, haciendo que la asimetría original (sociedad dominante-pueblos indígenas) crezca en niveles muy difíciles de compensar en términos de convivencia interétnica y sobre todo para entender y sostener políticas de consenso. De allí que la carga ideológica del término integración tienda a confundir y a hacer más extraño el problema indígena, porque desde una perspectiva hegemónica no se ven las enormes desventajas que acompañan a los pueblos indígenas en sus relaciones con los demás sectores de la sociedad. (MOREIRA, M., 2009: 91).

Un eje fundamental de estudio es ver las diferentes políticas en torno a la integración como laboratorios de la diversidad en donde diferentes pueblos están en contacto. En *La Construcción del Indio como*

Bárbaro, Alicia Barabás¹²⁹ nos hace ver que la alteridad de los pueblos originarios se ha ido construyendo ya desde antes de la Conquista, ya que las imágenes producidas por los europeos hacia otros pueblos “bárbaros” recayeron en los indígenas. Para ella, ya desde el debate entre Sepúlveda y Las Casas, “el imaginario del indio como bárbaro no ha desaparecido, sino que constituye un componente estructural del racismo”. Nos hace recordar que el concepto de barbarie es una creación colectiva, surgida de libros, de la fantasía de las gentes, y del Estado en general, sacando el etnocentrismo a relucir, pues coloca al propio grupo en posición superior y al de ellos, el grupo de los bárbaros, en posición de inferioridad. Ello ha cristalizado en un imaginario racista en América, haciendo difícil el poder hablar de multiculturalidad.

Para Barabás lo significativo del proceso está en que la barbarie era el contraste que necesitó el mundo griego para significarse como civilización, igual que en América ha servido para definir a la civilización blanca. Y es que como ejemplifica esta autora, en Babel la diversidad es considerada un estigma: “caos en contra del orden representado por la unicidad.”

Con la Edad Media esto continuó, estereotipando al bárbaro como idólatra, no humano, pagano, etc., si bien había una diferencia con la etapa anterior: podía ser redimido mediante la evangelización. Fue en el Renacimiento cuando surgió una dualidad entre barbarie como inferioridad y barbarie como positiva, lugar de la inocencia natural. Barabás argumenta que la Conquista no creó nuevas categorías para identificar a los bárbaros, sino que asimiló éstos a los indígenas del Nuevo Mundo. Por ejemplo Colón se fijó en la desnudez y la asoció con el salvajismo, algo que en nuestros días tiene su co-relato al asociarla a la carencia de cultura, falta de decoro, connotación de incivilización.

¹²⁹ En *ALTERIDADES* (2000)10 (19): Págs. 9-20

Otro concepto interesante, que desacredita al bárbaro, está relacionado con el espacio: el desierto. En la Grecia Clásica era concebido como lugar virgen, salvaje, morada de bestias feroces. Que estuviese América habitada por “indios” confirma el carácter salvaje de dichos desiertos. El concepto de “desierto” como vacío y salvaje, así como la legitimidad de espacios, ha justificado históricamente muchos actos de genocidio.

Dice Goffman que la estigmatización es un medio de quitar a las minorías étnicas (o religiosas) de los caminos de la competencia, de la lucha por la vida. O de utilizarlas para promover el desarrollo ajeno, agregaría.

Los nativos constituyen un mundo aparte, no integrado, situado en un estadio salvaje e indigno de la condición humana. Con estos presupuestos de base, los “civilizados” se sienten impulsados a “integrar” a los indígenas con la ayuda de una ideología “integracionista”, no exenta de presupuestos coloniales ya trasnochados, que se concreta por la voluntad de anular las diversas pluralidades culturales en un sistema único de valores: los nacionales, pero al precio de negar y destruir la cultura de los grupos étnicos considerados como marginales. (JUNQUERA, C., 1995: 42).

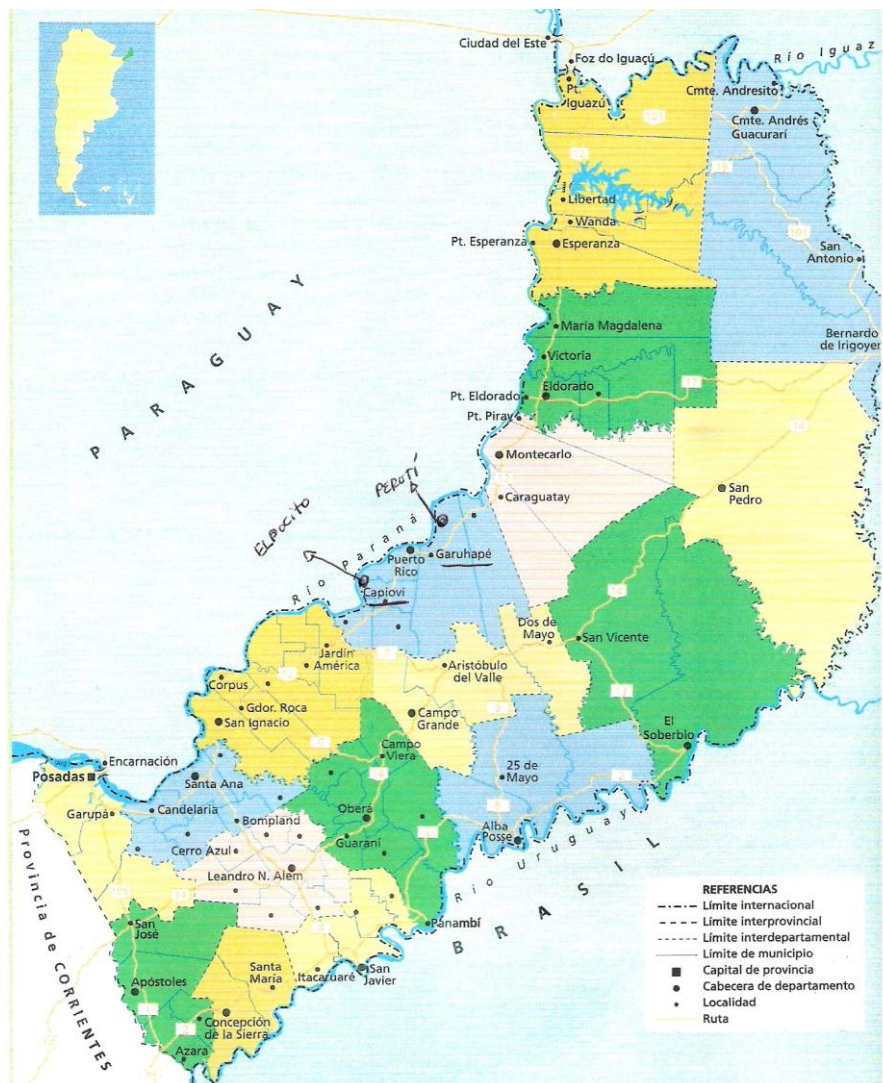
Entiendo que la antropología social le debe al menos tanto o más a los grupos que estudia como a las diferentes corrientes o teorías o escuelas que la componen y que trabajan en ampliar los diferentes debates de lo humano y su diversidad.

Envolviéndose en su raída toga, el anciano concluyó: «Alguna vez has de contarnos más historias de tu país. Nosotros, que somos ya ancianos, te instruiremos sobre su verdadero significado, de modo que cuando vuelvas a tu tierra tus mayores vean que no has estado sentada en medio de la selva, sino entre gente que sabe cosas y que te ha enseñado sabiduría». (BOHANNAN, L. *Shakespeare en la selva* en VELASCO, H. M., (comp.) 1994: 85.

A Coruña, junio 2013

APÉNDICES

Apéndice I.- Mapa ilustrativo de “Breve historia de la comunidad Elpocito”, trabajo de maestría de Crispín Benítez



Apéndice III.- Salud Indígena

[en página del Ministerio de Salud de Misiones]

TECHAÍ MBYA - SALUD INDÍGENA

OBJETIVOS GENERAL

Garantizar el ejercicio del derecho a la salud y la vida, como derecho social, a través de la promoción y consolidación de un sistema de salud intercultural comunitario.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

