

Guillermo Wilde*

IMAGINARIOS CONTRAPUESTOS DE LA SELVA MISIONERA. UNA EXPLORACIÓN POR EL RELATO OFICIAL Y LAS REPRESENTACIONES INDÍGENAS SOBRE EL AMBIENTE**

*Ñande Ru, yvy ojapóvy, Ka'aguy meme
araka'e: ñnú jipói araka'e
[Cuando Nuestro Padre hizo la tierra, he aquí
que era todo bosques, campos no había, dicen].*

Ayvu Rapyta

INTRODUCCIÓN

Las ciencias sociales han insistido en los últimos años sobre el carácter histórico e ideológico de las relaciones entre paisaje, territorio e identidad, centrándose en el análisis del contexto en el que se producen esas relaciones, el conjunto de variables económicas, políticas y socioculturales que las condicionan a lo largo del tiempo, y los mecanismos hegemónicos que las naturalizan. El paisaje como objeto de construcciones identitarias se ha expresado particularmente en el discurso sobre las naciones y sus límites territoriales. En este sentido, el caso de Argentina es particularmente ilustrativo. Tanto el “desier-

* Doctor en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador del CONICET, Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA) e Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).

** Agradezco las amables lecturas que hicieron de este trabajo en sus diversas etapas de escritura Patricia Davolos, Irma Ruiz, Jorgelina Duarte, Graciela Chamorro y Fabio Mura, quienes me sugirieron ideas y aportaron información valiosa. Agradezco especialmente a Héctor Alimonda el haberme invitado a participar de un encuentro en Río de Janeiro en 2004, y de otro en Brasilia en 2005, para difundir los resultados de la investigación.

to” patagónico como la Cordillera de los Andes, las pampas y la selva han sido motivos recurrentes en la imaginación de la nación. Ello se tradujo en discursos y políticas oficiales concretas destinadas a homogeneizar a los “otros internos” y a establecer límites exteriores. A tal fin contribuyeron especialmente disciplinas naturalistas como la antropología durante la segunda mitad del siglo XIX, con su mirada puesta en las poblaciones que habitaban en esos “confines” y las relaciones sociológicas y cosmológicas que tejían con sus vecinos, fueran estos seres naturales o sobrenaturales.

Sin embargo, la sensibilidad hegemónica acerca de estos paisajes “naturales” sufrió importantes transformaciones en las últimas décadas. La llamada “selva misionera” o “selva paranaense”¹, ubicada en la frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay, fue considerada en el discurso oficial argentino durante todo el siglo XIX y buena parte del XX como un ámbito inhabitable y amenazador, radicalmente opuesto a la civilización. Simultáneamente, era visto como un reservorio ilimitado de posibilidades para el “progreso”, por lo que debía ser colonizado y explotado rápidamente. No obstante, en tiempos relativamente recientes, este paisaje ha resurgido en el discurso oficial argentino como referente de la integración transnacional, revirtiendo la tendencia que había predominado hasta entonces. Resulta obvio que en este viraje influyó fundamentalmente la globalización de la problemática ambiental, que logró transformar la vieja imagen de la selva como límite para el proyecto modernizador de las naciones en la de un “tesoro” que debe preservarse para lograr un equilibrio en la deteriorada ecología del planeta.

Las cifras son contundentes. Originalmente, la selva paranaense cubría una superficie mayor al millón de kilómetros cuadrados, entre el Brasil meridional (San Pablo, Santa Catarina, Paraná y Río 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.

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 Argentina; cuenta con 500 especies de aves (el 50% del total nacional), 110 especies de mamíferos, 140 de reptiles y anfibios y 200 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 debido al avance de la tala y la quema, prácticas frecuentes en la región.

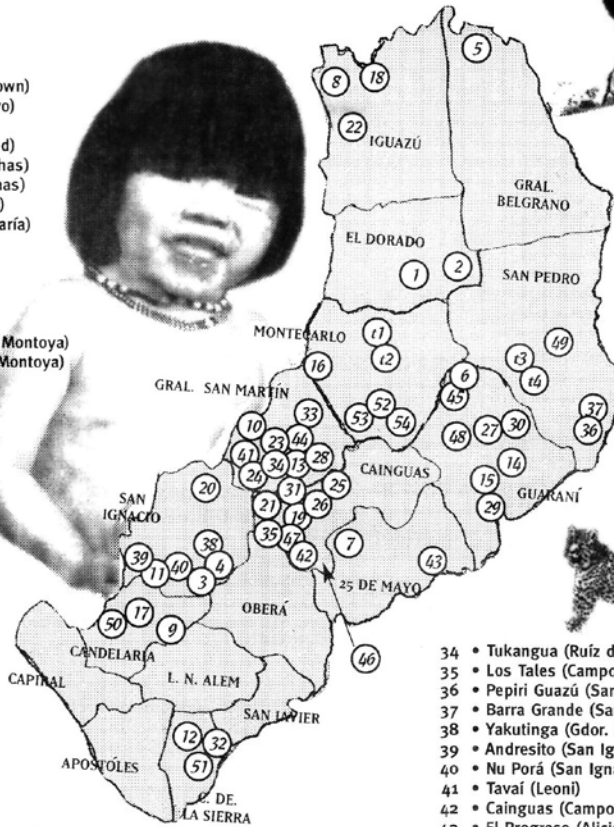
Mapa 1*

Comunidades y grupos aborígenes de la provincia de Misiones

- 1 • Santiago de Liniers
- 2 • Pozo Azul (9 de Julio)
- 3 • Chapá (Santa Pipo)
- 4 • Chapa-i (San Ignacio)
- 5 • Kaaguy Porá (Alte. Brown)
- 7 • Tamandúá (25 de Mayo)
- 8 • Mbororé (Iguazú)
- 9 • Yuoty Okara (Bompland)
- 10 • El Pocito (Capiory - 2 has)
- 10 • El Pocito (Capiory 10 has)
- 11 • Katupyry (San Ignacio)
- 12 • Ojo de Agua (Santa María)
- 13 • Numandú (Garuhapé)
- 14 • Chafariz (San Vicente)
- 15 • Guyray (San Vicente)
- 17 • Mirí (Santa Ana)
- 18 • Yry apú (H. Yrigoyen)
- 19 • Virgen María (Ruíz de Montoya)
- 21 • Kuña Piru II (Ruíz de Montoya)
- 22 • Guapoy (Libertad)
- 23 • Marangatu (Leoni)

"...se oyen coros innumerables que fueron entonados en tiempos de paz. Se repiten los ecos en cada alma guarani, aquellas canciones que cantaron en tiempo de primavera, juntando del salto guavirá y la pitangas por los bosques de solana."

