

Exploración por los imaginarios de la selva misionera

Guillermo Wilde*

“Ñande Ru, yvy ojapóvy, Ka’aguy meme araka’é: ñnú jipói araka’é”

[“Cuando Nuestro Padre hizo la tierra, he aquí que era todo bosques, campos no había, dicen”]

Ayvu Rapyta

Introducción

En concordancia con la globalización del discurso ambientalista, la llamada “selva misionera” o “selva paranaense”¹, ubicada en la frontera de Argentina, Brasil y Paraguay, ha emergido en el discurso oficial como referente de la integración transnacional. Este discurso representa un viraje considerable de la política tradicionalmente promovida por estos países con respecto a la selva. Desde mediados del siglo XIX, este singular paisaje fue concebido como una frontera o límite para el proyecto modernizador de la nación. Al final de ese siglo se inició en Argentina un rápido proceso de colonización de ese espacio con población de origen europeo. Paralelamente se formularon una serie de representaciones sobre la selva como un ámbito amenazador e inhabitable, radicalmente opuesto a la civilización.

Originalmente, la selva paranaense cubría una superficie mayor al millón de kilómetros cuadrados (km²) entre el Brasil meridional (San Pablo, Santa Catarina, Paraná y Rio Grande do Sul), el Paraguay Oriental y la provincia argentina de Misiones. Actualmente, esa superficie ha quedado reducida a 12 mil km² de masa boscosa continua. Casi la mitad de la superficie de la provincia de Misiones (28.801 km²) está conformada por ese hábitat².

En la actualidad numerosos asentamientos mbya-guaraní se dispersan por una amplia región que coincide con la distribución de floresta originaria de la selva paranaense³. Se trata de grupos que por centenares de años dependieron de la selva para su reproducción económica, política y cultural. Desde el siglo XVIII, estos grupos recibieron en el discurso hegemónico la denominación genérica de *caagua* (o *caingúa*), es decir “moradores del bosque” o “monteses”. Originalmente este término fue utilizado por los misioneros jesuitas para referir a la población indígena que se oponía a la evangelización y la formación de pueblos de reducción, refugiándose en el monte. Ciertamente, esta población logró mantenerse distante de la sociedad blanca durante todo el período colonial.

Los mbyá son uno de los tres grupos guaraní mayoritarios de la región, junto con los *avá-chiripá* y los *Pai-Tavyterá*⁴. En Argentina actualmente viven alrededor de 4000 *mbyá-guaraní* en más de cincuenta asentamientos o comunidades ubicados en todo el territorio de la provincia de Misiones⁵. Si bien, las zonas de nucleamiento más densas corresponden a las Rutas Nacionales y provinciales, existen asentamientos localizados selva adentro que por su elevado grado de movilidad y los escasos contactos que mantienen con la sociedad blanca no fueron reconocidos por el gobierno de la provincia⁶.

Hasta hace dos décadas y pese a sus interacciones crecientes con los discursos y prácticas hegemónicas, la población mbyá guaraní había logrado mantener una lógica relativamente autónoma de relacionamiento con el ambiente, y en algunos casos, un relativo aislamiento respecto de la sociedad envolvente. Sin embargo, el progresivo deterioro del monte y la dificultad de acceso a tierras propias, produjo una situación económica crítica que, en numerosos casos, puso en riesgo la subsistencia de numerosos individuos llevándolos a estrategias como la mendicidad en los suburbios de las ciudades.

El propósito de este ensayo es analizar la evolución histórica de un cuerpo de representaciones referidas a la selva misionera presentes en el discurso hegemónico argentino y sus efectos más inmediatos sobre este ámbito y la población guaraní. Trataré de mostrar cómo el proceso de colonización definió un imaginario de la selva como ámbito amenazador que se tradujo en la aceptación de una dicotomía radical entre naturaleza cultura. Dicho imaginario se configuró en el marco de procesos concretos de poblamiento colono en el territorio misionero y contrasta fuertemente con las ideas sobre la selva que sostenían y aún sostiene la población indígena.

He dividido este trabajo en tres partes. La primera se centra en el análisis de la evolución del discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus interrelaciones con las representaciones sobre la población nativa. La segunda parte es una descripción de las modalidades tradicionales de relacionamiento mbyá guaraní con el ambiente y su influencia en la constitución de la identidad colectiva de estos grupos. En esta misma sección analizo los efectos del relato y las prácticas hegemónicas sobre la organización social mbyá. En la tercera y última parte, exploro algunos aspectos problemáticos que emergen en el contexto global como producto de la adopción del discurso ambientalista por parte de algunas de las comunidades.

El pacto de la selva

Hacia fines del siglo XIX, la selva misionera era considerada por los intelectuales formadores de la idea de nación argentina un paisaje inhóspito. Constituía una frontera para la empresa civilizatoria, un espacio “virgen” que debía ser fecundado por la industria y una activa política de poblamiento. Estas ideas fueron la base de la activa participación del Estado en el proceso colonizador de la región con población de origen europeo (Bolsi 1976)⁷. Cuando Argentina inicia el proceso de colonización de la región, ya se encontraba avanzado en Brasil y Paraguay. En esos países la selva se encontraba ubicada en zonas que exigían el desmonte total de la formación original para favorecer el desarrollo de actividades económicas (Rolón y Chebez 1998)⁸.

La colonización no parecía en principio una tarea difícil para el estado argentino. Como señala Leopoldo Bartolomé, “[l]a provincia de Misiones, un territorio nacional hasta 1954, con autoridades nombradas por el Gobierno Federal, era escasamente poblada en la época en que llegan los primeros colonos inmigrantes europeos. Apenas podía ser considerada argentina desde el punto de vista de la composición poblacional de entonces” (2000:17). El éxito de la colonización en ese área marginal de argentina se debió al fácil acceso a las tierras, los impuestos bajos y la existencia de la yerba mate silvestre (*Ilex Paraguarensis*), cuyas posibilidades industriales apenas comenzaban a descubrirse. Varias regiones del interior misionero que habían sido colonizadas de manera espontánea comenzaron a ser dirigidas por el estado mediante la creación de colonias agrícolas en tierras fiscales. En la segunda década del siglo XX recibió fuerte impulso la colonización privada.

En general el discurso oficial asumía que los indígenas de la región habían desaparecido después de la expulsión de los jesuitas⁹. En cuanto a la escasa población indígena que por ese entonces habitaba la región no constituía un verdadero obstáculo. La ideología dominante, consideraba que el proceso de modernización terminaría asimilando inevitablemente a esa población sin lugar fijo. Era la población europea la base para la construcción de un imaginario de “nación de raza blanca y cultura europea” en la que se suponía debían desaparecer o ser asimilados los componentes no blancos. Estas ideas estaban inspiradas en un ideal de homogeneidad de acuerdo al cual la nación era definida por una identidad y una cultura comunes (Quijada, Bernard y Schneider 2000).

Sin embargo, a finales del siglo XIX se produce un incremento de la población guaraní-mbyá en Argentina. Se supone que el origen de estos grupos fue el Paraguay Oriental, y que con motivo de las presiones territoriales partieron en sucesivas oleadas hacia el este a partir de finales del siglo XIX¹⁰. De allí que el Paraguay sea generalmente identificado por los *mbyá* como el centro de la tierra, *yvy mbyte*. Según lo documentan numerosos trabajos etnográficos, estos movimientos parecen haberse inspirado en el antiguo mito de *yvy marae’y* (la “tierra sin mal”), de acuerdo al cual era posible alcanzar el estado de la perfección (*Agujye*) andando en dirección hacia el Este.

Después de la guerra del Paraguay (1865-1870), se inicia un proceso de expansión económica que expulsa gradualmente a estos grupos de su territorio original obligándolos a migrar hacia Argentina. Los primeros registros etnográficos de reasentamientos mbyá guaraní coinciden precisamente con el fin del conflicto. Se había dado impulso a la expansión de la economía extractiva, lo que trajo como consecuencia la disminución del espacio ocupable y la rápida formación de latifundios. Junto con la presión territorial ejercida por el Estado paraguayo, los colonos e incluso también otros grupos aborígenes, las epidemias fueron otro factor que obligó a la población mbyá a buscar una salida por la vía de la mudanza y la desterritorialización (Garlet 1997)¹¹.

