

Territorio, identificaciones étnicas y conocimiento: las actividades productivas a través de la memoria de dos comunidades mbya del sudoeste misionero (1960-2019)

Autor:

Golé, Carla

Tutor:

Padawer, Ana

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado en Antropología

Tesis de Doctorado

**TERRITORIO, IDENTIFICACIONES ÉTNICAS Y CONOCIMIENTO: LAS ACTIVIDADES
PRODUCTIVAS A TRAVÉS DE LA MEMORIA DE DOS COMUNIDADES MBYA DEL
SUDOESTE MISIONERO (1960-2019)**

Tesista: Lic./Prof. Carla Golé
Directora: Dra. Ana Padawer
Codirectora: Dra. Gabriela Novaro

Fecha de entrega: 3 de marzo de 2023

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	9
CAMINO A KATUPYRY	16
KATUPYRY	31
ANDRESITO	44
Andresito y Katupyry en San Ignacio: breve referencia al marco normativo relativo a las “comunidades” mbya en Misiones	49
SAN IGNACIO	52
ENFOQUE TEÓRICO-METODOLÓGICO DEL RECORRIDO DE ESTA TESIS	59
El enfoque: el cruce de abordajes y campos temáticos	59
Las conversaciones que guiaron este recorrido espacio-temporal: principales aspectos metodológicos de mi trabajo de campo	67
Las capas de tiempo sobre el espacio	70
CAPÍTULO 1. DE LAS DISCUSIONES TEÓRICAS SOBRE EL TERRITORIO A LAS PRIMERAS APROXIMACIONES ETNOGRÁFICAS SOBRE LOS PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN MBYA EN EL SUDOESTE MISIONERO	74
1. LINEAMIENTOS INICIALES	74
1.1. DE LA ILUSIÓN DE LOS PUNTOS FIJOS EN EL MAPA A LOS DESPLAZAMIENTOS	78
1.2. TERRITORIO MBYA: MOVILIDAD, DESTERRITORIALIZACIÓN Y DISPERSIÓN	88
1.2.1. Algunos aportes críticos sobre la espacialidad guaraní	95
1.3. FRACCIONAMIENTO TERRITORIAL, SOCIAL Y POLÍTICO MBYA EN LA PROVINCIA DE MISIONES	98
1.3.1. Andresito y Katupyry como “lugares-evento”	102
CAPÍTULO 2. LA CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO MISIONERO EN TRES MOMENTOS (ENTRE 1768 Y LA DÉCADA DE 1970), ALGUNAS PISTAS DE LA PARTICIPACIÓN INDÍGENA EN ESE PROCESO	114
2.1. INTRODUCCIÓN	114
2.1.1. Enfoque y categorías teóricas: las temporalidades desde la antropología y la historia	116
2.2. PRIMER PERÍODO: TRANSICIONES HISTÓRICAS HACIA LA CONFIGURACIÓN DEL TERRITORIO NACIONAL DE MISIONES (1768-1865)	118
2.2.1. La década previa a la federalización de Misiones y las relaciones interétnicas en el nuevo esquema productivo (1870-1880)	125
2.3. SEGUNDO PERÍODO: LA CONFIGURACIÓN FRONTERIZA DE LA ESTRUCTURA SOCIAL AGRARIA MISIONERA Y LA INTEGRACIÓN MBYA AL MERCADO RURAL (1881-1970)	128
2.4. LA TRANSFORMACIÓN DEL PAISAJE Y EL TRABAJO RURAL MBYA EN LAS DÉCADAS DE 1960 Y 1970	140

2.4.1. “¿Viste cómo cambió todo por acá, Vicente?”: actividades productivas en Colonia Pastoreo entre la década de 1960 y 1970	142
2.5. A MODO DE CIERRE	158
CAPÍTULO 3. LAS IDENTIFICACIONES ÉTNICAS A TRAVÉS DE LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS	161
3.1. INTRODUCCIÓN	161
3.2. ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN EN TORNO A LAS IDENTIFICACIONES Y LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS	162
3.3. ESTUDIOS SOBRE LA ETNOGÉNESIS MBYA Y SU PRESENCIA EN MISIONES	171
3.3.1. Los sentidos en torno a “lo guaraní” en la provincia de Misiones en perspectiva histórico-antropológica	181
3.3.2. Algunos datos actualizados sobre la presencia mbya en Misiones	183
3.4. ANÁLISIS DE UNA SITUACIÓN SOCIAL EN KATUPYRY	184
3.4.1. Presentación	184
3.4.2. La venta de mandioca: una situación incómoda entre el ser y el hacer	186
3.4.3. Nuevas posibilidades en la agricultura “tradicional” mbya y sus emergentes contradicciones respecto del “modo de ser”	200
4. EL SABER-HACER QUE ACOMPAÑÓ A LOS PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN MBYA, A TRAVÉS DE LA MEMORIA (1930-1970)	208
4.1. INTRODUCCIÓN	208
4.2. MARCOS TEÓRICOS PARA PONER EN RELACIÓN TERRITORIO Y CONOCIMIENTO	209
4.2.1. Procesos de territorialización, actividades productivas y conocimiento mbya: aproximaciones desde los antecedentes	212
4.3. LOS CAMINOS QUE CAMINARON LOS ABUELOS Y LOS PADRES DE VICENTE	217
4.3.1. Memoria	217
4.3.2. Aprendizajes “de memoria” y “periferialidad” a través de los desplazamientos	227
4.3.3. La formación de nuevas familias y lugares: la confluencia en Andresito	232
4.4. LOS CAMINOS QUE CAMINÓ VICENTE Y LOS ENCUENTROS CON OTROS/AS DE SU GENERACIÓN	236
4.4.1. Memoria	236
4.4.2. Genealogía y territorio a través de las actividades productivas de los/as mbya en el “campo”	239
4.4.3. Adiestramiento en movimiento e interacciones étnicas heterogéneas	247
4.5. A MODO DE CIERRE: HACIA LOS CAMINOS QUE CAMINARON LOS HIJOS DE VICENTE Y QUE CAMINAN SUS NIETOS	257
5. CONSTELACIONES DE COMUNIDADES Y DE ESCUELAS: EL PROCESO DE TERRITORIALIZACIÓN DE ANDRESITO Y KATUPYRY Y LA ESCOLARIZACIÓN MBYA	266
5.1. INTRODUCCIÓN Y CONCEPTOS CLAVE	266

5.2. LAS COMUNIDADES Y LAS ESCUELAS	274
5.2.1. Jakutinga y la escuela	275
5.2.2. Katupyry y la escuela	283
5.2.3. Algunos “vaivenes” y “reciclajes” entre lo público y lo privado en las escuelas y comunidades consteladas	289
5.2.4. Andresito y la escuela	295
5.3. ASOCIACIONES Y TENSIONES ENTRE DEMANDAS TERRITORIALES Y ESCOLARES	300
5.3.1) Algunas disputas iniciales por la lengua en el contexto de alfabetización en castellano en Katupyry	303
5.3.2) Los sentidos comunitarios de la escuela a través de la posibilidad de trabajar como ADIs	306
5.4. A MODO DE CIERRE	309
CONCLUSIONES	311
BIBLIOGRAFÍA	317
Referencias	325

AGRADECIMIENTOS

Gracias a mi directora Ana Padawer por confiar en mí para trabajar en Misiones como becaria del proyecto de investigación que dio origen a este trabajo. Por guiarme compartiéndome su experiencia, por la generosidad en abrirme camino en San Ignacio, Andresito, Katupyry y en Misiones en general. También por orientarme brindándome mucho de su recorrido de campo. Asimismo por acompañarme en jornadas de trabajo de campo y, particularmente, por el trabajo de interpretar muchos de mis enredos en la escritura y ayudarme a resolverlos.

A mi codirectora Gabriela Novaro por su confianza, apoyo y aliento. Le agradezco especialmente la lectura atenta y comprometida que me brindó, sus devoluciones fueron realmente orientadoras y aclaradoras.

Gracias a ambas por su profesionalismo y cuidado en las actividades de investigación en general. A la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por financiar mis becas de investigación.

A la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, que me permitió formarme en esta etapa de posgrado, así como en instancias anteriores, de manera gratuita.

A los equipos de investigación que integro. Al equipo de investigación que me recibió y que se fue ampliando, Lucila, Francisco, Verónica, Lucía, Florencia, Julieta, Ramiro, Mauro y Nicolás. Al “Seminario Permanente de Formación: Saber hacer”, Mer, Sole L., Orne, Maqui, Kest, Chino, Hernán, Sole A. y Pablo. Al Núcleo de Estudios Mbya Guaraní, Noe, Foti y Jacqui. Al “GT ALA”, Fabio, Myriam, Sebastián, Florencia, Marianna, Glauco. Al PICT “Alimentando redes socio-técnicas”, Gabriela Schiavoni, Yanina Tetzlaff y Lisandro Rodríguez por recibirme tan bien en cada visita al posgrado de la Universidad Nacional de Misiones, el tiempo para las charlas y los textos facilitados a la distancia. A todas/os ellas/os les agradezco los espacios de participación y pertenencia, las lecturas mutuas, las discusiones y las actualizaciones que le dan un sentido especial a la reflexión y al quehacer antropológico compartidos.

En ese recorrido le agradezco especialmente a Fabio Mura por las instancias formativas de las que me dejó ser parte generosamente, seminarios a la distancia que contribuyeron a la lectura y formación en caminos que espero seguir recorriendo. También a Alexandra Barbosa da Silva por los intercambios en esos espacios.

A mis compañeres de trabajo de UNIPE, Lau y Laly (con quienes además compartimos equipo UBACyT) y Lau y Alexis, por el espacio para pensar la antropología en relación con la formación en educación intercultural.

A Marilyn Cebolla Badie y a Norma Oviedo por el tiempo para encontrarnos a conversar y los intercambios de textos, información y lecturas.

A Freg por su entusiasmo, su trabajo y sus mapas, especialmente los que hizo para algunos de los capítulos de esta Tesis.

A Anetta, Sol, Pau y el Colo por mantener encendida la chispa antropológica desde tiempos inmemoriales. Igualmente a Lupey.

A Clari (y a su hija, mi ahijada Male), Doli, Yuyo, Marin, Maiu, Ro, Eli, Lutu, Lupi y Lu chiqui, hermanas del alma que me dio esta profesión.

A mis amigas, hermanas de la vida, Car, Sabi, Carli, Dani, Lau y Kivi por su aliento constante en este largo recorrido formativo.

A Marian, Iar y Clari, quienes me acompañan desde los inicios de mis estudios de posgrado e hicieron tanto mejores esas cursadas eternas, y desde entonces hacen tanto mejor todo.

A Yani y a Luchi por haber sido interlocutoras constantes de este trabajo de investigación etnográfica. Por el sostén durante el trabajo de campo, por las charlas telefónicas que en el aislamiento por la pandemia de Covid-19 alentaron y sostuvieron el plan de esta Tesis. Conversaciones que me acompañaron a encontrar con quienes quería discutir, en las que no solo me escucharon, si no que me alentaron a encontrar mi propia voz en el escrito, ayudándome de innumerables maneras a expresarla: tipeando a la par mía, comentándome escritos y editando muchas de las fotos que están en la Tesis. Mi agradecimiento es eterno.

Igualmente a Cami y a Caro, interlocutoras y compañeras invaluable de todos este proceso. Gracias infinitas por sus experiencias de etnógrafas.

A las Cardozo Antunez, Julia, María, Sofi, Mariela y su familia, por hospedarme con todas las letras y ser familia en San Ignacio, por estar siempre disponibles, cómplices y atentas. También a Asu, Apa, Adelita y Albertito compañero/as de *che roga Misionespy*, mi casa en Misiones, el María Preta.

A Nilda, Carlitos, Agustina y Maxi por recibirme como una más, por cuidarme y por sentirlos amigas/os para siempre. A Nilda y a Carlitos especialmente por facilitarme el transporte en muchas de mis jornadas de trabajo de campo y por acompañarme en mis días en San Ignacio invitándome

a formar parte de su familia, también con Elvira, Ali, Kaiser y Diana. A Agustina y a Maxi, mi ahijada y sobrino del corazón, por el tiempo de juego, por compartirme sus descubrimientos y verlos crecer en todos estos años de trabajo y también a la distancia. A Nilda siempre y especialmente por su trabajo, su empuje y su entusiasmo y por haber sido confidente en tantos momentos de la vida que atraviesa el trabajo de campo, también por hacer antropología conmigo. A cada uno/a de mis interlocutores/as, por tomarse el tiempo de conversar, por la *ñe'ẽ porã* y las *ñemongueta*. A las autoridades de Katupyry y Andresito, Víctor, Luis, Arturo y José a las/os docentes de Katupyry, Patricia, Lidia, Agustín, Antonio, Rocío, Josefita, Marcelito y Miguelito y sus respectivas familias por siempre recibirme con disponibilidad.

A Mica, Vero, Estefi, Marshall, Lucía Pérez Campos y todes con quienes compartí PDM (Poesía de Miércoles), Laura y Alan y demás amistades que enriquecieron el trabajo de campo haciéndome partícipe de la vida cultural y artística misionera y guaraní.

A la “Ofi del Amor”, Fede, Nacho, Eze, Maxi, Andy, Debo, Flor, Pablo, Santi, Belu, Facu, Maca, Joaco, Rebe, Cami, Paula, por haberme cobijado y contenido en momentos tan cruciales de los trabajos de escritura. Invaluable espacio de trabajo compartido y alegría.

A Foti por haberme acompañado tan de cerca durante el período de las correcciones. A Mery por abrirme espacio en la “Ofi del Amor” y alentarme siempre. A ambas gracias por compartir sus “dones de la practicidad” y su escucha frontal.

A mi familia, en especial a Martha, mi madre, y a Giancarlo, mi padre, y a mis amadas y admiradas hermanas, María y Cate. Gracias por haber confiado siempre en mí y en este camino, incluso más que yo. Su fe y su amor sin dudas no solo me acompañaron, si no que me trajeron hasta acá.

A cada tía y primo/a que me acercó una referencia sobre mi tema de investigación y que compartió una charla al respecto, en especial Haydeé, Gabi, Marina, Anto, Flor, Pía, Vale y Frank (con quien compartimos tanto de los procesos tesísticos), gracias por las conversaciones y el amor.