*Sandro Ortega
poeta mbya-guaraní*



- 24 • Poty Leoni (Leoni)
- 25 • Kuña Piru I (Aristóbulo del Valle)
- 26 • Yry Pyta (Aristóbulo del Valle)
- 27 • Tarumá Poty (Pto. Argentino)
- 28 • Tamandua - i (Garuhapé)
- 29 • Jejy (Soberbio)
- 30 • Guarira Poty (San Vicente)
- 31 • Tajy Poty (Ruíz de Montoya)
- 32 • Kaá Guazú (Santa María)
- 33 • Canafisto (Garuhapé)

- 34 • Tukangua (Ruíz de Montoya)
- 35 • Los Tales (Campo Gran.)
- 36 • Pepiri Guazú (San Pedro)
- 37 • Barra Grande (San Pedro)
- 38 • Yakutinga (Gdor. Roca)
- 39 • Andresito (San Ignacio)
- 40 • Nu Porá (San Ignacio)
- 41 • Tavaí (Leoni)
- 42 • Cainguas (Campo Grande)
- 43 • El Progreso (Alicia - Aurora)
- 44 • Takuapi (Ruíz de Montoya)
- 45 • Frankran (Frankran)
- 46 • Cainguas II (Campo Grande)
- 47 • Ñaro (Ruíz de Montoya)
- 48 • Puente Alto (San Vicente)
- 49 • Yaboti (San Pedro)
- 50 • Timbó (Santa Ana)
- 51 • D. Acosta (Santa María)
- 52 • Taruma (Caraguatay)
- 53 • Pasarela (Caraguatay)
- 54 • El Doradito (Caraguatay)
- t1, t2, t3, t4 / 6 • Paraíso (San Vicente - San Pedro)



* Realizado con el auspicio de la Fundación Plácido Nosiglia y gentilmente cedido por Jorgelina Duarte.

En la actualidad, numerosos asentamientos Mbyá-Guaraní se dispersan por una amplia zona 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 *caingúá*), es decir, “moradores del bosque” o “monteses”. Originalmente, este término fue utilizado por los misioneros jesuitas para referirse a la población indígena que se oponía a la evangelización y a 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 Guaraníes mayoritarios de la región, junto con los Avá-Chiripá y los Paĩ-Tavyterá⁴. En Argentina actualmente viven alrededor de 4 mil 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 cierto aislamiento con respecto a la sociedad envolvente, en buena parte basado en el uso autónomo de los recursos del monte para la alimentación y la vivienda. Sin embargo, el progresivo deterioro del monte y la dificultad de acceso a tierras propias produjo una situación económica crítica que, en numerosos casos, puso en ries-

3 Especialmente los estados de Paraná, Santa Catarina, Río Grande do Sul, San Pablo, Río de Janeiro y Espírito Santo.

4 Se trata de los 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 2.300 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 4.744, los Avá, 6.918 y los Paĩ, 8.026 (según el 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 mantienen marcadas diferencias pese a la convivencia.

6 En esto influyen 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 como comunidad la organización mínima de residencia, producción y consumo, que podía estar integrada por una o más familias nucleares, o un solo sujeto en el caso de individuos aislados (Censo Provincial Aborígen 1979 en Gorosito Kramer, 1982).

go la subsistencia de muchos individuos, llevándolos a estrategias como la mendicidad en los suburbios de las ciudades.

El propósito del presente ensayo es analizar la evolución histórica de un cuerpo de representaciones referidas a la selva misionera presentes en el discurso oficial argentino y sus efectos más inmediatos sobre este ambiente y la población Guaraní. Intentaré 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 y 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 sostenía y aún sostiene la población indígena.

He dividido este trabajo en tres partes. La primera se centra en el análisis de la evolución de las representaciones hegemónicas sobre la selva misionera y su interrelación con las representaciones sobre la población nativa. La segunda 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 esa misma sección analizo los efectos del relato y las prácticas dominantes 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” como un paisaje inhóspito. Constituía una frontera para la empresa civilizatoria, un espacio “virgen” que debía ser fecundado por la industria y por una activa política de poblamiento. Estas ideas fueron la base de la 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, este ya se encontraba avanzado en Brasil y Paraguay. En esos países, la selva estaba ubicada en zonas que exigían el desmonte total de la formación original para favorecer el desarrollo de actividades económicas (Rolón y Chebez, 1998)⁸.

7 De acuerdo con Baranger (en Gorosito Kramer, 1982), 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. 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).

La colonización no parecía en principio una tarea difícil para el Estado argentino, pues la provincia de Misiones –que había sido territorio nacional hasta 1954, con autoridades designadas por el gobierno federal– se encontraba escasamente poblada en la época en que comenzaron a llegar los primeros colonos europeos. Según observa Bartolomé (2000: 17), “apenas podía ser considerada argentina desde el punto de vista de la composición poblacional de entonces”. El éxito de la colonización en esa área marginal de Argentina se debió al fácil acceso a las tierras, los impuestos bajos y la existencia de la yerba mate silvestre (*ilex paraguariensis*), cuyas posibilidades industriales apenas comenzaban a descubrirse. En algunas regiones del interior misionero, la colonización –que se había iniciado de manera espontánea– se transformó en una política de Estado que comenzó a dar impulso a colonias agrícolas, y en la segunda década del siglo XX, recibieron fuerte impulso los emprendimientos privados.

En general, el discurso oficial asumía que los indígenas de la región habían desaparecido luego de la expulsión de los jesuitas⁹. La escasa población de ese origen que por ese entonces habitaba la región no constituía un verdadero obstáculo. La ideología dominante consideraba que el proceso de modernización terminaría asimilándola inevitablemente. La población inmigrante era la base para la construcción de un imaginario de “nación de raza blanca y cultura europea”, en la que se suponía que los componentes no blancos debían desaparecer o ser asimilados. 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 et al., 2000).