- Mejorar la cobertura de Atención Primaria de la Salud asegurando la accesibilidad a las prestaciones básicas del Sistema de Salud.
- Fortalecer la Red Sanitaria conformada por Agentes Sanitarios Interculturales Indígenas, Médicos, Caciques, Opyguas o Chamanes, administrativos y otros del Sistema de salud.
- Reconocer y valorizar la Participación Comunitaria como una herramienta para la individualización de problemas para mejorar la accesibilidad y aceptación.
- Crear conciencia sobre los Derechos y Deberes frente al cuidado de la salud.
- Organizar un sistema de vigilancia epidemiológica que permita disponer de datos reales sobre la situación de las Comunidades.
- Promover el enfoque intercultural dentro del Sistema de salud actual para la construcción de un modelo integral en salud con una marcada interrelación entre saberes. (medicina tradicional y la científica) Actualmente en la Provincia de Misiones se asientan 93 Comunidades Mbyá Guaraníes dispersas por todo el territorio provincial distribuidas en más de 1.200 familias, constituyendo una población total aproximada de 6.200 personas. La población Mbyá Guaraní está radicada en la provincia de Misiones desde el año 1.000 y preserva su cultura y su costumbre entre las que se destaca la utilización de todos los recursos naturales que conforman su hábitat. Algunas de las principales características de esta cultura son el sedentarismo y el nomadismo. Su lengua principal es el Guaraní en su variante Mbyá, aprendida por los niños y la más utilizada entre sus integrantes. Para establecer relaciones con los “blancos” utilizan el castellano y en las relaciones interétnicas utilizan el Yopará o Guaraní Paraguayo. A través de un Modelo de salud nos proponemos no solo identificar necesidades y problemáticas actuales que perjudican el estado de salud de los Mbyá sino también plasmar un modelo de atención sanitaria de construcción participativa-colectiva basado en el rescate de los saberes ancestrales de la Cultura Mbyá en un intento de encuentro o articulación con la medicina biomédica/científica/tradicional. El Estado Provincial ha priorizado saldar la deuda social histórica y sanitaria acumulada desde la colonia, y revertir el proceso de desarrollo neoliberal de los últimos 20 años y a través de la cartera de Salud planifica y ejecuta políticas y acciones sanitarias tendientes a mejorar la calidad de vida de éstos habitantes como derecho fundamental a la vida, con el consentimiento de los mismos, sin una intervención invasiva o verticalista, valorizando y respetando sus sistemas de conocimientos, tradiciones y creencias potenciando una nueva visión de desarrollo acorde con las características de nuestro territorio. El Modelo Intercultural de A.P.S. para Poblaciones Indígenas Mbyá Guaraníes es la nueva forma de hacer Salud en el Sistema Provincial, que involucra a la persona, la familia y la comunidad en la prestación del servicio a través de la articulación de la medicina tradicional y la medicina científica o podríamos decir también Sistema Biomédico y Sistema Originario y que se desarrolla en las visitas domiciliarias que se establecen en las 93 Comunidades, creando un modelo dinámico que se adapta a la realidad territorial y ofrece una atención mas resolutiva a las personas.

Apéndice IV.- Proyecto Mate

Acerca del Modelo MATE y su Escuelita de la Selva

El proyecto MATE se inició como respuesta superadora de esta situación que se replica con pequeñas variaciones en cualquier comunidad Mbya Guaraní de la provincia de Misiones respecto a los niveles de instrucción y de educación formal alcanzados:

- Importantes índices de analfabetismo y analfabetismo funcional (la persona puede decodificar los signos gráficos pero no puede comprender ni producir sentido)
- Gran cantidad de jóvenes y adolescentes con los estudios primarios incompletos.
- En menor proporción, jóvenes y adolescentes con estudios primarios completos (EGB I y II).
- Excepcionalmente algunos, una pequeña minoría, terminan la EGB III.
- Prácticamente no hay quienes hayan terminado la educación media.

Este estado de situación permite concluir que no existen las condiciones apropiadas para la inclusión del pueblo aborigen en el sistema de educación formal, especialmente en los niveles medio y superior. Esto repercute negativamente en el acceso a trabajos dignos y legales.

La exclusión del pueblo mbya del sistema educativo formal y del mundo laboral provoca la persistencia de su estado de pobreza. Una tasa de desocupación, en cuanto al empleo formal, del 100%, la inexistencia de escuelas de nivel medio y superior en las comunidades aborígenes, el debilitamiento de la identidad cultural, especialmente entre los más jóvenes, y la consecuente contaminación ejercida por la cultura hegemónica colocan al pueblo Mbyá en una situación de alta vulnerabilidad y riesgo.

En este marco se proyecta la **Escuela Bilingüe Intercultural de Turismo Mbya Guaraní “Clemencia González – Jachuka Yvapoty**, con el fin de atender las necesidades vinculadas con la capacitación laboral que permita a la comunidad Yryyapu de Iguazú como a indígenas de otras comunidades acceder y mantener un trabajo digno, como así también, propiciar el desarrollo personal de los alumnos y las alumnas incrementando su participación en el mundo laboral y/ o del conocimientos sin poner en peligro su identidad cultural.

Por otra parte, los integrantes de Yryyapu y de otras comunidades han manifestado su interés en capacitarse laboralmente. La disminución de los espacios selváticos y la consecuente reducción de los recursos naturales que les garantizaban su sustento los impulsa a buscar alternativas laborales que les permitan generar recursos económicos para satisfacer sus necesidades básicas cada vez más insatisfechas.

A partir de consultas y acuerdos con la comunidad de Yryyapu y aprovechando que ya cuenta con una incipiente actividad turística propia, se acordó con representantes, referentes y autoridades políticas y espirituales organizar y desarrollar módulos interculturales y culturales que les permitan construir herramientas para **autogestionar su actividad turística y negociar en un plano de**

equidad con las agencias y operadores turísticos de manera de concretar negociaciones justas, así como generar estrategias para fortalecer tanto su identidad cultural como su autoestima.

Luego de un largo proceso de consultas y acuerdos con las citadas autoridades, así como con diversos referentes de las comunidades, se acordó desarrollar módulos interculturales que constituyan un espacio de diálogo intercultural e intercambio de saberes. En estos módulos interculturales interactúan auxiliares educativos mbya y profesionales blancos. Al mismo tiempo se desarrollan módulos culturales por medio del mensaje de los líderes espirituales a través de audiovisuales hablados exclusivamente en lengua mbya. En los módulos culturales sólo intervienen maestros mbya sin intervención de los blancos, a excepción de las planificaciones e instancias de evaluación, basadas en herramientas concebidas y construidas también en el espacio intercultural de manera participativa.

De esta manera nace la iniciativa de que las capacitaciones estén orientadas hacia el turismo cultural indígena a partir de la historia y patrimonio cultural pueblo mbya Guaraní. Inspirado principalmente en la sabiduría ancestral y el entrenamiento de líderes comunitarios indígenas para desarrollar un turismo cultural mbya Guaraní en la provincia de Misiones que sea ambiental y socialmente sustentable y responsable.

Mucho trabajo y grandes resultados

Luego de tres años de intenso trabajo, el Centro de Educación Intercultural Bilingüe “Clemencia González – Jachuka Yvapoty”, más conocido como la escuelita de la selva, inicia un nuevo ciclo lectivo. Durante el año 2008 y 2009 se han dictado seis módulos de capacitación laboral desarrollando competencias vinculadas al quehacer turístico: “Interpretación y Comunicación para el Turismo Cultural”, “Introducción al Diseño de Producto Turístico” e “Intérprete del Patrimonio Natural y Cultural”, éste último replicado por cuarta vez. Es interesante destacar que cada uno de estos módulos ha sido diseñado en forma participativa por los coordinadores, capacitadores blancos e indígenas y los mismos alumnos.

Han sido destinatarios de estos módulos jóvenes de las comunidades Yryyapu, Fortín Mbororé de Iguazú, de Guapoi, comunidad ubicada en cercanías de Urugua-i así como alumnas de Paraguay y cuatro alumnos de la comunidad Koenjú de San Miguel de las Misiones en Río Grande do Sul, Brasil. Este grupo de alumnos constituyó una experiencia inédita y riquísima de intercambio con la finalidad de replicar el modelo en el hermano país.

Asimismo otro gran logro de la escuelita fue el haber sido reconocida como Centro de Educación Intercultural Bilingüe por el Spepm y que sus dos maestros indígenas hayan sido también reconocidos por este organismo. Estos hechos no sólo fortalecen el camino elegido por la comunidad para su autogestión sino que también nos alientan a seguir adelante en un camino compartido hacia la inclusión y la autonomía.

El próximo miércoles 17 de febrero, el equipo intercultural presentará a la Comunidad un proyecto de Trayecto Técnico Profesional, que de ser aprobado por las autoridades e integrantes de Yryyapu, será inmediatamente llevado a la práctica en la Escuelita de la Selva y presentado al Ministerio de Educación para su oficialización. Este TTP incluirá, además de los módulos que se vienen ofreciendo,

nuevas herramientas para el ejercicio del turismo cultural y la negociación justa.

Haciendo historia

Luego de un largo período de consultas y acuerdos con la comunidad Yryyapu nace el Centro de Educación Intercultural Bilingüe “Clemencia González – Jachuka Yvapoty”, en el marco del Proyecto Mate, área Pueblos Originarios. Este proyecto es el resultado de los acuerdos establecidos entre el Itec Iguazú y el Niagara College de Canadá. Durante el proyecto, la escolita fue financiada con recursos de la Fundación Itec y la Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional de Canadá. En la actualidad la escolita se financia con los aportes del estado provincial y aportes privados.

El principal sostén económico de las actividades lo constituye la ONG Canadiense [Friends of Yryyapu](#), integrada por jóvenes y directivos del Niagara College.

El Modelo Mate cuenta en la actualidad con un coordinador, Lic. Claudio Salvador quien está al frente también de un espacio educativo exclusivo para los indígenas dentro del Itec, el CEIPO (Centro de Educación Intercultural junto a los Pueblos Originarios). La escolita cuenta con dos coordinadores: una Coordinadora Pedagógica, Lic [Viviana Bacigalupo](#) y un Coordinador y Maestro Indígena, Sr. Francisco Franco. Un Maestro Indígena, Sr. Ricardo Fernández y un grupo de profesionales de diversas disciplinas que junto al Sr. Fernández capacitan a los jóvenes en los módulos interculturales. La escuela cuenta con la invaluable presencia de la Abuela Clemencia González quien además de darle su nombre a la escolita es su directora espiritual y quien evalúa a los alumnos en los módulos culturales.