Dedico esta Tesis a Gabriela Cardozo Antunez, por su generosidad. Por el trabajo conjunto y por los momentos compartidos (las largas noches, los mates lentos de las mañanas largas, las cocinadas y el fuego -en especial el de la cocina a leña-). Por los chistes. Por la música, la poesía y la pinturamisioneras (en mbya y en castellano). Por los códigos y proyectos compartidos, también por los misterios. Por hospedarme, guiarme y dejarme estar cerca, cuidándonos y acompañándonos cada a una a su manera. Gracias por todo eso, sin dudas este trabajo no hubiera sido lo mismo sin ella. A su memoria.

También dedico este trabajo a la memoria de Vicente Acosta, reconocido como “fundador de Katupyry” y uno de mis principales interlocutores. Mi eterno agradecimiento por haber compartido tantos “desayunos de los guaraníes” en su casa, por los recorridos y por los momentos compartidos. Asimismo, por haber desafiado con humor, con algunos reproches y con entrañables ocurrencias mi quehacer antropológico. Ha’evete!

INTRODUCCIÓN

La elección de mi tema de investigación tiene como punto de partida mi incorporación como becaria doctoral al Proyecto PICT 3262/2014: “Educación en contextos interculturales: transmisión de conocimientos sobre actividades productivas y construcción de la memoria en poblaciones indígenas y migrantes”, que se desarrollaba en el Programa de Antropología y Educación del Instituto de Ciencias Antropológicas, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección de la Dra. Gabriela Novaro. Por ello, la formulación de mi campo problemático inicial se configuró a partir de algunas preocupaciones del proyecto de referencia. Especialmente, resultaron relevantes para mi trabajo la relación entre procesos educativos e identificaciones étnicas atendiendo a los procesos que acontecen dentro y fuera de las escuelas, considerando las distintas dimensiones de la vida social que fueron abordadas por diferentes trabajos del equipo que integro desde ese momento (Diez, 2011; Novaro y Padawer., 2013; Padawer, 2010b; Padawer, Hecht, García Palacios et al. 2013; Padawer, Rodríguez Celín y Greco, 2013b; Padawer y Canciani, 2014).

El recorte temático fue variando a partir de la realización de mi trabajo de campo y sucesivas lecturas orientadas por este. A medida que lograba un mayor conocimiento de las particularidades de la zona y se afianzaban mis interacciones con su población, fui reformulando los cuestionamientos iniciales, ajustándolos a mi propia experiencia de campo. En el momento de mi incorporación, las líneas conceptuales del equipo se orientaban principalmente a indagar cómo se producen, recrean y transforman las identificaciones étnicas en la actualidad y, en particular, qué papel tiene la memoria sobre las actividades productivas en los procesos educativos.

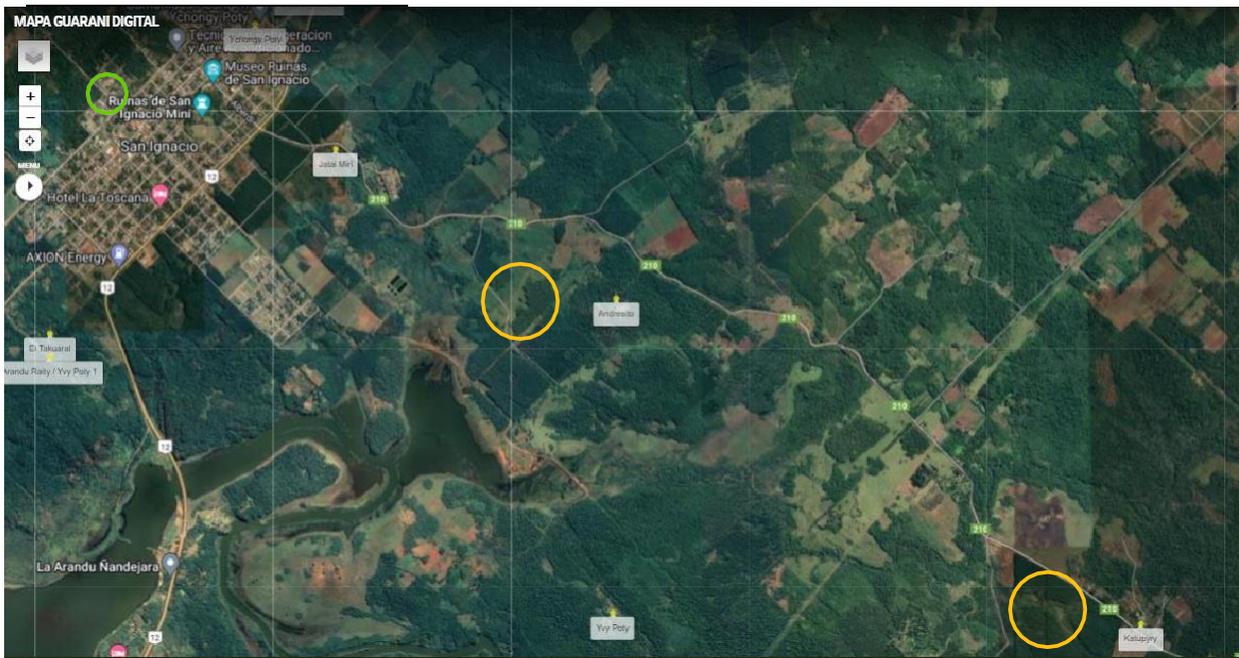
Comencé el trabajo de campo en marzo del 2017 en San Ignacio (Misiones) y, específicamente, en dos comunidades mbya-guaraní ubicadas en ese municipio: Andresito y Katupyry. Fue allí donde esas preguntas comenzaron a estructurarse de una nueva manera, a partir de la necesidad de contextualizar los procesos educativos ligados a las actividades productivas, los cambios a lo largo del tiempo que la memoria de los habitantes podía evocar y el papel de las identificaciones étnicas en esas actividades. Por un lado, la historización como una forma de aproximación al problema de investigación complementaria a la etnografía fue adquiriendo cada vez más peso en mi trabajo;

por el otro, el trabajo con la memoria para acercarme a los procesos de conocimiento vinculados a las actividades productivas y a los procesos de territorialización ligados a la reproducción de los/as¹ mbya como colectivo étnico, tomaron centralidad en el nuevo planteo de mi problema de investigación.

Entre marzo del 2017 y octubre del 2019 realicé trece viajes de trabajo de campo a San Ignacio, con una frecuencia de entre dos y tres meses, manteniendo allí estancias de quince días cada vez aproximadamente. La gran mayoría de las veces organicé visitas diurnas a las comunidades para conversar y acompañar las actividades de diferentes personas en distintos espacios -la escuela, la chacra, las casas de familia, el monte y el arroyo-; por las tardes regresaba a un alojamiento del centro de San Ignacio. Los desplazamientos diarios configuraron mi trabajo de campo, así como lo hacían para mis interlocutores: circulaciones, territorios, pertenencias han sido parte de mi experiencia de campo y fue valioso pensar algunas de las cuestiones conceptuales desde mis propias vivencias del espacio rural misionero.

Andresito dista 4,5 km. en dirección sudoeste respecto de “las ruinas” de la Misión jesuítica San Ignacio Miní, reducción abandonada en el siglo XVIII y actualmente ubicada en el casco urbano de la ciudad homónima. Katupyry se localiza a 10,5 km. en la misma dirección. Fueron diferentes los vínculos que formaron parte de la construcción de mi trabajo empírico en cada una de las comunidades, y también fueron distintos los desplazamientos requeridos para su realización. Unos y otros aportaron a la comprensión de los procesos de territorialización y de identificaciones étnicas estudiados, dado que la transformación productiva de esos espacios es también la modificación de las relaciones sociales que lo producen.

¹ En esta Tesis utilizo la escritura con barras para optar por un lenguaje no sexista, aunque reconozco las limitaciones de esta variante que dista de ser inclusiva. Dentro de mi reconocimiento hacia la importancia de ampliar las formas de nombrar y reconocer agencias y subjetividades diversas, el lenguaje no sexista basado en la utilización de barras os/as se presenta como el más adecuado en relación con mi campo de estudio donde, además, existen diferencias idiomáticas importantes que han limitado mi comprensión de muchos procesos.



Mapa que señala con círculos naranjas la localización Andresito y Katupyry y con uno verde aquella del Museo Ruinas de San Ignacio. Fuente: Mapa Guaraní Retã Digital (2016).

También ha sido importante para mi trabajo el diálogo con referentes no-indígenas de la zona, ya que me aportaron a la comprensión de las dinámicas productivas de las comunidades indígenas en la región. La investigación que realicé para conocer la historia de Andresito y Katupyry ha sido pensada y, en gran parte, posibilitada por las interacciones entre mbya y *jurua* (no-indígena) contemporáneas. Por un lado, dadas las limitaciones de mi condición de investigadora no-mbya que no habla con fluidez su idioma, fue fundamental la mediación con docentes indígenas y otras personas de la localidad con mayor conocimiento de la lengua. Por otro, esos diálogos con los/as *jurua* fueron conducidos entendiendo que los vínculos contemporáneos entre los/a mbya y los/as *jurua* se fundamentan en procesos históricos que me ha interesado conocer y, por lo tanto, son ineludibles para reflexionar acerca del territorio, de las identificaciones étnicas y del conocimiento a lo largo del tiempo.

A partir de esas relaciones que fui afianzando paulatinamente, al tiempo que iba adquiriendo un mayor conocimiento de la zona, fue obteniendo centralidad en la estructuración de mis interrogantes la pregunta por las dinámicas de territorialización de las comunidades mbya-guaraní. Tanto mi experiencia de campo, como el marco teórico aportado por Rockwell (1997; 2009) en su enfoque antropológico-histórico, fueron centrales para colocar en primer lugar la pregunta por los

procesos de conformación de las comunidades mbya y por su emplazamiento en los espacios rurales del Municipio de San Ignacio, conocidas como zonas de “colonia”, en referencia a las unidades de explotación familiar formadas en distintas localidades del territorio misionero desde finales del siglo XIX, durante el período de fomento a su colonización agrícola.

Debido a los vínculos ya consolidados por mi Directora de Tesis con algunas instituciones escolares de la zona en función de sus estudios sobre la educación intercultural en espacios rurales, las escuelas han sido la llave de acceso a mi trabajo de campo. Si bien no permanecí demasiado tiempo dentro de las aulas, accedí y en parte procuré entender a las comunidades mbya a través del vínculo con ellas. Lo hice específicamente a partir de conocer a directivos, docentes y Auxiliares Docentes Indígenas (ADIs) de dos instituciones de Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Una es la escuela a la que asisten niños y jóvenes de Andresito, ubicada a 1 km. de la comunidad; la otra está ubicada dentro del territorio de la comunidad Katupyry, y concurren las generaciones más jóvenes de las familias mbya que viven allí. La primera es de gestión estatal y es una escuela centenaria fundada en el momento de la expansión de la escolarización en los ámbitos rurales a través de la Ley N°4874, conocida como Ley Láinez, sancionada en 1905; la segunda es de gestión privada, dependiente del obispado de Posadas, fundada a inicios de la década de 1990 por el Padre José Marx y un grupo de religiosas que trabajaba con él en San Ignacio, donde era párroco.

La formación histórica de esos asentamientos puede ser examinada a través de los vínculos con las escuelas, que se concretan en interrelación con los procesos educativos que acontecen fuera de ellas. Como se advierte desde el trabajo doctoral de Rockwell (2007a), conocer el vínculo de las comunidades con las escuelas es una puerta de entrada para entender a unas y a otras, sin caer en reduccionismos con los que habitualmente se los piensa. No se trata de un Estado que “baja” a las comunidades rurales sino que estas han demandado históricamente el acceso a la escuela; tampoco se trata de comunidades que se han mantenido inmutables, sino que se han transformado por diferentes causas, entre otras, por la influencia de las instituciones escolares.

La pregunta por las dinámicas de territorialización de las comunidades mbya-guaraníes le otorgó un marco de espacio y tiempo a mi pregunta por la construcción de las identificaciones étnicas

desde los marcos de la memoria social. Mi Tesis intenta comprender cómo distintas familias mbya se fueron instalando en esa zona rural de San Ignacio (Misiones) desde hace alrededor de cuatro décadas. A lo largo de esos años, los sentidos de pertenencia del colectivo étnico mbya se vieron atravesados por dinámicas de creciente interacción con la sociedad regional de la que también forman parte, en un contexto social, territorial y ambiental que ha sido transformado por el incremento de los grandes latifundios forestales.

La aceleración de los cambios en la estructura social agraria de la provincia, que desde los años setenta han tendido al desarrollo de un modelo agroindustrial a partir de una economía relativamente marginal, produce una complejización y diversificación en los procesos de conocimiento mbya que no es habitualmente reconocida, porque los discursos étnico políticos de la identidad que se suelen articular como demandas subrayan la “pérdida del monte” con la consecuente “pérdida cultural” de los indígenas, aspecto que también ha sido documentado por estudios históricos y antropológicos así como por iniciativas de ONG y el propio Estado (mediante las leyes de emergencia territorial indígena, sobre las que aún no se ha concretado su reparación, entre otras).

Sin embargo, el trabajo etnográfico que he realizado a través de la memoria de los habitantes de las dos comunidades bajo análisis permite desplegar otros aspectos poco abordados hasta ahora, como el surgimiento de nuevas necesidades que impulsan formas alternativas de vinculación con la sociedad regional, y consecuentemente la producción de conocimientos: entre ellas, se destaca la necesidad de escolarizarse como parte de un repertorio de posibilidades para subsistir en un “ambiente técnico” (Mura, 2011) donde el acceso al monte es cada vez más limitado. Los conocimientos vinculados a un saber-hacer práctico que producen los mbya en su entorno incluyen así un universo más complejo de relaciones con una diversidad de actores no-indígenas.

En esta Tesis despliego los procesos de territorialización e identificaciones mbya en su relación con los procesos de conocimiento necesarios para configurar nuevas formas de existencia comunitaria, inscribiéndolos en los contextos cambiantes donde crecen las limitaciones a una forma de vida reconocida como tradicional, las relaciones interétnicas se vuelven más intensas, y la iglesia católica redefine sus intervenciones por la mayor presencia del Estado y otros credos que

disputan por sus feligreses. Es por ello que abordo las tensiones entre prácticas culturales y sentidos de pertenencia ligados al *ñande reko*, es decir, el “modo de ser mbya” (Bartolomé, 2009; Cebolla Badie, 2016), que se reconocen como tradicionales y aquellas que emergen en un contexto donde la estructura social y productiva de la sociedad regional se transforma rápidamente desde hace sesenta años.