La provincia de Misiones fue considerada por estos grupos como territorio disponible para continuar con las tradicionales prácticas económicas de subsistencia y mantenerse en relativo aislamiento con respecto al mundo blanco. Efectivamente, la región se encontraba escasamente poblada y los emprendimientos colonizadores apenas se habían iniciado cuando los primeros grupos *mbyá* se asientan en la región. Aparentemente, los primeros asentamientos mbyá en Misiones se produjeron después de que un grupo aborigen *gé*, los *kaingang*, que habitaban ese mismo territorio, comenzó a declinar y finalmente se mudó a los estados del Brasil meridional. Sin embargo, esta hipótesis todavía resulta controvertida¹². Entre 1870 y 1886 se efectuaron las primeras migraciones hacia la región misionera, las que continuarán de manera ininterrumpida hasta fines del siglo XX (M. Bartolomé 1969; Garlet 1997).

La colonización del territorio misionero se produjo a través de tres frentes económicos y afectó en diferentes medidas a la población aborigen: uno forestal, en la zona central y norte, dedicado a la explotación de yerbales naturales y maderas, otro ganadero, en la zona sur, caracterizado por una formación de llanura, y otro agrícola, también al sur, en la zona de las antiguas reducciones jesuíticas. Tanto el frente forestal como el agrícola estuvieron marcados por dos etapas tendientes a la consolidación de la industria a gran escala, poniendo en crisis las modalidades económicas tradicionales de toda la región (Gorosito Kramer 1982). En lo que refiere al frente agrícola, el primer momento se relaciona con la llegada y asentamiento de migrantes, y el segundo con el incentivo al cultivo industrial de la yerba mate dirigido al mercado expansivo.

En cuanto al frente forestal, tuvo efectos más severos sobre la organización de la población indígena. Su primera etapa, de carácter extractivo, aparentemente no puso en

riesgo la reproducción de las comunidades, ya que no modificó notablemente el medio e implicó una presencia poblacional blanca escasa. Sin embargo, la segunda etapa, destinada a la actividad industrial, implicó el reemplazo del bosque natural por el bosque implantado y con esto, la destrucción de las capacidades regeneradoras del hábitat original.

Esta modalidad trajo como consecuencia que el espacio dejara de estar potencialmente abierto a la ocupación libre. Como señala Gorosito Kramer, esta modalidad suponía la propiedad de la tierra y la supresión de aquellas formas de ocupación que no derivaran de una relación con la empresa. Se creaba así un ámbito expulsor de población aborígen y campesina “tanto en términos económicos como ecológicos” (Gorosito Kramer 1982: 84). Este proceso, que comienza en 1940, fue promovido activamente por el Estado y no se detiene hasta la actualidad.

Es interesante notar que la violencia de este proceso económico, ha sido generalmente omitida o, en el mejor de los casos, suavizada en el nivel discursivo, por medio de la supresión de referencias a las fricciones interétnicas. Si bien prácticamente no existen evidencias sobre contactos entre los grupos indígenas y colonos que migran a Argentina, es de suponer que estos se dieron con cierta frecuencia. La historiografía misionera generalmente evitó un análisis de estos sectores subalternos y de las relaciones interétnicas, generando a veces imágenes distorsionadas de la realidad sociocultural de la región. Más recientemente han comenzado a publicarse una serie *Memorias* de los colonos extranjeros que, si bien tienen gran interés para la reconstrucción histórica, presentan un panorama excesivamente simplificado de los procesos socioculturales.

Puede decirse que el proceso de colonización del territorio misionero fue configurando y consolidando un imaginario coherente más tarde asumido por la historiografía. Este imaginario estaba basado, por un lado, en la idea de la lucha por la civilización y la oposición a la naturaleza, y por otro, un conjunto de imágenes referidas a la selva y la población indígena como entidades inseparables. Ambos tópicos aparecen con claridad en los escritos de varios funcionarios de fines del siglo XIX y principios del XX. Un caso paradigmático es el etnógrafo Juan Bautista Ambrosetti, quien hacia 1891, realiza su primer viaje a Misiones y anota en su diario:

“Cuántos centros de población: qué de productos varios: cuánta riqueza en formación, que un día, desarrollándose, llenará ese mismo río que hoy apenas surcan pocos vapores y algunas canoas, de embarcaciones de todo género, y *el hombre, ese supremo luchador, ese terrible enemigo de la naturaleza que con su cerebro vá pudiéndolo todo, haciendo saltar las vallas que hoy se oponen, abrirá ese edén al trabajo a la industria y al comercio*” (Ambrosetti 1983 [1891-92]: 51, subrayado mío)

Esta oposición radical a la naturaleza también se manifiesta en las reiteradas alusiones negativas de Ambrosetti al monte, presentado como un ámbito de peligro permanente. Es interesante notar que mientras el “tigre” es frecuentemente aludido como una metáfora de la voracidad intrínseca de la naturaleza, el cazador es un epitome de la lucha contra la selva. “Los montaraces en general –dice Ambrosetti-, están dotados de una sangre fría admirable; en gran parte debida a la costumbre de luchar contra la naturaleza a cada momento” (1983 [1891-92]: 113). Para Ambrosetti, la civilización estaba representada por la industria que debía operar una transformación en el ámbito de la selva. La base de ese proceso civilizatorio era la población migrante cuyo crecimiento debía traducirse en la paulatina extinción de los grupos nativos.

En los escritos de Ambrosetti a menudo se superponen la percepción hegemónica de la selva y la concepción dominante respecto de las poblaciones indígenas. De hecho, la naturaleza y la población indígena ocupan un terreno común en su discurso, en particular cuando observa que “[...] indios y tigres que asechaban traidoramente á sus víctimas, ignorantes en su mayor parte, predispusieron á sus habitantes á la leyenda y superstición” (Ambrosetti 1893:131). Esto es particularmente claro en su libro *Supersticiones y Leyendas*, donde refiere a los *Yaguareté-abás*, los hombres-tigre, “indios viejos bautizados, que de noche se vuelven tigres, a fin de comerse a los compañeros con quienes viven o a cualesquiera otras personas” (Ambrosetti 1947:55). La metamorfosis se opera cuando el indio “se separa de los demás, y entre la obscuridad de la noche, y al abrigo de algún matorral, se empieza a revolcar en el suelo, de izquierda a derecha, rezando al mismo tiempo un credo al revés, mientras cambia de aspecto poco a poco. Para retornar a su forma primitiva hace la misma operación en sentido contrario” (Ambrosetti 1947: 55).

Estas superposiciones ciertamente no sorprenden en el contexto de la época. En una tónica parecida habían escrito numerosos viajeros y funcionarios desde los tiempos coloniales probablemente inspirados en historias que circulaban entre los habitantes de la campaña. La idea del monte como terreno inhabitable para el ser civilizado puede incluso remontarse a las primeras crónicas jesuíticas del siglo XVII. Así por ejemplo decía el jesuita Anton Sepp: “Sería mejor no hablar de montes, sino de maleza sombría y setos vivos de zarzas, condenados desde milenios a la inhospitalidad, a causa de sus arbustos exuberantes y temidos hasta por los tigres.” (Sepp 1973: 75). Está de más observar que para los jesuitas la selva era el ámbito de los indígenas infieles que no aceptaban integrarse a pueblos de reducción cristianos.

Pero ciertamente las ideas que promoverían más tarde los intelectuales de la nación argentina son tributarias de la tradición científica de fines de la colonia y el siglo XIX. Ya en la obra del funcionario español Felix de Azara es perceptible una marcada obsesión clasificatoria y una disociación fuerte entre naturaleza y cultura, en la que la población indígena ocupa el polo natural (Azara 1941). Azara clasifica a los grupos indígenas del Paraguay y el Río de la Plata sin trazar una distinción muy clara con las especies animales. En ocasión de estudiar los hábitos reproductivos de la población de la campaña anota: “La abundancia de la casta débil o infecunda llamada albina está aquí mucho más extendida; pues no he visto pago ni pueblo donde no haya alguno, y también los he hallado entre los venados, tigres, zorros, monos, y aun entre las aves, pero no en los negros y mulatos.” ([1790] 1904: 413). Pocos párrafos después, afirma que se necesitan conocimientos más profundos para constatarlo: “[...] basta proporcionarse buenas noticias de las aves y cuadrúpedos, ir a las estancias cuando yerran los ganados, y contar los machos y hembras, haciendo lo mismo, y los cotejos convenientes con las capitaciones o padrones de los Pueblos.” ([1790] 1904:414).

El paradigma esbozado por Azara será perfeccionado por los viajeros del siglo XIX, especialmente los de origen francés, que tienen oportunidad de recorrer la región interesados en determinar sus posibilidades productivas. Es el caso por ejemplo, de Saint Hilaire, Bompland, Demersay y D’Orbigny, entre otros. En la primera década del siglo XX recorre la zona misionera el periodista francés Jules Huret. En su diario aporta con cierta frecuencia explicaciones racializadas de las capacidades de las diferentes poblaciones para el trabajo. A propósito de los guaraníes, señala que son los más capacitados para vivir en la selva (Huret 1911).