Cómo trabajamos

Cada capacitación se organiza en dos módulos interrelacionados. Un módulo cultural cuyo objeto es básicamente fortalecer la identidad guaraní, ñande reko, y rescatar de la memoria colectiva los saberes tradicionales. Para ello las clases se desarrollan exclusivamente en lengua guaraní y sin la intervención del blanco. La herramienta clave está constituida por una serie de nueve audiovisuales en los que ancianos de distintas comunidades hacen llegar un mensaje genuino a los jóvenes. Este material tiene una estructura didáctica, no posee traducción al español y son propiedad exclusiva de la comunidad Yryyapu y la escolita Clemencia.

Paralelamente se desarrolla un módulo intercultural en el que se integran los conocimientos relacionados con el turismo con los saberes previos de los alumnos y los conocimientos tradicionales de su cultura. El capacitador blanco y el maestro indígena interactúan en la construcción de los saberes y las competencias. Las clases se desarrollan tanto en español como en mbyá.

El diálogo enriquecedor, el respeto a las diferencias y a la identidad cultural de cada uno, el compartir los saberes para producir aprendizajes significativos y construir un espacio de encuentro e integración son algunos de los pilares de este modelo que se construye y reconstruye cada día y nos permite crecer juntos y en libertad.

Apéndice V.- Reivindicaciones mbyá en torno a aspectos político-religiosos: el Manifiesto de Fracrán

De: Emipa Prensa <emipaprensa@yahoo.com.ar>
Asunto: Comunidades mbya presentaron al gobierno provincial el “Manifiesto de Fracrán”

Equipo Misiones de Pastoral Aborigen (EMiPA)

-Gacetilla de prensa. Se agradece difusión-

Comunidades mbya presentaron al gobierno provincial el “Manifiesto de Fracrán”

Representantes de casi 30 Comunidades Guaraní de Misiones firmaron un documento en el que rechazan enérgicamente la creación del Consejo de Ancianos y exigen el llamado a referéndum para la enmienda constitucional de la Ley 4000

Posadas, Misiones. 1 de noviembre de 2010 (Prensa EMiPA) - Caciques, representantes y miembros de treinta Comunidades del Pueblo Mbya Guaraní de Misiones presentaron al gobernador Maurice Closs el “Manifiesto de Fracrán”, en el que “expresamos nuestras opiniones y sentir respecto a muchos temas que nos preocupan y sobre los cuales precisamos que Ud. preste la atención debida”.

El documento, redactado en el Aty Ñeychyro realizado en la Comunidad de Fracrán desde el 19 al 21 de Octubre, rechaza tajantemente el “Consejo de Ancianos y Guías Espirituales de la Nación Mbya Guaraní” y la inscripción de la religión ancestral del Pueblo Guaraní en el Registro Nacional de Cultos.

Asimismo, exige el llamado a referéndum en las próximas elecciones para la enmienda constitucional de la Ley 4000; y el respeto a los líderes elegidos libremente en el interior de las Comunidades.

A continuación, se reproduce el texto completo del Manifiesto de Fracrán:

MANIFIESTO DE FRACRAN

Los Caciques, representantes y miembros de las Comunidades que firmamos este Manifiesto, presentes en el Aty Ñeychyro realizado en la Comunidad de Fracrán desde 19 al 21 de Octubre de 2010, después de expresar cada uno nuestros sentimientos y forma de pensar hemos llegado a las siguientes resoluciones:

Rechazar de manera absoluta la pretendida representación genuina de la Nación Guaraní que se otorga a una supuesta Comunidad Consejo de Ancianos y Guías Espirituales de la Nación Mbya Guaraní, por no pertenecer a nuestro sistema cultural y haber sido creado por decreto por el ex gobernador Carlos Rovira, sin ningún tipo de consulta y sin nuestro consentimiento previo, libre e informado, para intervenir en nuestras decisiones, manipulando a nuestros hermanos. El pueblo Mbya Guaraní desconoce de manera categórica a ese organismo y todas sus decisiones, las tomadas y por tomarse.-

El Aty Ñeychyro hizo llegar en tiempo y forma su queja por la falta de consulta en el proyecto de la Ley de Bosques, aún el Gobernador Closs no ha respondido la Carta Documento enviada, por ello rechazamos la ley promulgada por inconsulta e inconstitucional.

Las Comunidades, en un proceso que nos llevó casi dos años, redactamos el texto de la ley que incluye los Derechos Indígenas en la Constitución Provincial y que fue aprobado por la Cámara de Diputados presidida ahora por quien como Gobernador promulgó, la hoy conocida Ley 4000. En una actitud dictatorial, que no tiene que cabida en el gobierno democrático que tenemos desde 1983, Rovira como Gobernador y Closs su sucesor, se niegan a darle la oportunidad al pueblo de Misiones a expresarse. ¿Tanto es el temor a que tengamos nuestros derechos escritos en la Ley máxima provincial? Exigimos al gobierno de la provincia que en las próximas elecciones llame al pueblo misionero al Referéndum que ordena la Ley 4000 para la inclusión de los derechos indígenas en la Constitución provincial rechazando toda forma de intento solapado de derogación de la mencionada Ley hecho que solo pretende discriminarnos una vez más.-

Exigimos al Sr. Gobernador ordene a sus funcionarios, especialmente al Director Gral.de Asuntos Guaraníes, Arnulfo Verón, que no se entrometan en la autonomía de las Comunidades respetando a los líderes elegidos libremente por cada una de ellas.-

Estudiamos detenidamente la ofensa que nos ha sido producida al inscribir nuestra religión ancestral, muy anterior al Estado argentino, en el Registro Nacional de Cultos con el número 3627, poniéndola debajo del nivel de otras llegadas a nuestros territorios hace apenas unos años. Nuestra espiritualidad es una parte muy íntima de nuestro ser y cultura, no solo han invadido nuestras tierras, destruido los montes, contaminado las aguas, sino que ahora pretenden violar nuestras creencias y dominar nuestro espíritu, permitiéndole a una autoridad extraña opinar sobre nuestra existencia religiosa.-

Las acciones llevadas adelante por el gobierno provincial y sus funcionarios transgreden los fundamentos en los que se basa el Convenio 169 de la OIT del que la Argentina es firmante y la provincia debe obedecer, este dice:” RECONOCIENDO las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones, formas de vida, de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones....”

Aguyjevete

Juan Martínez	Alejandro Benítez	Catri
Duarte Ramón Vallejos		
Cacique Fracran	Cacique Pindo	Poty
Delegado CPI	Delegado CPI	
Marcelo Duarte	Rosalino Ramos	
Lorenzo Ayala		
2° Cacique Guyray	Cacique Mbokajaty	
Sargento Mbokajaty		
Porfirio Benítez	Lidio Dasilva	
Artemio Benitez		
Rep. Mbokajaty	Rep. Tekoa Yma	
Cacique Tekoa Yma		
Roberto Benitez	Tonino Paredes	Pablo
Duarte		
Miembro Tekoa Yma	Cacique Tekoa	Pora
Miembro Tekoa Pora		

Silvio Morinigo
Sixto Ferreyra
Rep. Tekoa Pora
Rep. Tamandua
Ariel Sanchez
Bernardino Cabrera
Rep. Tamandua
Rep. Ka'a Guy Miri Pora
Luis Escobar
Timoteo Escobar
Rep. Kapi'i Yvate
Miembro Kapi'i Yvate
Juan Ramos
Julian Gimenez
Miembro Yaka Pora
Cabo Guavira Poty
Armando Benítez
Marcelo Nuñez
Cabo Guavira Poty
Cacique Taruma Poty
Juan Brizuela
Arturo Duarte
Cacique Aviaru
Cacique Andresito
Casimiro Fernández
Walter Benitez
Cacique Arroyo 9
Miembro Alecrín

Alcides Ferreyra
Cacique Tamandua
Juan Carlos Duarte
Miembro Tamandua
Carlitos Benítez
Rep. Kapi'i Yvate
Gabino Duarte
Rep. Guavira Poty
Emilio Martínez
Sargento Guavira Poty
Francisco Brizuela
Miembro Tekoa Pora
Nicanor Benítez
Cacique Tekoa Arandu

(Se adjunta fotografía de los representantes de las comunidades tras la firma del manifiesto)

Apéndice VI.- Sobre chamanismo en la obra de Ochoa Abaurre (2003)

Criterios destacados sobre el chamanismo, tan bien resumidos por Ochoa Abaurre, son los aportados por los siguientes autores:

- Alfred Métraux, en sus estudios de campo sobre los indígenas de Sudamérica, dice que las prácticas mágico-religiosas del chamán, sirven de técnica de curación de la enfermedad así como de comunicación con otros mundos, y se refiere a dichos chamanes como “agente de lo sobrenatural y que mantiene profesionalmente un comercio intermitente con los espíritus” (MÉTRÀUX, 1973, PP. 69-73).