En este entramado teórico-metodológico reformulado a partir del trabajo empírico cobró especial relevancia la temática territorial, omnipresente entre mis interlocutores. De ahí que tanto el problema de esta investigación como los aportes teóricos que le sirven de principal sustento se hayan vinculado con este tema: es a partir del territorio que se estructuran las discusiones de esta Tesis. Así, mi argumento se organiza en base a la cuestión territorial y a su cruce con las problemáticas de las identificaciones étnicas y el conocimiento para abordar la productividad y creatividad de los mbya para sostenerse en un contexto de transformación. A lo largo de la Tesis analizo el modo en que esto se manifiesta en las relaciones con el territorio en distintos períodos y en relación con distintos temas.

La aproximación teórica y empírica al problema de investigación también contribuyó a la elección metodológica de un abordaje histórico-etnográfico. En la búsqueda por comprender los procesos identitarios y las formas de subsistencia entre los mbya del sudoeste misionero a lo largo del tiempo, mi principal fuente fue la memoria de la población indígena y sus vecinos. Esto me permitió la reconstrucción de dichos procesos durante las últimas seis décadas mediante recursos de la historia oral, puente entre la memoria y la historia (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016, p. 17).

En relación con la temática de la memoria, esta tesis pretende ser no solo un aporte para la antropología académica en general, sino también contribuir al área de la historia regional de la provincia de Misiones. Mi idea de máxima es poder mostrar cómo las comunidades mbya son agentes de la construcción del territorio provincial, desde su posición social específica. Alentada por estas perspectivas y por mis interlocutores, muchos/as de los/as cuales mostraron interés por una historia que los tenía como protagonistas, decidí conservar en mi texto una impronta micro y muy detallada acerca de la vida y los procesos locales.

Las referencias conceptuales de esta Tesis se vinculan con categorías tales como el espacio, la identidad, la memoria y la educación. Para atender a la primera problemática recupero discusiones teóricas centradas en la definición de territorio desde la geografía y la antropología, en la concepción del territorio por parte de los mbya y en la presentación de la estructura social agraria misionera, de esta forma me propongo dar cuenta del espacio más amplio en el que se insertan dichas comunidades. Para indagar en el segundo punto retomo específicamente las discusiones sobre las identificaciones étnicas como objeto de estudio antropológico, sobre todo vinculadas a la construcción de un “otro” indígena, pero también la perspectiva de la historia regional para pensar la presencia mbya en el territorio misionero desde esos marcos. Asimismo, retomo las discusiones sobre la memoria como fuente de información para dar cuenta de procesos no documentados que involucran procesos de alterización y la agencia de grupos subalternos como el colectivo mbya. Finalmente, recupero los aportes de subdisciplinas antropológicas que abordan el conocimiento: aquellos de la antropología de la educación y los de la antropología de la materialidad y de la técnica, que puestos en diálogo con la antropología de la memoria me permiten abordar los procesos de conocimiento y educativos que acompañaron aquellos procesos de territorialización entre los mbya. En estos la escuela, que en los inicios de mi trabajo funcionó como puerta de entrada al campo, hacia el final de la tesis aparece como un emergente empírico que se cruza con el hilo conductor de esta investigación, a saber, el territorio.

El marco conceptual de la antropología de la educación complementado por los aportes de los estudios sobre la técnica y la materialidad me ha permitido analizar cómo las viejas y nuevas generaciones mbya producen los sentidos de pertenencia identitarios a partir del conocimiento que les permite realizar las actividades cotidianas para su reproducción social.

Las actividades productivas constituyen un aspecto clave en la relación entre educación e identificaciones, formando parte de la definición permanente e histórica de las marcas de identificación de los colectivos étnicos; en el caso de los/as mbya, el *ñande reko* (nuestro modo de ser) se ha definido tradicionalmente por la relación con el monte, específicamente el ecosistema de selva paranaense. Por eso, las actividades productivas ponen en relevancia modos particulares de habitar un entorno y de relacionarse con el territorio, que son transmitidos y apropiados de una generación a la siguiente. En mi investigación procuro analizar cómo sus transformaciones a lo

largo del tiempo y a nivel de la estructura agraria misionera pusieron de relevancia el interjuego entre los frentes productivos y las fronteras étnicas. En menor medida estudio las tensiones que movilizan las innovaciones realizadas en el marco de prácticas productivas ligadas al *ñande reko* con respecto a las identificaciones étnicas, también abro preguntas acerca de la legitimación de ciertas en desmedro de otras a la hora de ser reconocidas como mbya. En relación con el conocimiento, indago sobre las actividades productivas realizadas por las familias mbya a lo largo de las generaciones.

Finalmente, mis registros de campo han confirmado lo que los estudios históricos y socio antropológicos sobre la provincia de Misiones han advertido con anterioridad: el acercamiento del Estado a algunas de las comunidades mbya se dio a partir de la articulación con un actor principal no estatal: la iglesia católica. El trabajo asistencial realizado por religiosos en las comunidades de Andresito y Katupyry se centró asimismo en dos aspectos principalmente: escolarización y salud, por lo que mi análisis hace referencia a estos procesos.

CAMINO A KATUPYRY

A Katupyry se llega por la ruta provincial n°210, que comienza en la Ruta Nacional n°12 a la altura de San Ignacio. Es un camino entoscado, con algunas partes visiblemente rocosas, también pendientes pronunciadas. Para llegar se cruzan dos arroyos grandes (Negro y Cazador), para ello existen puentes de hormigón y barandas en hierro naranja construidos como parte de las obras de mejoras viales del “Plan de Terminación Yacyretá”, iniciado en 2005 (EBY, 2020), ya que diferentes zonas del municipio se vieron afectadas por la central hidroeléctrica.



Salida del centro urbano de San Ignacio hacia la ruta provincial n°210, ubicada al otro lado de la ruta nacional n°12.
Fuente: Google Maps (2021).



Imagen de los primeros 2000 metros de la ruta provincial n°210 camino a Andresito y Katupyry (izq., 28/3/2017) y en cercanía de la bifurcación con Loreto (der., 15/10/2019).

Generalmente recorría ese camino temprano por la mañana, en el asiento trasero del Renault 12 de Carlitos y Nilda², uno de los maestros y la directora de la escuela de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) “Katupyry Poty”, que queda dentro de las tierras de la comunidad. Tienen 42 y 45 años respectivamente, Nilda comenzó trabajando como maestra en 1998 y desde hace ocho años ocupa el cargo directivo; Carlitos trabaja como maestro desde hace esa misma cantidad de tiempo.

La escuela “Katupyry Poty” cuenta con nivel inicial, primer ciclo y segundo ciclo de primaria. De este modo la escuela se organiza en salas plurigrado, forma histórica del modelo escolar en los contextos rurales en Argentina (y alrededor del mundo), a la vez que se enmarca en la modalidad de EIB. La Ley de Educación Nacional (LEN) N°26206, sancionada en 2006, estructura al sistema en ocho modalidades entre las que se encuentran la educación rural e intercultural bilingüe, que en muchas provincias argentinas suelen combinarse.

A medida que fui recorriendo una y otra vez el trayecto de un poco más de 10 km. hacia Katupyry, fui reconociendo distintos lugares. Apenas se cruza la ruta nacional 12 y comienza la provincial

² En este caso y en general utilizo los nombres reales de las personas con las que trabajé, así como de los lugares, comunidades e instituciones. Tras haberlo consultado con mis interlocutores/as y dado el enfoque de la antropología histórica de mi Tesis elegí no ficcionalizarlos.

210, el camino se vuelve de tierra anaranjada, más o menos polvorienta según la frecuencia del paso de las máquinas municipales que intentan mantenerlo plano. El contraste con la ruta 12, pavimentada y moderna, es en ese sentido grande: es claro que entramos a una zona “de colonia”.

Desde el inicio del trayecto por la ruta 210 los pinos resinosos (*Pinus elliottii* y *Pinus taeda*) forman parte del paisaje a un lado y otro de la ruta: al inicio de mis viajes vi las plantaciones crecidas, con árboles de gran altura, después algunas de ellas pasaron a estar raleadas en parte o por completo, y más tarde pude ver nuevos ejemplares sembrados. Al comentar estos cambios camino a Katupyry los maestros me expresaron que ya habían observado esos mismos ciclos unas tres veces en el transcurso de seis años. Los pinares que se encuentran un poco antes de llegar a Katupyry desde la ruta 12, y al frente del territorio comunitario (del lado opuesto de la RP 210), son explotadas por Arauco S.A., una empresa transnacional chilena que en 1996 compró Alto Paraná S.A., la empresa forestal de capitales nacionales fundada en 1975 destinada a la producción de papel y madera, que en 2015 pasó a llamarse Arauco Argentina S.A. (Arauco, 2015).



Vista de la 210 antes de llegar a la escuela 44 (izq., 28/3/2017) y a la altura del ingreso a Andresito (der., 21/10/2019).



Vuelta a San Ignacio por la 210 con el maestro Carlitos transitada por camiones que transportan rollos de pino resinoso (20/4/2018).

Uno de los primeros lugares que identifiqué en esos recorridos desde San Ignacio hacia Katupyry fue una extensa cancha de fútbol. Frente a esta se ubica la primera comunidad mbya del camino, Jatai Mirí, cuyo cacique era Lino Martínez durante el período en que realicé trabajo de campo. Nunca llegué a visitarla, pero según me contó Nilda se formó en 2009. Se la ve pequeña desde la ruta y muy precaria, algunas casas fabricadas de tacuara y barro con techos de pindó, en un estilo reconocido como tradicional. También se ve una iglesia evangélica, la única construcción de material. Durante mi trabajo de campo vi varias iglesias evangélicas presbiterianas coreanas dentro de las comunidades, sus edificios forman un rectángulo con paredes construidas con tablas o ladrillo, algunas ventanas y techo a dos aguas; en su frente, sobre la puerta tienen un cartel pintado a mano y escrito en alfabeto coreano. También tienen presencia en las comunidades otros movimientos evangélicos; por ejemplo en uno de los ingresos a Katupyry, casi sobre la 210, hay una iglesia construida en madera pintada de blanco, cuyo cartel está impreso en una tela plástica y dice en imprenta mayúscula “Iglesia Ev. Guarani ‘Katupyry’ – San Ignacio”, nunca la vi en uso y luce un poco abandonada.

Un poco más adelante se destaca el establecimiento Cooperativa de Trabajo La Hoja Ltda. dedicada a la producción de yerba. En una parte del predio de la fábrica estacionan los colectivos de la empresa Simón Maceta, que transitan la ruta 210 de lunes a sábado, desde la terminal de San

Ignacio hasta Colonia Alberdi (donde esa ruta se empalma con la ruta provincial n°5). Este transporte funciona solamente dos veces por día, por las mañanas, y es la única manera en que la gente puede viajar a los poblados más próximos desde la colonia y a la terminal o al centro de San Ignacio si no dispone de movilidad propia. Este suele ser utilizado por los/as mbya que en su mayoría no cuentan con vehículo propio.



Mapa que muestra el trayecto de la Ruta provincial n° 210. Fuente: Google Maps (imagen recuperada el 17/2/2023).



De regreso a San Ignacio por la 210 en el Simón Maceta (12/10/2019).



Simón Maceta recorriendo la 210 a la altura de Andresito (izq. 21/10/2019) y a la altura de Katupyry (izq. 12/10/2019).

Unos kilómetros después de La Hoja se abre un sendero que lleva a otra comunidad mbya, no se alcanza a ver desde la ruta, pero está señalizada por un cartel de madera blanco con letras rojas que indica su nombre: “Yvoty Porã”. Allí se asentaron algunas familias hace poco, anteriormente habían vivido otras que luego dejaron el lugar; como explicaré después, esas idas y vueltas forman parte de la territorialidad mbya. Poco más adelante aparecen algunas casas de vecinos criollos.

Más adelante, luego de pasar frondosa plantación de pinos, se encuentra la escuela provincial n°44, donde por las mañanas funcionan el nivel inicial y primario. Su construcción cuadrada de ladrillo, junto al edificio de madera pintada de amarillo donde anteriormente funcionaban las aulas de primaria y hoy lo hacen la cocina y el comedor, se ubica cerca del margen izquierdo de la ruta, pasando un alambrado y una tranquera blanca.

A la escuela n°44 asisten niños/as de Andresito y el nivel primario funciona durante la mañana. El ingreso a la escuela dista unos 300 metros del inicio del camino de ingreso a la comunidad sobre la 210. En esas mismas instalaciones funciona el Ciclo Básico Secundario por la tarde. Algunos/as jóvenes mbya de Andresito asistieron como alumnos/as a ese nivel educativo, pudiendo así continuar su formación en la misma institución donde cursaron la primaria.



Escuela provincial n°44 (25/7/2017).



Señal de vialidad referida a la escuela 44 sobre la 210 (22/5/2018).

Siguiendo por la ruta 210 hacia Katupyry se intercalan algunos manchones de monte nativo con las plantaciones de pino en el paisaje. Desde finales de la década de 1960 se multiplica la plantación y el monocultivo de pinos resinosos en Misiones, y desde 1970 comienzan a delinearse políticas de protección del escaso bosque nativo remanente (Mastrangelo, 2012). Como hito reciente puede mencionarse la sanción en 2007 de la Ley N°26331 de “Presupuestos mínimos para la protección ambiental de los bosques nativos”, conocida coloquialmente como “Ley de Bosques”. A pesar de la existencia de esta norma y sus homólogos provinciales, la extensión de los desmontes constituye un problema crítico que afecta en gran parte a la población indígena de Misiones y del país (Gorosito Kramer, 2013).

Por momentos, en el trayecto por la ruta 210 resalta el contraste entre las especies nativas y las exóticas, cuando a un lado se ven los pinares y al otro la vegetación selvática. Unos dejan ver las líneas de plantación y los espacios entre ellas cubiertos de pinocha, el monte nativo, en cambio, no deja ver el suelo y se advierte la pródiga diversidad vegetal de la zona.



Vista de la 210 a la altura de Katupyry, a la izquierda puede verse la vegetación nativa y a la derecha las plantaciones de pino resinoso (6/4/2018).