Sin embargo, a fines del siglo XIX se produce un incremento de la población Mbyá-Guaraní en Argentina. Se supone que el origen de estos grupos fue Paraguay, de donde partieron en sucesivas oleadas hacia el este desde fines del siglo XIX, con motivo de las presiones territoriales¹⁰. De allí que 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

9 En su obra *El Imperio Jesuítico*, Leopoldo Lugones (1985: 216) no reconoce otro componente indígena que el asociado con el pasado jesuítico, 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” y que “la saya roja y el corpiño verde de la campesina eslava” van “reemplazando el *tipoy* de la extinguida aborígen”.

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

inspirado en la idea de una “tierra sin mal” (*yvy marae’y*), que haría posible alcanzar el estado de la perfección (*Agujye*) “andando” en dirección hacia el Oriente.

Luego 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 alentado la expansión de una economía extractiva, lo que trajo como consecuencia la disminución del espacio ocupable y la rápida formación de latifundios. Además de la presión territorial ejercida por el Estado paraguayo y los colonos, sumada a la de grupos aborígenes enemigos, otro factor que obligó a los Mbyá a buscar una salida por la vía de la mudanza y la desterritorialización fueron las epidemias (Garlet, 1997)¹¹.

La provincia de Misiones fue considerada por estos grupos como un territorio disponible para continuar con las tradicionales prácticas económicas de subsistencia y mantenerse en relativo aislamiento con respecto al mundo blanco. Efectivamente, la zona se encontraba escasamente poblada, y los emprendimientos colonizadores apenas se habían iniciado cuando los primeros grupos Mbyá se establecieron en la región. Aparentemente, los primeros asentamientos Mbyá en Misiones se produjeron luego de que un grupo aborígen 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, que continuaron de manera ininterrumpida hasta fines del siglo XX (Bartolomé, 1969; Garlet, 1997).

La colonización del territorio misionero se produjo a través de tres frentes económicos, y afectó en diferente medida a la población indígena: uno forestal (en la zona central y norte), dedicado a la explotación de yerbales naturales y maderas; otro ganadero, en la zona sur,

11 Son conocidos en Paraguay los conflictos que los grupos Mbyá mantenían con los Guayakí, que también pueden haber sido un motivo de migración.

12 La hipótesis se apoya en un trabajo ya clásico de Ambrosetti sobre los Kaingang. Aparentemente, ese grupo 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 se los denomina 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 Guaraní en la zona misionera, pero que aparentemente no se relaciona de manera directa con la población que actualmente habita esa región (Ambrosetti, 1895a).

caracterizado por una formación de llanura; y otro agrícola, también al sur, en la franja que ocupaban 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 se refiere al frente agrícola, el primer momento se relaciona con la llegada y asentamiento de migrantes blancos, y el segundo, con el incentivo al cultivo industrial de la yerba mate dirigido al mercado expansivo.

El 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, llevó al reemplazo del bosque natural por el implantado, y con ello a 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, esto 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 indígena y campesina “tanto en términos económicos como ecológicos” (1982: 84). Este proceso, que comienza en 1940, fue promovido activamente por el Estado y no se ha detenido 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 los colonos que migraron 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 que mantenían entre sí, generando a veces imágenes distorsionadas de la realidad sociocultural de la región. Más recientemente ha comenzado a publicarse una serie de “memorias” de los colonos extranjeros que, si bien tienen gran interés para la reconstrucción histórica, presentan un panorama excesivamente simplificado de las relaciones socioculturales.

Puede decirse que el proceso de colonización del territorio misionero fue configurando y consolidando un imaginario coherente, asumido más tarde por la historiografía, y que estaba basado, por un lado, en la idea de la lucha por la civilización y la oposición a la naturaleza y, por otro, en un conjunto de imágenes referidas a la selva y la población

indígena como entidades inseparables. Ambos tópicos aparecen con claridad en los escritos de algunos funcionarios de fines del siglo XIX y principios del XX. Un caso paradigmático lo constituye el etnógrafo Juan Bautista Ambrosetti, quien hacia 1891 realizó su primer viaje a Misiones y anotó en su diario lo siguiente:

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: 51; énfasis propio)¹³.

Esta oposición radical a la naturaleza también se manifiesta en las reiteradas alusiones negativas de Ambrosetti al monte, presentado como un lugar de peligro permanente. Es interesante notar que mientras el *tigre* es frecuentemente aludido como una metáfora de la voracidad intrínseca de la floresta, el *cazador* es un epítome de la lucha en su contra. Dice Ambrosetti: “Los montaraces en general están dotados de una sangre fría admirable; en gran parte debida a la costumbre de luchar contra la naturaleza a cada momento” (1983: 113). Para este etnógrafo, la civilización estaba representada por la industria, que debía operar una transformación en el ambiente 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 asecharon traidoramente á sus víctimas, ignorantes en su mayor parte, predispusieron á sus habitantes á la leyenda y superstición” (Ambrosetti, 1893: 131). Esto resulta particularmente claro en su libro *Supersticiones y leyendas*, en el que se refiere a los *Yaguareté-abás*, los hombres-tigre, como “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 de-

¹³ En todas las citas textuales de Ambrosetti se ha respetado la grafía original en español del siglo XIX.

recha, 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” (1947: 55).

Estas superposiciones 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” (1973: 75). Para los jesuitas, la selva era la morada 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 de Félix 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 (1941). Azara clasifica a los grupos indígenas de Paraguay y el Río de la Plata sin trazar una distinción muy clara entre estos y 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 (1904: 413).

Pocos párrafos después, afirma que no 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 (1904: 414).

El paradigma esbozado por Azara será perfeccionado por los viajeros del siglo XIX, especialmente los de origen francés, que tuvieron la 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, quien 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 las 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 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 et al., 2000: 184). En el caso concreto de Ambrosetti puede decirse que, tiempo después, las anotaciones de su diario resultaron muy eficaces para la creación de colonias militares en la región, como “medio de población rápida”, según lo expresa significativamente en una carta a Francisco Moreno, director del Museo de La Plata (Ambrosetti, 1893: 3)¹⁴.

Las representaciones descritas 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 esos relatos, 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 (Müller, 2000; Najourks, 2000)¹⁵. En cuanto a la población indígena, esta aparece frecuentemente representada como un sector pacífico, dispuesto a colaborar con el colono. Dice el colono Müller, de la región de Montecarlo, que a los aborígenes que 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 coati 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.

14 Para un contexto de la ciencia antropológica a fines del siglo XIX y sus relaciones con el proyecto de la nación, ver también Arenas (1989-1990).

15 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.

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 las poblaciones indígena y colona como una suerte de “acuerdo intercultural”, en el que las primeras 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 argentina¹⁶.