Las afirmaciones de las voces autorizadas, especialmente la de los hombres de ciencia, tuvieron fuerte influencia en el diseño de políticas nacionales e internacionales respecto de la región. En particular el conocimiento antropológico y geográfico fueron

fundamentales en la constitución de la idea de nación argentina. A fines del siglo XIX se crearon comisiones científicas y se organizaron expediciones científicas patrocinadas por los museos. Como afirma Mónica Quijada, en esta época la ciencia era considerada un instrumento eficaz de racionalización y control territorial, útil para la definición de un paradigma de homogeneidad (Quijada, Bernand y Schneider 2000:184). En el caso concreto de Ambrosetti puede decirse que las anotaciones de su diario tiempo después fueron muy eficaces para la creación de colonias militares en la región, como “medio de población rápida”, como lo expresa significativamente en una carta a Francisco Moreno, Director del Museo de La Plata (Ambrosetti 1893:3)¹³.

Las representaciones descriptas no fueron exclusivas del discurso de la elite dominante. Aparentemente, estuvieron presentes también en los relatos de los mismos colonos que se asentaron en las zonas de selva más densa. En sus relatos, los colonos presentan a la colonización como una epopeya y se ven a sí mismos como luchadores permanentes contra la selva, conocedores de los peligros que guarda el monte y de sus posibilidades de explotación (Muller 2000; Najourk 2000)¹⁴. En cuanto a la población indígena aparece frecuentemente representada como un sector pacífico, dispuesto a colaborar con el colono. Dice el colono Müller de la región de Montecarlo que los aborígenes eran desalojados dondequiera se radicara el hombre blanco “era posible entregarles algún objeto, un florero u otra vasija y al retornar lo traían forrado de tacuapí en varios colores y diseños. Solían ofrecer un loro o un coatí manso; estos animales gozaban de gran popularidad ya que con sus maneras juguetonas causaban deleite a grandes y chicos” (Wiedmann et al. 2001:159).

Estas Memorias transmiten una visión idealizada que en la mayor parte de los casos omite referencias a conflictos interétnicos. Debe destacarse que más allá de la veracidad de estos relatos, con mucha frecuencia la historiografía regional ha hecho uso acrítico de ellos. Más bien ha construido la relación entre la población indígena y la población colona como una suerte de “acuerdo intercultural” en el que los indígenas cedieron pasivamente al avance de la sociedad dominante (Jaquet 2001). Estas ideas se vinculan con la doctrina del *melting pot* o *crisol de razas* asumida en el sentido común como descripción de la identidad étnica Argentina¹⁵.

La idea del “acuerdo intercultural” y la imagen del indio pasivo se sintetizan en un acontecimiento particularmente atractivo, conocido como “El Pacto de la selva”. En un libro significativamente titulado *La Selva Vencida*, Ziman y Scherer, dos colonos de la región de Iguazú refieren a este acontecimiento. Relatan los colonos que en 1847, una comitiva de veinte hombres al mando del Capitán Jacinto Galeano, penetró en los yerbales de la zona de San Pedro. Pero fueron descubiertos por el cacique Fracrán y su gente que decidió asesinarlos. Alcanzó a salvarse un niño de diez años llamado Bonifacio Maidana que acompañaba a la comitiva. El niño fue encontrado y adoptado por otro cacique llamado Goimbaré y pasó a formar parte de la tribu aprendiendo su lengua y costumbres. Más tarde se casó con una india y, después de la muerte de su padre adoptivo, se convirtió en cacique.

Casi treinta años después, y luego de sucesivos intentos fracasados de entrada de los blancos en la zona de los yerbales, se formó una nueva expedición comandada por Fructuoso Moraes Dutra, la que llegó al campamento del cacique Maidana. Escriben Ziman y Scherer que, a cambio de herramientas y ayudas para paliar “las penurias que la selva da”, Dutra convenció al cacique de firmar un pacto de paz. Y concluyen:

“En signo de paz tratada, los indios arrojaron sus arcos y flechas y los miembros de la comitiva alzaron sus armas anteriormente arrojadas al suelo y uno por uno las fueron entregando al cacique. Así se celebró el más trascendental

acontecimiento de la selva, el Pacto de la Selva, un verdadero tratado de paz selvática, que puso fin a la hostilidad de los indios y abrió las puertas a las regiones ricas de yerbaes silvestres [...]” (Ziman y Scherer 1976: 28)

El ya referido Juan B. Ambrosetti dice haber conocido personalmente a Maidana en ocasión de recorrer la región. Según afirma este autor, Maidana y algunos de sus indios fueron a Posadas y Corrientes, donde los recibió el Gobernador de la Provincia, los vistió y les hizo regalos. Maidana volvió con su familia al Pinar de San Pedro, “colmado de regalos, y con el grado de Capitán” (Ambrosetti 1895 312). Al poco tiempo, este grupo desapareció sin dejar rastros, aunque se supone que migró hacia Brasil.

Como se infiere de los párrafos anteriores, los dos tópicos presentes en el relato hegemónico se reproducen en el discurso de los colonos. Por un lado la idea de la selva como ámbito radicalmente diferente, inhóspito y amenazador. Por otro, la identificación de la selva con la población indígena. En el relato de Scherer y Ziman, la lucha contra la selva y la lucha contra el indio se identifican. Hasta 1874, fecha de la firma del “pacto”, la región era considerada por los colonos buscadores de yerbaes silvestres y los buscadores de “secretos” de la selva como “impenetrable” e “inaccesible” por ser “dominio de los indios” que impedían la entrada del hombre blanco. Esa fecha define en el imaginario colono simultáneamente el vencimiento de la selva y la domesticación del “indio”. Es interesante notar que los colonos incluso traspolan a la población indígena su concepción de la selva como un ámbito amenazador que produce “penurias”.

En síntesis, ciencia y folklore sirven respectivamente para legitimar la imagen de la selva como ámbito opuesto a la civilización y definir un paradigma de homogeneidad cultural y territorial como base de la idea de nación. Pero tanto esta suerte de mito fundacional como el núcleo de las representaciones hegemónicas de la selva no coinciden con la mayor parte de las ideas que la población indígena sostuvo y sostiene con respecto a este ámbito. Dedicaré la sección que sigue a explorar algunas de ellas.

Identidad mbyá-guaraní y ambiente

Relatan los mbyá-guaraní que cuando llegaron los *Yvyvo amboae*, habitantes de las tierras extrañas, un cacique llamado Guairá resistió a la invasión, mientras otro llamado Paraguá, pactó con los extranjeros y les entregó sus mujeres. De esa unión nacieron los *jurua* o “boca peluda”, término que los *mbyá* utilizan hasta hoy para referir genéricamente a los blancos. Para resolver la disputa, Ñamandú, una de las divinidades, ordenó a estos últimos que se quedaran con los campos abiertos y a los guaraníes con los bosques (Chase-Sardi 1989: 37). Por medio de este derecho divino, los *mbyá* justifican su pertenencia excluyente al ámbito de la selva.

A este ámbito se vincula un concepto central entre los mbyá, el de *tekoha* o *teko´a*. Si bien a simple vista este término alude al asentamiento o aldea mbyá propiamente dichos, su connotación es mucho más amplia y compleja. *Tekoha*, refiere de manera integradora a la unidad social basada en relaciones de producción económica, política y cultural que se desenvuelven en el asentamiento. Ya en el siglo XVII, el jesuita Antonio Ruiz de Montoya hacía referencias a este término en su *Bocabulario* como “estado de vida, ser, condición, costumbre” (Ruiz de Montoya 1876). El término *teko* refiere simultáneamente a la ley, la costumbre, la norma, el comportamiento. En tanto que el sufijo *Ha*, se traduce como fruto, producto de, o ámbito de realización. En síntesis, el término aludiría al principio que hace posible la vida en la aldea, el “modo de ser”.

A la noción de *tekoha* se liga inextricablemente el concepto de territorio, fundamental en la reproducción económica y la organización sociopolítica de estos grupos. De hecho, la fisonomía particular de cada comunidad es el resultado de la manera cómo ha manejado la cuestión del territorio. Tradicionalmente, cada *tekoha* está delimitado por fronteras naturales y se conforma de la suma de grupos familiares autónomos y autosuficientes que subsisten de la caza, la pesca, la recolección y la horticultura¹⁶. Sin embargo, el concepto de territorio integra un conjunto amplio de relaciones que van más allá de los límites físicos de la aldea. El *tekoha* constituye una red de parentesco entre los diversos grupos familiares que lo conforman que se ligan entre sí por medio de permanentes intercambios recíprocos. A su vez los diversos *tekoha* están vinculados entre sí por esas mismas relaciones.

