

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

ROSANA GUBER Y LÍA FERRERO

(EDITORAS)

VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Rosana Guber y Lía Ferrero

Antropologías hechas en la Argentina. Volumen II / Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020
682p.; tablas.; gráficos; mapas.

SBN:

978-9915-9333-0-6 OBRA COMPLETA

978-9915-9333-1-3 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: © Comité Internacional de la Cruz Roja

Cementerio Argentino de Darwin, Isla Soledad, archipiélago Malvinas
en el Atlántico Sur. 20 de junio de 2017.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020

Contenido

5. Una nación sin indios... pero con aborígenes y pueblos originarios

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	15
Construcciones de aboriginalidad en Argentina CLAUDIA BRIONES	17
Etnología y Nación: facetas del concepto de araucanización AXEL LAZZARI Y DIANA LENTON	53
“Hasta el río cambió de color”: impacto social y relocalización de población en Casa de Piedra (provincia de Río Negro) JUAN CARLOS RADOVICH Y ALEJANDRO O. BALAZOTE	77
La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos SILVIA CITRO	95
Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino SILVIA HIRSCH	121
Rituales de iniciación y relaciones con la naturaleza entre los Mbya-guarani MARILYN CEBOLLA BADIE	145
Cuando humanos y no-humanos componen el pasado: ontohistoria en el Chaco CELESTE MEDRANO Y FLORENCIA TOLA	173

6. Una nación de inmigrantes ... forzados y libres, deseados e imaginados

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	201
Lo afro y lo indígena en Argentina: aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio LILIANA TAMAGNO Y MARTA MAFFIA	203
Migraciones e integración en la región de la Triple Frontera: Argentina, Brasil y Paraguay ROBERTO ABÍNZANO	225
Migraciones, trabajo y corporalidad: bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy GABRIELA KARASIK	265
Nacidos, criados, llegados: relaciones de clase y geometrías socioespaciales en la migración neorrural de la Argentina contemporánea JULIETA QUIRÓS	285

7. ¿Quiénes producen en la Argentina ... no sólo en la Pampa húmeda?

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	309
Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar ALEJANDRO ISLA	311
Los viajes de intercambio y las ferias: relatos y vigencia del trueque en la Puna jujeña (Argentina) LILIANA BERGESIO Y NATIVIDAD GONZÁLEZ	347
Porto-Capivara: los ocupantes agrícolas de la frontera argentino-brasileña (Misiones, Argentina) GABRIELA SCHIAVONI	377
Cambio agrario y reconfiguración de las relaciones sociales en la provincia de Formosa SERGIO O. SAPKUS	397
Rupturas y continuidades en la gestión del desarrollo rural: consideraciones acerca del rol del Estado (1991-2011) MARIO LATTUADA, MARÍA ELENA NOGUEIRA Y MARCOS URCOLA	415

Morfología del fenómeno cartonero en Buenos Aires PABLO J. SCHAMBER	443
--	-----

8. Los actores políticos en la crisis permanente

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	465
--	-----

Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto ... y después conversamos: etnografía de una traición MAURICIO BOIVIN, ANA ROSATO Y FERNANDO BALBI	467
--	-----

Un barrio, diferentes grupos. Acerca de dinámicas políticas locales en el distrito de La Matanza VIRGINIA MANZANO	499
---	-----

La política indígena en Salta: límites, contexto etnopolítico y luchas recientes CATALINA BULIUBASICH	523
--	-----

Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión ANA MARÍA GOROSITO KRAMER	537
---	-----

Experiencias de descenso social, percepción de fronteras sociales e identidad de clase media en la Argentina post-crisis SERGIO VISACOVSKY	555
--	-----

9. Legados de los setenta: identidades, fragmentos y memorias

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	589
--	-----

Las víctimas del terrorismo de Estado y la gestión del pasado reciente en la Argentina VIRGINIA VECCHIOLI	591
---	-----

Estado y nación en las narrativas de espíritus desaparecidos durante la dictadura militar en Argentina, 1976-1983 GUSTAVO LUDUEÑA	613
---	-----

“Lo que merece ser recordado...” Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria LUDMILA CATELA DA SILVA	643
---	-----

Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión¹

ANA MARÍA GOROSITO KRAMER²

Presentación del problema

El año 2004 estuvo marcado, en Misiones, por una importante movilización de indígenas en la plaza central de la ciudad capital, frente a la Casa de Gobierno, que tuvo una duración de 72 días. La protesta se prolongó, entre

1 Publicación original: Gorosito Kramer, Ana María. 2006. Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. *Avá* (9): 11-27. Agradecemos a la revista *Avá* su autorización a republicar este artículo.

Ana María Gorosito Kramer se graduó en la Licenciatura porteña de Ciencias Antropológicas y emigró a Misiones, integrándose a la Licenciatura en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones. Posteriormente, después de una Maestría en Antropología Social en Brasilia, regresó a Posadas y desarrolló una sistemática y continua línea de trabajo con la población Mbyá-Guaraní. Como se relata al comienzo de este texto, se combina aquí la presentación de dos pericias de parte, ante el Instituto contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) y la Fiscalía Federal de 1ª Instancia en lo Criminal y Correccional de Posadas, ambas del 2004, a pedido de líderes políticos guaraníes y en respuesta a un decreto del Gobernador de la Provincia de Misiones, que negaba la legitimidad de su representación política. A este conflicto se sumó el litigio que al menos tres grandes comunidades sostenían con la Universidad de La Plata por la propiedad de una gran masa de tierras boscosas en el Valle del Cuñá Pirú y que volvía a poner en tela de juicio la legitimidad de esos liderazgos. Ante esas circunstancias, en 2005 Gorosito Kramer dio a aquellos escritos la forma de una ponencia que presentó en la Reunión de Antropólogos del Mercosur, en Montevideo, República Oriental del Uruguay. Desde entonces, buena parte de su actividad profesional estuvo centrada en producir materiales de denuncia sobre cuestiones atentatorias contra los derechos de los pueblos indígenas en Misiones, y la producción de pericias cuando tales situaciones llegan a los estrados judiciales. Este artículo fue una absoluta novedad en el mundo académico antropológico ocupado de las cuestiones indígenas, y fue finalmente publicado por la revista *Avá*. Bajo la dirección de Gorosito Kramer, la Editorial Universitaria de Misiones tuvo un período especialmente prolífico para las publicaciones de tesis de licenciatura e investigaciones antropológicas, con especial referencia al Nordeste argentino. Complementar con secciones 2 (G. Wilde), 3 (L. Bartolomé), 4 (Gandulfo), 5 (C. Briones, M. Cebolla Badie), 6 (L. Tamagno y M. Maffia, R. Abinzano), 10 (B. Renoldi), 11 (B. Kalinsky) y 12 (A. Padawer).