- Mircea Eliade, define la figura del chamán, en su generalidad, como: *hombre-médico, mago, psicopompo, místico;* y el chamanismo, stricto sensu, como: *la técnica del éxtasis que entraña una especialidad mágica particular. El dominio del fuego, el vuelo mágico, etc...* El chamán, dice, es *un especialista del Trance, durante el cual su alma abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno* (ELÍADE, 1992, PP. 21-23, cursivas suyas).
- Piers Vitebsky (1996, 8 y ss., cursivas suyas) , quien también ha estudiado la generalidad de los fenómenos chamánicos, en especial los de Siberia y los Sora de la India, define a los chamanes como: *escogidos por los Espíritus y enseñados por ellos a entrar en Trance y a volar con el alma a otros mundos por el Cielo, o gatear por peligrosas grietas hacia el terror de los mundos subterráneos; son los reducidos a esqueletos y luego renacidos; logran el poder de combatir contra los espíritus y sanar a sus víctimas, y matar a sus enemigos y salvar a su pueblo de la enfermedad y el hambre. Y los chamanes fueron doctores, sacerdotes, trabajadores sociales y místicos y que tienen la particularidad, generalizada, de controlar su estado de trance*
- Michael Harner (1976, 7 y ss., cursivas suyas), se centra en el chamanismo y en el uso de los enteógenos de Sudamérica, define al chamán como: *Expertos que se enfrentan directamente con lo supernatural; y como el hombre o la mujer que se pone en contacto directo con los espíritus mediante un estado de trance y que tiene a su mando uno o varios espíritus que cumplen sus súplicas de que se haga el bien o el mal.*
- Carlos Castaneda, desde su propia experiencia iniciática en México, ha hablado del chamanismo, en sus primeras obras (1988, 1995 y 1996), como: *el Camino del corazón, el único el verdadero camino, que satisface el deseo de Saber y produce un*

cambio en la conciencia, a través de la experiencia chamánica del conocimiento de los estados de la Realidad no ordinaria, que, provocada por los alucinógenos (Peyote, Hierba del Diablo y Humito), proporciona el aprendizaje de la Adivinación, la Levitación, la Transformación, y la Visión de la otra realidad y de nuestro interior.

- Douglas Sharon (1988, 20 y ss., cursivas suyas), que afianza sus estudios de campo en el chamanismo andino y costeño de Perú en su obra más destacada, recalca que: *los curanderos y chamanes son el correlato contemporáneo de los médicos precolombinos mágico-religiosos altamente dotados para: curar con hierbas, con un profundo sistema de pensamiento abstracto y con una capacidad especial para el contacto directo con la Naturaleza y para la comunicación con el más allá.*
- Carlos Junquera, en el ámbito de la Etnología de la Amazonía peruana, (1989, cursivas suyas) define el chamanismo como: *Un sistema religioso con una Teología muy desarrollada y con unas dimensiones sociales muy particulares; una Filosofía con dimensiones mágico-religiosas. Y los chamanes son individuos excepcionales y especialistas en subir a los Cielos, descender a los Infiernos, hablar con los Espíritus, que incluso manipulan lo sobrenatural porque son intermediarios entre el mundo real y el mundo del más allá, al que viajan por su capacidad, a esas regiones donde se encuentra la fuente del saber, y es considerado como el guardián del Universo y del equilibrio físico y psíquico de su grupo, y está educado en el misticismo de la iniciación, en el ejercicio y en el Trance.*
- Josep M^a Fericglá, desde la perspectiva de la Antropología Cognitiva amazónica de los jíbaro del Ecuador, (1999, 75 y ss., cursivas suyas) define al chamán como: *un individuo visionario, inspirado y entrenado en decodificar su imaginería mental, que en*

nombre de su colectividad y con la ayuda de sus Espíritus aliados, y de sustancias psicoactivas, entra en un profundo estado modificado de la mente sin perder la consciencia despierta: penetra en una conciencia dialógica y adaptógena.

- Ochoa Abaurre, vistas estas y otras perspectivas, define la estructura chamánica como

Religión de la Naturaleza asistida por una cosmovisión mágica del Mundo y del Cosmos, como una *técnica de curación* de la enfermedad física y mental socorrida por el conocimiento de la botánica y sus aplicaciones, como *técnica del trance y el éxtasis* amparada por el contacto con el mundo sobrenatural de los espíritus y su ayuda, como una *Filosofía* de la existencia y la gnosis en función de una herencia mítica ancestral, y como *función intermedia* entre el hombre y la naturaleza y entre el *mundo de arriba y el de abajo* por garantizar el equilibrio y la armonía. La palabra *chamán* -shar-man- procede del lenguaje de los Evenkis, un grupo de cazadores y pastores de renos de habla Tunguska de la parte septentrional de la estepa de Siberia, y fue usado para designar a un *especialista religioso* de esta región. (OCHOA ABAURRE, J.C., 2003:76).

Apéndice VII.- Tratado 169 de la O.I.T.

CONVENIO 169 SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES (1989)

CONVENIO SOBRE PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES EN PAÍSES INDEPENDIENTES

PREAMBULO

La Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo:

Convocada en Ginebra por el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo, y congregada en dicha ciudad el 7 junio 1989, en su septuagésima sexta reunión;

Observando las normas internacionales enunciadas en el Convenio y en la Recomendación sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957;

Recordando los términos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y de los numerosos instrumentos internacionales sobre la prevención de la discriminación;

Considerando que la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores;

Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven;

Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión;

Recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales;

Observando que las disposiciones que siguen han sido establecidas con la colaboración de las Naciones Unidas, de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y de la Organización Mundial de la Salud, así como del Instituto Indigenista Interamericano, a los niveles apropiados y en sus esferas respectivas, y que se tiene el propósito de continuar esa colaboración a fin de promover y asegurar la aplicación de estas disposiciones;

Después de haber decidido adoptar diversas proposiciones sobre la revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (núm. 107), cuestión que constituye el cuarto punto del orden del día de la reunión, y

Después de haber decidido que dichas proposiciones revistan la forma de un convenio internacional que revise el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957,

adopta, con fecha veintisiete de junio de mil novecientos ochenta y nueve, el siguiente Convenio, que podrá ser citado como el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989:

Artículo 1 1. El presente Convenio se aplica: a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio. 3. La utilización del término [pueblos] en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional. Artículo 2 1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas: a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población; b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

Artículo 3 1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.

2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio.

Artículo 4 1. Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.

2. Tales medidas especiales no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente por los pueblos interesados.

3. El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá

sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales.

Artículo 5 Al aplicar las disposiciones del presente Convenio: a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente; b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos; c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.

Artículo 6 1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán: a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan; c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

Artículo 7 1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan. Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.

3. Los gobiernos deberán velar por que, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.

Artículo 8 1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

Artículo 9 1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.

Artículo 10 1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.

2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento.

Artículo 11 La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos.

Artículo 12 Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces.

Parte

II.

Tierras

Artículo 13 1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los

gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.

2. La utilización del término [tierras] en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

Artículo 14 1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

Artículo 15 1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.

Artículo 16 1. A reserva de lo dispuesto en los párrafos siguientes de este artículo, los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan.

2. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de esos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán efectuarse con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberá tener lugar al término de

procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando haya lugar, en que los pueblos interesados tengan la posibilidad de estar efectivamente representados.

3. Siempre que sea posible, estos pueblos deberán tener el derecho de regresar a sus tierras tradicionales en cuanto dejen de existir la causas que motivaron su traslado y reubicación.

4. Cuando el retorno no sea posible, tal como se determine por acuerdo o, en ausencia de tales acuerdos, por medio de procedimientos adecuados, dichos pueblos deberán recibir, en todos los casos posibles, tierras cuya calidad y cuyo estatuto jurídico sean por lo menos iguales a los de las tierras que ocupaban anteriormente, y que les permitan subvenir a sus necesidades y garantizar su desarrollo futuro. Cuando los pueblos interesados prefieran recibir una indemnización en dinero o en especie, deberá concedérseles dicha indemnización, con las garantías apropiadas.

5. Deberá indemnizarse plenamente a las personas trasladadas y reubicadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como consecuencia de su desplazamiento.

Artículo 17 1. Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados establecidas por dichos pueblos.

2. Deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad.

3. Deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de su desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos.

Artículo 18 La ley deberá prever sanciones apropiadas contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos interesados o todo uso no autorizado de las mismas por personas ajenas a ellos, y los gobiernos deberán tomar medidas para impedir tales infracciones.

Artículo 19 Los programas agrarios nacionales deberán garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfruten otros sectores de la población, a los efectos de: a) la asignación de tierras adicionales a dichos pueblos cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico; b) el otorgamiento de los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que dichos pueblos ya poseen.

Parte III. Contratación y Condiciones de Empleo

Artículo 20 1. Los gobiernos deberán adoptar, en el marco de su legislación

nacional y en cooperación con los pueblos interesados, medidas especiales para garantizar a los trabajadores pertenecientes a esos pueblos una protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo, en la medida en que no estén protegidos eficazmente por la legislación aplicable a los trabajadores en general.

2. Los gobiernos deberán hacer cuanto esté en su poder por evitar cualquier discriminación entre los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados y los demás trabajadores, especialmente en lo relativo a: a) acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción y de ascenso; b) remuneración igual por trabajo de igual valor; c) asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda; d) derecho de asociación, derecho a dedicarse libremente a todas las actividades sindicales para fines lícitos, y derecho a concluir convenios colectivos con empleadores o con organizaciones de empleadores.