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 (1976), dos colonos de la región de Iguazú, se refieren a este acontecimiento. Relatan los autores 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, quienes decidieron 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, 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 yerbales 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

¹⁶ Sobre los cambios en esta teoría para el caso argentino, ver el ensayo de Schneider en Quijada et al. (2000).

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, 1895b: 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 ese ambiente con la población indígena. En el relato de Ziman y Scherer, 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 yerbales silvestres y de *secretos* del monte 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 lugar 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 que lo acompaña manifiestan incongruencias con la mayor parte de las ideas que la población indígena sostuvo y sostiene con respecto a este hábitat. 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, el cacique 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 a la selva.

Un concepto central entre los Mbyá, el de *teko'a* (o *tekoha* en la acepción de otras parcialidades guaraníes), se vincula con este ambiente. Si bien a simple vista este término alude al asentamiento o aldea Mbyá propiamente dichos, su connotación es mucho más amplia

y compleja. *Teko'a* 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 al término *tekoha* (por *teko'a*) 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, el sufijo *ha* (*'a*) se traduce como fruto, producto de, o lugar de realización. En síntesis, el término aludiría al principio que hace posible la vida en la aldea, una moral, el “modo de ser”.

Las relaciones entre la noción de *teko'a* y la de territorio son complejas. Aparentemente existe un vínculo fuerte entre ambas, puesto que el territorio es fundamental para la reproducción económica y la organización sociopolítica de estos grupos. De hecho, la fisonomía particular de cada comunidad es el resultado de la manera en que ha manejado esta cuestión. Tradicionalmente, cada *teko'a* estaba delimitado por fronteras naturales, y se conformaba por la suma de grupos familiares autónomos y autosuficientes que subsisten de la caza, la pesca, la recolección y la horticultura¹⁷. Sin embargo, el concepto de territorio integra un conjunto amplio de relaciones que van más allá de los límites físicos de la aldea. El *teko'a* constituye una red de parentesco entre los diversos grupos familiares que se ligan entre sí por medio de permanentes intercambios de reciprocidad. A su vez, los diversos *teko'a* también están vinculados entre sí por esas mismas relaciones.

Políticamente, el *teko'a* 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”.

En términos más amplios, 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

17 El patrón residencial difiere entre los grupos Mbyá y Chiripá, por un lado, y los Paï-Tavyterä, por otro. Mientras en los primeros dos las casas albergan familias nucleares, en el tercero la familia extensa vive junta. Rehnfeldt (2000) considera que este era el patrón predominante en tiempos coloniales, y que el cambio en el caso Mbyá y Chiripá responde a la movilidad constante a la que fueron forzados por las presiones territoriales externas. Sobre parentesco, ver Meliá et al. (1976).

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 forman 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 Mbyá (la formación de la persona) 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 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 ocho años, la progresiva incursión en ese ámbito representa una suerte de iniciación a la adultez¹⁸. Señala Larricq que “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” (1993: 97). Así, la maduración de los varones está guiada por una fuerza centrífuga, mientras que la de las mujeres, por una centrípeta.

La aldea y el monte son espacios complementarios, que se rigen por relaciones de reciprocidad positivas o negativas, según los individuos sigan o no las normas: el monte puede ser un lugar amenazador por la diversidad de entes peligrosos que lo habitan, o devenir en proveedor de todo lo necesario para el buen desenvolvimiento de la vida cotidiana. Así, fue tradicionalmente visto como proveedor de alimentos, medicinas y 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* o “modo de ser” (Meliá, 1986; Ladeira, 1999; Litaiff, 1996). La buena tierra, en la visión Mbyá, es un ser vivo embellecido por árboles y piedras, que son sus “bellos adornos”, denominación también utilizada para los ornamentos rituales (Vietta, 1999: 70).

18 Sobre el *teko'a* (*tekoha*), ver especialmente Chase-Sardi (1989). Además, Meliá (1986: 104-106), Meliá et al. (1976: 218) y Larricq (1993). La contribución crítica más reciente al concepto fue realizada por Fabio Mura (2006) en su tesis doctoral sobre los Kaiowá, en la que propone revisar la definición propuesta por Meliá.





En la cosmología Mbyá, los mundos humano, divino, animal y vegetal se comunican por medio de relaciones que están regidas por normas y prohibiciones¹⁹. Numerosas conexiones entre estos mundos pueden constatarse en las páginas de *Ayvu Rapyta*, la bella recopilación de mitos Mbyá-Guaraní de León Cadogan (1959), quien 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. El autor relata la leyenda de *Caá-Porá*, una especie de protector del monte que se aparece a los Caingúá cuando exterminan una piara de cerdos silvestres. Montado en el último cerdo de la piara, el protector se aparece a los matadores,

19 Sobre la relación entre las deidades y el mundo animal y vegetal entre los grupos Guaraní ver Cadogan (1968: 87-89). Ver 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). Sobre este animal sagrado, consultar Larriq (1993: 90) y Ladeira (1999).

dejándolos idiotizados para toda la vida. Por ello, los indígenas siempre se cuidan de no acabar con las piaras. Ambrosetti también señala que antes de salir de cacería, los Caingú 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, 1894b: 263). La referencia al chanco 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 la conducta social perfecta, la segunda constituye la existencia imperfecta, el *teko achy*. Esta división corresponde a la creencia en dos tierras: una primera tierra sin mal (*yvy marae’y*) a la que todo Mbyá debe aspirar, y una tierra imperfecta, *yvy vai*, imitación desvirtuada de la primera²⁰. 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 lo humano y lo natural²¹. Aunque considerados de existencia imperfecta, los animales y plantas tienen alma para los Mbyá, en tanto que poseen lenguaje. Dice Cadogan que la palabra *ñe’ë*, 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” (1952: 31). La diferencia reside en que, si bien los animales o los árboles poseen *ñe’ë*, sólo los

20 En su tesis doctoral, Elizabeth Pissolato (2006) evita hablar del término “tierra sin mal”, que aparentemente no circula entre los Mbyá actuales de la región del estado de Río de Janeiro. La autora sostiene que entre ellos existe una ontología marcada por la inestabilidad, la inconstancia de la vida en la aldea y las relaciones entre los que viven juntos, que se basa en la búsqueda permanente de bienestar, “alegría” y “satisfacción”. Estos se obtienen por medio de la observación de las buenas costumbres y elecciones (buen comer, los rezos, el ejemplo de los viejos y el consejo de los dioses).