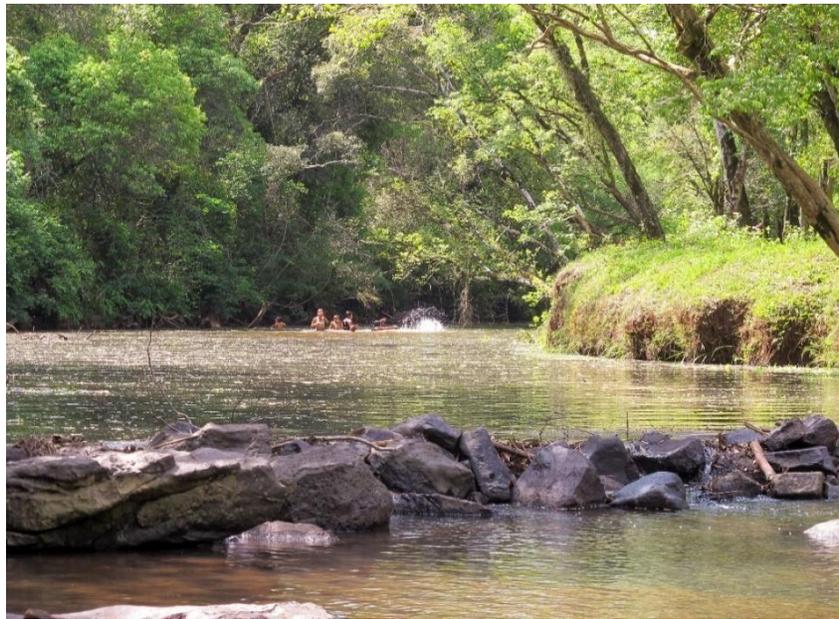


Quema en las plantaciones de pino resinoso frente a Katupyry. Es común que las forestales utilicen la técnica de quemar la hojarasca para limpiar el terreno y así favorecer el crecimiento de las especies implantadas destinadas a la industria (25/7/2017).

Avanzando en el camino, luego de un ascenso pronunciado, se llega a la casa de los Pereyra, familia que tiene una chacra de autoconsumo y también un kiosco donde los vecinos con escasos medios de comunicación con el pueblo pueden adquirir algunos alimentos envasados, dulces, bebidas.

En ese punto la ruta se puebla un poco más. Esa zona se conoce como Colonia Aparicio Cué, y además del kiosco se observa desde el camino una estación de transferencia eléctrica. En el camino se ve un establecimiento rural con ganado y viviendas rodeadas por árboles cítricos. En una arboleda se ubica la escuela provincial n°909, que consta de un edificio pequeño de ladrillos, pintado de blanco y con techo de chapa. Por las mañanas funcionan la primaria y el nivel inicial, mientras que por las tardes es sede del SIPTED (Sistema Provincial de Teleducación y Desarrollo de Misiones), diseñado para la terminalidad primaria y secundaria de jóvenes y adultos.

Luego de una curva del camino se atraviesa el segundo puente, sobre el arroyo Cazador. Del lado izquierdo de la ruta hay una vivienda y detrás un modesto camping y en frente, justo luego de una bifurcación de la ruta en dirección a la localidad de Loreto, se encuentra un conglomerado de viviendas sociales conocido como el Barrio Tarefero, integrado por un conjunto de quince casas de madera, en el que viven algunas familias relocalizadas por las obras de Yacyretá o desplazamientos forzados de ocupaciones precarias de tierra.



En el balneario del Arroyo Cazador con jóvenes y niños/as de Katupyry, jugando en el agua (arriba) y lavando ropa (abajo) (11/10/2019).

Pasados todos estos puntos de referencia, a mano izquierda, inicia el territorio de la comunidad Katupyry, que en algunos de sus puntos linda con el arroyo Cazador. Siguiendo la ruta lo primero que se observa es una zona conocida como “campo”. “Campo” y “monte” son las denominaciones habituales entre los pobladores para referirse a las configuraciones ecológicas de la región: mientras el sur misionero se caracteriza por la mayor presencia de campos, en el norte prevalecen los montes.

En San Ignacio, como en otras zonas vecinas, se encuentran campos dentro de los distritos selváticos (Martínez Crovetto, 1963, p. 193). Así es como se extienden las especies propias de las riberas del Paraná y de sus afluentes conformando la selva paranaense, una selva subtropical húmeda con características propias (*ibidem*, p. 198), la que es coloquialmente identificada como “monte”.

Otra denominación que es común escuchar en Misiones para este espacio es la de “capuera” -a veces también “capuerón”- utilizada en referencias a distintas especies vegetales en crecimiento sin intervención humana. Martínez Crovetto (1963) explica que se trata de una alteración del guaraní “caápuará” que deriva de “caá”, monte o planta; “puá”, crecer y “ra”, futuro; es decir, donde el monte crecerá (p. 193). Se trata entonces de zonas donde la selva fue eliminada por el desmonte para la utilización de los recursos madereros o por el rozado para la agricultura o la ganadería que se encuentran en recuperación, por lo que allí suelen crecer especies que antes no lo hacían (*ibidem*, 1963) a través del transporte de animales o el viento, o semillas que permanecieron en barbecho bajo tierra durante años.

A Katupyry se puede ingresar desde distintos senderos que dan a la 210 y conducen a diferentes casas de la comunidad, para luego multiplicarse en caminos internos. Contabilicé al menos cinco, más o menos angostos y visibles según la cantidad de vegetación que los bordea. Algunas casas llegan a verse desde la ruta, ya que, aunque hay bastantes árboles, capuera y espacios sembrados a su alrededor, el terreno se eleva ligeramente hacia el interior de la comunidad y permite identificarlas desde el camino.

El ingreso más ancho a Katupyry, que tiene el tamaño como para que pueda transitarlo un vehículo grande, es el que lleva hacia la sala de salud, la escuela y al salón comunitario. Todos esos espacios pueden considerarse de uso común y, también, de interacción con visitas o actividades externas a la comunidad. Así, la sala de salud es el lugar destinado a la atención médica por parte del agente sanitario que vive en la comunidad, pero también de la doctora que llega desde el Hospital de San Ignacio; la escuela es el espacio formativo para niños/as de la comunidad y también de familias vecinas, donde trabajan docentes de San Ignacio además de los ADIs que residen en Katupyry; el salón comunitario es el espacio de reuniones comunitarias y celebraciones como bailes o cumpleaños, pero también donde se reciben donaciones, se realizan reuniones con políticos provinciales o municipales y con técnicos de agencias estatales.

Distintas etnografías han hecho referencia a los espacios de uso común en las comunidades mbya, pero de las mismas se deduce que no todas disponen de salones cubiertos, escuelas o salas para atender cuestiones de salud (Enriz, 2010a; Boffelli, 2017; Rodriguez, 2018; Cantore, 2019). Las canchas de fútbol constituyen otros esos espacios comunes, así como también puede serlo algún área que se abra debajo de un conjunto de árboles para compartir conversaciones y mates.

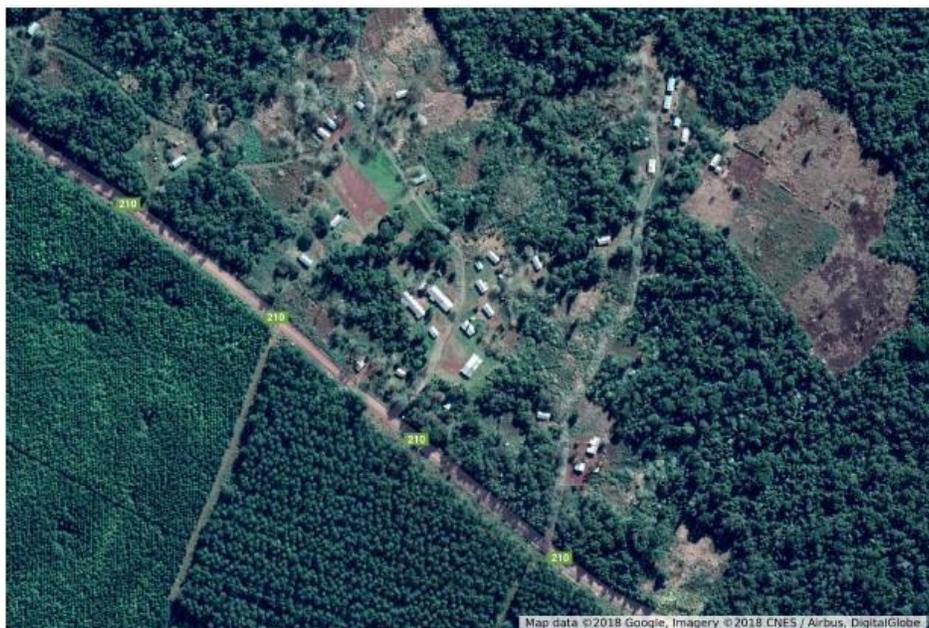


Imagen satelital de Katupyry con sus diferentes caminos de ingreso desde la ruta provincial N°210, que oficia como uno de sus límites. Fuente: Google Maps, recuperada el 26/9/2018.



Dibujo de Matías Morínigo, alumno de segundo ciclo de la escuela de Katupyry realizado en base a la imagen satelital que se encuentra arriba y en el que se destacan los espacios de uso común mencionados (23/4/2019).





Imágenes del salón comunitario. Arriba: la construcción (22/1/2019). Abajo izq.: juegos durante una visita de estudiantes de educación primaria del Inst. Sup. Ruiz de Montoya (Posadas) (5/10/2017); der.: reunión con un técnico municipal y otro del INTA por la producción de las chacras (6/4/2018).

Del lado opuesto de la ruta 210, abarcando casi todo el territorio de Katupyry, se encuentra un extenso pinar, el más grande que se ve desde San Ignacio hasta ese punto del recorrido de unos 10 km. Hasta hace poco la comunidad estaba señalizada con carteles de un lado y del otro de la ruta. El cartel del lado del pinar estuvo emplazado allí hasta mediados del 2017 y estaba confeccionado con tablas de maderas grandes pintadas de blanco, y en letras de imprenta mayúscula de color rojo decía en diferentes renglones: “Cuidado. Transitar con precaución. Escuela Bilingüe. Aldea Katupyry”. El cartel ubicado en el camino principal de ingreso a la comunidad está a pocos centímetros del piso, consiste en una tabla pequeña pintada de blanco, con letra de imprenta minúscula negra y ribetes azules indicando el nombre de la escuela y su número.

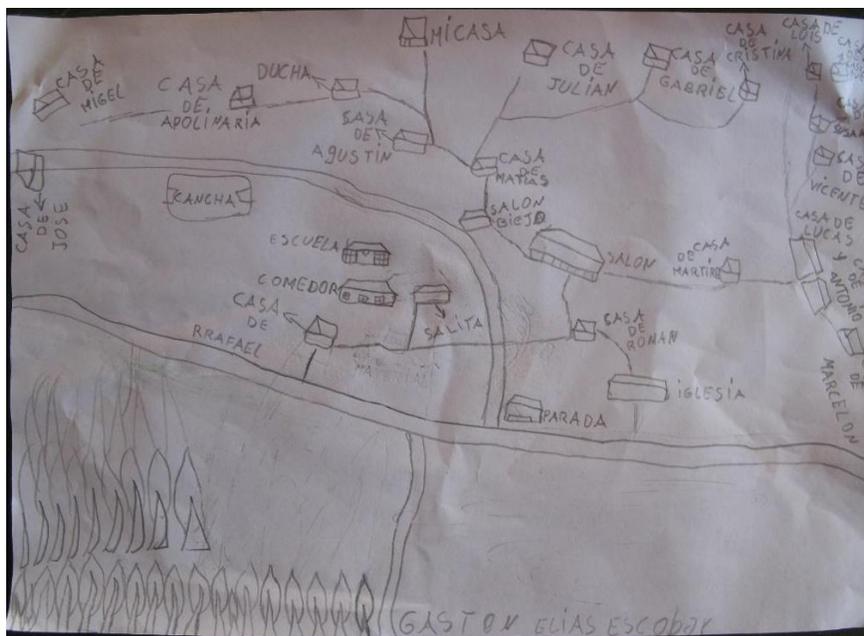


El extenso pinar representado en un dibujo de Pamela Ocampo, alumna de 4° de la escuela de Katupyry en base a la imagen satelital anterior (23/4/2019).

Sobre la ruta, a un costado de ese mismo ingreso a la comunidad, se ubica una parada de colectivo construida en hierro y chapa, en cuyo frente y a modo de terminación del alero exhibe el nombre de la comunidad: Comunidad Katupyry – Municipio San Ignacio”. También otros de los lugares que fui mencionando durante el recorrido por la ruta 210 tienen paradas de ómnibus similares: la comunidad Andresito, la escuela 909, el Barrio Tarefero y más adelante por esa misma ruta otros lugares de ascenso y descenso de pasajeros. Esas paradas fueron colocadas por el municipio durante la primera mitad del 2017.



Parada para esperar al Simón Maceta, colocada por la municipalidad durante el primer semestre de 2017 (25/7/2017).



Dibujo de Gastón E. Escobar, alumno de 6° de la escuela de Katupyry realizado en base a una imagen satelital de la comunidad donde puede verse representada la parada de la foto de arriba, al costado del ingreso a la comunidad recién mencionado (23/4/2019).

KATUPYRY

En las distintas visitas generalmente ingresaba a Katupyry por el camino principal. A esa altura, desde sus bordes sobre la ruta 210 se observan dos casas a la izquierda, el edificio de la iglesia

evangélica en desuso que describí antes, y luego otra casa más. Enseguida resaltan el salón comunal, un tanque de agua, la sala de salud antigua construida en tablas pintadas de verde, el nuevo Centro de Atención Primaria de la Salud (CAPS) -en octubre de 2019, cuando realicé mi último viaje, aún estaba en construcción, se inauguró en marzo del 2022- y la escuela con sus diferentes edificaciones y mejoras edilicias. La más reciente, terminada a mediados del 2019, fue la construcción de los baños, hasta entonces los alumnos no contaban con esa instalación ya que las viejas letrinas estaban fuera de uso.



Arriba: Baños de la escuela de Katupyry construidos en 2019 (izq. detalle; der. contexto, 18/3/2022). Abajo: sala de salud (verde) y CAPS (ladrillo) (izq. inicio de la obra, 25/10/2019; der. obra terminada, 18/3/2022).

Todas esas construcciones comparten el mismo patio. Un espacio con algunos árboles, entre ellos uno de mora; dos canteros con árboles pequeños; y césped que se hace más ralo por la zona de mayor tránsito, recorrida a pie y a veces por motos, lo que suele generar algunos disgustos por parte de docentes y también de algunos integrantes de la comunidad. También hay un juego

infantil: dos “sube y baja” colocados en hilera a los que les quedan pocos rastros de pintura verde, y finalmente se destaca el mástil con las banderas Argentina y la de Misiones. Este se ubica frente al aula de nivel inicial, al costado de la galería en la que los/as alumnos/as forman fila para el saludo de inicio y finalización de la jornada escolar. Del tirante central de esa galería cuelga la campana de bronce que suena para indicar el comienzo y finalización de clases y recreos.