3. Las medidas adoptadas deberán en particular garantizar que: a) los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, incluidos los trabajadores estacionales, eventuales y migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, así como los empleados por contratistas de mano de obra, gocen de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales a otros trabajadores de estas categorías en los mismos sectores, y sean plenamente informados de sus derechos con arreglo a la legislación laboral y de los recursos de que disponen; b) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas; c) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivos, incluidas todas las formas de servidumbre por deudas; d) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos gocen de igualdad de oportunidades y de trato para hombres y mujeres en el empleo y de protección contra el hostigamiento sexual.

4. Deberá prestarse especial atención a la creación de servicios adecuados de inspección del trabajo en las regiones donde ejerzan actividades asalariadas trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, a fin de garantizar el cumplimiento de las disposiciones de esta parte del presente Convenio.

Parte IV. Formación Profesional, Artesanía e Industrias Rurales

Artículo 21 Los miembros de los pueblos interesados deberán poder disponer de medios de formación profesional por lo menos iguales a los de los demás ciudadanos.

Artículo 22 1. Deberán tomarse medidas para promover la participación voluntaria de miembros de los pueblos interesados en programas de formación profesional de aplicación general.

2. Cuando los programas de formación profesional de aplicación general existentes no respondan a las necesidades especiales de los pueblos interesados,

los gobiernos deberán asegurar, con la participación de dichos pueblos, que se pongan a su disposición programas y medios especiales de formación.

3. Estos programas especiales de formación deberán basarse en el entorno económico, las condiciones sociales y culturales y las necesidades concretas de los pueblos interesados. Todo estudio a este respecto deberá realizarse en cooperación con esos pueblos, los cuales deberán ser consultados sobre la organización y el funcionamiento de tales programas. Cuando sea posible, esos pueblos deberán asumir progresivamente la responsabilidad de la organización y el funcionamiento de tales programas especiales de formación, si así lo deciden.

Artículo 23 1. La artesanía, las industrias rurales y comunitarias y las actividades tradicionales y relacionadas con la economía de subsistencia de los pueblos interesados, como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección, deberán reconocerse como factores importantes del mantenimiento de su cultura y de su autosuficiencia y desarrollo económicos. Con la participación de esos pueblos, y siempre que haya lugar, los gobiernos deberán velar por que se fortalezcan y fomenten dichas actividades.

2. A petición de los pueblos interesados, deberá facilitárseles, cuando sea posible, una asistencia técnica y financiera apropiada que tenga en cuenta las técnicas tradicionales y las características culturales de esos pueblos y la importancia de un desarrollo sostenido y equitativo.

Parte V. Seguridad Social y Salud

Artículo 24 Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna.

Artículo 25 1. Los gobiernos deberán velar por que se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.

2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.

3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los cuidados primarios de salud, manteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.

4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país.

Parte VI. Educación y Medios de Comunicación

Artículo 26 Deberán adoptarse medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional.

Artículo 27 1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar.

3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.

Artículo 28 1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.

2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.

3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.

Artículo 29 Un objetivo de la educación de los niños de los pueblos interesados deberá ser impartirles conocimientos generales y aptitudes que les ayuden a participar plenamente y en pie de igualdad en la vida de su propia comunidad y en la de la comunidad nacional.

Artículo 30 1. Los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus derechos y obligaciones, especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades económicas, a las cuestiones de educación y salud, a los servicios sociales y a los derechos dimanantes del presente Convenio.

2. A tal fin, deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos.

Artículo 31 Deberán adoptarse medidas de carácter educativo en todos los sectores de la comunidad nacional, y especialmente en los que estén en contacto más directo con los pueblos interesados, con objeto de eliminar los prejuicios que pudieran tener con respecto a esos pueblos. A tal fin, deberán hacerse esfuerzos por asegurar que los libros de historia y demás material didáctico ofrezcan una descripción equitativa, exacta e instructiva de las sociedades y culturas de los pueblos interesados.

Parte VII. Contactos y Cooperación a Través de las Fronteras

Artículo 32 Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.

Parte VIII. Administración

Artículo 33 1. La autoridad gubernamental responsable de las cuestiones que abarca el presente Convenio deberá asegurarse de que existen instituciones u otros mecanismos apropiados para administrar los programas que afecten a los pueblos interesados, y de que tales instituciones o mecanismos disponen de los medios necesarios para el cabal desempeño de sus funciones.

2. Tales programas deberán incluir: a) la planificación, coordinación, ejecución y evaluación, en cooperación con los pueblos interesados, de las medidas previstas en el presente Convenio; b) la proposición de medidas legislativas y de otra índole a las autoridades competentes y el control de la aplicación de las medidas adoptadas en cooperación con los pueblos interesados.

Parte IX. Disposiciones Generales

Artículo 34 La naturaleza y el alcance de las medidas que se adopten para dar efecto al presente Convenio deberán determinarse con flexibilidad, teniendo en cuenta las condiciones propias de cada país.

Artículo 35 La aplicación de las disposiciones del presente Convenio no deberá menoscabar los derechos y las ventajas garantizados a los pueblos interesados en virtud de otros convenios y recomendaciones, instrumentos internacionales, tratados, o leyes, laudos, costumbres o acuerdos nacionales.

Parte X. Disposiciones Finales

Artículo 36 Este Convenio revisa el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957. Artículo 37 Las ratificaciones formales del presente Convenio serán comunicadas, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo.

Artículo 38 1. Este Convenio obligará únicamente a aquellos Miembros de la Organización Internacional del Trabajo cuyas ratificaciones haya registrado el

Director

General.

2. Entrará en vigor doce meses después de la fecha en que las ratificaciones de dos Miembros hayan sido registradas por el Director General.

3. Desde dicho momento, este Convenio entrará en vigor, para cada Miembro, doce meses después de la fecha en que haya sido registrada su ratificación.

Artículo 39 1. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio podrá denunciarlo a la expiración de un período de diez años, a partir de la fecha en que se haya puesto inicialmente en vigor, mediante un acta comunicada, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo. La denuncia no surtirá efecto hasta un año después de la fecha en que se haya registrado.

2. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio y que, en el plazo de un año después de la expiración del período de diez años mencionado en el párrafo precedente, no haga uso del derecho de denuncia previsto en este artículo quedará obligado durante un nuevo período de diez años, y en lo sucesivo podrá denunciar este Convenio a la expiración de cada período de diez años, en las condiciones previstas en este artículo.

Artículo 40 1. El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo notificará a todos los Miembros de la Organización Internacional del Trabajo el registro de cuantas ratificaciones, declaraciones y denuncias le comuniquen los Miembros de la Organización.

2. Al notificar a los Miembros de la Organización el registro de la segunda ratificación que le haya sido comunicada, el Director General llamará la atención de los Miembros de la Organización sobre la fecha en que entrará en vigor el presente Convenio.

Artículo 41 El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo comunicará al Secretario General de las Naciones Unidas, a los efectos del registro y de conformidad con el artículo 102 de la Carta de las Naciones Unidas, una información completa sobre todas las ratificaciones, declaraciones y actas de denuncia que haya registrado de acuerdo con los artículos precedentes.

Artículo 42 Cada vez que lo estime necesario, el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo presentará a la Conferencia una memoria sobre la aplicación del Convenio, y considerará la conveniencia de incluir en el orden del día de la Conferencia la cuestión de su revisión total o parcial.

Artículo 43 1. En caso de que la Conferencia adopte un nuevo convenio que implique una revisión total o parcial del presente, y a menos que el nuevo convenio contenga disposiciones en contrario: a) la ratificación, por un Miembro, del nuevo convenio revisor implicará, ipso jure, la denuncia inmediata de este Convenio, no obstante las disposiciones contenidas en el artículo 39, siempre que el nuevo convenio revisor haya entrado en vigor; b) a partir de la fecha en que entre en vigor el nuevo convenio revisor, el presente Convenio

cesará de estar abierto a la ratificación por los Miembros.

2. Este Convenio continuará en vigor en todo caso, en su forma y contenido actuales, para los Miembros que lo hayan ratificado y no ratifiquen el convenio revisor.

Artículo 44 Las versiones inglesa y francesa del texto de este Convenio son igualmente auténticas.





BIBLIOGRAFÍA

- ABINZANO, ROBERTO C. (2000): *Mercosur. Un Modelo de Integración*. Posadas: Editorial Universitaria, UNAM.
- AGAMBEN, Giorgio (1998) *Homo Sacer. El Poder Soberano y la Nuda Vida*. Valencia: Pre-textos.
- AKERS CHACON, Justin. & DAVIS, Mike. 2008. *Nadie Es Ilegal: Combatiendo el Racismo y la Violencia de Estado en la Frontera Estados Unidos-México*. Madrid: Editorial Popular.
- ALCINA FRANCH, José (Comp.) (1990) *Indianismo e Indigenismo en América*. Madrid: Alianza.
- AGAMBEN, Giorgio (1998) *Homo Sacer*. Valencia: Pre-textos.
- AMBROSETTI, Juan Bautista (1894) *Los indios Caingúas del Alto Paraná (Misiones)*. Buenos Aires: Boletín del Instituto Geográfico Argentino.
- ANDERSON, Benedict (2006) *Comunidades Imaginadas. Reflexiones Sobre el Origen y Difusión del Nacionalismo*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.