21 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 y Pálsson (2001); Viveiros de Castro (1996). A propósito de la recuperación de racionalidades locales relacionadas con el ambiente ver también Ingold (2000) y Escobar (1999).

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 tutelar²². 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 en que, por un lado, establece una continuidad entre entidades animales, vegetales y humanas y, por otro, integra un conjunto de sujetos 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 males-tares. 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” (entrevista a Víctor, de *Katu Pyry*, mayo de 2002).

Cabe destacar que hace tres décadas existían comunidades en la provincia de Misiones que dependían completamente del monte para su subsistencia. No obstante, en los últimos diez años, el territorio ocupado por estos grupos ha sido reducido drásticamente debido al avance de las grandes empresas madereras y los asentamientos de colonos. Como se ha visto, estos sectores se han manejado de acuerdo con una lógica de relación con el ambiente muy diferente de la que comúnmente han sostenido los Mbyá-Guaraní. La estrategia empleada por la población Guaraní ante las presiones territoriales consistía en internarse en el monte, evitando contactos con los blancos. Pero en algunos casos esta estrategia ya no es posible.

²² La ceremonia denominada *Ñemongarai* está destinada a la imposición del nombre a los niños. Irma Ruiz (1984) realiza una descripción exhaustiva de la misma.

Dicha 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 *teko'a*. Garlet señala que este proceso convierte a los asentamientos Mbyá en pequeñas islas rodeadas de población blanca, en las que “se torna imposible mantener integralmente las pautas culturales, sobre todo en cuanto a la unidad sociopolítica-económica-religiosa” (1997: 73; traducción propia). Ciertamente, dicha unidad no puede subsistir en estas condiciones, ya que sus 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 de las transformaciones étnicas Guaraníes se ligan directamente al cambio en las percepciones del monte, respecto del cual, en especial los miembros de las comunidades de alrededor de cuarenta años de edad, definen un “antes” y un “después”. Esto se pone de manifiesto en la siguiente respuesta de un joven jefe político de una de las comunidades, a raíz de mi consulta.

A: Antiguamente [...] nuestros antepasados vivían más en el monte. Porque [el monte] *tenía comida*, tenía fruta, tenía material para techos, paredes; tenían todo en el monte, y eso lo valoraban muchísimo ellos porque si ahí nomás sacaban 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 acá, 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 al monte*.

G: ¿Y antes?

A: Antes era más, no había tantas 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] (entrevista a Agustín, de *Katu Pyry*, mayo de 2002; énfasis propio).

El líder relaciona el pasado con la providencialidad del monte. Alude en particular a dos aspectos fundamentales de la identidad Mbyá: la

subsistencia y la movilidad. El monte es presentado como proveedor cercano (“ahí nomás”) de alimentos y materiales para la construcción de viviendas y 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 Mbyá son sedentarios, no niega que la movilidad siga siendo importante, al menos entre comunidades que poseen tierra. De hecho, en 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 esto 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 castellano y tengan suficiente “fuerza” para conducir la comunidad. Otra estrategia 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 para encargarse de trámites relacionados con la sociedad de los blancos.

Varias de las comunidades se han apoyado en las ONG 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 el criterio diferenciador fundamental de las comunidades. En Misiones existen básicamente cuatro tipos de comunidades, según se ubiquen en predios privados, terrenos fiscales, reservas aborígenes o tierras propias. La situación legal de cada comunidad con respecto a la tierra condiciona las formas de organización política, económica y social que adopta. Esto ha generado una gran diversidad de estrategias, que vuelven 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 que 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, lo que empobreció la dieta tradicional y desarticuló los vínculos sociopolíticos ligados a la producción y distribución de productos de consumo. Pese a ello, en gran parte de las comunidades se sigue practicando la agricultura. 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 su obtención –la realización de artesanías y el trabajo asalariado o “changa”– hoy resultan 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 los 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 aludido a 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, 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, representado por los actores del Estado, sobre el segundo tuvo efectos destructivos, especialmente en los últimos veinte años.

En esta sección exploraré la dimensión global de este proceso, que permite completar el panorama descrito hasta aquí. En efecto, en la coyuntura global, los reclamos indigenistas y ambientalistas constituyen un campo compartido de protestas que, afortunadamente, han logrado morigerar los daños producidos hasta el presente. Especialmente en el último decenio, los temas ambientales y los indígenas han tendido a coincidir, instalándose de manera decisiva en las agendas de gobierno y los círculos de discusión académica internacionales²³. Por

²³ La UNESCO desarrolla actualmente ocho proyectos mundiales sobre ambiente y desarrollo sustentable, respondiendo a las recomendaciones de la Conferencia de las Naciones

un lado, los ecologistas han visto en estas poblaciones a los portavoces más genuinos del discurso y las prácticas ambientalistas. Por otro, las organizaciones indigenistas, cuyos reclamos ya poseían su propio ímpetu, encontraron en las reivindicaciones del discurso ambientalista una inusitada proyección internacional²⁴.

La cientificización 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 e implementación²⁵. Al respecto, me basaré en la definición sintética propuesta por Fernández Buey y Riechmann (1996)²⁶. 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” (Fernández 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” (Fernández Buey y Riechmann, 1996: 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 desterrito-

Unidas sobre el Medio Ambiente y Desarrollo (CNUMAD), realizada en Río de Janeiro en 1992. Significativamente, el penúltimo Congreso de Americanistas estuvo dedicado a pueblos y ambientes amenazados de las Américas (Mörner y Rosendahl, 1995).

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

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

26 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 Río 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 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 será superior en diez veces en el período 1990-2100 a la media del calentamiento observado en el siglo XX. Ello agravará la escasez de agua y modificará la productividad ecológica y la biodiversidad, incrementando el riesgo de hambre. Más datos en PNUMA (2000) y Grinberg (1999).

rializadas de gobierno y autoridad, en las que influyen nuevos actores transnacionales, como las ONG, las asociaciones científicas y también las agrupaciones indigenistas. Como observa Liftin (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. Sin embargo, la nueva configuración tiende a buscar un equilibrio entre los tradicionales reclamos de soberanía sobre los recursos y las 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 (Liftin, 1998: 1).

En síntesis, en este contexto el ambiente se constituye en un terreno político común de grupos indígenas y organizaciones ambientalistas²⁷. 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 las redes clientelares del gobierno vuelven muy difícil la implementación de proyectos de preservación en los que las comunidades participen de manera directa²⁸.