2 Profesora Emérita de la Universidad Nacional de Misiones.

otras cosas, porque las autoridades provinciales 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 Mbya 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 Acianos Arandú y *Opygás* y líderes espirituales de la Nación Guaraní, reconocido por Decreto del Señor Gobernador de la Provincia.

Dado este contexto, se sucedieron las demandas en los estrados judiciales y las presentaciones ante la sede local del Instituto Nacional Contra la Discriminación y el Racismo (INADI), para resolver estas disputas por la legitimidad. Gran parte de esta presentación se inspira en esos hechos y en los informes presentados como pruebas de parte en el desarrollo del conflicto. En consecuencia, se basa en informaciones etnográficas propias recogidas en el lapso de unos 25 años de experiencias de campo, y en las informaciones del mismo tipo contenidas en la bibliografía etnográfica contemporánea.

Esta presentación se refiere particularmente a la organización social Mbya, etnia guaraní representada mayoritariamente en la Provincia de Misiones, aún cuando también residen en las agrupaciones familiares algunos miembros que se reconocen como Chiripá (Avá Katú Eté, también designados como Ñandéva) y (Paí Tavyterá (también designados como Kayová o Pañ). Sin embargo, la mayoría de los guaraníes en Misiones se reconocen como Mbya y en esta orientación cultural deciden sus jefaturas.

Líderes políticos, líderes religiosos

Ya desde tiempos jesuíticos, la bibliografía refleja una importante distinción en los liderazgos guaraníes, a partir de una suerte de división de la conducción social de los aldeamientos: jefes políticos y jefes religiosos. La misión de los primeros se orienta fundamentalmente a la organización de las actividades cotidianas en relación con los trabajos relativos a la vida material, el orden y la armonía entre los miembros del asentamiento y muy particularmente a la conducción de los asuntos que ligan a la aldea con los miembros no aborígenes (con el correr del tiempo, de la sociedad colonial y más tarde representantes de la sociedad nacional o de los segmentos regionales en expansión). A manera de ejemplo, los sacerdotes jesuitas consiguieron organizar la vida reduccional sobre la base de alianzas y acuerdos con los líderes políticos guaraníes³, mientras que los grandes

3 Como surge claramente de los informes del propio Roque González de Santa Cruz en las Cartas Annuas, y en referencia a la fundación de Nuestra Señora de Itapúa, por citar un caso.

líderes religiosos –que en la literatura de la época aparecen consignados como “pajés” o “hechiceros”– mantuvieron una actitud de resistencia y apartamiento, exhortando además a quienes se habían incorporado a las misiones a abandonarlas, puesto que en ellas no podrían seguir practicando el “*Nandé rekō*” (o “nuestro modo tradicional de vivir”, también mencionado como “tekó katú”).⁴

Aunque la descripción anterior pareciera indicar que los jefes políticos no guardan vinculación alguna con las esferas religiosas de la vida, es preciso recordar que entre las virtudes de los líderes políticos se valora su conocimiento de las tradiciones y valores espirituales Mbya, a los que por otro lado hace apelación para mantener el orden y el consenso entre sus seguidores.

Los jefes políticos obtienen su reconocimiento como tales de su grupo de parentesco⁵. Esto ha conducido a muchos autores a presumir el carácter hereditario de las jefaturas, y así también lo entendieron los padres jesuitas en las Reducciones, tendiendo a establecer con el tiempo formas de transmisión por derecho de primogenitura, tal como reconocían esa transmisión en su propia cultura.⁶ Sin embargo esa interpretación es errónea: el grupo de parentesco (integrado por la aplicación de principios muy diferentes a los occidentales) constituye una *instancia potencial* de consenso para que un hombre alcance el liderazgo político, pero no está obligado a seguirlo en toda o cualquier circunstancia. Una primera y fundamental virtud del líder político es, pues, el trabajo constante en la producción de consenso en el grupo, a efectos de mantener su liderazgo. Las fallas en su conducta son sancionadas por sus seguidores, quienes no tardarán en abandonarlo y procurar otros asentamientos.

Por lo tanto, y como primera síntesis, los liderazgos políticos guaraníes son fluidos y móviles, y el ascendiente de un jefe es el resultado de la práctica cotidiana de un estilo de conducta que es reconocido por sus seguidores como ajustado a las normas de la cultura (el *tekó* o estilo propio de vida). La práctica seguida por

4 Advertidos de esta división de los liderazgos y su diferente orientación (hacia el diálogo y los acuerdos, en el primer caso; hacia el cierre a las influencias externas y el énfasis en el propio ethos, en el segundo) los jesuitas profundizaron su acción de convencimiento sobre los líderes no religiosos (ruvichás o, en la terminología actual, “caciques”) y de prestigio y persecución de los líderes religiosos (los “pajés” u “opyguá”).

5 En mis investigaciones he observado que para un periodo de aproximadamente 40 años, los liderazgos mbya en la región tendían a transmitirse tanto a los sujetos en posición de “hijos del padre” (lo que en el sistema de parentesco mbya no agrupa exclusivamente a los hijos biológicos de un hombre) como a los sujetos en posición de “hijo de la hermana mayor”.

6 Los jesuitas alentaron un modo de transmisión que era característico de los linajes europeos (del padre al primogénito varón). Para el siglo XVIII habían impuesto esta concepción de los linajes hereditarios por línea paterna y aún luego de su expulsión se registran juicios (inclusive sustentados por mujeres) reclamando el liderazgo que, según este criterio, les correspondía (Wilde 2003).

las políticas indigenistas de los países en que residen importantes poblaciones guaraníes (Argentina, Brasil, Paraguay), proclive a otorgar nombramientos oficiales, rangos militares y toda clase de privilegios honoríficos estimados en la sociedad nacional, ha tendido a obstaculizar esta característica fluida y móvil de las jefaturas políticas, la cual, sin embargo, sigue manifestándose con notable insistencia en las poblaciones guaraníes de los tres países.

Por su carácter de jefe de un grupo parental extenso, el jefe político es también designado *tekoaruwicha* (o “jefe de las casas”, esto es, del asentamiento) o *Ñande Ru* (“nuestro padre”, lo que hace alusión a su carácter de cabeza de familia). El término con que se lo designa en las sociedades nacionales de residencia guaraní varía: Capitán (Brasil, Paraguay), Cacique (en los tres países).