Formación para finalizar la jornada escolar en Katupyry (22/3/2017).

Las casas de las familias que actualmente habitan en Katupyry son 26, todas iguales. Cuentan con una base de cemento y ladrillo continuado por listones de madera oscura y techo de chapa. Junto con dos perforaciones y la colocación de dos tanques de agua comunitarios, fueron realizadas por la subunidad Provincial de Coordinación para la Emergencia (SUPCE) de la Unidad Ejecutora

Provincial (UEP), e inauguradas en 2006 por Viviana Rovira y el Director de Vialidad Provincial, Orlando Franco. Rovira, prima del Gobernador por aquel entonces, no desempeñaba cargos en el gobierno pero participaba activamente de la política provincial.



Viviendas de Katupyry. Arriba: casa deshabitada (izq., 22/1/2019); casa de Vicente y Antonia desde 2018 -antes vivían en otra cercana- (der., 22/10/2019). Abajo: casa frente a la cancha de fútbol (izq., 17/7/2019); casas detrás de la cancha de fútbol (der., 19/9/2018).

En el momento de inauguración de las viviendas se discutía la reforma del artículo 110 de la Constitución Provincial, que preveía modificar el régimen de elegibilidad de las máximas autoridades provinciales; Viviana Rovira lideraba la lista de los Convencionales por el Frente Renovador a favor de dicha modificación. De acuerdo con una nota periodística acerca del

mencionado evento³, el entonces intendente de San Ignacio, Arturo Vandendorp, asistió a la inauguración de las casas y agradeció el interés del gobierno provincial en las comunidades. También estuvieron presentes en la inauguración los caciques de otras comunidades mbya ubicadas en el municipio. Katupyry es la que tiene mayor número de hectáreas de la zona (426) y fue la segunda en formarse, luego de Andresito. Entre las actualmente existentes, Katupyry fue de las primeras en obtener el título de propiedad comunitaria -tema que será abordado con mayor profundidad a lo largo de la Tesis-.

Si bien las viviendas cuentan con un espacio interno tipo chimenea proyectado para cocinar, las familias mbya generalmente arman la cocina en el exterior porque, además de ser la forma acostumbrada, según me comentaron al encender el fuego dentro de la vivienda esta se llena de humo, ya que las casas que se construyeron no cuentan con un tiraje adecuado. Las cocinas, cuyo elemento principal es un fogón de leña sobre el piso de tierra, suelen estar ubicadas al lado de la casa, generalmente muy próximas a la vivienda. Generalmente presentan paredes de tablones de madera y techo de chapa, en algunas ocasiones las construcciones siguen técnicas tradicionales que utilizan ramas, barro y hojas de palmera pindó (*Syagrus romanzoffiana*), otras veces los materiales solo cubren uno de los laterales, a diferencia de las construcciones tradicionales, y otras simplemente se mantiene el fuego encendido en el patio. Es una práctica habitual mantener las brasas de uno de los extremos de grandes troncos siempre encendidas, cubiertas por alguna pava de aluminio muy ennegrecida o por una olla caldero, de manera de tener fuego disponible durante el día.

³ Galmarini, M. (16/10/2006). Se inauguraron obras en la aldea guaraní de Katupyry. *Misiones Online*. <https://misionesonline.net/2006/10/16/se-inauguraron-obras-en-la-aldea-guarani-de-katupyry/>





Cocinas de Agustina (arriba, 22/1/2019), Antonia (centro, 18/4/2019) y Rocío (abajo, 11/10/2019) en Katupyry.

Habitualmente la población de Katupyry ronda las 150 personas, con gran presencia de niños en primer lugar y luego de jóvenes y adultos, característica demográfica que es común en las distintas comunidades mbya de la provincia (IPEC, 2019). Cuando inicié mi trabajo de campo a inicios del 2017, el entonces cacique Víctor Ocampo me indicó que la población de Katupyry estaba conformada por 26 familias. En mis sucesivas visitas pude apreciar que generalmente todas las viviendas se encontraban ocupadas, aunque por momentos algunas se desocupaban temporalmente debido a conflictos internos vinculados a liderazgos, a movimientos por el fallecimiento o la enfermedad de un familiar, o a la formación de una nueva familia con alguien de otra comunidad. Estos cambios afectan también la matrícula escolar, que oscila según se amplíe o disminuya la población de la comunidad.

Además de las casas y los edificios descritos, del campo, del monte y del Cazador, el territorio de la comunidad también está atravesado por un pequeño arroyo, por lo que las viviendas se reparten de un lado y del otro. Cuando en la escuela falta agua por problemas con la bomba que la dirige a los tanques, las distintas vertientes de este último arroyo son utilizadas para recoger agua; esta práctica era previa a la perforación escolar y se mantiene como reserva: aún hoy se pueden ver pequeños depósitos con ladrillos para contener el agua del arroyo en épocas de menores

precipitaciones. Para cruzar ese hilo de agua, cuyo cauce es bien angosto pero algo profundo, se fabricaron puentes con troncos de diferentes diámetros, otros con ramas gruesas o tablas de madera.



Imagen del pequeño arroyo que atraviesa la comunidad con uno de sus puentes (izq., 16/7/2019) y de uno de los viejos pozos utilizados para cargar agua (der., 27/7/2017).

La comunidad organizó un espacio recreativo que dedican principalmente para jugar al fútbol, el que se ubica pasando la escuela. Después de mi último viaje la municipalidad construyó un playón de cemento donde antes había una gran cancha de tierra roja. La “gurisada” y los jóvenes, mayormente varones, se divierten entrenando y jugando en ese espacio que está rodeado de algunas casas, de una chacra y de árboles.





Arriba: Entrenamiento del equipo de fútbol femenino y juego en la vieja cancha de fútbol (izq., 16/7/2019; der., 18/4/2019). Abajo: El nuevo playón construido a inicios del 2020 por la municipalidad (der., 18/3/2022).

Las casas se distribuyen desde el margen de la ruta hacia el interior en todas las direcciones. En general los parientes más próximos viven en las casas contiguas. Así hay zonas que pude ir identificando como ocupadas por ciertas familias de la comunidad. Es raro que alguien viva solo, pero es común que al “acompañarse”⁴, la nueva pareja ocupe una casa para sí. A veces se dan “cambios” de casa, sobre todo entre familiares dentro de la misma comunidad, o si alguien “se cambia” a otra comunidad dentro del territorio mbya (sea en Misiones, Brasil o Paraguay). De esta manera, por ejemplo, cuando Mariano Morínigo “se cambió” a otra comunidad a finales del 2017, Vicente Acosta y Antonia se instalaron en su casa, que se encontraba más próxima a la chacra que estaban trabajando; otro cambio de vivienda que pude presenciar ocurrió en 2019 cuando la familia de Agustina Acosta y Daniel Sánchez “se cambió” a la aldea El Chapá (Municipio de Colonia Alberdi, Departamento de Oberá), y así Gustavo Duarte y su esposa pasaron a ocupar esa casa, más próxima a sus padres y hermanos/as.

⁴ Estudios etnográficos realizados en las últimas dos décadas registraron que las parejas solían formarse cuando los jóvenes tenían alrededor de 15 años, generalmente a través visitas a otras comunidades en las que había otros parientes y conocidos para conocer al candidato/a, siendo generalmente los varones quienes realizaban esas visitas. Para la formalización de la pareja era importante la elección de los/as jóvenes, aunque también el reconocimiento de sus respectivas familias. La norma tradicional de residencia suponía la matrilocalidad inicial, donde el varón debía pasar algunos años con la familia de su mujer, luego podían construir su propia casa en esa misma aldea y más tarde cambiarse a la comunidad en la que residía la familia del varón, retornando al patrilineaje pero manteniendo los lazos de alianza con el suegro (Cebolla Badie, 2013). En mi trabajo de campo pude apreciar que estas reglas se habían flexibilizado, ya que pude conocer casos en los que una vez formada la pareja la mujer se quedaba a vivir con los suegros, otros casos donde los tiempos de la residencia matrilocal fueron muy breves. Asimismo, en los casos en los que había mayor vínculo con la iglesia evangélica, era posible que las parejas formalizaran su unión en el registro civil y en la iglesia, aunque estas prácticas son todavía poco frecuentes.

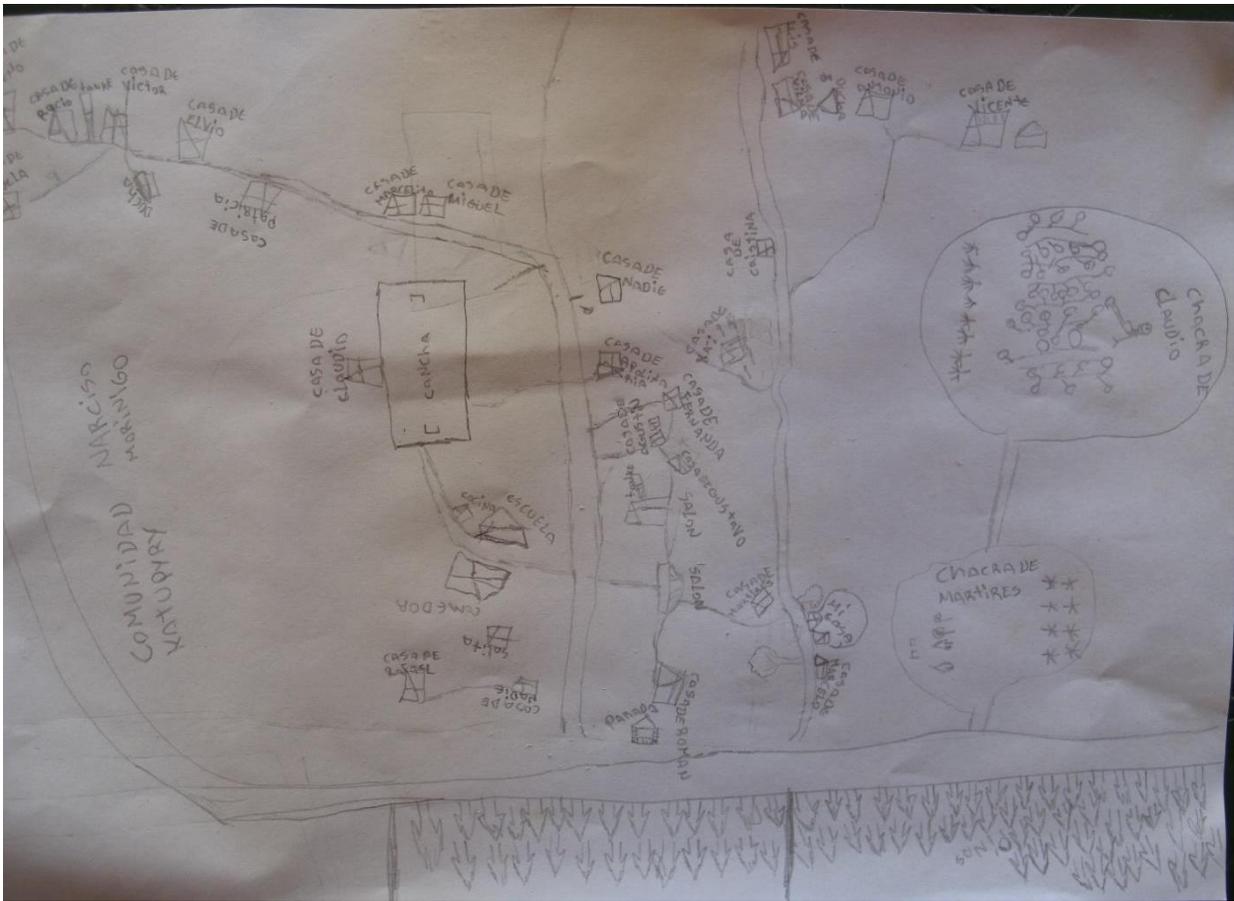
En Katupyry viven integrantes de las primeras familias que conformaron inicialmente la comunidad: los Acosta y los Ocampo. De la familia Acosta sólo viven allí el que es reconocido como el fundador de la comunidad con su esposa (los ya mencionados Vicente y Antonia), y hasta 2019 vivió una de sus hijas, Agustina, la única de sus cinco hijos/as que aún residía allí. De los Ocampo viven en Katupyry tres hermanos, dos varones: Víctor (ya mencionado) y Agustín (que se desempeña como ADI) y una mujer: Juana, los tres con sus respectivas familias. Otras familias con las que me involucré especialmente durante mi trabajo de campo son la de los Duarte-Villalba, Duarte-Morínigo, la de los Morínigo-Flores y Cáceres-Flores (haciendo mención a los apellidos del varón y la mujer integrantes de cada núcleo familiar).





Dibujos realizados por Yonatan Duarte (arriba) y Vanesa E. Ocampo (centro), alumno/a de 4º y de 7º respectivamente, que representan gran parte de las viviendas de la comunidad indicando los nombres de referentes familiares que habitan en ellas, además muestran los espacios de uso común como el salón comunitario, la escuela y la cancha (23/4/2019).

Cerca de las casas, generalmente detrás o al costado pero otras veces a unos metros de distancia están ubicadas las chacras familiares, *kokue* en lengua mbya. Se trata de los rozados, es decir las áreas limpiadas mediante la macheteada y la quema de residuos vegetales donde cada familia planta vegetales que no requieren riego artificial, sobre todo maíz, mandioca, batata, maní, sandía y melón; el maíz está especialmente presente cuando hay niños en la familia, ya que es un alimento muy preciado.



Dibujo de Narciso Morínigo, alumno de segundo ciclo que a la derecha muestra dos de las tres chacras más extensas que hay en la comunidad (23/4/2019).



Imágenes de las chacras más extensas de Katupyry (entre 1 y 2 ha.). Arriba: las chacras que aparecen representadas en el dibujo, la de Claudio (izq., 17/12/2017) y la de Mártires (der., 11/10/2019). Abajo: la chacra de Vicente con su casa de fondo (11/10/2019).