- ANTA FÉLEZ, José Luis (2002) *El Sexo de los Ángeles. Cultura. Modernidad e Historia en la Antropología Social*. Jaén: Jabalcuz.
- --- (2007). *Segmenta Antropológica. Un Debate Crítico con la Antropología Social española*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- APPADURAI, Arjun (1994) *Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology* en FOX, Robin (1994) *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press. Cap. 10.
- --- (2007) *El Rechazo de las Minorías. Ensayo sobre la Geografía de la Furia*. Barcelona: Tusquets ediciones.
- --- (2009): *Diálogo, risco e convivialidade*; en APPADURAI Et. Al. (2009) *Podemos viver sem o outro?* Lisboa: Fundação Clouste Gulbenkian; Ediciones Tinta da China.
- ARCE, Oscar., 1990. *Del Indigenismo a la Indianidad: Cincuenta Años de Indigenismo Continental*, en ALCINA FRANCH, José., (Comp) (1990). Madrid: Alianza.
- AUGÉ, Marc (1993) *Los No Lugares. Espacios del Anonimato. Una Antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- --- (1996) *El Sentido de los Otros*. Barcelona: Paidós.
- --- (1998) *El Viaje Imposible. El Turismo y Sus Imágenes*. Barcelona: Gedisa.
- AUGÉ, Marc & COLLEYN, Jean-Paul (2005) *Qué es la Antropología*. Barcelona: Paidós.
- AZANHA, Gilberto & LADEIRA, María Inés (1988) *Os Índios da Serra do Mar*. San Pablo: CTI.
- BALIBAR, Étienne (2003) *Nosotros, ¿Ciudadanos de Europa?* Madrid: Tecnos

- --- (2005). *Violencias, Identidades y Civilidad. Para una Cultura Política Global*. Barcelona: Gedisa.
- BARABÁS, Alicia M. (2000). *La Construcción del Indio como Bárbaro: de la Etnografía al Indigenismo*, En *ALTERIDADES*, 10 (19): Págs. 9-20
- BARTH, Fredrik (Comp.) (1976) *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La Organización Social de las Diferencias Culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (1969) *La Situación de los Guaraníes (Mbyá) de Misiones (Argentina)*, en Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo. Vol. IV N° 2. Asunción
- --- (1994) *Chamanismo y Religión entre los Ava-Katu-Eté*. Asunción: CEADUC.
- --- (2006) *Los Laberintos de la Identidad. Procesos Identitarios en las Poblaciones Indígena*. Revista Avá N° 9
- --- (2007) *Librar el Camino. Relatos sobre Antropología y Alteridad*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- --- (2009) *Parientes de la Selva. Los Guaraníes Mbyá de la Argentina*. Paraguay: CEADUC
- BAUMAN, Zigmunt (1999) *La Globalización. Consecuencias Humanas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Zygmunt (2003) *Comunidad. En Busca de Seguridad en un Mundo Hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- --- (2005) *Vidas Desperdiciadas. La Modernidad y sus Parias*. Barcelona: Paidós
- BAJTIN, Mijail (1987) *La Cultura Popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- BARRERA, Trinidad (2005) *Introducción en Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Madrid: Alianza Editorial.

- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (1991) *Chamanismo y Religión entre los Ava-KAtu-Eté*. Asunción: CEADUC.
- BATESON, Gregory (1990) *Naven. Un Ceremonial Iatmul*. Madrid: Júcar Universidad.
- BENASSAR (2001) *La América Española y la América Portuguesa, Siglos XVI-XVIII*. Madrid: Akal.
- BHABHA, Homi K (2002) *El Lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Manantial
- --- (Comp.) (2010) *Nación y Narración. Entre la Ilusión de una Identidad y las Diferencias Culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BOHANAN, Laura (1994) *Shakespeare en la Selva*, en Honorio M. VELASCO, Honorio (comp.) (1994). *Lecturas de Antropología Social y Cultural. La Cultura y las Culturas*. Madrid: UNED.
- BORGES, Luiz Carlos (2002) *Os Guaraní Mbyá e a Categoría Tempo*. Tellus, ano 2 N° 2. Pp. 105-122, Abril 2002. Campo Grande - MS.
- BOURDIEU, Pierre (1985) *¿Qué Significa Hablar? Economía de los Intercambios Lingüísticos*. Madrid: Akal Universitaria.
- CÁDOGAN, León (1956) *Las Reducciones del Tarumá y la Destrucción de la Organización Social de los Mbya-Guaraníes del Guairá (Ka'yguá o Monteses)*, en *Estudios Antropológicos Publicados en Homenaje al Doctor Manuel Gamio*. pp. 295-303. México.
- --- (1960) *En Torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. En *América Indígena* 20 (2). pp. 133-150.
- --- (1965) *La Literatura de los Guaraníes*. Mexico D.F: Editorial Joaquín Motriz.
- --- (1971) *Ywyrá Ñe'ery. Fluye del Árbol la Palabra*. Asunción: CEADUC.
- --- (1992) *Ayvu Rapita. Textos Míticos de los Mbya-Guaraní del Guayrá*. Asunción: CEADUC.

- CÁMARA BARBACHANO, Fernando (1990) *Identidad y Etnicidad Indígena Histórica*, en ALCINA, José (Comp) (1990). Madrid: Alianza.
- CANESTRINI, Duccio (2009). *No Disparen contra el Turista. Un Análisis del Turismo como Colonización*. Barcelona: Bellaterra
- CASTELLS, Manuel (1998) *La Era de la Información. Volumen II. El Poder de la Identidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- CÁTEDRA, María (2011) Los que no Tienen Lugar. En Diaz Viana, Luis, Fernández Álvarez, Óscar & Tomé Martín, Pedro (Coords. 2011) *Lugares, Tiempos, Memorias. La antropología Ibérica en el Siglo XXI*. León: Universidad
- CEBOLLA BADIE, Marilyn (2000) *Colonos y Paisanos. Indios y Jurua Kuery. Relaciones Interétnicas y Representaciones Sociales en Colonia la Flor-Misiones*, en Avá N° 2 Septiembre 2000
- CÉSAIRE, Aimé (2006) *Discurso Sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal.
- CHAMBERS. Ian (1994) *Migración, Cultura, Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CHATTERJEE, Partha (2008) *La Nación en Tiempo Heterogéneo*. Buenos Aires: Siglo XXI
- CHOMSKY, Noam (2001) *La (Des)educación*. Barcelona: Diagonal.
- CICARONNE, Celeste (2004) Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbyá, en *Revista de Indias*, 2004, vol. LXIV, núm. 230 Págs. 81-96.
- CLASTRES, Pierre (1993): *La Palabra Luminosa. Mitos y Cantos Sagrados de los Guaraníes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- CLASTRES, Hélène (2007) *La Tierra sin Mal. El Profetismo Tupí-Guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol

- CLIFFORD, James (1999) *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa
- --- (2001) *Dilemas de la Cultura. Antropología, Literatura y Arte en la Perspectiva Posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George. 1991. *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar Universidad.
- COLOMBRES, Adolfo (2004) *La Colonización Cultural de la América Indígena*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- COMAROFF, John L & Jean. *Etnicidad y Violencia. Escenas Sudafricanas*, en FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio. (1994). *Etnicidad y Violencia*. A Coruña: UDC
- --- (2011) *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz
- CROSSMAN, Sylvie & BAROU, Jean-Pierre (2007): *Saberes Indígenas. Estudios sobre los Tibetanos, los Navajo y los Aborígenes Australianos*. Castellón: Ellago
- CORAZA, Enrique (2004) *El Exilio Uruguayo en España*, en *Historia Actual OnLine* N° 4. pp. 7-22.
- DE CERTEAU, Michael (2000) *La Invención de lo cotidiano 1. Artes de Hacer*. México D. F: Universidad Iberoamericana.
- DE LUCAS, Javier (1996) *Puertas que se Cierran. Europa como Fortaleza*. Barcelona: Icaria Editorial.
- DE MELLO, Flávia Cristina. *Mbyá e Chiripá Identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil*. Tellus, ano 7, n° 12. Pp. 49-65, Abril 2007. Campo Grande - MS
- DELANTY, Gerard (2006) *Community. Comunidad, Educación Ambiental y Ciudadanía*. Barcelona: Editorial Graó.
- DELGADO, Manuel (2003) *¿Quién Puede Ser Inmigrante en la Ciudad?*, en VV.AA (2003) *Exclusión Social y Diversidad Cultural*. San Sebastián: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, S.L.

- --- (Ed.) (2003) *Inmigración y Cultura*: Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.
- DELGADO, Manuel & GALLÉN, Carlota (Coords.) (2006) *Normalidad y Límite. Construcción e Integración Social del Borderline*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- DESCOLA, Phillip (2005) *Las Lanzas del Crepúsculo. Relatos Jíbaros. Alta Amazonia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- DEVILLARD, Marie José (1993) *De lo Mío lo de Nadie. Individualismo, Colectivismo Agrario y Vida Cotidiana*. Madrid: Siglo XXI.
- DÍAZ MADERUELO, Rafel (1986) *Los Indios del Brasil*. Madrid: Alhambra.
- DÍAZ DE RADA, Angel (2010) *Cultura, Antropología y Otras Tonterías*. Madrid: Trotta
- DOUGLAS, Mary (1996) *Cómo Piensan las Instituciones*. Madrid: Alianza.
- --- (1991) *Pureza y Peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- DROIT, Roger-Pol (2007). *Genealogia de los Bárbaros*. Barcelona: Paidós.
- ENRIZ, Noelia (2010) *Identidades em Tensión, lo indígena y lo Nacional em las experièncias Cotidianas Mbyá*. Polis. Revista de la Universidad Bolivariana, Volumen 9, Nº 27, 2010, PP. 61-80.
- --- (2011) *Políticas Públicas para Familias Indígenas en Misiones*) RUNA XXXII, (1), pp 27-43, 2011 FFyL - UBA -
- ESCOBAR, Arturo (2005) El Lugar de la Naturaleza y La Naturaleza Del Lugar. ¿Globalización o Posdesarrollo? En LANDER, Edgardo (ed.) (2005) *La colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- ESPINA BARRIO, Ángel (ed.) (2005) *Poder, Política y Cultura. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica VII*. Pernambuco: Editora Massangana.