Políticamente, el *tekohá* estaba tradicionalmente encabezado por un líder con atribuciones religiosas y políticas, cuya función era mantener la cohesión del grupo frente a las tendencias autonómicas de los grupos familiares. No obstante, en la actualidad se ha producido en varias comunidades una división entre dos figuras de autoridad, el líder religioso (*Opy gua*, o *Ñande ru*), y el líder político (*mburuvichá*). Mientras el primero tiene como función resguardar la unidad del grupo en torno de los valores religiosos, el segundo se encarga de las relaciones con el mundo blanco y de las tareas puramente “terrenales”.

El territorio, o mejor, el espacio mbyá, conforma una geografía simbólica concéntrica, en cuyo centro se encuentra la aldea, eje de las actividades sociales más importantes. Hacia el exterior de la aldea, es decir en los sucesivos círculos que la rodean, se encuentran el monte y el mundo blanco. No obstante, el “monte y [el] asentamiento form[an] una unidad por oposición a los espacios blancos” (Larricq 1993:96). En un sensible trabajo etnográfico, Larricq demuestra que esta geografía simbólica tiene un fuerte papel en la socialización de los mbya y en la división sexual del trabajo. Mientras la aldea es un espacio femenino por excelencia, destinado a la crianza de los niños más pequeños y a las actividades domésticas, el monte y el mundo blanco son ámbitos exteriores con los que sólo los hombres tratan cuando salen de la aldea. Dado que generalmente el “mundo exterior” es desconocido para los niños menores de 8 años, la progresiva incursión en ese ámbito representa una suerte de iniciación a la adultez¹⁷. En síntesis, señala Larricq “si el ser hombre envía a espacios física e ideológicamente distintos del hogar, pero en última instancia referidos a él; el ser mujer implica permanecer en él y en sus cercanías” (Larricq 1993: 97). Así, el crecimiento de los varones está guiado por una fuerza centrífuga, mientras el de las mujeres lo está por una centrípeta.

La aldea y el monte son ámbitos complementarios que se rigen por relaciones de reciprocidad. El monte no es considerado por los mbyá un ámbito amenazador, al menos para aquellos individuos que siguen las normas. Por el contrario, ha sido tradicionalmente visto como proveedor de alimentos, de medicinas o de materiales para la construcción de viviendas. También constituyó el fundamento de la identidad y la cosmología mbya guaraní. Para estos, la tierra considerada buena está cubierta por el monte y posee una relación inextricable con el *teko* (Meliá 1986; Ladeira 1989; Litaiff 1996). La buena tierra, en la visión mbyá, es un ser vivo ornamentado por árboles y piedras, que son sus “bellos adornos”, denominación también utilizada para los ornamentos rituales (Vietta 1999: 70).

En la cosmología mbyá, los mundos humanos, divino, animal y vegetal se comunican por medio de relaciones que están regidas por normas y prohibiciones¹⁸. Numerosas conexiones entre estos mundos pueden constatarse en las páginas de *Ayvu Rapyta*, la bella recopilación de mitos mbyá-guaraní de León Cadogan. Este autor hace

referencias a los animales y vegetales de significado sagrado que configuran una red de relaciones míticas con determinadas deidades. Como señala este autor en otra obra, algunas especies animales incluso comparten las raíces de sus nombres con las de los Dioses que les dan origen (Cadogan 1968). También existen referencias bien tempranas a estas relaciones en los escritos de Ambrosetti sobre los caingúá. Este autor, refiere a la leyenda de *Caá-Porá*, una especie de protector del monte, que se aparece a los caingúá cuando exterminan una piara de cerdos silvestres. Se les aparece montado en el último cerdo de la piara, en la figura del anterior, dejando a los matadores idiotizados para toda la vida. Por esto, los aborígenes siempre se cuidan de no acabar con las piaras. Ambrosetti también señala que antes de salir de cacería, los caingúá se reúnen en el *Tapuí* (la casa) del cacique y rezan plegarias, cantando y bailando para que Tupa, una de las divinidades, les haga encontrar muchos chanchos jabalíes, “porque ellos son buenos y tienen muchos hijos” (Ambrosetti 1894: 263). La referencia al chancho jabalí, es particularmente significativa ya que se trata de un animal sagrado en la cosmovisión guaraní al que tienen acceso solamente aquellos individuos que llevan una vida virtuosa, de acuerdo al mandato de los dioses.

El comportamiento mbyá está signado por una polaridad entre la vida eterna y la vida terrestre. Mientras la primera representa el comportamiento social ético perfecto, la segunda constituye la existencia imperfecta, el *teko achy*. Esta división corresponde a la creencia en la existencia de dos tierras, una tierra sin mal (*yvy marae* y) a la que todo mbyá debe aspirar, y una tierra imperfecta, *yvy vai*, imitación desvirtuada de la primera. Ambas tierras constituyen en verdad estados o condiciones del ser, que pueden y deben conectarse mediante la realización de ejercicios espirituales destinados a aliviar el cuerpo. Determinados animales, como el jabalí (*kochi*), son considerados “preferidos de Dios”, y poseen la capacidad de pasar de una a otra tierra, dando señales de bienestar a los hombres virtuosos.

Es destacable que el concepto occidental de “naturaleza” en tanto entidad separada del mundo humano no parece tener fuerte presencia entre los *mbyá*. Más bien predomina la idea de una continuidad entre el ámbito humano y el ámbito natural¹⁹. Aunque considerados de existencia imperfecta, los animales y plantas tienen alma para los *mbya*, en tanto que poseen lenguaje. Dice Cadogan que la palabra *ñe'ẽ* cuyo significado es “hablar” o “lenguaje humano” es empleada por los *mbyá* para designar entre otras cosas, “el canto de las aves, el ladrido de los perros, [y] el lenguaje de los seres irracionales” (Cadogan 1952: 31). La diferencia reside en que, si bien los animales o los árboles poseen *ñe'ẽ*, solo los hombres poseen *angue*, cualidad de aquellos que se mantienen erguidos o en posición vertical, una característica que -si bien es producto de la vida imperfecta en la tierra (el *teko achy kue*)- es exclusivamente humana. Lo que genera la capacidad de mantenerse erguido es la palabra-alma, que se encarna y fluye por los huesos del niño cuando es enviada por un dios tutelar²⁰. El nombre propio, forma parte del ser que designa, y lo acompaña hasta la muerte, es “aquello que mantiene erguido el fluir de su decir” (Cadogan 1959: 42).

Esta síntesis condensada de una pequeña porción del rico universo simbólico *mbyá* ilustra la importancia fundamental del monte en la construcción de la identidad *mbyá-guaraní*. La noción *mbyá* de ambiente es mucho más amplia y ambigua que la occidental en la medida que, por un lado, establece una continuidad entre entidades animales, vegetales y humanas, y por otro, integra un conjunto de entidades invisibles como las divinidades que poseen influencia en el mundo terreno. En términos generales, las creencias religiosas no pueden separarse de las concepciones del ambiente y el manejo de los recursos naturales (Fogel 1998).

Uno de los usos que se sigue dando al monte en la actualidad es el medicinal. Junto a la figura del *opy gua* o líder religioso, algunas comunidades mbyá reconocen la del “médico”. Mientras el primero “conoce la relación con Dios” y se dedica a “rezar”, el segundo sabe de las “hierbas del monte” para la curación de determinadas lesiones y malestares. Entre los habitantes más ancianos de algunos asentamientos se preserva este conocimiento celosamente. Uno de mis entrevistados de la comunidad de *Katu Pyry* afirma que los “remedios”, para ser buenos, “tienen que ser del monte, los que están cerca del camino no sirven porque están contaminados. [...] tienen que sacar un poco del monte y siempre sacarla a la mañana [...] porque así se conserva mucho.” (Victor, *Katu Pyry*, mayo 2002).

Cabe destacar que, hace tres décadas existían comunidades en la provincia de Misiones que dependían completamente del monte para su subsistencia. Pero en la última década, el territorio ocupado por estos grupos ha sido reducido drásticamente, debido al avance de las grandes empresas madereras y los asentamientos colonos. Como se ha visto, estos sectores se han manejado de acuerdo a una lógica de relación con el ambiente muy diferente de la que comunmente han sostenido los mbyá-guaraní. La estrategia empleada por la población guaraní a las presiones territoriales consistía en internarse en el monte evitando contactos con los blancos. Pero en algunos casos esta estrategia ya no es posible. Esta situación, ha ocasionado una serie de fricciones interétnicas y un cambio paulatino en las percepciones mbyá de su propia subjetividad.