Por definición, cada asentamiento, por pequeño que sea, tiene un *tekoaruwichá* o “jefe de las casas”. La gran dispersión producida por el avance de las fronteras de poblamiento de la sociedad nacional ha incidido en el desgranamiento de las antiguas aldeas; por ese motivo, en muchos casos esos *pater familias* reconocen su acatamiento a jefes políticos que residen en la región, aún cuando por su dependencia económica de los trabajos agrícolas en la colonia, no puedan establecerse en forma permanente en los mismos asentamientos que los jefes a quienes reconocen.

Sin embargo, estos *pater familias* de pequeñísimos grupos parentales integran las asambleas comunitarias, *aty* o *Aty Guasú*, a las que concurren cuando deben ser consultados por cuestiones de interés para todos los asentamientos. Usualmente un *Aty Guasú* convoca a los seguidores de varios jefes políticos, y su convocatoria indica la necesidad de resolver cuestiones graves que hacen al conjunto de la población guaraní. El protocolo seguido en estas grandes asambleas indica la importancia que se concede a los varios jefes políticos que allí concurren, exhibida en el orden de la cesión de la palabra, y el gran respeto con que son recibidas sus respectivas alocuciones. Un *Aty Guasú* puede durar varios días, ya que también en este caso los asuntos son resueltos por absoluto consenso.

En estas ocasiones es importante que la asamblea cuente además con la presencia de uno o varios jefes religiosos. Usualmente estos líderes dirigen las oraciones y son consultados cuando están en juego cuestiones referidas a las repercusiones que en el plano espiritual puedan tener las decisiones a tomar.

A los aspectos que hemos descrito hasta ahora en cuanto ingredientes fundamentales para la constitución de las jefaturas políticas (una extensa red parental; reconocimiento y mantenimiento de las normas culturales; producción cotidiana de consenso), se fueron agregando progresivamente otros nuevos, como resultado de la intensificación de los contactos interétnicos, la desaparición progresiva de zonas de refugio intra

selváticas y la creación de organismos gubernamentales y no gubernamentales interesados en desarrollar políticas indigenistas.

Este contexto en modificación permanente, requirió que los líderes políticos se adiestraran en los usos de las lenguas nacionales (español, portugués) en sus versiones orales y escritas, particularmente para interactuar en ámbitos de la sociedad nacional, interpretar y producir documentos, actuar en reuniones de distinto tipo, etc. En síntesis, la tensión que este estado de cosas ha introducido en las jefaturas políticas es muy intensa, y les exige una mayor vigilancia de las formas por las cuales consiguen mantener su prestigio en la comunidad de origen, y ser simultáneamente interlocutores válidos ante la sociedad envolvente.

En estas circunstancias, es aún más importante para el mantenimiento de los liderazgos políticos la división de funciones ya indicada con los líderes religiosos (quienes acceden a su condición de tales por revelación, obtenida luego de largos períodos de retraimiento social y de abstención de las prácticas que califican de espiritualmente “impuras”, entre las que se cuenta el contacto interétnico y el uso de las lenguas nacionales). Desde la perspectiva indígena, los liderazgos políticos constituirían una primera línea de defensa de la integridad cultural ante los “extranjeros” (miembros de la sociedad nacional, genéricamente designados como “*jurua*” o “*kara*” siendo este último un término de respeto). Los líderes religiosos, *oporaívas* o *paí*, representarían una retaguardia encargada de velar por el equilibrio espiritual de los aldeamientos, y de las relaciones armoniosas entre los hombres y los dioses.⁷

Para sintetizar, la organización política actual Mbya se basa en el rol jerárquico del *pater familias*, jefe de las casas, que puede integrar el *Aty Guasú* y que eventualmente puede convertirse, si es reconocido en su prestigio por un número de seguidores, en jefe político o cacique. Entre sus funciones se encuentra notablemente incrementada la de establecer relaciones entre la etnia y los miembros de la sociedad nacional mayor. Una fuente posible de intromisión de las agencias indigenistas en la sociedad indígena, ha sido la de interrumpir los mecanismos internos de preservación del consenso propios de la dinámica política guaraní.

7 Básicamente puede sintetizarse la función del jefe religioso como un “sanador” que atiende a los males de los individuos, del grupo y, muy ampliamente, de la humanidad en su conjunto. El mal, la enfermedad, está concebida como un desequilibrio de naturaleza física o espiritual; el excesivo contacto con los “extranjeros” –y nuestras propias acciones sobre los territorios que los indígenas consideran como suyos– son fuentes de desequilibrio cósmico que pueden mover a los dioses a desencadenar un cataclismo. De allí la importancia que tiene para los guaraní la preservación de todo contacto interétnico para sus jefes espirituales.

En cambio, como lo hemos anticipado, el reclutamiento de los líderes religiosos procede de la experiencia religiosa de la “revelación”. Aquí, sólo metafóricamente podría hablarse de parentesco en los términos occidentales, pero sí sería pertinente hacerlo en términos mbya, ya que la accesión del sujeto y su ingreso a la experiencia espiritual necesaria para convertirse en líder espiritual reposa en su contacto con aquel ser cósmico de cuyo orden proviene su ser individual o (en los términos utilizados por L. Cadogan para traducir este concepto) su “palabra-alma”.

Este contacto adviene en los sueños y se materializa en el canto sagrado que es la forma expresiva individual del sujeto para mantenerse activamente ligado al ser cósmico del que resulta “hijo espiritual” ya que lo ha enviado a esta “morada imperfecta” para que realice el camino de su purificación (“*aguyjê*”).

A partir de la revelación inicial el sujeto llamado a cumplir la función religiosa inicia una serie de prácticas espirituales destinadas a eliminar de sí todo residuo de su “materia imperfecta” (emociones violentas, actos y pensamientos impuros, tendencias egoístas), acompañadas por abstenciones alimentarias, retraimiento social⁸ y la práctica activa del canto y la danza rituales.

El líder religioso no tiene funciones políticas, en la medida que el origen de su condición de mediador entre los dioses y los hombres le impide manifestarse en espacios de contacto interétnico y menos aún en lengua no indígena. En su relación con los jefes políticos, el líder religioso garantiza las condiciones de armonía espiritual para orientar las conductas de aquél.

La asamblea de los hombres, en cuanto jefes de familia, es una instancia de la vida política en la etnia. En cambio, no existen instancias colectivas que requieran la reunión de líderes religiosos como parte de una práctica reconocida e institucionalizada. Cuando se produjo en Misiones un encuentro entre *paí* o líderes espirituales,⁹ la reunión se realizó en la casa de oraciones con una larga secuencia de ceremonias de danzas y cánticos religiosos. Por este motivo, M. A. Bartolomé (1977) llama a las reuniones de *oporaívas* o jefes espirituales “reunión

8 Durante el período inicial de purificación, el futuro opyguá restringirá al máximo su vida social total. Una vez reconocido como opyguá, el límite y retraimiento se referirá a la sociedad blanca o “juruá”, poderosa fuente de contaminación e impureza en la concepción mbya del mundo.