- FANON, Frantz (1999) *Los Condenados de la Tierra*. Nafarroa: Txalaparta.
- FASSIN, Didier (2005) *Gobernar por los Cuerpos. Políticas de Reconocimiento hacia los Pobres y los Inmigrantes en Red de Revistas Científicas se América Latina y el Caribe, España y Portugal*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio. (coord.) (2002) *Integración Social y Cultural*. A Coruña: U. D. C.
- --- (2005) *Nacionalismo, Cultura y Tradición*. Barcelona: Anthropos.
- --- (2007), *Giro Interpretativo y Reflexividad*, en LISÓN TOLOSANA, Carmelo (ed. Lit.) (2007) *Introducción a la Antropología Social y Cultural. Teoría Método y Práctica*. Madrid: Akal.
- --- (2008) *Dinámicas Culturales del Concepto de Salud*, en ESPINA, Angel (2008) (Ed.) 2008. Recife. Brasil: Editorial Massangana.
- --- (2012) *Una Etnografía de los Antropólogos en EE.UU.* Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michael (1992) *Genealogía del Racismo. De la Guerra de Razas al Racismo de Estado*". Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- --- (2005) *El Orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets.
- (2008) *Seguridad, Territorio, Población. Curso del Collège de France (1977-78)*. Madrid: Akal.
- GADAMER, Hans-George (2001) *El Giro Hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- GALEANO, Eduardo (2003) *Las Venas Abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI.
- --- (2006) *El Fútbol a Sol y a Sombra*. Madrid: Siglo XXI.

- --- (2007) *Patas Arriba. La Escuela del Mundo al Revés*. Madrid: Siglo XXI.
- --- (2010) *El Libro de los Abrazos*. Madrid: Siglo XXI.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2001) *Cultura Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Barcelona: Paidós.
- --- (2006) *Diferentes, Desiguales y Desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1997): *Entre lo Local y lo Global*. Buenos Aires: Ediciones de Periodismo y Comunicación; Universidad de la Plata
- GEERTZ, Clifford (2003) *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- --- (1989) *El Antropólogo como Autor*. Barcelona: Paidós.
- --- (1996) *Los Usos de la Diversidad*. Barcelona: Paidós.
- GELLNER, Ernest (1988) *Naciones y Nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- GIMÉNEZ ROMERO, Carlos (2003) *¿Qué Es la Inmigración?* MADRID: RBA.
- GLEDHIL, John: *Para Situar lo Político: Una Antropología Política Actual*, en Id. (2000) *El Poder y sus Disfraces*. Barcelona: Bellaterra.
- GODELIER, Maurice (1974) *Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas*. Madrid: Siglo XXI.
- GÓMEZ-ULLATE GARCÍA DE LEÓN, Martín (2009): *La Comunidad Soñada. Antropología social de la Contracultura*. Madrid: Plaza y Valdés.

- GOROSITO KRAMER, Ana María (2006) *Liderazgos guaraníes. Breve Revisión Histórica y Nuevas Notas sobre la Cuestión*, en Avá N° 9, Agosto 2006.
- --- (2009) *Situaciones de Discriminación contra la Población Indígena en la Provincia de Misiones*. Posadas: Cedead N° 7 septiembre 2009 pp. 6-9
- GOODY, Jack (1994) *El Arado, La Espada y el Libro. La Estructura de la Historia Humana*. Barcelona: Editorial Península.
- --- (1985): *La Domesticación del pensamiento Salvaje*. Madrid. Akal.
- GREENHOUSE, Carol J. (1994) *Etnicidad y Violencia en los Estados Unidos: Temas y Estrategias de la Etnografía Actual*, en FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José Antonio (ed.) (1994) *Etnicidad y Violencia*. A Coruña: UDC.
- GUATTARI, Felix & ROLNIK, Suely (2006) *Micropolítica, Cartografías del Deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GUPTA, Akhil y FERGUSON, James (2008). Más allá de la "Cultura". Espacio, Identidad y las Políticas de la Diferencia. Antípoda n° 7 julio-diciembre de 2008 páginas 233-256.
- HAMMERSLEY, Martyn & ATKINSON, Paul (1983) *Etnografía. Métodos de Investigación*. Barcelona: Paidós.
- HARDT, Michael & NEGRI, Toni (2004) *Multitud. Guerra y Democracia en la Era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- HANNERZ, Ulf (1996) *Conexiones Transnacionales. Cultura, Gente, Lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HEGEL, George Wilhem Friedrich (1993) *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Prodhufi.
- HOBBSBAWN, Eric J. (1991) *Naciones y Nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Editorial Crítica.

- --- & RANGER, Terence (2002) *La Invención de la Tradición*. Barcelona: Crítica.
- HONNETH, Axel (1999) Comunidad. Esbozo de una Historia Conceptual. Isegoría/20 (1999). Pp 5-15
- JAHANBEGLOO, RAMIN (2007) *Elogio de la Diversidad*. Barcelona: Arcadia
- JUNQUERA RUBIO, Carlos (1995): *Indios y Supervivencia en el Amazonas*. Salamanca: Amarú Ediciones.
- KYMLICKA, William (2006): *Fronteras Territoriales*. Madrid: Trotta
- LADEIRA, María Inés & AZANHA, Gilberto (1988) *Os Indios da Serra do Mar. A Presença Mbya-Guaraní em São Paulo*. San Pablo: CTI.
- LADEIRA, María Inés (2007) *Caminar sob a Luz*. San Pablo: CTI.
- --- (2008) *Espaço Geográfico Guaraní-Mbya. Significado, Constituição e Uso*. Sao Paulo: Edusp.
- LEACH, Edmund. (1967) *Estructuralismo, Mito Y Totemismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- --- (1977) *Sistemas Políticos de las Tierras Altas de Birmania*. Barcelona: Anagrama.
- --- (1989) *Cultura y Comunicación. La Lógica de la Conexión de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- LEENHARDT, Maurice (1997) *Do kamo. La Persona y el Mito en el Mundo Melanesio*. Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1986) *Raza y Cultura*. Madrid: Cátedra.
- --- (2006) *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós.

- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1990) *Antropología Cultural de Galicia*. Madrid: Akal
- ---(1992) *Individuo, Estructura, Creatividad*. Madrid: Akal.
- --- (1997) *Las Máscaras de la Identidad. Claves Antropológicas*. Barcelona: Ariel.
- --- (1976) *Capítulo I Pequeña Historia del Nacimiento de una Disciplina* En id. 1976 *Antropología Social en España*. Madrid: Akal.
- (2004) *Invitación a la Antropología Cultural de España*. Madrid: Akal.
- --- (ed.) 2007. *Introducción a la Antropología Social y Cultural. Teoría, Método y Práctica*. Madrid: Akal.
- LOMBARD, Jacques. (1997) *Introducción a la Etnología*. Madrid: Alianza.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1989) *Diario de Campo en Melanesia*. Madrid: Júcar.
- MARCUS, George (1995) *Etnografía en/del Sistema Mundo. El Surgimiento de la Antropología Multilocal*, en *Annual Review of Anthropology*, N° 24. pp.95-117. [Traducción para *Alteridades 2001 N° 11* por AGULAR DÍAZ, Miguel Ángel. pp. 111-127.]
- MARTÍNEZ GAMBA, Carlos (1988) *Marcial de Souza Nemoñe'e*, en *Suplemento antropológico VOL XXIII n° 2*
- MARTÍNEZ GAMBA, Carlos; RAMOS, Lorenzo et. al. (1984) *El Canto Resplandeciente*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- --- (2002) *Tatachina Tataendy. La Neblina, El Fulgor. Nuevos Textos Míticos de los Mbya*. Asunción: CEPAG.
- MELIÁ, Bartomeu (1986) *El Guaraní Conquistado y Reducido. Ensayos de Etnohistoria*. Asunción: CEADUC, Biblioteca Paraguaya de Antropología Vol. 5.