La fragmentación territorial es uno de los efectos más nocivos en la organización mbyá, ya que atenta contra la noción básica del *tekoha*. Garlet señala que el proceso de fragmentación del territorio, convierte a los asentamientos mbyá en pequeñas islas rodeadas de población blanca, en las que “se torna imposible mantener integralmente las pautas culturales, sobretodo en cuanto a la unidad sociopolítica-económica-religiosa” (Garlet 1997: 73, trad. mía). Ciertamente, dicha unidad no puede existir sobre la base de la fragmentación territorial cuyos efectos inmediatos son la reducción del espacio de las comunidades, la disminución de las capacidades de movilidad y el cambio en los patrones políticos de organización.

Los índices del cambio en la identidad guaraní se ligan directamente al cambio en las percepciones del monte, ámbito respecto del cual especialmente los miembros de las comunidades de aproximadamente cuarenta años de edad definen un “antes” y un “después”. Esto se pone de manifiesto en la respuesta del joven jefe político de una de las comunidades a mi consulta sobre la cuestión:

A: el monte, antiguamente, para nuestros antepasados, vivía más en el monte, porque *tenía comida*, tenía fruta, tenía material para techos, paredes, tenía todo en el monte, y eso lo valoraban muchísimo ellos porque si ahí nomás sacaba los materiales para artesanía por ejemplo, para la casa, para comer no faltaba, y ahora ya como va terminando el monte, y antes era más [...] los aborígenes, porque más aca porque se podía ir a otro lado, *eran nómades*, buscando así fruta, comida. Ahora no pueden andar así los aborígenes porque somos sedentarios, y también ya no podemos ir a otro lado porque el terreno del monte mismo ya ha estado [...] ya no podemos *entrar más el monte*.

G: ¿Y antes?

A: Antes era más, no había tanta cantidades grandes, se entraba nomás, por ejemplo a vivir, como *no tenía dueño la tierra*, entonces, se instalaba ahí, veía un año, dos años, y después salía, como dije ahora nos hicieron sedentarios los blancos mismos, nos dieron tierras para instalarnos y bueno, podemos salir, pero

en otra comunidad que tenga tierra también, podemos ir a entrar a otro [lugar].” (Agustín, Katu Pyry, mayo 2002).

El líder relaciona al pasado con la providencialidad del monte. Alude en particular a dos aspectos fundamentales de la identidad mbyá: la subsistencia y la movilidad. Por un lado el monte es presentado como proveedor cercano (“ahí nomás”) de alimentos y de materiales para la construcción de viviendas y la realización de artesanías. Esta modalidad de subsistencia se relaciona en el discurso del cacique con la movilidad y la libertad para “entrar al monte” ya que la tierra “no tenía dueño”. Es importante señalar que el cacique, pese a que reconoce que ahora los mbya son sedentarios, no niega que la movilidad siga siendo importante, al menos entre comunidades que poseen tierra. De hecho, entre las diversas comunidades de la provincia todavía existen permanentes movimientos de individuos basados en fuertes lazos de amistad y parentesco.

En general, la situación presente ha generado dos nuevas necesidades imperiosas para los mbyá-guaraní: conseguir tierras y entablar contacto creciente con los blancos. Para ello han debido producir adaptaciones en su organización política. Una de ellas consiste en la promoción de jefes políticos más jóvenes en las comunidades que sean capaces de hablar el castellano y tengan suficiente “fuerza” para conducir la comunidad. Otra adaptación, consistió en la creación de nuevas figuras de autoridad, como el “representante” que, además de conocer el castellano, tiene la función de salir con frecuencia de la comunidad a encargarse de trámites relacionados con la sociedad de los blancos.

Varias de las comunidades se han apoyado en las ONGs e iglesias de distinto credo para sus reclamos por la propiedad de la tierra. De hecho, hoy en día el acceso a la tierra puede considerarse como criterio diferenciador fundamental de las comunidades. En Misiones existen básicamente cuatro tipos de comunidades según se ubiquen en: a) predios privados, b) terrenos fiscales c) reservas aborígenes y d) tierras propias. La situación legal de cada comunidad con respecto a la tierra condiciona las formas de organización política, económica y social que adopta cada comunidad. Esto ha generado una gran diversidad de estrategias que hacen incluso difícil hablar hoy en día de los mbyá como grupo sociopolíticamente homogéneo (Burri 1996, 1998). En la mayor parte de los casos las extensiones de tierras obtenidas son menores de las requeridas por las asociaciones indígenas. Paradójicamente, la tendencia de las comunidades, a veces promovida por el mismo gobierno provincial, es albergar un número creciente de individuos que habilite la creación de escuelas y centros de salud.

El fraccionamiento del territorio también imposibilita la obtención de recursos básicos. Las tradicionales comunidades autosuficientes han debido incorporar gradualmente alimentos procesados, sea por donaciones o compra, empobreciéndose la dieta tradicional y desarticulándose los vínculos sociales ligados a la producción y distribución de productos de consumo. Pese a esto, en gran parte de las comunidades sigue practicándose la agricultura para el consumo. En cuanto a la caza, la pesca, y la recolección son actividades que se practican cada vez menos debido al deterioro del monte. El acceso a los productos materiales y simbólicos de los blancos ha generado especialmente en la última década, una dependencia creciente del dinero. Las dos actividades tradicionalmente destinadas a la obtención de dinero -la realización de artesanías y el trabajo asalariado o “changa”- hoy son insuficientes. Por su parte, la disminución de las capacidades de autogestión de las comunidades ha aumentado de manera considerable el poder de las organizaciones asistencialistas que comenzaron a intervenir de manera directa en asuntos internos de las comunidades.

En Paraguay se encuentra avanzado un proceso de pauperización y marginación de los grupos mbyá en contextos urbanos, lo que se manifiesta en prácticas como la mendicidad. Algunas comunidades, obligadas por la situación han debido vender metros de la propiedad comunitaria como estrategia de supervivencia (Mereles 2000). Del lado argentino, algunos líderes comienzan a descubrir las ventajas de la explotación de la madera para su venta, promoviendo la tala indiscriminada de la floresta original y su reemplazo por pinos, lo que ocasionará un agotamiento de las posibilidades de la tierra en el lapso de la próxima generación.

La emergencia del “indio ecológico”

Hasta aquí he descripto la evolución histórica de dos imaginarios contrapuestos sobre la selva misionera. Por un lado, el representado en el discurso hegemónico desde fines del siglo XIX hasta a la actualidad. Por otro lado, el que sirvió de sustento a la identidad mbyá guaraní permitiendo su reproducción económica, política y sociocultural. Mientras el primero establecía una separación radical entre las nociones de naturaleza y cultura, el segundo integraba en un mismo universo, jerárquico pero continuo, un conjunto de entidades naturales, culturales y sobrenaturales. La progresiva dominancia del primer discurso sobre el segundo, representado por los actores del Estado, tuvo efectos destructivos especialmente en los últimos veinte años.

En esta sección exploraré la dimensión global de este proceso, la que permite completar el panorama descripto hasta aquí. El proceso aludido afortunadamente fue morigerado en los últimos años por los reclamos indígenas y ambientalistas que, en la coyuntura global, constituyeron un campo compartido de protestas. Especialmente en el último decenio, los temas ambientales y los temas indígenas han tendido a coincidir, instalándose de manera decisiva en las agendas de gobierno y en los ámbitos de discusión académica internacionales²¹. Por un lado, los ecologistas han tendido a ver en estas poblaciones a los portavoces más genuinos del discurso y las prácticas ambientalistas. Por otro, las organizaciones indígenas, cuyos reclamos ya poseían su propio ímpetu, encontraron en las reivindicaciones del discurso ambientalista una inusitada proyección internacional²².

La concientización global sobre el ambiente viene girando en torno del problema de la sustentabilidad o sostenibilidad. Se ha escrito mucho sobre este concepto en los últimos años, y no existe acuerdo pleno sobre sus alcances y su implementación²³. Aquí me basaré en la definición sintética propuesta por Fernandez Buey y Riechmann (1996)²⁴. La noción, o si se prefiere el “principio”, de sustentabilidad supone que “las actividades humanas no deben sobrecargar las funciones ambientales”, en otras palabras, que “los sistemas socioeconómicos han de ser indefinidamente reproducibles sin deterioro de los ecosistemas sobre los que se apoyan” (Fernandez Buey y Riechmann 1996: 233). El objetivo de la sostenibilidad es que una sociedad sea capaz de asegurar sus condiciones de reproducción a partir de una economía “indefinidamente autorreproductiva” (Idem: 235). Esto implica considerar los límites de absorción y regeneración de los ecosistemas y prever las necesidades de las generaciones siguientes.