9 Líderes religiosos, hombres y mujeres, pudieron trasladarse en la mencionada oportunidad, de sus asentamientos en Brasil para visitar a sus parientes en Argentina y Paraguay, generando ceremonias de alto contenido espiritual a lo largo de varias noches. Estas ceremonias fueron debidamente documentadas por su carácter extraordinario y su gran valor histórico, dado que no existían antecedentes sobre este tipo de encuentros. Fue gracias a las gestiones de la antropóloga María Inés Ladeira que pudo realizarse este extraordinario viaje y reanudación de antiguos lazos familiares y étnicos.

de cantores”, frase que debe entenderse en el sentido de cantos sagrados, de ninguna manera profanos o festivos.

Algunas observaciones complementarias

La organización de los liderazgos mbya se expresó tradicionalmente (es decir, en condiciones de relativa autonomía política étnica hasta 1960 en Misiones) conforme a una concepción de la realidad que resulta de la distinción de grandes órdenes cósmicos que comandan la vida cotidiana a partir de una distribución equilibrada de cualidades y ámbitos de expresión de su poder; en consecuencia, el orden cósmico o “perfecto” se proyecta sobre el orden humano “imperfecto” procurando reproducir ese equilibrio entre poderes diversos.

De esa manera, las facultades de dirigir la vida normal, orientar en la realización de los trabajos ordinarios y en eventuales ocasiones los extraordinarios,¹⁰ reposa en un tipo de liderazgo (“ruvichá”) y en sujetos diferentes a aquellos cuyas facultades son las de dirigir a la comunidad y a cada uno de sus miembros a efectos de que entren en contacto con las entidades divinas (los opyguá).

En la terminología occidental, que no se corresponde exactamente con la visión del mundo mbya, diríamos provisionalmente que los liderazgos “políticos” obedecen a lógicas y principios de selección diferentes a los liderazgos “religiosos”.¹¹

Ya hemos anticipado que el líder “político” se inicia como tal en virtud de su posición en una red de parentesco, y a causa de esta misma red puede eventualmente incrementar su influencia sobre varios asentamientos o aldeas; su mantenimiento en la jefatura depende de su capacidad para introducir el orden, la armonía y el buen estado de vida de la comunidad a la que dirige por el ejercicio del consenso, diariamente confirmado por su comunidad. En cambio, el líder “religioso” es escogido como tal por los poderes cósmicos. Su conducta social variará durante el proceso que lo conducirá a una posición reconocida, desde el retraimiento inicial hasta la relación basada en la conducción de los rituales, impartiendo las enseñanzas necesarias para la observancia colectiva de las normas que rigen el “modo propio de vivir” o “ñándé rekó”.

10 El caso más clásico de sucesos extraordinarios que requieren una organización correcta fue el de la guerra, aún en el siglo XIX.

11 Las comillas para designar esta diferencia implican que la correspondencia entre términos no es absolutamente exacta, ya que en mayor o menor medida todas las dimensiones de la vida mbya expresan alguna vinculación con el orden religioso o sagrado, siendo dicha vinculación sustento de la ética particular de este pueblo.

Del líder político se espera que sea capaz de administrar los contactos de la comunidad con el medio externo (otros grupos, indígenas o no); del líder religioso se espera que sea capaz de administrar el contacto cotidiano con los dioses. A nivel lingüístico, las lenguas de los extraños (otros pueblos, indígenas o no, pero muy especialmente las lenguas “juruá”) pueden ser utilizadas por los líderes políticos; pero no por los líderes religiosos, para los cuales las lenguas diferentes a la propia pueden ser contaminantes y debilitar su capacidad para el canto religioso (la forma más excelsa o “pura, perfecta” del lenguaje) que lo pone en comunicación con su dios.

Un líder político puede, en el transcurso de la vida, convertirse en líder religioso (de ruvichá a opyguá); sin embargo, para que ambas formas del liderazgo se conjuguen en un mismo sujeto resulta imprescindible la existencia de condiciones de apartamiento y abstención de contactos con los elementos contaminantes (por ejemplo, aislamiento geográfico en relación con la población regional no indígena). En situaciones de alto contacto interétnico, difícilmente un opyguá podrá mantener las prácticas de pureza¹² necesarias para su condición.

En los últimos 25 años, he registrado situaciones en las que un ruvichá, delega ese carácter en un miembro de su familia para consagrarse a las funciones de líder religioso; en esos casos, el opyguá actuaba como consejero del ruvichá, pero jamás se relacionaba en forma directa con los agentes de la sociedad regional, ni utilizaba el castellano, función que quedaba claramente delegada en el nuevo jefe político

Las formas de liderazgo propias de la cultura mbya no se agotan en estas que hemos presentado hasta aquí. Existen posiciones de menor rango encargadas de velar por la seguridad del asentamiento, y del control de los desvíos en las conductas comunitarias. En muchos casos, esas posiciones se designan por denominaciones que corresponden a rangos militares en la terminología regional (el “chontáro”, por ejemplo o también el “sargento”). A su vez, los asistentes del opyguá son los *yvyra'ija*, portadores de la vara insignia.¹³

La facultad de la curación y la de reconocimiento y recolección, y hasta de la preparación de los elementos naturales que forman parte de la farmacopea indígena, pueden eventualmente están concentradas en la figura del opyguá, pero también ser practicada por otros sujetos que son, en este sentido, “especialistas” en la salud o *tembigway añetengua*, pero no necesariamente *shamanes*.¹⁴

12 Ya nos hemos referido a la “contaminación lingüística”, que obstaculiza los esfuerzos de purificación del opyguá.

13 De los que se dice que “están estudiando” para ser futuros opyguá.

14 El término “shamán” deviene de la terminología conceptual etnológica; el término “cacique” deviene de la traducción al castellano aplicada a las varias designaciones de jefaturas indígenas en América latina en general. En consecuencia, ninguno de ambos términos

Otra forma del liderazgo se presenta como resultado de la tendencia al establecimiento de grupos familiares en nuevos asentamientos,¹⁵ notablemente incrementada en los últimos treinta años como consecuencia de la creciente intensidad de penetración de la sociedad regional en sus territorios ancestrales, es la de “jefe de familia” o “jefe de las casas” (expresión local indígena) que equivale a cabeza de familia o linaje, pero que no implica necesariamente la condición de “ruvichá” o “teko’a ruvichá”.¹⁶ Debe destacarse que un “jefe de familia” no era, bajo ningún aspecto “dueño de la tierra”, y debía acoger a quienes quisieran asentarse en esa localidad, siempre que respetara su precedencia y ascendiente. La tierra, en la expresión de los indígenas entrevistados hasta hace unos 15 años, no podía ser propiedad de nadie: “la tierra es de Dios” (Ñande Jára, Tupã, o Ñanderú Tenondé, todas expresiones lingüísticas a través de las cuales esos guaraníes intentaban hacernos comprender la verdadera naturaleza sagrada del suelo).