ANDRESITO

Para llegar a Katupyry se pasa por Andresito, que se ubica a los 4,5 km. del camino entre San Ignacio y aquella comunidad, es decir, un poco antes de llegar a la mitad del recorrido por la 210, antes de atravesar los arroyos ya mencionados (el Negro y el Cazador). A diferencia de Katupyry, las viviendas de Andresito no se ven desde la ruta. Además de los senderos de monte, difícilmente visibles para quien no los conoce, Andresito tiene un solo ingreso con espacio para que ingrese un vehículo de grandes dimensiones. Durante el primer año de mis viajes de trabajo de campo hubo modificaciones notables: primero la colocación de la parada de colectivo -a la que ya hice referencia para el caso de Katupyry-, luego el ensanchamiento de ese camino de entrada. Según me explicó Jorge, segundo cacique de la comunidad, le pidieron a la municipalidad que se realizara esa ampliación para que pudieran entrar los transportes con donaciones, generalmente combis, pero en ocasiones también colectivos o camiones.

Entrando a Andresito por esa vía se recorren unos 300 metros costeados por el monte, la tacuara (*Bambusoidea*), el isipó, el güembé (*Philodendrum bipinnatifidum*), los lapachos (*Tabebuia ipe*) y muchas otras especies que acompañan todo el camino hasta que se abre un espacio más despejado y un poco circular. Hacia la izquierda, la derecha y más al frente hay casas que rodean varios metros cuadrados de césped, que en parte se utilizan como cancha de fútbol. También se puede ver el tanque de agua principal al lado del salón comunitario y un espacio rodeado por alambre olímpico que contiene dos aulas, lavamanos, un patio y baños. Se trata de una construcción realizada por una ONG alemana bajo el requisito de que se utilizara con fines educativos.



Ingresos a Andresito en distintos momentos. Arriba e izq.: antes de la ampliación del camino para el ingreso de donaciones y mercadería (28/3/2017). Der.: el camino recién ampliado y la parada de colectivo colocada por el municipio, a la izq. puede verse el viejo cartel en madera que indicaba “Comunidad”, más tarde el techo de la parada de colectivo sufrió deformaciones por la caída de ramas tras una fuerte tormenta en octubre de 2017 y actualmente también perdió el cartel escrito (27/7/2017).

Andresito cuenta con 11 casas, algunas de las cuales se construyeron mediante planes del Instituto Provincial de Desarrollo Habitacional (IPRODHA), que sirvieron para montar cerramientos de madera y techos de zinc. A pesar de esas ayudas la mayoría de las viviendas son muy precarias pero también, similares a muchas de las casas de las otras familias que viven en la colonia: en su mayoría están formadas por una sola habitación sobre el piso de tierra, con paredes de tablas y techo de chapa.

Las casas de Andresito contrastan en este sentido con las de Katupyry, en donde la intervención del Estado fue más contundente no solo porque la cantidad de viviendas construidas con financiamiento provincial y nacional fueron más del doble, sino porque la construcción fue más completa. Mientras en Katupyry las 26 casas tienen una base de cemento y luego madera y chapa, en Andresito solo existe una casa muy pequeña construida con ladrillo, facilitada por el Padre José Marx, un sacerdote allegado a distintas comunidades mbya, para la vivienda de Inocencio Duarte, quien durante muchos años fue cacique de la comunidad (me referiré a ellos en el Capítulo 1).

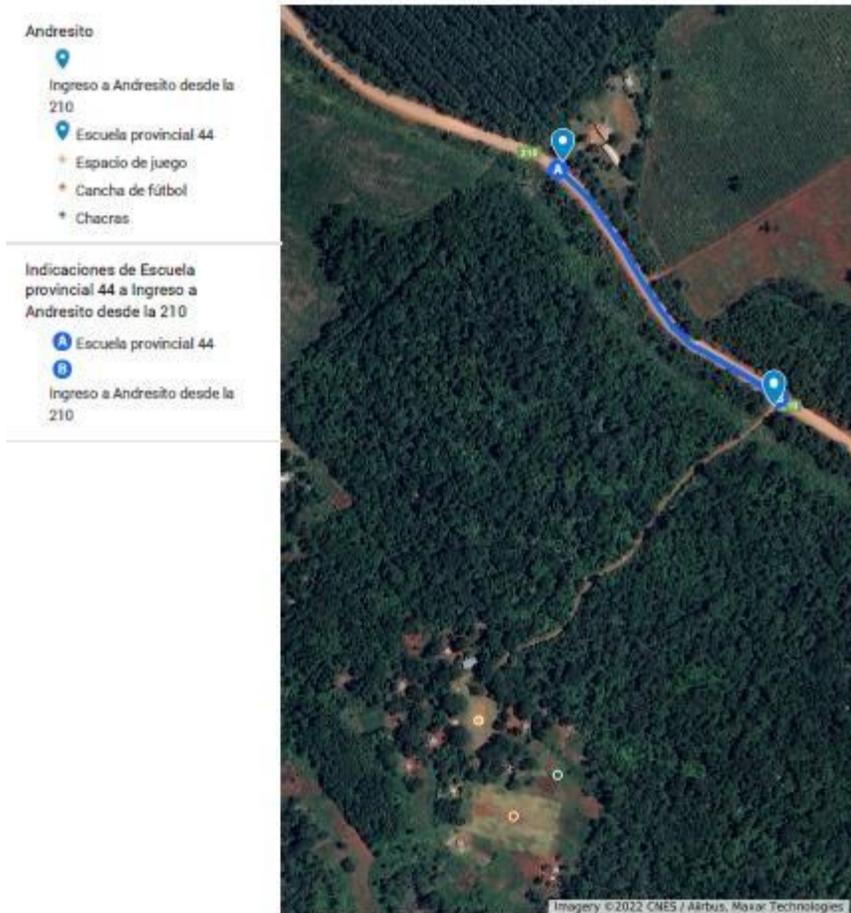


Izq.: Salón comunitario durante una visita de los/as evangelistas de la “Iglesia de la Vela” de Tandil (Buenos Aires) que llevó donaciones y realizó actividades de peluquería (21/7/2018). Der.: Una de las viviendas de Andresito (10/10/2017).

En Andresito vive principalmente el linaje de los Duarte. Está compuesto por el cacique Arturo Duarte y su esposa Marta Olivera, así como sus hijos con sus respectivas parejas y niños/as; también dos de los hermanos varones de Arturo, Enrique y Javier también con sus parejas, hijos/as -algunos/as ya casados y otro/as no- y en algunos casos nietos/as; su sobrino, José con su esposa Sixta y sus hijos/as. Son unas 50 personas en total.



Espacio de juego en Andresito, alrededor de ese espacio en donde suelen jugar niños/as se ubican las viviendas familiares (arriba: 27/3/2017; abajo: 10/10/2017).



Mapa que muestra la comunidad Andresito, la Escuela provincial 44 y los caminos como la ruta y el de ingreso a la comunidad. Pueden verse señalados algunos de los espacios descriptos y fotografiados (elaboración propia en base a la herramienta Google My Maps).

Detrás de algunas casas se extienden las chacras, también hay una zona hacia el fondo de la comunidad, lindante con el monte, que se utiliza para cultivos. Gran parte del espacio está ocupado por una cancha de fútbol, que la municipalidad comenzó a construir en octubre de 2017 tras un pedido de la comunidad.



Arriba: La cancha de Andresito en preparación, a los seis meses el campo de juego ya estaba cubierto de pasto, marcado con las líneas reglamentadas y con bancos a sus costados (10/10/2017). Abajo: a la derecha de la foto puede verse parte de la chacra de Enrique Duarte (52 años al momento de iniciar mi trabajo de campo), uno de los integrantes de mayor edad de Andresito, al lado de la cancha en preparación (10/10/2017).

Andresito y Katupyry en San Ignacio: breve referencia al marco normativo relativo a las “comunidades” mbya en Misiones

Andresito y Katupyry se ubican jurisdiccionalmente dentro del Municipio de San Ignacio, pero las familias que hoy habitan estas comunidades mbya no siempre vivieron en esa zona. Algunos

fueron y vinieron entre esos y otros lugares de la provincia o países limítrofes, otros nacieron ahí y más tarde “se cambiaron” para nunca más volver, o bien habitaron la zona como peones rurales y se instalaron en las comunidades siendo jóvenes o adultos.

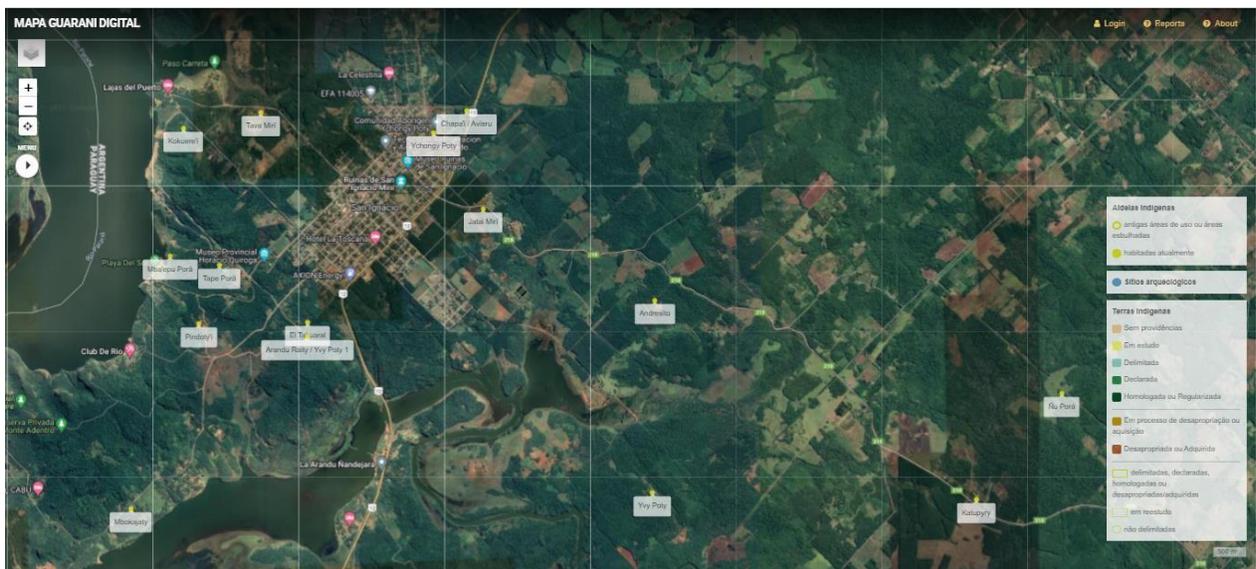
Asimismo, la idea de comunidad a la que hice referencia hasta ahora tiene que ver, más precisamente, con la descripción de una unidad residencial bastante reciente, vinculada al marco normativo a nivel provincial elaborado durante la década de los ochenta. El 1987 se sancionó la Ley N°2435 llamada “Ley del Indio”, cuyo texto reconocía la autonomía de los guaraníes en Misiones, al “pueblo guaraní” como sujeto de derecho y el reaseguro de su itinerancia tradicional. Se trató de la iniciativa de Ernesto Sábato Romano, el entonces ministro de Bienestar Social y Educación del gobierno radical de Ricardo Barrios Arrachea (1983-1987).

La Ley del Indio tenía espíritu de reparación histórica y se basó en un programa de consultas sistemáticas a los guaraníes, ese trabajo fue realizado en los diferentes asentamientos de la provincia por el Grupo de Enlace Intercultural de la Universidad Nacional de Misiones y la División Aborígenes dependiente del ministerio provincial encabezado por Sábato Romano. En 1989, durante la gobernación de Julio César Humada (1987-1991), esa ley fue derogada y reemplazada por la Ley N°2727, conocida como “Ley del Aborigen” -actualmente denominada “Régimen de promoción integral de las comunidades”-, que propició la fragmentación territorial y la multiplicación de unidades más pequeñas, reconocidas en base al régimen de la personería jurídica y a la inscripción en un registro. De este modo, la tierra que la ley 2435 reconocía a nombre del “pueblo guaraní” pasó a título de cada comunidad por separado (Seró y Kowalski, 1993).

De acuerdo con Gorosito Kramer (2006), la norma sancionada en 1989 dio lugar a un régimen protectorio que promovió las donaciones de alimentos, ropa, materiales de construcción y otros objetos de uso cotidiano a las comunidades mbya, bajo la idea de “integrarlas” a la sociedad misionera. El tema de los asentamientos mbya registrados como comunidades pasó a estar bajo la órbita de Tierras y Colonización. Esta dependencia del gobierno provincial pasó a ser la encargada de entregar tierras fiscales a las comunidades que así lo reclamaran. Las adjudicaciones se realizaron a cuentagotas y generaron una política de creación sistemática de comunidades que, desde entonces, alentó la ruptura de familias y liderazgos (Gorosito Kramer, 2006). Además de las

intervenciones estatales, a partir de la sanción de la ley 2727 también se generan cambios en los posicionamientos de los/as mbya respecto del acceso a las tierras, dado que anteriormente era impensada la propiedad y menos aún la permanencia indefinida en un mismo lugar (Cebolla Badie (2012, p. 170).

Durante mi trabajo de campo pude identificar 15 comunidades mbya en el municipio de San Ignacio, refiriendo esta denominación a la categoría prevista por la ley sancionada en 1989: Andresito (algunas veces identificada como Colonia Andresito), Katupyry, Jatai Mirí, Ivoty Porã, Ychongy Poty, Chapa'i (también identificada como Aviaru), Kokuere'i, Tava Mirí, Tape Porã, Pindoty'i, Mbokajaty, El Takuaral, Arandu Raity o Yvy Poty 1, Yvy Poty, Ka'aty Mi (ex Invernada).



Mapa que muestra gran parte de las comunidades mbya ubicadas en el municipio de San Ignacio recién mencionadas. Fuente: Mapa Guaraní Retã Digital (2016).

Entre todas las comunidades mbya que se encuentran en el municipio de San Ignacio, Andresito y Katupyry fueron las primeras en formarse. Andresito se creó en 1978 aproximadamente, y se ubica en unas 12,5 ha. adquiridas por el obispado de Posadas; hasta la fecha no posee la propiedad a título de la comunidad. En Katupyry las primeras familias se ubicaron de forma permanente hacia 1987; la iniciativa de un referente, Vicente Acosta (que luego fue continuada por otros), le permitió acceder a un título de propiedad de 426 ha. a nombre de la comunidad en 1997. A lo largo de la

Tesis ahondaré en los procesos de territorialización de ambas comunidades y en sus relaciones con la iglesia católica -sobre todo en lo que respecta acceso a la tierra y a la escuela-.