Paralelamente a la difusión de este modelo de sostenibilidad global, se genera una forma de soberanía verdaderamente globalizada, la “soberanía verde”. Se trata de un conjunto de formas desterritorializadas de gobierno y autoridad, en las que influyen nuevos actores transnacionales, como las ONGs, las asociaciones científicas y también los agrupaciones indígenas. Como observa Litfin (1998) el discurso de estos actores consigue gradualmente modificar la naturaleza de la soberanía tradicional ligada a los

territorios estatales. El resultado inmediato es un conflicto entre los niveles de acción nacional e internacional. Pero la nueva configuración tiende a buscar un equilibrio entre los tradicionales reclamos de soberanía sobre los recursos y actividades por parte de los Estados dentro de sus territorios y las observaciones y presiones crecientes por el manejo de recursos de acuerdo a normas internacionales (Litfin 1998:1).

En síntesis, en este contexto el ambiente se constituye en un terreno político común de grupos indígenas y las organizaciones ambientalistas²⁵. El discurso ecologista ha traído beneficios concretos para los grupos indígenas, y aunque no siempre se reconozcan sus derechos institucionales, el ambiente muchas veces emerge como garantía de autonomía local (Maybury Lewis 1995). En el caso misionero, la legislación ambiental tiende a definir a las poblaciones indígenas como actores. Pero la excesiva burocratización y redes clientelares del gobierno hacen muy difícil la implementación de proyectos ambientales en las que sean las comunidades las que participen de manera directa²⁶.

Sin embargo, el campo que une a ambientalistas e indigenistas acarrea una serie de tensiones irresueltas. Los ambientalistas tienden a guiarse según una concepción *a priori* que representa a los grupos aborígenes como “conservacionistas naturales”, lo que en muchos casos no condice con la realidad concreta de las sociedades indígenas. Se trata de un imaginario ecológico global que opera de acuerdo a “percepciones y representaciones estratégicas transculturalmente distorsionadas” suponiendo una compatibilidad entre los modos nativos de usar los recursos y los principios conservacionistas occidentales basados en la noción de sustentabilidad (Conclin y Graham 1995: 696).

De acuerdo a Conklin y Graham la relación entre ambientalismo e indigenismo genera tres tensiones o contradicciones básicas en el caso amazónico que son extrapolables al contexto aquí tratado. La primera tiene que ver con la incongruencia entre el estereotipo del “buen salvaje ecológico”, defendido por los ambientalistas, y el proceso inevitable de inserción de muchos grupos aborígenes en el mercado. La segunda tensión, deriva de suponer que las comunidades indígenas son un todo homogéneo representado por líderes cuya legitimidad nunca entra en cuestión entre los miembros del grupo. La tercera tensión, surge de la reacción nacionalista que generan los discursos ambientalistas respecto de los aborígenes que los apoyan.

En el caso mbyá es muy clara la adopción de determinados lugares comunes del discurso ecologista, especialmente los más simplistas asociados a la idea del “buen salvaje ecológico” viviendo en armonía con la naturaleza. La imagen resulta eficaz desde un punto de vista mediático, pero los mismos individuos que promueven este discurso, generalmente dirigentes de las comunidades, a menudo desarrollan una serie de actividades de explotación de los recursos naturales que van precisamente en el sentido contrario. Esto ocasiona disputas internas que a veces derivan en la pérdida de legitimidad de estos individuos dentro de la comunidad, pero que conservan apoyo fuera de la misma. Es justo decir que estas prácticas se deben en gran medida a las presiones ocasionadas por la escasez y a la necesidad imperiosa de -y digamos también la atracción por- el dinero y los bienes simbólicos blancos.

En el caso de los mbyá de Misiones, los ejemplos de este tipo se repiten con cierta frecuencia. Recientemente, un líder mbyá, acabó definitivamente con importantes porciones de monte de su comunidad seducido por el pago de una empresa maderera. Este líder, había sido legitimado por muchos años, especialmente por el gobierno provincial, pero por responder exclusivamente a sus intereses personales fue desacreditado por los dirigentes de otras comunidades e incluso por varios miembros de su propia comunidad que empezaron a mudarse hacia otras aldeas. Las disputas en torno

del uso de los recursos naturales, ha generado profundas divisiones internas entre los mbya, como también alineamientos de determinadas comunidades con instituciones oficiales y ONGs. Estas instituciones, se han tomado la atribución de dictar las formas más adecuadas de organización política de las comunidades, los alcances de la legitimidad de determinados dirigentes e incluso los límites de pertenencia de algunos individuos.

Pese a esto, debe quedar claro que entre los mbya existe una percepción muy genuina de que con la desaparición del monte y la fragmentación del territorio se disuelven las bases de sustentación de su identidad. Y si bien el paradigma del discurso ambientalista parece ser la única solución viable para evitar la disolución completa tiende a crear una visión distorsionada de la realidad cotidiana de estos grupos. Más allá de las observaciones de Conclin y Graham, lo que parece una falencia del ambientalismo, al menos de algunas de sus versiones, es que no deja de considerar en alguna medida a la naturaleza como un objeto externo al hombre, una entidad física discreta que puede ser perjudicada por la acción destructora del hombre. Al considerar a la naturaleza como un objeto cuasi visible que puede ser deteriorado por factores externos que lo afectan, alteran, desequilibran, el ambientalismo da continuidad a la clásica dicotomía que separa a la naturaleza y la cultura. Premisas de este tipo se traducen sutilmente en políticas ambientales concretas que, aún cuando involucran directamente a las comunidades indígenas, descuidan aspectos socioculturales básicos de su concepción ambiental.

Como corolario, puede decirse que algunas corrientes del movimiento ambientalista prologan la clásica dicotomía difundida por el relato oficial, que sitúa al “indio” en el polo natural. Esa identificación del indio con la naturaleza no parece haber cambiado en sustancia, sino más bien haber invertido su signo: si en la tradición que se inicia en el siglo XIX y se perfecciona en el siglo XX, esa identificación resultaba un escollo para el progreso de la civilización, en la actualidad es promovida y defendida como símbolo de humanidad.

Estos paradigmas ofrecen alternativas excluyentes y extremas a la población indígena, pues oscilan entre una asimilación desigual y una “pureza” ilusoria. Creo que es posible ir más allá de esas opciones mediante el análisis sociocultural, intentando acercarse al conocimiento nativo del ambiente en toda su complejidad, comprendiendo sus contradicciones en el contexto presente, validando sus premisas básicas y promoviendo sus posibilidades futuras.

Bibliografía

Ambrosetti, Juan B. 1983 [1891-1892]. Dos Estudios sobre Misiones. Viaje a las Misiones argentinas y brasileras por el Alto Uruguay. Rápida ojeada sobre el territorio de Misiones. Documentos de Geohistoria Regional 2. Resistencia. IIGH, CONICET, FUNDANORD.

Ambrosetti, Juan Bautista 1893 Colonias Militares en Misiones. *Boletín Geográfico Argentino* VIII.

Ambrosetti, Juan Bautista 1894a. Los indios Caingú del Alto Paraná (Misiones). *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* 15:661-744. Buenos Aires.

Ambrosetti, Juan Bautista 1894 Notas Biológicas. Contribución al estudio de la Biología Argentina. *Revista del Jardín Zoológico* I (7): 198-205.

Ambrosetti, Juan Bautista 1895a Los cementerios prehistóricos del Alto Paraná (Misiones). *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* 16: 227-263. Buenos Aires.

Ambrosetti, Juan Bautista 1895b Los Indios Kaingangues de San Pedro (Misiones). *Revista del Jardín Zoológico* 2: 305-387. Buenos Aires.

Ambrosetti, Juan Bautista 1947 *Supersticiones y Leyendas*. Buenos Aires. Santaró.

Arenas, Patricia 1989-90 "La antropología en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX". *Runa* N°19.

Azara, Felix de [1790] 1904 *Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y Misiones guaraníes*. Montevideo. Anales del Museo Nacional de Montevideo.

Azara, Félix 1941 *Viajes por la América Meridional*. Madrid. Espasa-Calpe. (2 vols.).

Bartolomé, Leopoldo 2000 *Los colonos de Apóstoles: estrategias adaptativas y etnicidad en una colonia eslava de Misiones*. Posadas (Misiones). Editorial Universitaria.

Bartolomé, Miguel Alberto 1969. La situación de los Guaraníes (Mbyá) de Misiones (Argentina). *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo* 4 (2):161-184.

Bolsi, Alfredo 1976 "El proceso de poblamiento pionero en Misiones (1830-1920)". En *Folia histórica del Nordeste* 2: 8-69. Resistencia.

Burri, Stefanie (1996). La situación económica de las etnias guaraníes en el Paraguay oriental, en particular de la etnia Mbya. La tierra - base de su sobrevivencia económica, política y social *Anuario indigenista*. 35:43-68. Instituto Nacional Indigenista. México.