Hasta hace pocos años, estos “jefes de familia” reconocían su acatamiento a un líder político regional, a quien respondían grupos en asentamientos dispersos en una zona muy amplia. Para fines de los años setenta, aún eran vigentes las jefaturas mayores reconocidas por parte de grandes “ruvichá guasú” que residían en Paraguay.¹⁷

Ya hemos presentado las formas colectivas de ejercicio del liderazgo. El Aty Guasú o asamblea masculina de las cabezas de los linajes, de los “jefes de las casas” y de los hombres adultos de las comunidades, que se reúnen para tratar asuntos de la

designa correctamente los liderazgos indígenas tal como estos son expresados en cada pueblo en particular.

- 15 Una forma de organización social conocida como “fisión de los grupos domésticos”, seguramente responsable por la gran dispersión geográfica de los guaraníes en tiempos pre y post ibéricos.
- 16 El término “teko’a ruvichá” era apropiado en situaciones que pudieron mantenerse en Misiones hasta hace unos veinte años, cuando la todavía libre disponibilidad de tierras permitía que los asentamientos vincularan de manera estrecha a un gran linaje o familia extensa, miembros emparentados provisionalmente instalados en ese lugar. Sin embargo, aún con esas condiciones, ya las funciones de “ruvichá” y “opyguá” se diferenciaban claramente, como se ha explicado más arriba en el texto. Para volver al tema del parentesco y su influencia en la conformación de liderazgos, es comprensible que en ocasiones el “teko’a ruvichá” también sea llamado “ñande ru”, o “nuestro padre”, indicando su carácter de jefe de una familia extensa o linaje.
- 17 Puede observarse entonces que el alcance del liderazgo de los “ruvichá” puede ser local, zonal o regional (trascendiendo en este caso las jurisdicciones de los estados nacionales), generando así una red de jefaturas jerárquicamente ordenadas y vinculadas por relaciones de parentesco de algún tipo. En cambio, los opyguá ejercen siempre su influencia a una escala mayor que la local. Por ello, el número de “ruvichás” será siempre mayor al de “opyguás”. Es un error grave el pretender que cada asentamiento localizado deba tener su propio “opyguá”, tema en el que insiste la actual conducción del organismo estatal encargado de la política indígena: la Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes.

máxima gravedad, donde las cuestiones se resuelven sólo a través del consenso de todos los convocados. Las formas de traducir el término que designa a estas grandes asambleas son actualmente “consejo de caciques” o “consejo de ancianos” y no pueden interpretarse como una forma superior de gobierno para los mbya, sino un mecanismo para lograr acuerdos consensuados en cuestiones que atañen a la vida del conjunto de los grupos familiares y de los asentamientos en una región.

La mención a los “Ancianos” en estas traducciones al castellano de la institución del Aty Guasú deriva de la escasa comprensión de la dinámica social mbya. Como se ha visto, los liderazgos mbyá no generan prerrogativas, sino obligaciones para quienes los ejercen. Un “ruvichá” se mantiene como tal y afirma el consenso alrededor de su figura gracias a la sabiduría de sus decisiones. De la misma forma, un opyguá será cada vez más grande y venerado cuanto más intenso sea su contacto con los dueños de su “palabra-alma” y más pura y perfecta su espiritualidad. Ambas series de virtudes se conquistan con el tiempo. De allí el prestigio de los ancianos entre los mbya.

En un Aty Guasú quienes primero hablan, y a quienes se escucha con más atención y respeto es, justamente, a los ancianos (los “ramói guasú”¹⁸): ellos representan la máxima sabiduría y rectitud en el obrar. De manera tal que es un error referirse al Consejo de Ancianos como una forma diferente del Aty Guasú: son una instancia, un momento del Aty Guasú, pero no una forma diferenciada de ejercer el liderazgo¹⁹

Los “caciques” y las agencias indigenistas

Hasta ahora hemos expuesto las formas del liderazgo tradicional (entendiendo el concepto de “tradicción” en un sentido muy amplio, dados los más de 450 años de contacto entre guaraníes y población de origen europeo) observadas en condiciones de autonomía relativa de la organización indígena. Caben ahora algunas anotaciones finales sobre las formas que han ido asumiendo las relaciones de poder en las comunidades y en los segmentos de la sociedad regional en contacto con éstas.

18 Las ancianas, Abuelas o “Jari Guasú”, también son escuchadas con respeto. Las mujeres mbya pueden ejercer liderazgos religiosos, conducir los cantos sagrados y curar.

19 También en este aspecto, la interpretación errónea de las instituciones mbya debe atribuirse a la excesiva ligereza con que suelen interpretarse a la luz de instituciones blancas. Se afirma erróneamente la existencia de un Consejo de Ancianos diferente al Aty Guasú creyendo encontrar entre los mbya esa forma de la organización occidental (como los “Jefes de las Gens” que son el antecedente del senado romano) o de otros grupos indígenas igualmente mal conocidos.

El término “cacique” no es local y su uso implica la imposición de los usos y costumbres nacionales o regionales a la población guaraní en Misiones. Como en el resto del territorio nacional y en general de América latina, la organización de agencias de política indigenista (a partir de la reunión de Estados Americanos en Pátzcuaro, en 1940, para desarrollar acciones comunes en el hemisferio), implicó el intento de establecer contactos sistemáticos con las poblaciones indígenas de cada país. Los interlocutores privilegiados de esos contactos fueron, y siguen siendo, aquellos miembros de las comunidades indígenas que mejor conseguían expresarse en el idioma nacional.

Cuando las agencias indigenistas (públicas, confesionales o de otro tipo) establecían este tipo de enlaces, los sujetos bilingües o “lenguaraces” pasaban a convertirse en el canal a través del cual fluían a las comunidades los variados recursos que integraban el espectro de las acciones de “promoción humana”, “desarrollo de comunidades” u otra terminología al uso en cada momento particular.