- --- (1991) *El Guaraní. Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC.
- --- (1993): *Una Nación. Dos Culturas*. Asunción: CEPAG
- --- (1996) “Potiró: las Formas de Trabajo entre los Guaraníes Antiguos y Modernos”. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos. *Revista Complutense de Historia de América*, 22. Madrid: UCM. Pp. 183-208
- --- (2004) *El Don, la Venganza y Otras Formas de Economía Guaraní*. Asunción: CEPAG.
- MELUCCI, Alberto (1994) *¿Qué Hay de Nuevo en los nuevos movimientos Sociales?*, en LARAÑA, Enrique & GUNSFIELD, Joseph (eds.) (1994) *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la Ideología a la Identidad*. Madrid: CIS. pp. 119-149.
- MÉTRAUX, Alfred. (1974) *Migraciones Históricas de los Tupí Guaraní*. Chaco: Facultad de Humanidades de Resistencia
- --- (1976). *Religión y Magias Indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar
- --- (1979). *A Religiao dos Tupinambas*. San Pablo: Brasiliana/ EDUSP.
- --- (1995): *La Isla de Pascua*. Barcelona: Laertes
- MEZZADRA, Sandro (2005) *Derecho de Fuga. Migraciones, Ciudadanía y Globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- --- (2008) *Introducción en VV.AA. Estudios Poscoloniales. Ensayos Fundamentales* Madrid: Traficantes de Sueños.
- MOREIRA, Manuel (2005) *La Cultura Jurídica Guaraní*; Editorial antropofagia. Posadas, Misiones, Argentina.
- --- (2009): *El Derecho de los Pueblos Originarios. Reflexión y Hermenéutica*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Litoral.

- MARTÍNEZ, Josebe (2010) *Estrema Dura, Mar Tenebroso, Mundus Novus: Amo-Esclavo. El Deseo en la Práctica Descolonial*. En Id. & Ileana Rodríguez (eds.) (2010) *Estudios Trasatlánticos Postcoloniales. I. Narrativas Comando/sistemas Mundo: Colonialidad/Modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- MAUSS, Marcel (2010) *Ensayo sobre el Don*. Buenos Aires: Katz
- NATES CRUZ, BEATRIZ (2011) *La Territorialización del Conocimiento. Categorías y Clasificaciones Culturales como Ejercicios Antropológicos*. Barcelona: Anthropos
- NIMUENDAJU, Curt Unkel (1978) *Los Mitos de Creación y Destrucción del Mundo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- OCHOA ABAURRE, Juan Carlos (2003): *Mito y Chamanismo en el Amazonas*; Madrid: Ediciones Eunete.
- PEACOCK, James L. (2005) *La Lente Antropológica*. Madrid: Alianza.
- PÉREZ-TAYLOR, Rafael (comp.) (2002) *Antropología y Complejidad*. Barcelona: Gedisa.
- PIGNA, Felipe (2009) *Los Mitos de la Historia Argentina I. De los Pueblos Originarios y la Conquista de América a la Independencia*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- PINI, Claudia (2008) *Sistemas de Salud y Desigualdad en los Pueblos Originarios*, en Línea Imaginaria; Revista de Investigación de Estudios Sociales y de Frontera. Núcleo Interdisciplinario de Estudios Regionales y de Frontera; Año 3 N° 5; Junio 2008.
- --- (F.A.) *Políticas Sociales y Problemática Indígena*. Cuaderno de difusión N° 1 Junta de E. H. de Misiones.

- POMPA, Cristina (2004) *O Profetismo Tupi-Guaraní: a Construção de um Objeto Antropológico*. Revista de Indias LXIV (230) pp. 141-174.
- PORTES, Alejandro & DEWIND, Josh (2006) *Repensando las Migraciones. Nuevas Perspectivas Teóricas y Empíricas*. México D.F: Colección Migración.
- PRATT, Mary Louise (2010) *Ojos Imperiales. Literatura de Viajes y Transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- QUADRELLI, Andrea (2000) *En Búsqueda de la letra Indígena. Las Escuelas para el Indio en la Provincia de Misiones; En Avá* N° 2 Septiembre 2000
- RABINOW, Paul (1992) *Reflexiones sobre un Trabajo de Campo en Marruecos*. Barcelona: Júcar.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, Eugenia (2007). *Etnicidad, Identidad y Migraciones. Teorías, Conceptos y Experiencias*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces
- RAPPAPORT, Roy A. (2001) *Ritual y Religión en la Formación de la Humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.
- REMORINI, Carolina (2010) *Hacer Crecer un niño (Mita Ñemonqakuua): el Cuidado de la Salud de los Niños y las Transformaciones en el Mbyá Reko en Antíteses*, vol. 3, n. 6, jul.-dez. de 2010, 1047-1076
- REYNOSO, Carlos (ed.) (2003) *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- --- (2008) *Corrientes Teóricas en Antropología. Perspectivas desde el Siglo XXI*. Buenos Aires: SB.
- RODRIGUEZ, Ileana (2010) *Desorientaciones Geográficas, Extrañamiento Lingüísticos, Deposiciones Desarticuladas, Rediseño de Tierras, Reescritura de Leyes, Conversiones Fingidas, Culturas en Pugna, Historias sin Fin*, en Id. & Josebe Martínez (eds.) (2010) *Estudios*

Trasatlánticos Postcoloniales. I. Narrativas Comando/sistemas Mundo: Colonialidad/modernidad. Barcelona: Anthropos.

- ROLÓN, Luis Honorio (f.a.) *El Canto Sagrado*. Misiones: Librum.

- ROSSI, Ino & O'HIGGINS, Edward (1981) *Teorías de la Cultura y Métodos Antropológicos*. Barcelona: Anagrama.

RUIZ, IRMA (2009) Cuestión De Alteridades: La Aciaga Vida del Tupã Guarani en la Literatura de los "Blancos" y en la Vital Versión Oral de los Mbyá, en RUNA XXX, (2), pp 119-134, 2009 FFyL - UBA.

- SAHLLINS, Marshall (1988) *Islas de Historia. La Muerte del Capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Barcelona: Gedisa.

- --- (2006) *Cultura y Razón Práctica. Contra el utilitarismo en la Teoría Antropológica*. Barcelona: Gedisa.

- SAMUELLE LAMELA, Cristina (1998) *Asentamiento e Integración de los Gallegos en el Uruguay*. Sada (A Coruña): Edicións do Castro.

- SAN ROMÁN, Gustavo (2007) *Soy Celeste. Investigaciones sobre la Identidad de los Uruguayos*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo.

- SASSEN, Saskia (2005) *Los Espectros de la Globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- SCHADEN, Egon. (1969) *Fases da Aculturação Religiosa dos Guarani*. En *Aculturação Indígena*. pp. 103-143. San Pablo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.

- --- (1974) *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. San Pablo: EDFUSP. pp 25-77.

- SCOTT, James C (2003) *Los Dominados y el Arte de la Resistencia*. Tafalla: Txalaparta.

- SIMAS DE AGUIAR, Rodrigo Luiz & AMRIA MÜLLER, Aline: *Cultura Material e Identidade Étnica Guarani*, en SIMAS DE

AGUIAR, Rodrigo Luiz, EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge & MARQUES PEREIRA, Levi (Org.) (2010). Dourados: UFGD

- STALLAERT, Christiane. (2004): *Perpetum Mobile. Entre la Balcanización y la Aldea Global*. Barcelona Anthropos Editorial

- STOCKING, George (2002) *Delimitando la Antropología. Reflexiones Históricas acerca de las Fronteras de una Disciplina sin Frontera*, en *Revista de Antropología social* N° 11 pp. 11-38.

- SUÁREZ-NAVAS, Liliana; MACIÁ PAREJA, Raquel & MORENA GARCÍA, Ángela (2007) *Las Luchas de los Sin Papeles y la Extensión de la Ciudadanía. Perspectivas Críticas desde Europa y Estados Unidos*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- TAUSSIG, Michael (1995) *Un Gigante en Convulsiones. El Mundo Humano como Sistema Nervioso en Emergencia Permanente*. Barcelona: Gedisa.

- THIEL ELLUL, Daniella (2008): *Innovación en Turismo. Polo Gastronómico*, en ÁLVAREZ SOUSA, Antón. (dir.) (2008): *ROTUR, Revista de Ocio y Turismo N° 1. La Innovación en el Sector Turístico*. Coruña: UDC.

- TÖNNIES, Ferdinand (1979) *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Ediciones Península.

- TURNER, Victor (1988) *El Proceso Ritual. Estructura y Antiestructura*. Madrid: Taurus

- --- (1999) *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

- TYLOR, Charles (1993) *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimient*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

- VAN GENNEP, Arnold (1986) *Los Ritos de Paso*. Madrid: Taurus.

- VARA, Alfredo (1984) *La Construcción Guaraní de la Realidad. Una Interpretación Psicoanalítica*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- VENTURA i OLLER, Montserrat *Chamanes Amerindios: Mediadores y Traductores*. En MARTÍNEZ MAURÍ, Mónica & RODRIGUEZ BLANCO, Eugenia (coords.)
- VIOLA, Andreu (comp.) (2000) *Antropología del Desarrollo. Teorías y Estudios Etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010): *Metafísicas Caníbales*: Buenos Aires: Katz editores.
- VV. AA. (2008) *Frontera Sur. Nuevas políticas de Gestión y Externalización del Control de la Inmigración en Europa*. Bilbao: Virus Editorial.
- VV.AA. (1991): *Ciencia y Brujería*. Madrid: Anagrama.
- WIHTOL DE WENDEN, Catherine (2000) *¿Hay que Abrir las Fronteras?* Barcelona: Bellaterra.
- WILDE, Guillermo (FF.AA.) *Imaginarios Contrapuestos de la Selva Misionera. Una Exploración por el Relato Oficial y las Representaciones Indígenas sobre el Ambiente*. (FF.EE)
- WORSLEY, Peter (1980) *Al Son de la Trompeta Final*. Madrid: Siglo XXI.