Algunas de las dificultades derivan de que el campo que une a ambientalistas e indigenistas acarrea una serie de tensiones irresueltas. Los primeros son proclives a guiarse por una concepción *a priori* que representa a los grupos indígenas como “conservacionistas naturales”, lo que en muchos casos no se 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”, que suponen una compatibilidad entre los modos nativos de utilizar los recursos y los principios conservacionistas occidentales, basados en la noción de sustentabilidad (Conklin y Graham, 1995: 696).

27 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.

28 Recientemente, el gobierno de la provincia de Misiones ha impulsado, 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. Ha promulgado y reglamentado la Ley de Área 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 hasta el momento.

De acuerdo con estos dos autores, 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 indígenas en el mercado. La segunda tensión deriva de suponer que las comunidades indígenas constituyen un todo homogéneo, representado por líderes cuya legitimidad nunca entra en cuestión entre los miembros del grupo. La tercera surge de la desconfianza que genera entre sectores reaccionarios de los diversos países –que se autodefinen como portavoces del “discurso nacional”– la alianza entre las asociaciones ambientalistas internacionales y las asociaciones indigenistas, que es vista por estos grupos, muchas veces en poder de los medios, como agente de desorden interno que debe ser contrarrestado por medio de acciones represivas y descalificaciones abiertas de la población indígena, estigmatizada como defensora de intereses internacionales.

Las dos primeras tensiones están claramente presentes en el caso misionero. Es ostensible la adopción que hacen los Mbyá de determinados lugares comunes del discurso ecologista, especialmente los más simplistas, asociados a la idea del “buen salvaje ecológico” que vive 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 a la conservación. Esto ocasiona disputas internas que en ocasiones derivan en la pérdida de legitimidad de estos individuos dentro de la comunidad, aunque 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 dinero y bienes simbólicos blancos.

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 miembros de su propia comunidad que comenzaron a abandonar el asentamiento. Las disputas en torno del uso de los recursos naturales han generado profundas divisiones internas entre los Mbyá, como también alineamientos de determinadas comunidades con instituciones oficiales y ONG. Dichas instituciones se han tomado la atribución de dictar las formas más adecuadas de organización política para las

comunidades, los alcances de la legitimidad de determinados dirigentes e, incluso, los límites de pertenencia de algunos individuos.

Existen también, para el tercer tipo de tensión señalada, ejemplos concretos en Misiones. En el año 2000 fue rechazada por la justicia provincial una “medida cautelar” interpuesta por dos comunidades Mbyá-Guaraní del departamento misionero de San Pedro, *Tekoa Ima* y *Capití Yvaté*, que tenía por objeto impedir la deforestación de su territorio, iniciada un año atrás por la empresa Moconá SA. El siguiente párrafo del fallo judicial contra las comunidades resulta muy ilustrativo.

A la luz del nuevo derecho Constitucional argentino, vigente desde 1994, que consagra una importante modificación al status jurídico de las Comunidades Aborígenes, *producto del avance de la Legislación Internacional* sin que se adecuen las Instituciones locales y muchas veces se receptan fórmulas preconcebidas para otra realidad social sin verificarse si son o no acordes a la nuestra, *ponen permanentemente en crisis el orden jurídico, obligando al juzgador a compatibilizarlas* (<www.pueblosindigenas.net/garcia.htm>; énfasis propio).

En esta cita, puede advertirse con claridad que los indígenas son identificados con un orden jurídico internacional que perjudica el orden jurídico local. Se trata de un argumento falaz. En primer lugar, el párrafo atribuye mecánicamente el cambio del estatus jurídico de las comunidades indígenas a la “legislación internacional”, omitiendo la larga tradición de luchas indígenas autónomas por lograr reconocimiento en las constituciones nacionales, cuestión que, más que una consecuencia, tal y como lo presenta el documento, es una causa de las preocupaciones internacionales. En segundo lugar, y más grave aún, identifica a los reclamos indígenas con una ola internacional que pone “en crisis el orden jurídico” local. Este “orden jurídico” es percibido como natural e inmutable, no sujeto a intereses de ningún orden o a circunstancias históricas y culturales específicas²⁹. Mediante una aparente crítica a la globalización jurídica, el fallo oculta ser favorable en última instancia a la globalización económica, ya que soslaya reclamos indígenas de carácter local y permite que los recursos naturales de la provincia sean explotados indiscriminadamente por las grandes empresas³⁰.

29 Para una discusión sobre las categorías jurídicas y su aplicación en contextos culturales específicos, ver Moreira (2001).

30 Sólo la tercera parte de la superficie de selva subtropical de Misiones se encuentra protegida, lo que implica un alto riesgo ambiental pues, según informa una organización, basta una sola empresa maderera para deforestar alrededor de 7 mil hectáreas al año (<www.wrm.org.uy/boletin/38/Argentina.html>).

Pese a las contradicciones que en su propio seno sufren las comunidades Mbyá, debe quedar claro que entre ellas 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. Además, parece ser que una falencia de algunas versiones del ambientalismo es no dejar de considerar a la naturaleza como un objeto externo al hombre, una entidad física discreta que puede ser perjudicada por la acción destructora humana. Al considerar a la naturaleza como un objeto casi visible que puede ser deteriorado por factores externos que lo afectan, alteran o 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, aun cuando involucran directamente a las comunidades indígenas, descuidan aspectos socioculturales básicos de su concepción ambiental. De este modo, esas corrientes del movimiento ambientalista prolongan el dualismo originado y largamente difundido en el discurso que critican, una de cuyas características es situar al “indio” en un polo natural ideal. 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 XX 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. Considero 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.

REFLEXIONES FINALES

Las comunidades Mbyá-Guaraníes atraviesan en la actualidad, tanto en Argentina como en Paraguay y Brasil, un período particularmente conflictivo. Por primera vez en su historia se ven obligadas a confrontar abiertamente con la sociedad dominante para asegurar su supervivencia. La justicia y la legislación internacional de derechos humanos son supuestamente el instrumento con el que cuentan las comunidades para hacer valer sus reclamos. Sin embargo, en la práctica, rara vez se implementan con eficacia. En la última década se han producido una serie de hechos que no sólo ponen de manifiesto la violencia de la que

son objeto las comunidades Mbyá de manera impune, sino también y más grave aún, el desamparo jurídico en el que viven³¹.