SAN IGNACIO

San Ignacio está presente en distintos relatos de finales del siglo XIX, momento de exploraciones dentro del flamante Territorio Nacional de Misiones (1881). Estos textos dan cuenta de interacciones de distintos viajeros con “caingúá”, denominación referida a indígenas guaraníes (más adelante volveré sobre esta cuestión), como es el caso de los relatos del etnógrafo y naturalista Ambrosetti ([1895] 2008) y los del agrimensor Queirel (1897), realizados algunas décadas después del nacimiento de San Ignacio como una colonia agrícola.

El primero se reunió con “unos indios caingúá” (Ambrosetti, [1985] 2008, p. 101) en la casa de su anfitrión, Marcelino Bouix, uno de los antiguos pobladores de San Ignacio cuyos descendientes habitan hasta el día de hoy la localidad. Dicha casa se ubicaba cercana al Arroyo Yabebiry y por eso Ambrosetti estimaba que se trataba de un grupo de indígenas que vivía por la “zona de pastoreo” próxima al pueblo (*ibidem*). Por su parte, el segundo visitó un asentamiento del paraje “Pastoreo Grande” donde “existía un resto de tribu caingúá compuesto de 20 ó 25 individuos entre hombres mujeres y niños” (Queirel, 1897, p. 465). La localidad de Pastoreo pertenece actualmente al Municipio de San Ignacio, y por las referencias es posible suponer que el naturalista y el agrimensor hayan conocido al mismo grupo.

San Ignacio nace como colonia agrícola el 25 de septiembre de 1877 bajo la dependencia del gobierno de Corrientes. Ese año la legislatura de dicha provincia había decidido desprenderse de parte de sus tierras de acuerdo con la ley de pueblos agrícolas, sancionada en 1874. Queirel (1897) menciona dificultades para mensurar la localidad reservada por dicha norma para la colonia agrícola de San Ignacio debido a las demandas de la Sra. Teodosia Lencisa de Roca, esposa de Rudecindo Roca, el primer gobernador del Territorio Nacional de Misiones (1881-1891). Debido a que ésta alegó el derecho a la propiedad de una porción de tierras previstas para el nuevo centro agrícola, la mensura solo pudo realizarse tras la indemnización de la Sra. de Roca (Queirel, 1987, p. 448).

San Ignacio, como otros centros agrícolas del sur misionero, fue proyectado sobre las antiguas reducciones jesuíticas, sobre las que volveré más adelante, por su relevancia en el vínculo con los guaraníes en la larga duración (Rockwell, 2000). El agrimensor destaca que las colonias de San Ignacio, San Carlos, Apóstoles, Corpus, San Javier y San José (en todos los casos ex reducciones) tenían numerosos pobladores, pero todas carecían de títulos de propiedad (Queirel, 1987, p. 368). Esta situación recién se revierte con la gobernación de Juan Balestra (1893-1896) que organizó la delimitación de dichos pueblos y la distribución y venta de sus solares y chacras a quienes los habitaban (*ibidem*, p. 368). La titulación de las tierras dio lugar a un aumento poblacional; tal como resalta Queirel (1897), de 269 pobladores San Ignacio pasó a 854 personas según el censo de 1895 (p. 448).



Edificio de la municipalidad de San Ignacio, proyectado en 1928 y construido unos años más tarde, con el año de fundación como colonia agrícola en su frente (22/3/2017).

Durante las primeras décadas del siglo XX San Ignacio era una de las localidades más destacadas de la zona debido a que contaba con los establecimientos yerbateros más pujantes; se trataba del momento histórico en que la yerba comenzó a conocerse como “oro verde”, por los altos precios de la hoja “canchada” (groseramente triturada), luego de los procesos de sapecado (exposición directa al fuego) y secado. La primera de las firmas que se afincó en San Ignacio fue Martín y Cía., que inició sus operaciones en 1903. Pertenecía a Julio Ulises Martín, quien había migrado desde Suiza siendo joven y ya tenía propiedades en Paraguay destinadas al cultivo de yerba. Martín había

fundado su empresa en Asunción en 1895, y tres años más tarde abrió una sede en la ciudad argentina de Rosario (Larguía, 2006).

El entonces presidente Julio A. Roca, que cumplía su segundo mandato de forma no consecutiva (1898-1904) le había pedido a Martín que realizara la producción yerbatera en Misiones (Larguía, 2006), por lo que el entonces gobernador Juan José Lanusse Fernández (1896-1905) lo puso en contacto con su yerno Pablo Allain, ingeniero agrónomo también de origen suizo, ya involucrado con el cultivo de yerba mate, quien lo apoyó en la realización de las primeras plantaciones (*ibidem*). Allain pasa a dirigir otro importante establecimiento yerbatero en San Ignacio en 1910, La Plantadora S.A., que reunía mayormente capitales de la familia Lanusse y en menor medida de Allain y de otros (*ibidem*).

En ese entonces también se crea La María Antonia, propiedad de los hermanos de origen venezolano Rafael y Marcelino Herrera Vegas, radicados en el país desde temprana edad. Abogado y médico respectivamente, los Herrera Vegas residían en Buenos Aires y estaban casados con dos hermanas de la familia terrateniente Pereyra Iraola -la esposa de Rafael se llamaba, precisamente, María Antonia- (Larguía, 2006). En 1910 dichos hermanos le compraron 3.000 ha. de tierra a “Teodosia Lencisa de Roca e Hijos”, es decir, a la sucesión de Rudecindo Roca, y encargaron la administración a primos maternos, los Palacios Quintans (*ibidem*, p. 161). Estos últimos, al igual que Rafael Herrera Vegas padre, se habían trasladado a Buenos Aires por motivos de persecución política en Venezuela.

La María Antonia se ubicaba justo enfrente de “Puerto Cantera” habilitado para el despacho de productos de un gran establecimiento yerbatero (contaba con 68.176 ha.) que los Herrera Vegas tenían en Paraguay y abarcaba desde Campichuelo, frente al puerto de Candelaria, hasta el Arroyo Capiivary, frente al puerto de Corpus (*ibidem*, p. 159). Los Palacios Quintans mandaron a construir la casa principal bajo la copia de los planos de una de las viviendas de la familia Palacios en Venezuela. Se presume que se trata de la réplica del hogar donde fue criado Simón Bolívar, cuya madre se apellidaba Palacios Blanco. En 1924 los Palacios Quintans también fundaron “El Triunfo”, tras un conflicto administrativo con los Herrera Vegas que llegó a la justicia y se resolvió con la transferencia de 800 ha. de La María Antonia al nuevo establecimiento (Larguía, 2006).

Los cuatro emprendimientos yerbateros mencionados disponían de casas para que viviera el personal y escuelas para que asistieran los hijos/as de sus empleados/as, a las que asimismo concurrían vecinos (Drewes, 2013). Actualmente esos establecimientos siguen existiendo, pero no todos ellos son explotados y si lo hacen, es en mucha menor medida. En el caso de Martín y Cía., como he anticipado, han cambiado sus propietarios y modalidad de gestión del establecimiento, que hoy funciona como Cooperativa de Trabajo La Hoja Ltda. En el caso de La María Antonia, no solo vio reducida su cantidad de ha. por el litigio antedicho, sino que en 1955 fue comprada por un importante comerciante de la zona llamado Andrés Haddad, que poseía despachos de ramos generales en Santa Ana y San Ignacio (Larguía, 2006). La María Antonia funcionó hasta 1996, cuando fue afectado por la fuerte caída de los precios en el contexto de desregulación estatal iniciado cinco años antes con la disolución de la Comisión Reguladora de la Yerba Mate (CRYM).





Escuela n°101 de La María Antonia, fotos del edificio escolar del establecimiento construido en 1947, desde 1920 y hasta entonces las clases se daban en un edificio provisorio, en 2005 la 101 dejó de funcionar (28/7/2018).



El almacén de ramos general de La María Antonia (28/7/2018).



Club Atlético La María Antonia, el establecimiento yerbatero contaba con su propio equipo de fútbol (fotos tomadas por Nilda Medina, 28/7/2018).

El municipio de San Ignacio tiene unos 11.210 habitantes entre su zona urbana y rural (IPEC/Instituto Provincial de Estadísticas y Censos, 2010). Al sur hasta el límite municipal coincide con el departamental y está marcado por el arroyo Yabebiry, que separa a San Ignacio del municipio de Loreto (Departamento de Candelaria), y al oeste del río Paraná, señala el límite con Paraguay. Como en parte anticipé, esos dos cursos de agua también delimitan el Departamento de San Ignacio, cuya cabecera es justamente la ciudad homónima y, además, abarca otros siete municipios (Colonia Polana, Corpus, General Urquiza, Gobernador Roca, Hipólito Yrigoyen, Jardín América y Santo Pipó). Al norte el municipio de San Ignacio linda con Corpus (que llega hasta el Paraná y también es sede de vestigios jesuíticos), y Gobernador Roca. Desde las costas de Corpus y San Ignacio es fácil ver el territorio paraguayo, que se presenta bajo la forma de lomadas, campos de soja y algo de monte.

Recorriendo las cuadras más céntricas de la ciudad cabecera se destacan diferentes escuelas. Entre las primarias se encuentra la Escuela Provincial N°74 y entre las secundarias la Escuela Provincial de Educación Técnica N°12, conocida coloquialmente por sus siglas “EPET”, y la Escuela Normal Superior N°5, llamada “el Normal”, donde a contraturno funciona “el magisterio” (el Instituto Superior de Formación Docente N°5).

En las diferentes zonas de colonia, que en breve pasaré a describir, es común observar la presencia de diferentes escuelas primarias; en el trazado de la 210 desde San Ignacio a Pastoreo se ubican las escuelas provinciales N°44, N°909 y N°480, así como la escuela de Katupyry. Asimismo algunas de estas son “escuelas sede” o “núcleo”, de las que dependen uno o más establecimientos

anexos ubicados en otras zonas de colonia o en otras comunidades mbya, estos son conocidos como “aulas satélite” y en algunos casos son descritos como “escuelas rancho” por algunas/os docentes en referencia a la precariedad de sus construcciones.

Otra presencia importante en la ciudad de San Ignacio es la de los hoteles, ya que allí se encuentran las “ruinas jesuíticas” mejor conservadas del país, factor que lo convierte en el segundo punto más visitado de la provincia. Diariamente los alrededores de las ruinas se pueblan de turistas que llegan en autos particulares y grandes ómnibus que estacionan a su alrededor y almuerzan en numerosos restaurantes congregados con ese fin.

En las visitas actuales a las ruinas, es frecuente que los/as guías turísticos cuenten que partir del momento de la fundación de San Ignacio como colonia en 1877, los materiales de las antiguas misiones fueron reutilizados en la construcción de viviendas y veredas, ya que todavía no existía legislación que protegiera esos lugares. En 1943 las ruinas fueron declaradas Monumento Histórico Nacional (Decreto 16482) y en 1984 incluidas dentro de la lista de sitios patrimoniales de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), pasando a ser consideradas Patrimonio de la Humanidad.

Actualmente, el predio de “las ruinas” se encuentra rodeado por un recinto cuyos materiales alternan la piedra, el alambre y la rejas. Al recorrerlo desde afuera salta a la vista un gran edificio de estilo neocolonial (Cubas, 2006), donde hoy funciona el centro de interpretación de lo que fue la Misión Jesuítica de San Ignacio Miní. Dicho edificio se inauguró en 1935 para la escuela n°15, que funcionaba en ese lugar desde hacía más de tres décadas. Esa institución educativa fue la primera de la localidad, fundada el 30 de octubre de 1900, de la mano del crecimiento poblacional de la colonia agraria y de la toma de posesión de las tierras ya mensuradas. En 1985 fue trasladada a unos 100 metros de allí, para crear el Centro de Interpretación “Parque Jesuítico Guaraní” recién mencionado.

“Las ruinas” estuvieron hasta 2019 bordeadas por los puestos de artesanos, que formaban una hilera de alrededor de 300 metros. Para finales de ese año los trasladaron a una plazoleta cercana, en la que construyeron pequeños locales que reemplazaron los puestos anteriores. En ese contexto varias familias mbya, con mayor frecuencia aquellas que viven a menos distancia del centro de la

ciudad, llegan a las inmediaciones de “las ruinas” para vender sus artesanías, sobre todo mujeres con sus niños/as. Ocasionalmente los/as mbya participan en diferentes eventos realizados en la Ruinas de la Reducción San Ignacio Miní, generalmente son convocados los coros de niños/as de las comunidades y escuelas de EIB para eventos religiosos y culturales, tal es el caso de la misa del Jueves Santo, que desde el año 2000 es celebrada por el obispo de Posadas⁵.

ENFOQUE TEÓRICO-METODOLÓGICO DEL RECORRIDO DE ESTA TESIS

En esta sección recupero, por un lado, al cruce de abordajes y campos temáticos (apartado “El enfoque: el cruce de abordajes y campos temáticos”) que me propongo articular a lo largo de la Tesis y, por otro, muestro el tipo de actividades que desarrollé durante mi trabajo de campo en el diálogo con mis interlocutores que, en definitiva, fueron las que orientaron el recorrido de mi investigación (apartado “Las conversaciones que guiaron este recorrido espacio-temporal: principales aspectos metodológicos de mi trabajo de campo”).

El enfoque: el cruce de abordajes y campos temáticos

La presentación descriptiva realizada hasta aquí (en las secciones “Camino a Katupyry”, “Katupyry”, “Andresito” y “San Ignacio”) a partir de los recorridos para llegar a los principales lugares de mi trabajo de campo intenta situar geográficamente al lector/a y aproximarlos/a a las características del espacio y de la población con los que trabajé etnográficamente.

En el camino predominaron las referencias a lugares o paisajes que dan cuenta de la conformación del entorno productivo del espacio rural de San Ignacio, pero también de la provincia de Misiones. Se trata de un aspecto significativo para mi investigación, sobre todo para trabajarlo en relación con las dinámicas territoriales y con las actividades productivas ligadas a la reproducción social mbya.

⁵ La convocatoria de los/as mbya a actos o espectáculos en predios como el de las Ruinas se repite en la localidad vecina de San Ana (cabecera del Departamento Candelaria), donde también pueden visitarse restos de reducciones jesuíticas y, además, se construyó el Parque Temático de la Cruz también fuertemente visitado en Semana Santa.

Asimismo, detallé en la descripción la presencia de escuelas, que es recurrente tanto en la ciudad cabecera del municipio, como a lo largo de la ruta 210. Al igual que los espacios productivos, los espacios escolares son una referencia destacada para este trabajo. La escuela se enmarca como espacio de entrada a mi trabajo, pero también ilumina parte de los procesos de configuración del territorio, como se verá hacia el final de la Tesis, a medida en que, siguiendo el recorrido temporal que planteo a lo largo del trabajo, nos acerquemos a momentos más próximos.