Esta estrategia terminó construyendo, junto a los liderazgos tradicionales, nuevas formas del liderazgo cuya legitimidad no provenía del propio medio social, sino de la agencia indigenista. Como resultado, en todos los casos se introdujeron por esa vía conflictos y crisis de representación y consenso que continúan hasta hoy.

En el caso mbya, los ruvichá fueron perdiendo simultáneamente la posibilidad de orientar a su gente en la búsqueda de nuevos asentamientos donde organizar la actividades productivas de forma satisfactoria (debido a la creciente limitación al acceso de tierras viables para la agricultura, caza, pesca y recolección), y el poder persuasivo para seguir incentivando al grupo en la persistencia de las actividades productivas autónomas, lesionadas progresivamente por el libre flujo de recursos provenientes de esas agencias.

Mientras los ruvichá exhortaban al mantenimiento de las tradiciones antiguas, al trabajo y al esfuerzo en territorios cada vez más pobres de recursos, los “caciques” creados por la entidades indigenistas podían distribuir a su gusto ropas, alimentos y bienes obtenidos sin trabajo. De manera subrepticia, el consenso de los ruvichás fue sustituido progresivamente por un clientelismo de doble inflexión. En primer lugar, de la organización indigenista al “lenguaraz bilingüe” devenido en “cacique” gracias a los certificados de las mismas agencias.²⁰ En segundo lugar de estos “caciques” entronizados por la agencias hacia una población indígena cada vez más dependiente de tales entregas y donaciones.

20 De allí que para los años setenta los mbya en Misiones distinguieran claramente entre “verdaderos jefes” y “jefes de papel”.

De esta relación básica y uniformemente extendida en los estados nacionales de América latina con poblaciones indígenas, se derivan por lo menos dos características profundamente enquistadas en la orientación indigenista actual: una de ellas, ya mencionada, es la producción sistemática de conflictos internos en las pocas sociedades nativas que consiguieron llegar al siglo XX con gran parte de su organización tradicional intacta y un buen contingente demográfico que garantizara su perpetuación como pueblo.²¹

La otra, es la notable recurrencia en el mesianismo de los agentes encargados de llevar a cabo las políticas indigenistas en cada ocasión: 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 dadores de recursos, con 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.

En síntesis, y en lo que respecta a estas últimas observaciones, el avance de la sociedad regional sobre las poblaciones indígenas, especialmente en el caso que nos ocupa, 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. Ambos agentes interculturales, gestados durante el proceso de intensificación de las relaciones interétnicas, se potencian mutuamente y por lo tanto están estructuralmente ligados, a pesar de las intenciones de los individuos particulares que encarnan ambas posiciones.

Para Misiones, desde el año de creación de la primera agencia indigenista oficial, coincidente en fechas con las primeras acciones indigenistas confesionales (1968/69), ambos actores sociales se han reproducido históricamente por más de 40 años, profundizando cada vez más las crisis al interior de la sociedad mbya a la que se dice respetar, proteger y promover.

21 Es ampliamente conocido el intenso proceso de extinción violenta de los pueblos indígenas a partir del siglo XVI, así como el de la declinación demográfica de otros tantos, al punto de inhibir la posibilidad de su perpetuación biológica. Para los pueblos supervivientes que alcanzaron el siglo XX en condiciones demográficas aceptables, quedaron aún por sortear nuevos riesgos: la pérdida de sus territorios, de sus formas organizativas y aún de sus propiedades lingüísticas y culturales. Los pueblos guaraníes, entre ellos los Mbya, ilustran los pocos casos “privilegiados” que consiguieron llegar hasta nuestro tiempo con su bagaje organizativo, cultural y demográfico apreciablemente intacto, entre otras cosas, gracias a ese desdoblamiento propio de su visión del mundo, y en consecuencia de las funciones de liderazgo, entre otras manifestaciones del dualismo básico propio de su cultura.

La primera de las intromisiones políticas reconocidas por los aborígenes data de 1968 (aprox.). Hasta entonces, los guaraníes de las diferentes regiones de la Provincia habían reconocido y seguido el liderazgo de grandes jefes políticos. Estos, a su vez, respondieron en diferentes momentos a líderes de rango superior localizados en asentamientos en el Paraguay.²²

En orden cronológico y considerando aquí sólo un caso, el de los aldeamientos en el centro de la Provincia, a comienzos del siglo XX uno de estos grandes líderes políticos es recordado como el Ruvichá Mendoza (antes de 1910). A su muerte la jefatura pasó a Pedro (cuyo apellido español no recordaban los informantes entrevistados). Pedro fue reemplazado a su muerte por el “primer” Juan Olivera, quien como los anteriores tenía su aldea en la región central, con influencia sobre los valles que ligan a los dos grandes ríos, Paraná y Uruguay. “Por esa época los colonos eran muy pocos y los aborígenes éramos muy unidos”. A la muerte de este jefe le sucedió su sobrino, también Juan Olivera, quien contaba entre sus “sargentos”²³ a Dionisio Duarte. En la fecha aproximada indicada arriba, el Interventor Militar de la provincia organizó una reunión de aborígenes en la localidad de Acaraguá, cerca de a 25 de mayo, para la elección de un “Cacique General”. Esta intención se correspondía con la inminente creación de una reserva aborígen de 3200 ha, Tamanduá o Andresito, en esa zona. La concentración de los aborígenes misioneros en esa área implicaba, según lo entendían las autoridades de ese tiempo, la solución racional para aplicar sus políticas de protección del aborígen concentrando todos sus recursos en un espacio geográfico delimitado.

La estrategia tuvo un éxito relativo: de la gran reunión resultó electo “Cacique General de los Guaraníes de Misiones” el aborígen Dionisio Duarte (quien aún conserva tal título), pero en la Reserva sólo se establecieron sus parientes sanguíneos o afines (según los principios que hemos presentado arriba), pero no el conjunto de los linajes existentes en todo el territorio, que siguieron manteniendo las pautas tradicionales de localización. Ante estos hechos, Juan renunció a su condición de *ru vichá* y se consagró a la búsqueda de un liderazgo espiritual o religioso.²⁴

22 Como se ha aclarado al comienzo, en la perspectiva indígena el territorio guaraní traspasa las fronteras nacionales e incluso es anterior a éstas. Debe recordarse que las fronteras nacionales en la zona recién se estabilizaron al finalizar la Guerra del Paraguay o de la Triple Alianza. Hay familias en la región central de Misiones que reconocen tener parentelas incluso en los Estados de San Pablo y de Rio Grande do Sul (Brasil), y que se visitan esporádicamente.