Burri, Stefanie 1998 Grupos mbyá en interacción con la sociedad nacional. *Suplemento Antropológico XXXIII* (1-2):53-76.

Cadogan, León 1952 El concepto guaraní de alma: su interpretación semántica. Buenos Aires. Ed. Keiron. Apartado de *Folia lingüística Americana* 1 (1):.

Cadogan, León 1959 *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guayrá*. *Boletim 227 Antropologia* 5. Sao Paulo. Universidad de Sao Paulo.

Cadogan, León 1968 Chonó kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitología guaraní. *Suplemento antropológico de la Revista del Ateneo paraguayo* 3 (1-2): 55-158. Asunción. Centro de Estudios Antropológicos del Ateneo Paraguayo.

Cadogan, León 1966 Animal and plant cults in guaraní lore. *Revista de antropología* 14: 105-124. Sao Paulo.

Cebolla Badie, Marilyn 2000a Colonos y Paisanos. Indios y Jurua Kuery. Relaciones interétnicas y Representaciones Sociales en Colonia La Flor-Misiones. *Avá, Revista de Antropología* 2: 129-142.

Cebolla Badie, Marilyn 2000b El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y clasificación. *Suplemento Antropológico* XXXV (2): 9-188.

Conklin, B. A. & L. R. Graham 1995 The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-politicis. *American Anthropologist* 97 (4): 695-710.

Chase-Sardi, Miguel 1989 El Tekoha. Su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los mbyá-guaraní. *Suplemento Antropológico* XXIV (2): 33-41.

Descola, Phillipe y Gísli Pálsson (coords.) 2001 *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México. Siglo XXI.

Fernandez Buey, Francisco y Jorge Riechmann 1996 *Ni Tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*. Madrid. Siglo XXI.

Fogel, Ramón (comp.) 1998 *Mbyá Recové. La resistencia de un pueblo indómito*. Asunción. Universidad Nacional de Pilar, Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios.

Garlet, Ivori José 1997 *Mobilidade mbyá: Historia e significacao*. Dissertacao de Mestrado em historia Iberoamericana. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

Grinberg, Miguel 1999 *Ecofalacias. De cómo las multinacionales se apoderan del discurso del ambiente*. Buenos Aires. Galerna.

Gorosito Kramer, Ana María 1982 *Encontros e desencontros. Relacoes interétnicas e representacoes em Misiones (Argentina)*. Dissertacao de mestrado. Programa de Pós-Graduacao em Antropologia. Universidad de Brasilia.

Huret, Jules 1911 *De Buenos Aires au Gran Chaco*. Paris. Bibliothèque-Charpentier.

Jaquet, Hector Eduardo 2001 *En otra Historia*. Posadas. Editorial Universitaria de Misiones.

Kuperman, Teresa H. de 1988 Situación actual de los aborígenes Mbya de la Provincia de Misiones. *Suplemento Antropológico* XXIII (2): 149-158.

Ladeira, Maria Ines 1992 "O caminhar sob a Luz". *O Território mbya a beira do oceano*. Sao Paulo. Pontificia Universidade Católica.

Ladeira, Maria Inês 1999 Yvy maräey *Suplemento Antropológico* XXXIV (2): 81-100.

Larricq, Marcelo 1993 *Ypytuma. Construcción de la persona entre los Mbya-Guaraní*. Posadas. Ed. Universitaria.

Litaiff, Aldo 1996 *As divinas Palavras. Identidade étnica dos Guaraní-Mbyá*. Florianópolis. Universidade Federal de Santa Catarina.

Lifitin, Karen (ed.) 1998 *The Greening of Sovereignty in World Politics*. Cambridge. The MIT Press.

Lugones, Leopoldo 1985 *El Imperio Jesuítico*. Buenos Aires. Hyspamérica.

Maybury-Lewis, David 1995 *The State Against Indigenous Autonomy in the Americas. Threatened Peoples and Environments in the Americas/Pueblos y medios ambientes amenazados en las Américas*. Mörner, M. y M. Rosendahl (eds.). Actas del 48° Congreso Internacional de Americanistas (ICA). Institute of Latin American Studies. Stockholm University, vol. 1: 51-66.

Meliá, Bartolomeu 1986 *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Asunción. Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica de Asunción.

Meliá, Bartolomeu, Georg Grünberg y Friedl Grünberg 1976 *Etnografía guarani del Paraguay contemporaneo*. Los Paï-Tavyterä. *Suplemento antropológico XI* (1-2): 151-295.

Mereles, Hugo Centurión 2000 *Los Guaraní: entre el teko y la modernidad. Una cultura originaria ante los desafíos del cambio*. *Suplemento Antropológico XXXV* (1): 225-370.

Metraux, Alfred 1948 *The Guarani Indians. Handbook of South American Indians 3*. Washington. Smithsonian Institution.

Mörner, Magnus y Mona Rosendahl 1995 *Threatened Peoples and Environments in the Americas/Pueblos y medios ambientes amenazados en las Américas*. Actas del 48° Congreso Internacional de Americanistas (ICA). Institute of Latin American Studies. Stockholm University (2 vols.).

Müller, German Ricardo Gustavo 2000 *Memorias de Heiner Müller. Pionero de Montecarlo*. Posadas. Editorial Universitaria.

Najourk, Arnold 2000 *Infierno verde Alto Parana. Memorias de un pionero de Montecarlo*. Posadas. Editorial Universitaria.

Nimuendajú, Curt 1978 *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapokuva-guarani*. Lima. Centro Amazónico de Antropología y aplicación práctica. Juergen Riester G. Editor.

PNUMA 2000 *Perspectivas del Medio Ambiente mundial 2000*. GEO-2000. Madrid. Editorial Mundi-Prensa.

Ramos, Lorenzo 1991 *El canto resplandeciente, Ayvu rendy vera: plegarias de los mbya guaraní de Misiones*. Buenos Aires. Ediciones del Sol.

Rehnfeldt, Marilyn 2000 *Etnohistoria de los Caaguá (Guaraní) del este paraguayo (1537-1669)*. *Suplemento Antropológico XXXV* (1): 91-180.

Remorini, Carolina 2001 Caminar a través del monte. Una aproximación a la movilidad mbyá en el pasado y el presente. *Jornadas sobre Poblamiento, Colonización e Inmigración en Misiones II*: 309-326. Posadas. Ediciones Montoya.

Rolón, Luis Honorio y Juan Carlos Chebez 1998 Reservas naturales misioneras. Posadas (Misiones). Editorial Universitaria.

Ruiz de Montoya, Antonio 1876 *Arte vocabulario, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guaraní*. Leipzig. Julio Platzmann (4 tomos).

Ruiz, Irma 1984. La ceremonia Ñemongaraí de los Mbiá de la provincia de Misiones. *Temas de etnomusicología*, 1, 51-102. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología.

Quijada, Mónica; Bernard, Carmen y Arnd Schneider 2000 *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Schaden, Egon 1974 *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. Fac. Fil. y Cien. e letras da Univ. de Sao Paulo. Boletín 188. Antropología 4, 3a ed.. Sao Paulo.

Sepp, Anton 1973 *Jardín de flores paracuário*. Buenos Aires. EUDEBA.

Vietta, Katya 1999 Os homens e os deuses: a concepção dual da alma humana e a construção Mbya da pessoa. *Suplemento antropológico XXXIV* (2):63-79.

Viveiros de Castro, Eduardo 1996 Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200.

Wiedmann, Ingrid et a. 2001 *La colonización alemana en Misiones*. Posadas. Editorial Universitaria.

Ziman, Ladislao y Alfonso Scherer 1976 *La selva vencida. Crónica del departamento de Iguazú*. Buenos Aires. Marymar Ediciones.

* Licenciado en Ciencias Antropológicas, Doctorando en Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario de Formación de Postgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA) e Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Correo electrónico: gwilde@uol.com.ar.

¹ También referida como selva austro-brasileña, selva oriental o mata atlántica (Rolón y Chebez 1998).

² Se trata del ecosistema de mayor biodiversidad en la Argentina; cuenta con 500 especies de aves (50 % del total nacional), 110 mamíferos, 140 de reptiles y anfibios y 200 especies de árboles. El dosel de esta selva llega a elevarse hasta 40 metros del suelo. Actualmente se encuentra amenazada por la demanda maderera y el auge de las forestaciones con especies exóticas. Existen áreas con islotes debidos al avance de la tala y la quema, prácticas frecuentes en la región.

³ Especialmente los estados de Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Sao Paulo, Rio de Janeiro y Espírito Santo.