Queda claro que el contexto actual sigue siendo ostensiblemente desventajoso para las comunidades. La necesidad de una adaptación ha llevado a algunas de ellas a modificar ideas fundamentales de su visión del mundo para evitar la disolución. Esos cambios afectaron el concepto mismo de *teko'a*, sin llegar a destruirlo. A lo largo del proceso descrito he mostrado que, a medida que los contactos entre los Mbyá y los blancos se hicieron más frecuentes, fue produciéndose una separación de diferentes esferas de la vida social Mbyá incompatibles con la noción tradicional del *teko'a*. Así es como apareció una dimensión estrictamente económica bajo el signo de la búsqueda de dinero para la subsistencia. Por otra parte, las dimensiones política y religiosa también adquirieron cierta autonomía de funciones al dividirse la figura del líder político y el líder religioso. Estas transformaciones revelan una adaptabilidad considerable del concepto de *teko'a*, que se reelaboró en las condiciones presentes. Pero, ¿cuáles son los límites para la adaptación? ¿Qué grado de fragmentación pueden tolerar las comunidades?

Algunos aspectos fundamentales permanecen todavía sin resolverse internamente. La aceptación plena de una concepción dualista y una idea de territorialidad impuestas por la sociedad dominante implica la radicalización de debates y disputas dentro de las comunidades. Sin embargo, hoy parece consensuada, aun entre las comunidades más conservadoras, la intención de reclamar la propiedad de la tierra y aceptar un modo de vida sedentario, sin necesariamente abandonar otras prácticas socioculturales. Esto deriva de un conocimiento y una evaluación realista que hacen los miembros de las mismas comunidades de sus expectativas, del contexto en el que viven y de las oportunidades que poseen sus tradiciones para sobrevivir en él. A mi modesto juicio, es esa la visión que debe tratar de comprenderse y promoverse desde el análisis social. No obstante, un pronóstico sobre los caminos que pueda seguir este proceso en el futuro todavía permanece como una pregunta abierta.

31 Los casos más resonantes, ampliamente difundidos por las organizaciones indigenistas, tienen que ver con expropiaciones por parte de instituciones oficiales y reclamos de tierras. Algunos de ellos han sido atendidos, como el de las ya mencionadas comunidades de *Teko Ima* y *Capií Yvaté* contra la empresa Moconá SA. Luego de tres años, el caso llegó a tratarse en el Congreso Nacional argentino. En esto influyó la presión de organismos de derechos humanos y algunos medios de comunicación. Pero otras denuncias siguen siendo postergadas, como las de numerosas comunidades ubicadas en el Valle de Kuña Pirú de la provincia de Misiones.

BIBLIOGRAFÍA

- Ambrosetti, Juan Bautista 1893 “Colonias militares en Misiones” en *Boletín Geográfico Argentino* (Buenos Aires) N° VIII.
- Ambrosetti, Juan Bautista 1894a “Los indios Caingú del Alto Paraná (Misiones)” en *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* (Buenos Aires) N° 15.
- Ambrosetti, Juan Bautista 1894b “Notas biológicas. Contribución al estudio de la biología argentina” en *Revista del Jardín Zoológico* (Buenos Aires) Vol. 1, N° 7.
- Ambrosetti, Juan Bautista 1895a “Los cementerios prehistóricos del Alto Paraná (Misiones)” en *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* (Buenos Aires) N° 16.
- Ambrosetti, Juan Bautista 1895b “Los indios Kaingangues de San Pedro (Misiones)” en *Revista del Jardín Zoológico* (Buenos Aires) Vol. 2.
- Ambrosetti, Juan Bautista 1947 *Supersticiones y leyendas* (Buenos Aires: Santaró).
- Ambrosetti, Juan Bautista 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” en *Documentos de Geohistoria Regional* (Resistencia: IIGH/CONICET/FUNDANORD) N° 2.
- Arenas, Patricia 1989-1990 “La antropología en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX” en *Runa* (Buenos Aires: UBA) Vol. 19.
- Azara, Félix de 1904 (1790) *Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y Misiones guaraníes* (Montevideo: Anales del Museo Nacional de Montevideo).
- Azara, Félix de 1941 *Viajes por la América Meridional* (Madrid: Espasa-Calpe).
- Bartolomé, Leopoldo 2000 *Los colonos de Apóstoles: estrategias adaptativas y etnicidad en una colonia eslava de Misiones* (Posadas: Editorial Universitaria).
- Bartolomé, Miguel Alberto 1969 “La situación de los Guaraníes (Mbyá) de Misiones (Argentina)” en *Revista del Ateneo Paraguayo* (Asunción: Centro de Estudios Antropológicos del Ateneo Paraguayo) Vol. 4, N° 2.
- Bolsi, Alfredo 1976 “El proceso de poblamiento pionero en Misiones (1830-1920)” en *Folia Histórica del Nordeste* (Resistencia) N° 2.