23 Se trata de una designación que, junto con la de “soldado” o “chontaro”, indica rangos inferiores de “auxiliares” del *ru vichá* en el control de las cosas corrientes, no religiosas.

24 En esta situación trabé contacto con él a mediados de 1977, en la localización de las ruinas jesuíticas de Santos Mártires del Japón. Para entonces se había convertido en un líder espiritual u *Oporaíva* y se proponía trasladarse a San Miguel (RGS-Brasil) en busca de mayor tranquilidad espiritual. Las circunstancias de la manipulación de la “elección” del Cacique General me fueron narradas por el Dr. Alba Posse, hoy fallecido, y en gran parte

Desde aquella fecha hasta el presente, los intentos de manipulación del sistema aborigen de selección de jefaturas se han multiplicado, con frecuencia de manera simultánea desde diversos sectores de la sociedad envolvente, y se han profundizado: a este aspecto nos referiremos en los siguientes párrafos.

La influencia de leyes y decretos

La producción de un marco legislativo especialmente destinado a regular las relaciones entre el estado provincial y la sociedad aborigen comenzó también relativamente tarde en Misiones. Aunque los hechos ya narrados (creación de un “Cacique General” desde la más alta esfera de gobierno, creación de una “Reserva” guaraní en Tamanduá y de una oficina indigenista que no ha dejado de migrar por diferentes dependencias desde su creación), son todos producidos a fines de la década del sesenta, durante un ejercicio de gobierno *de facto*. También de esta época datan las primeras acciones indigenistas confesionales, generadas por sacerdotes o religiosas y auxiliados por colaboradores laicos, pero sin rango formal ni institucional.

Diez años más tarde, en cambio, van a perfilarse dos líneas enfrentadas de trabajo, en virtud de un conflicto mayor entre organismos del Estado y el Obispado de Misiones²⁵ que venían disputando en el campo educativo, y comienzan a partir de entonces a disputar también en el tema indígena. Como emergentes de esa disputa surge también la Asociación Indigenista Misionera, conformada por ONGs y particulares, las que realizaban hasta entonces acciones locales de apoyo a las comunidades indígenas cercanas pero que comenzarán a actuar articulando tareas acciones con la dependencia estatal, y la distinción entre “los Indios del Gobierno” y “los Indios del Obispado”.

Con el advenimiento de un nuevo período democrático en el país, y del Partido Radical al gobierno de la provincia de Misiones, éste profundizará sus posturas ideológicas en torno a la laicidad de la enseñanza y a la abstención de intromisiones religiosas en las comunidades indígenas. El conflicto político-ideológico se profundiza, y alcanza un punto álgido con la sanción de la Ley del Indio de la Provincia de Misiones (N° 2435 de 1987). A efectos de garantizar

los detalles de estos hechos coinciden con la versión indígena recogida en el Valle del Cuñá Pirú.

25 Para el momento que se narra, fines de los años setenta y década de los ochenta, se concentraban en un único Obispado y con una poderosa conducción. En ese marco crea la Fundación Döpfner, que recibe fondos de las iglesias alemanas, y administra dos proyectos de cambio cultural dirigido en sendas aldeas: Fracrán y Perutí hasta la muerte del Obispo. A partir de entonces la diócesis se divide en dos: la de Posadas y la de Iguazú. También la distinción “Indios del Obispado” perderá su vigencia.

la conformación de un cuerpo colegiado de indígenas²⁶ representantes de los intereses colectivos, la reglamentación de la mencionada ley introducirá las siguientes figuras: Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní con un Consejo General; un Consejo de Ancianos; un Consejo de Representantes Guaraníes y Consejos comunales.²⁷

Una de las primeras medidas tonadas por la siguiente gestión democrática, políticamente justicialista y aliada al sector eclesiástico, será derogar esta ley reemplazándola por una Ley del Aborigen (N° 2727 de 1989). Se anulan los cuerpos creados por la ley anterior, se reemplaza el Consejo de Representantes Indios por una Junta Asesora Indigenista (no resolutive, integrada por miembros de la ONGs de apoyo y un número limitado de indígenas) y comienza a producirse la transferencia de tierras a nombre de asentamientos localizados. Para ello, se requiere que los mismos informen previamente al Registro de Personas Jurídicas acerca de la composición de sus autoridades, elemento que deben registrar cada año, con el cierre anual de ejercicios, informe de estados contables, etc.

Sin embargo, durante algún tiempo el remozado organismo estatal mantendrá el control de la figura creada por la ley anterior: la Asociación de Comunidades del Pueblo Guaraní, hasta que un agente de dicho organismo decide crear su propia ONG (al amparo de las donaciones internacionales para el apoyo a las organizaciones indígenas) y se lleva consigo a la Asociación.

Con el incremento periódico de los conflictos, creados por las intromisiones de diversa índole sobre la organización guaraní, los crecientes reclamos sobre la posesión de la tierra, y la aparición de burocracias indígenas nacionales o internacionalizadas que operan en el área, pero también fundados en legítimas demandas del pueblo guaraní en relación con aspectos crudamente problemáticos de su situación general, la agencia estatal inauguró nuevas figuras y modalidades organizativas: agregó nuevos Caciques Generales a la organización (con lo que actualmente son tres, con diversos grados de reconocimiento y remuneración); recreó un Consejo de Caciques Mbya de la Provincia de Misiones y, cuando este cuerpo asumió posiciones críticas al accionar estatal, creó el Consejo de Ancianos y Guías espirituales de la Nación Guaraní (Decreto N° 917 del 18 de julio de 2003), aunque en sus considerandos alude al cuerpo como “Consejo de Ancianos Arandú y Opyguá del Pueblo Mbya Guaraní de la provincia de Misiones”.

26 El Consejo de Representantes Indios, mientras se mantenía la figura del Aty Guasú como órgano consultivo y productor de mandatos para estos representantes.

27 El grupo redactor del Decreto Reglamentario estaba conformado por el abogado y antropólogo Adolfo Colombres, la Dra. Isabel Hernández y el Sr. Guillermo Magrassi, invitados especialmente para esta tarea por el gobierno provincial. Los dos primeros tenían una larga experiencia de trabajos en el área mapuche y trasladaron esa concepción jerárquica y segmentada a la organización misionera.

Se fundamenta en que esa estructura debe ser reconocida “como Institución de la Nación Guaraní”, y en que “la degradación cultural que han sufrido muchos de sus actuales Caciques ha llevado” a estos ancianos “a constituirse en Consejo en resguardo de la Cultura mbya”. A tal fin, se implementa un registro especial, en “cumplimiento con lo normado en el Art. 2 Inciso 1° del Convenio 169 de la OIT en cuanto el Gobierno Provincial asume la responsabilidad de desarrollar, con la participación y acompañamiento de los legítimos Representantes de la Nación Mbya, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos, la cultura, la espiritualidad, su integridad y la cosmovisión del Pueblo Mbya de la Provincia como Política de Estado”.