⁴ Estos son llamados en Brasil respectivamente *ñandevá* y *kaiová*. Estos grupos predominan en el Mato Grosso do Sul.

⁵ El número de comunidades reconocidas ha aumentado notablemente en los últimos veinte años. En 1985 existían en Misiones 35 asentamientos reconocidos con un total de aproximadamente 2300 personas. Un promedio de 50 familias por comunidad. Las familias extensas están conformadas por 20 a 30 individuos (Kuperman 1988). En Paraguay, los *mbyá* son 4744, los *avá*, 6918 y los *Paï* 8026 (censo 1992). Schaden (1963) señala que dada la gran movilidad de estos grupos suelen convivir en más de una ocasión los miembros de los distintos subgrupos. Pero ellos mantienen bien las diferencias pese a la convivencia.

⁶ En esto influye las cambiantes definiciones de “comunidad” en el relato oficial en los últimos veinte años. Por ejemplo, en 1979, según datos oficiales, existían en Misiones 116 comunidades. El criterio era considerar a la comunidad la organización mínima de residencia, producción y consumo, la que podía estar integrada por una o más familias nucleares, o un solo sujeto en el caso de individuos aislados (Censo Provincial Aborigen, 1979. Resultados finales. Citado por Gorosito Kramer 1982).

⁷ De acuerdo a Baranger, el disparador para la colonización misionera habría sido el agotamiento de tierras en la zona pampeana, por lo que se aceleró la fiscalización de tierras en la región para su venta y se declaró a Misiones territorio federal (citado por Gorosito Kramer 1982). Hasta ese entonces se trataba de un territorio marginal.

⁸ Sobre el proceso de colonización de la provincia de Misiones existen numerosos trabajos. Para un panorama general ver Jaquet 2001.

⁹ En su obra *El Imperio Jesuítico*, Leopoldo Lugones no reconoce otro componente indígena que el asociado con el pasado jesuítico, el que ha sido reemplazado por la población europea. Observa que las “piedras indígenas [se refiere a las ruinas jesuíticas] abrigan ya moradores extranjeros, que son emigrantes rusos y polacos [...]” que “la saya roja y el corpiño verde de la campesina eslava” va “reemplazando el *tipoy* de la extinguida aborigen” (Lugones 1985: 216).

¹⁰ Las migraciones guaraníes han sido objeto de análisis de numerosos trabajos y no existe acuerdo pleno acerca de sus motivaciones. Ver M. Bartolomé (1969), Garlet (1997), Rehnfeldt (2000), Nimuendaju (1978), Schaden (1974), Noelli (1999), Metraux (1948), Remorini (2001).

¹¹ Son conocidos en Paraguay los conflictos que los grupos *mbyá* mantenían con los *guayakí* que pueden haber sido un factor movilizador de la población.

¹² Esta hipótesis se apoya en un trabajo ya clásico de Ambrosetti sobre los *kaingang*. El antiguo grupo, aparentemente formó parte de una reducción de *Kaingang*, del grupo *gé*, que se disolvió hacia fines del siglo XIX (Bartolomé 1969: 165). Ambrosetti señala que en Misiones, los *kaingang* son llamados *Tupí*, mientras que en Brasil *coroados*, es decir “coronados”, por la forma que tienen de cortarse el pelo (Ambrosetti 1895b). Sin embargo, Baldus sostiene que los *kaingang* habrían desaparecido de la región bajo los efectos del mestizaje (Ambrosetti 1895b). Existe en Misiones evidencia arqueológica de antiguos pobladores guaraníes en la zona misionera, pero que aparentemente no se relaciona de manera directa con la población que actualmente habita esa región (Ambrosetti 1895a).

¹³ Para un contexto de la ciencia antropológica a fines del siglo XIX y sus relaciones con el proyecto de la nación ver también Arenas (1989-90).

¹⁴ Como nota Jaquet (2001) el tema de la colonización ha sido tratado desde perspectivas muy diferentes. Así, por ejemplo, la perspectiva de la historiografía hegemónica provincialista difiere en gran medida de las historias de pueblos, los relatos testimoniales, o los enfoques más socioantropológicos.

¹⁵ Sobre los cambios en esta teoría para el caso argentino ver el ensayo de Schneider incluido en Quijada, Bernand y Schneider (2000).

¹⁶ El patrón residencial difiere entre los grupos *mbya* y *chiripa* por un lado y los *paï-tavyterä*. Mientras en los primeros dos casos las casas albergan familias nucleares, en el tercero, la familia extensa vive junta. Rehnfeldt piensa que este era el patrón predominante en tiempos coloniales y que el cambio en el caso *mbya* y *chiripá* responde a la movilidad constante a la que

fueron forzados estos grupos por las presiones territoriales externas (Rehnfeldt 2000). Sobre parentesco ver Meliá, Grünberg y Grünberg (1976).

¹⁷ Sobre el tekoha ver especialmente Chase-Sardi (1989). Además, Meliá (1986: 104-106) y Meliá, Grünberg y Grünberg (1976: 218), Larriq (1993).

¹⁸ Sobre la relación entre las deidades y el mundo animales vegetal entre los grupos guaraní ver Cadogan (1968: 87-89). Particulares referencias al mundo de las aves en el estudio de Cebolla Badie (2000b). Existen plegarias dedicadas al “protector de los pecaríes” (Cadogan 1968: 128; Ramos 1991: 76). Cadogan. También referencia a este animal sagrado en Larriq (1993: 90) y Ladeira (1999).

¹⁹ Esta parece ser la norma en las sociedades de tradición no occidental. Para un abordaje global sobre la relación naturaleza-cultura en perspectiva comparativa ver Descola & Palsson (2001); Viveiros de Castro (1996).

²⁰ La ceremonia denominada Ñemongaraí está destinada a la imposición del nombre a los niños. Ha recibido una descripción exhaustiva en un trabajo de Irma Ruiz (1984).

²¹ UNESCO desarrolla actualmente ocho proyectos mundiales sobre ambiente y desarrollo sustentable, respondiendo a las recomendaciones de la CNUMAD, realizada en Rio de Janeiro en 1992. Significativamente, el penúltimo Congreso de Americanistas estuvo dedicado a pueblos y ambientes amenazados de las Américas (Mörner y Rosendahl 1995).

²² Esta coincidencia adquiere relevancia institucional durante la cumbre de Rio en 1992, donde a figura del líder *kayapo* Payakan ocupó el centro de atención y donde una de las declaraciones finales se asigna un papel fundamental a las poblaciones indígenas en la preservación del medio ambiente.

²³ Un ejemplo reciente en este sentido es el desastroso resultado de la última Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sustentable realizada en Johannesburgo en el mes de setiembre de 2002.

²⁴ Las discusiones contemporáneas en torno del problema de la sustentabilidad se han desarrollado en diversos escenarios. Dos de los más importantes previos a la última reunión de Johannesburgo fueron la reunión del “club de Roma” realizada en Estocolmo en 1972 y la Cumbre mundial de la tierra, en Rio de Janeiro. En esta última, los líderes de todo el mundo desarrollaron la llamada “Agenda 21”. En septiembre de 2000, Naciones Unidas lanzó los resultados de del estudio GEO 2000, uno de los más exhaustivos sobre ecosistemas globales, una crónica sobre los fenómenos que afectan a la tierra y su capacidad para soportarlos. Según el informe del grupo intergubernamental de expertos presentado en Kyoto, el incremento de las temperaturas medias de la superficie de la tierra imputable a las actividades humanas sera superior en diez veces en el periodo 1990-2100 a la media del calentamiento observado en el siglo XX. Esto agravara la escasez de agua, modificara la productividad ecologica y la biodiversiad, incrementando el riesgo de hambre. Más datos en PNUMA (2000) y Grinberg (1999).

²⁵ Grinberg define al ambientalismo como un “modo de analizar socialmente los problemas ambientales en base a sus causas, efectos, beneficiarios y perjudicados” (1999: 133). Y señala, a título personal, una diferencia con el ecologismo: mientras los ecologistas denuncian hechos consumados, los ambientalistas previenen y plantean la necesidad de modificar modelos de consumo que rigen la sociedad contemporánea.

²⁶ Recientemente, el gobierno de la provincia de Misiones ha apuntalado a través de su Ministerio de Ecología y Recursos Naturales, una serie de proyectos y leyes ambientales que comprometen entre otros actores a las comunidades indígenas. Recientemente el gobierno de esa provincia ha promulgado y reglamentado la Ley “Area Integral de Conservación y Desarrollo Sustentable Corredor Verde de la Provincia de Misiones”. El “corredor verde” es una reserva de uso múltiple destinada al desarrollo de diversas actividades humanas que no degraden los recursos naturales. Los resultados sin embargo no son muy ostensibles por de pronto.