- 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" en *Anuario Indigenista* (México DF: Instituto Nacional Indigenista) N° 35.
- Burri, Stefanie 1998 "Grupos Mbyá en interacción con la sociedad nacional" en *Suplemento Antropológico* (Asunción) Vol. XXXIII, N° 1-2.
- Cadogan, León 1952 "El concepto guaraní de alma: su interpretación semántica" en *Folia Lingüística Americana*, Vol. 1, N° 1.
- Cadogan, León 1959 *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guayrá* (San Pablo: Universidad de São Paulo).
- Cadogan, León 1966 "Animal and plant cults in guaraní lore" en *Revista de Antropología* (San Pablo) Vol. 14.
- Cadogan, León 1968 "Chonó kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitología guaraní" en *Revista del Ateneo Paraguayo* (Asunción: Centro de Estudios Antropológicos del Ateneo Paraguayo) Vol. 3, N° 1-2.
- Cebolla Badie, Marilyn 2000a "Colonos y paisanos. Indios y Jurua Kuery. Relaciones interétnicas y representaciones sociales en Colonia La Flor-Misiones" en *Avá, Revista de Antropología* (Posadas) N° 2.
- Cebolla Badie, Marilyn 2000b "El conocimiento mbya-guaraní de las aves. Nomenclatura y clasificación" en *Suplemento Antropológico* (Asunción) Vol. XXXV, N° 2.
- Chase-Sardi, Miguel 1989 "El Tekoha. Su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los Mbyá-Guaraní" en *Suplemento Antropológico* (Asunción) Vol. XXIV, N° 2.
- Conklin, B.A. y Graham, L.R. 1995 "The shifting middle ground: Amazonian indians and eco-politics" en *American Anthropologist*, Vol. 97, N° 4.
- Descola, Phillipe y Pálsson, Gísli (coords.) 2001 *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (México DF: Siglo XXI).
- Escobar, Arturo 1999 "After nature: steps to an anti-essentialist political ecology" en *Current Anthropology*, Vol. 40, N° 1.
- Fernández Buey, Francisco y Riechmann, Jorge 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 “Movilidad Mbyá: historia e significação”,
Disertación de Maestrado, Pontificia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul, Porto Alegre, mimeo.
- Gorosito Kramer, Ana María 1982 “Encontros e desencontros. Relações
interétnicas e representações em Misiones (Argentina)”, Disertación
de Maestrado, Universidad de Brasilia, Brasilia, mimeo.
- Grinberg, Miguel 1999 *Ecofalacias. De cómo las multinacionales se
apoderan del discurso del ambiente* (Buenos Aires: Galerna).
- Huret, Jules 1911 *De Buenos Aires au Gran Chaco* (París: Bibliothèqe-
Charpentier).
- Ingold, Tim 2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood,
dwelling and skill* (Londres: Routledge).
- Jaquet, Héctor 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” en *Suplemento Antropológico* (Asunción)
Vol. XXIII, Nº 2.
- Ladeira, Maria Inês 1992 “*O caminhar sob a Luz. O territorio mbya a beira
do océano* (San Pablo: Pontificia Universidade Católica).
- Ladeira, Maria Inês 1999 “Yvy maräey” en *Suplemento Antropológico*
(Asunción) Vol. XXXIV, Nº 2.
- Larricq, Marcelo 1993 *Ypytuma. Construcción de la persona entre los
Mbya-Guaraní* (Posadas: Editorial Universitaria de la UNaM).
- Liftin, Karen (ed.) 1998 *The greening of sovereignty in world politics*
(Cambridge: The MIT Press).
- Litaiff, Aldo 1996 *As divinas palavras. Identidade étnica dos Guarani-Mbyá*
(Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina).
- Lugones, Leopoldo 1985 *El Imperio Jesuítico* (Buenos Aires:
Hyspamérica).
- Maybury-Lewis, David 1995 “The State against indigenous autonomy in
the Americas” en Mörner, M. y Rosendahl, M. (eds.) *Threatened
peoples and environments in the Americas/Pueblos y medios
ambientes amenazados en las Américas* (Estocolmo: Institute of
Latin American Studies/Stockholm University) Vol. 1.

- Meliá, Bartolomeu 1986 *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria* (Asunción: Centro de Estudios Antropológicos/ Universidad Católica de Asunción).
- Meliá, Bartolomeu; Grünberg, Georg y Grünberg, Friedl 1976 “Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Los Pa'i-Tavyterã” en *Suplemento Antropológico* (Asunción) Vol. XI, N° 1-2.
- Mereles, Hugo Centurión 2000 “Los Guaraní: entre el teko y la modernidad. Una cultura originaria ante los desafíos del cambio” en *Suplemento Antropológico* (Asunción) Vol. XXXV, N° 1.
- Metraux, Alfred 1948 “The Guaraní Indians” en *Handbook of South American Indians* (Washington: Smithsonian Institution) Vol. 3.
- Moreira, Manuel 2001 *Antropología del control social* (Posadas: Antropofagia).
- Mörner, Magnus y Rosendahl, Mona 1995 *Threatened peoples and environments in the Americas/Pueblos y medios ambientes amenazados en las Américas* (Estocolmo: Institute of Latin American Studies/Stockholm University).
- Müller, Germán 2000 *Memorias de Heiner Müller. Pionero de Montecarlo* (Posadas: Editorial Universitaria de la UNaM).
- Mura, Fabio 2006 “A procura do ‘bom viver’. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa”, Tesis de Doctorado, Museo Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, mimeo.
- Najourks, Arnold 2000 *Infierno verde Alto Paraná. Memorias de un pionero de Montecarlo* (Posadas: Editorial Universitaria de la UNaM).
- Nimuendajú, Curt 1978 *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapokuva-guarani* (Lima: Juergen Riester G./Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica).
- Noelli, Francisco 1999 “Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da ‘terra sem mal’” en *Suplemento Antropológico* (Asunción) Vol. XXXIV, N° 2.
- Pissolato, Elizabeth Paula 2006 “A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guaraní)”, Tesis de Doctorado, Museo Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, mimeo.
- PNUMA 2000 *Perspectivas del medio ambiente mundial 2000* (Madrid: Mundi-Prensa).

- Quijada, Mónica; Bernard, Carmen y Schneider, Arnd 2000 *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas).
- 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)" en *Suplemento Antropológico* (Asunción) Vol. XXXV, N° 1.
- Remorini, Carolina 2001 "Caminar a través del monte. Una aproximación a la movilidad Mbyá en el pasado y el presente" en *Jornadas sobre poblamiento, colonización e inmigración en Misiones* (Posadas: Montoya) Vol. II.
- Rolón, Luis Honorio y Chebez, Juan Carlos 1998 *Reservas naturales misioneras* (Posadas: Editorial Universitaria de la UNaM).
- Ruiz, Irma 1984 "La ceremonia Ñemongaraí de los Mbiá de la provincia de Misiones" en *Temas de Etnomusicología* (Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología) Vol. 1, N° 51.
- Ruiz de Montoya, Antonio 1876 *Arte vocabulario, tesoro y catecismo de la lengua guaraní* (Leipzig: Julio Platzmann).
- Schaden, Egon 1963 "Caracteres específicos da cultura mbüá-guarani" en *Revista de Antropología*, N° 11.
- Schaden, Egon 1974 *Aspectos fundamentais da cultura guaraní* (San Pablo: Universidade de São 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" en *Suplemento Antropológico* (Asunción) Vol. XXXIV, N° 2.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1996 "Images of nature and society in Amazonian ethnology" en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 25.
- Wiedmann, Ingrid et al. 2001 *La colonización alemana en Misiones* (Posadas: Editorial Universitaria de la UNaM).
- Ziman, Ladislao y Scherer, Alfonso 1976 *La selva vencida. Crónica del departamento de Iguazú* (Buenos Aires: Marymar).