La nueva figura recibió el reconocimiento de la Dirección de Personas Jurídicas de la Provincia con el N° 67. En la actualidad, las autoridades del organismo estatal se desplazan, en sus presentaciones oficiales, junto con los miembros de este cuerpo. Muchas de estas presentaciones oficiales son iniciadas con cantos y alocuciones y sahumadas con el humo del *petynguá*, 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.

Simultáneamente, los caciques díscolos son removidos de sus cargos: tal el caso de Catri Duarte, cacique de la comunidad Katu Piry, mientras manifestaba en la plaza central de Posadas, tal como relatábamos al comienzo de este trabajo. Igual destino le cupo a Miguel Morínigo, mburuvichá de Yryapú, aunque su remoción tiene otros condimentos: este dirigente se oponía a negociar el destino de 600 hectáreas de la comunidad para el establecimiento de un proyecto hotelero internacional; mientras acompañaba la manifestación fue removido y reemplazado por Juan Duarte, y según las últimas informaciones de que disponemos, este último por Hilario Chamorro, mientras que Morínigo decidió trasladarse con su grupo familiar a otro asentamiento Mbya en Brasil. En la comunidad Perutú el conflicto es mayor, ya que el organismo estatal promovió contra el Cacique Ricardo Giménez una demanda judicial, unas semanas después de su permanencia en la manifestación; esa dependencia promovió al rango de cacique a Mártires Villalba, y actualmente la comunidad está dividida en el acatamiento a uno y otro, generando en su interior una situación de tensión que no va a resolverse fácilmente.

Conclusiones

Como pudo advertirse a lo largo de este relato, la penetración de modalidades de manipulación de las estructuras organizativas indígenas en Misiones se ha exasperado desde finales de los años setenta a la fecha. Este proceso debe ligarse al que ocurre en otros ámbitos de la estructura social misionera: la explotación

progresiva de los bosques nativos, la reconversión productiva que implica el cambio de la explotación de madera nativa a la plantación de especies madereras rentables para la industria celulósica y de la construcción; la pérdida del valor relativo de las plantaciones de yerba mate, organizadas anteriormente en unidades de explotación de 50 y 100 hectáreas, que están siendo transferidas al sector reforestador, y un notable proceso de desmonte y ocupación de las zonas selváticas por una masa de población rural y periurbana excluida en estos procesos de alta concentración de tierras y capital, con retracción de los mercados de trabajo estacionales en el sector agrícola remaneciente.

Mientras los asentamientos guaraníes pudieron mantenerse en sectores relativamente poco explotados de la masa selvática, articulando según estrategias propias sus relaciones de intercambio con la sociedad regional, estuvieron también en condiciones de conservar el control de sus propios procesos organizativos, “negociando” paulatinamente algunas concesiones impuestas por el contacto (los “caciques de papel”, el “Cacique general”, las políticas de reservas, los agentes sanitarios indígenas y otras figuras de este tipo). La relación entre las pequeñas unidades familiares instaladas en zonas de colonias y las grandes aldeas recluidas en sectores selváticos de difícil acceso, eran intensas y proveían de un contexto donde reponer energías étnicas a aquellos que habían estado sometidos a períodos prolongados de contacto.²⁸

En este momento, las consecuencias de este tipo de intromisiones se evidencian en la extraordinaria multiplicación de unidades residenciales autónomas y la debilidad de las alianzas para mantener sólidos lazos de organización política entre estas.

A pesar de este hecho, que seguirá agravándose a medida que las presiones externas sobre la vida aborígen continúen actuando, las unidades siguen reconociendo la emergencia de líderes espirituales, líderes “temporales, no religiosos” (reducidos a “jefe de las casas”), generando auxiliares (sontaros, sargentos, yvira’ijá) y sanadores, aún cuando los consensos sean jaqueados en su estabilidad y duración a causa de dichas presiones, y los méritos éticos o espirituales para el acceso a esas posiciones sean mantenidos dificultosamente, y a menudo perdidos por esta dinámica intrusiva.

28 Como en una expresión recogida en campo, de un informante al que hacía tiempo no veíamos: “Me fui a curarme al Pepirí. tanto estar con los blancos me había enfermado; casi me muero por eso”. Desde el año pasado, las grandes topadoras están desmontando los bordes de las otrora conservadoras y aisladas aldeas del Pepirí Guasú.

Referencias documentales

Para una mejor comprensión de los elementos que se han presentado hasta aquí, y que responden a investigaciones realizadas en Misiones desde hace 27 años, hemos organizado un apéndice documental comentado que no incluimos en esta presentación, por razones de espacio. Contiene referencias a los textos más importantes de la bibliografía antropológica sobre el tema, separándolos para cada una de las tres grandes etnias guaraníes reconocidas en la región: Paĩ Tavyterä, Avá Katú Eté y Mbya. Aún tomando en cuenta las épocas diversas en que han sido escritos, y la diferente orientación teórica o filosófica de sus autores, un rasgo común a todos los casos es esta separación clara de funciones de liderazgo, coincidente en reconocer entre las funciones políticas la dirigir las relaciones interétnicas, manteniendo en cambio para los jefes religiosos la preservación de estos contactos.

Referencias citadas

- Bartolomé, Miguel A. 1969. La situación de los Guaraníes (Mbyá), de Misiones (Argentina). *Suplemento Antropológico*. 4 (2): 161-184.
- _____. 1977. Shamanismo y religión entre los Ava-Katu-Eté. *Serie Antropología Social* (17).
- Cadogan, León. 1959. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá. San Pablo. *Boletín de Antropología* (227).
- Chase-Sardi, Miguel. 1992. *Tuguy Ñeë Repy El precio de la sangre*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- _____. 1990. *El derecho consuetudinario indígena y su bibliografía antropológica en el Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- Ladeira, Ma. Inés y Gilberto Azanha. 1988. *Os índios da Serra do Mar*. San Pablo: Nova Stella Editorial.
- Meliá, B, Grünberg, G. y F. Grünberg. 1976. Etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo. Los Paĩ Tavyterä. *Suplemento Antropológico*. 11 (1 y 2).
- Nimueñdajú, C. 1978. *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuwa-Guaraní*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Wilde, Guillermo. 2003. "Antropología histórica del liderazgo Guaraní misionero 1750-1850". Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.