Por un lado, se trata de instituciones que desde hace un poco más que cuatro décadas comenzaron a vincularse con los/as mbya, y se encuentran ligadas significativamente a la historia de algunas comunidades (como explicaré más adelante).

Por otro lado, las referencias a las escuelas están presentes porque han sido el encuadre principal del proceso etnográfico seguido por el equipo de antropología de la educación que integro, marco que me abrió las puertas de las escuelas para así poder pensar también los procesos educativos más allá de las aulas. En este sentido las propuestas de Rockwell (1997; 2009), retomadas por el equipo (Novaro, 2011; Padawer, 2012; Padawer y Diez, 2015), me permitieron dar lugar a las apropiaciones de saberes y espacios que se producen en diferentes contextos locales.

Rockwell (1982) ordena y conceptualiza la experiencia etnográfica a través de su estudio sobre las escuelas a partir de un abordaje histórico y gramsciano de la antropología. Si bien no ha trabajado especialmente con nociones vinculadas a la espacialidad, es una gran promotora de los estudios que sobrepasan las paredes de una institución que suele pensarse en abstracto.

Dos trabajos de la autora me resultaron particularmente significativos para construir el enfoque histórico-etnográfico de este mi trabajo. Primero, su Tesis doctoral (Rockwell, 2007) que condensa la investigación sistemática de más de una década sobre la historia de las escuelas desde una perspectiva que privilegia lo local sobre lo nacional. A través del estudio de la construcción de escuelas primarias en espacios periféricos de México, especialmente el estado de Tlaxcala y sus municipios durante el período revolucionario y posrevolucionario, Rockwell aborda la relación entre escuela y revolución entre 1910 y 1940, pero también apela a otras temporalidades de larga

duración y a momentos más cercanos. De acuerdo con la autora, investigar la construcción de escuelas en un ámbito recortado y a una escala regional logra dar cuenta de la formación cotidiana del Estado (*ibidem*, 2007, p. 356).

En su trabajo analiza una diversidad de fuentes escritas, como documentos relativos a las políticas educativas estatales y federales (nombramientos de docentes, informes de inspectores, entre otros archivos administrativos de los municipios y de las juntas de maestros). Así también se vale de fuentes orales, entre las que se destacan las biografías de los/as docentes para indagar en su inserción en los movimientos sociales y en las estructuras escolares.

Un aspecto que resulta particularmente interesante de su trabajo para la perspectiva teórica metodológica que adopto en mi Tesis, es su análisis sobre el vínculo entre las comunidades locales y las escuelas como intersticio para analizar la conformación del Estado en un período específico. De ese modo Rockwell (2007) muestra tanto la demanda como la búsqueda de control de las escuelas por parte de las comunidades locales y también, las distintas lógicas locales que dieron lugar a la construcción de una escuela que no respondía exactamente a sus intereses, pero tampoco a aquellos de los agentes estatales.

En segundo lugar, me resultó especialmente relevante un texto donde convoca a registrar la historicidad de los procesos investigados en relación con cierto momento del trabajo empírico (Rockwell, 2000). Allí describe la importancia de articular la etnografía con la historia, en un enfoque que describe como “antropología histórica”. A través de esta interrelación procura explicar la vinculación entre los sujetos y la cultura a lo largo del tiempo. La autora destaca que ambas disciplinas contribuyeron a modificar nuestra comprensión no solo de los pueblos indígenas, sino también de las facetas no-documentadas de nuestras propias culturas (Rockwell, 2000, p. 20). Además, señala que aportaron a documentar otras maneras de transmisión de los conocimientos formales, aparte de la escuela.

Rockwell propone una reconstrucción de la historia de la vida cotidiana y de los distintos espacios sociales con los que trabajamos en tres planos referidos a distintas temporalidades. Estas son la “larga duración”, entendida como la continuidad de prácticas e instituciones que se perciben en

largos períodos de tiempo, la “continuidad relativa” -concepto que retoma de Heller (1977)-, relacionadas con la emergencia, la persistencia relativa y la desaparición de ciertos elementos y prácticas, y la “co-construcción cotidiana”, donde se condensa aquello que producen los sujetos en las interacciones entre sí y con los objetos culturales.

En trabajos posteriores Rockwell (2009) precisa la importancia del “giro histórico” de la antropología hacia los años ochenta, realizando una serie de precisiones metodológicas para trabajar con el enfoque histórico etnográfico. Entre ellas recupero aquellas relativas al trabajo con los registros de la cultura material para la reconstrucción de tramas, en su caso de las políticas educativas, pero también el trabajo de imaginar lo no-documentado, es decir, aquellas configuraciones sociales negadas o ignoradas por detrás de la documentación oficial (*ibidem*, p. 179). Rockwell propone complementar el trabajo con los documentos de archivos con otras fuentes, entre ellas la historia oral pero, sobre todo, una de las recomendaciones fundamentales que proporciona para encontrar indicios del pasado en el presente, sobre todo ante procesos que no fueron registrados, es la de realizar estudios etnográficos, siguiendo la premisa de Bloch (1952) sobre conocer bien el presente para comprender el pasado (*ibidem*, p. 180).

Rockwell elabora varios trabajos en diferentes momentos de su trayectoria donde considera las contribuciones de la antropología histórica a la investigación educativa en América Latina, analizando críticamente los aportes teórico-metodológicos de la etnografía a reconstruir la vida cotidiana e historicidad de los procesos escolares (Arata et al., 2018, p. 17). El trabajo en el que realiza consideraciones críticas sobre el concepto de reproducción (Rockwell, 2009) orientó mis reflexiones en torno a pensar algunas prácticas de reproducción social de los mbya a lo largo del tiempo, descritas antropológicamente a través de las actividades productivas pasadas y presentes, consideradas como ámbito de conocimientos prácticos.

Las recomendaciones de Rockwell (2009) sobre los aportes de la historia oral para la “antropología histórica” que permiten observar la continuidad y discontinuidad de ciertos contenidos sociales en el tiempo o en el espacio (p. 129) están enmarcadas en el subcampo antropológico de la antropología de la educación. Aun cuando no han dialogado explícitamente, sus señalamientos tienen puntos en común con otro marco de referencia, el de la antropología de la memoria.

Dentro de ese campo de estudios me resultaron especialmente útiles los aportes de Ramos, Crespo y Tozzini (2016), particularmente a partir de sus reflexiones sobre “la memoria como fuente de reconstrucciones históricas” y “la memoria como producción de conocimiento” (p. 14). Estas autoras destacan que la historia oral puede concebirse como un puente entre la memoria y la historia, tan legítimo en términos de la verdad de sus proposiciones como los documentos escritos (*ibidem*, p. 17). El método sugerido por ellas resultó, fundamental a la hora de reconstruir los procesos de territorialización en las aldeas mbya-guaraní con las que trabajo, así como también para trabajar sobre el conocimiento vinculado a la reproducción cultural y material a lo largo de la vida de las familias mbya, que se han desplazado entre varios lugares y cuyos integrantes fueron aprendiendo y haciendo distintas actividades a través del tiempo.

La antropología de la memoria presenta una serie de reflexiones acerca del tiempo y del espacio que son útiles para analizar la coexistencia de pasado y presente, es decir, entenderlos por fuera del orden cronológico o de las coordenadas espaciales con las que tradicionalmente clasificamos estos procesos. Ramos et al. (2016) reflexionan sobre la memoria a partir de los aportes de diferentes autores/as de la filosofía, la antropología, la geografía y la historia, campos disciplinares presentes en las discusiones sobre territorio, estructura agraria e identificaciones étnicas, que, como dije, son algunas de las temáticas centrales de esta Tesis. En su trabajo (*ibidem*) plantean la espacialidad y la temporalidad a partir del movimiento de los sujetos, a la vez que destacan las relaciones de poder que estructuran los mapas de sus movimientos y de sus memorias, de sus silencios y de sus olvidos.

La dimensión temporal es protagonista en esta investigación, cada capítulo se articula de acuerdo con uno o más períodos como en breve explicaré, por eso los aportes de Rockwell (2007a; 2000; 2009), como los de Ramos et al. (2016) fueron fundamentales para construir una perspectiva histórica desde la antropología. Por un lado, retomo la importancia de abordar la dimensión histórica de la compleja vida de las comunidades mbya en la actualidad, parafraseando la propuesta de Rockwell (2000, p. 22) sobre las escuelas. Por otro, el trabajo con la memoria y con la historia oral como un modo de reconocer la presencia y participación de grupos subalternizados a lo largo del tiempo en el espacio misionero. Ambas miradas, retomando el planteo de la autora recién

citada, invitan a no pensar a los contextos históricos y culturales como separados o externos a las comunidades (*ibidem*).

En este aspecto también han revestido una importante referencia para mi Tesis los trabajos de Gordillo (2005; 2010; 2018), quien se ha ocupado de las dimensiones temporales y espaciales de la memoria de los pueblos originarios en Argentina. Se trata de un enfoque que permite vincular historia y antropología, para así poder indagar en la “incorporación subordinada al Estado-nación argentino” (Gordillo, 2010, p. 18) de estas poblaciones en distintas regiones del país. La memoria representa aspectos subjetivos de experiencias colectivas, es una construcción cultural acerca de vivencias históricas; es “una de las prácticas a través de las cuales todo grupo construye su identidad” (Gordillo, 2005, p. 12).

La relación sobre memoria e identidad ha sido abordada por un autor ampliamente referenciado: Candau (2008) quien explica que esas evocaciones personales producen una reconstrucción permanentemente actualizada del pasado, en la que imágenes y prácticas supuestamente tradicionales deben ser comprendidas desde los desafíos identitarios de un presente particular (p. 147). Ramos et al. (2016) retoman sus aportes para abordar la memoria como práctica política, en tanto el pasado constituye sentidos de pertenencia colectivos (p. 20). Asimismo recuperan sus reflexiones sobre el olvido como ordenador del recuerdo, desde estos aportes las autoras plantean la relación memoria-olvido como “una arena de conflicto en la que se dirimen aspectos políticos” (*ibidem*).

Estos aportes llevaron a las autoras a complejizar los abordajes sobre las memorias subalternas en relación con aquellas dominantes (Ramos et al., 2016). Sobre este eje encuentran en el trabajo de Gordillo (2010) una contribución para pensar en la producción de sentidos de pertenencia no solo vinculada a los olvidos, los silencios y los recuerdos, sino también como efecto de valoraciones contradictorias sobre el pasado. Estas pueden ser efecto de estigmatizaciones y discriminaciones e incluso de internalizaciones de la memoria oficial, no solo de su crítica o resignificación (Ramos et al., 2016, p. 22).

Así, Gordillo señala que la memoria en la región del Gran Chaco se expresa con especial dramatismo en ciertos lugares: estos han sido constituidos históricamente por la violencia del Ejército, de la evangelización anglicana, de la explotación laboral y de enfermedades (2010, p. 19). En ese territorio denominado desde el Estado como “Desierto Verde” tuvieron lugar diferentes masacres indígenas durante diferentes momentos del siglo XX: Napalpí en 1924 y El Zapallar en 1933, en la actual provincia de Chaco, La Bomba en 1947 en Formosa (Gordillo, 2005; 2010; Mapelman et al., 2010).

Gordillo pone en evidencia las tensiones existentes entre la construcción del espacio y la de la memoria. Su perspectiva histórico-cultural lo lleva más allá de los relatos cronológicos para dar cuenta de cómo la memoria se construye a partir de la evocación de lugares. La articulación de estas nociones con la idea de identidad me llevó a pensar en la constitución de los/as mbya como colectivo étnico en Misiones, considerando los lugares relevantes en términos históricos para la recuperación y proyección de una identidad propia a nivel local.

Tanto Gordillo (2018) como Ramos et al. (2016) guiaron la elección de una autora que recupero especialmente en el primer y último capítulo, la geógrafa inglesa Massey (2008), quien me ha permitido trabajar conceptualmente con la noción de lugares.

El trabajo más reciente de Gordillo (2018), en particular, recorre múltiples espacios y temporalidades con la noción de “constelación”, en su caso analizada a través de restos materiales de construcciones y de humanos. Es justamente Massey (2008) quien proponer pensar los lugares habitados como nodos que se asocian formando constelaciones.

En relación con las discusiones acerca de la espacialidad, un último aporte que me ha resultado especialmente relevante se enmarca en la antropología de la materialidad. Ingold (2011) elabora discusiones contra una noción abstracta de espacio, para argumentar sobre la conformación de lugares, conceptualizados como “nodos”, y sobre la construcción de conocimiento en movimiento.

Este autor propone la noción de “meshwork” traducida habitualmente como “malla de red”, para considerar el vínculo humano con el entorno. Dicha figura está formada por las líneas que trazan

los “caminantes”, por sus trayectorias de vida y por las sendas que marcan; también por nudos que son aquellos que construyen sus encuentros dándole forma y consistencia a la malla: “Donde los habitantes se reúnen, los caminos se entrelazan, como la vida de cada uno está atada a la del otro. Cada entrelazamiento es un nudo, y cuanto más las líneas de la vida se entrecruzan, mayor la densidad del nudo” (Ingold, 2011, p. 14).

Ingold (2011) también propone una conjunción entre la espacialidad recién descrita y la dimensión temporal. Esto se debe a que los “caminantes” que se encuentran en lugares lo hacen con sus diferentes temporalidades. La malla es un concepto que devino útil en la revisión de mis análisis iniciales, ya que me permitió graficar el cruce entre sujetos, lugares, actividades y tiempos, considerando el conocimiento que se produce en movimiento, “a través” de los lugares y “a lo largo” de las trayectorias de los “caminantes”.

Siguiendo esta propuesta de Ingold (2011) que pone de relieve la importancia del movimiento para desarmar nociones abstractas de espacio, propongo que los recorridos se constituyeron como objeto pero también como una forma de conocimiento en mi investigación. Para comprender cómo llegaron a formarse Andresito y Katupyry tuve que salir a recorrer el territorio para así encontrar otro tiempo, más cercano al momento inicial de conformación de esas comunidades. Esto implicó caminar “a través” de los lugares y “a lo largo” de trayectorias, lo que me permitió conocer “nudos de historias” (*ibidem*). En esos movimientos escuché las historias de distintos habitantes de las dos comunidades mbya y también de sus vecinos *jurua*.

Los diálogos con ellos fueron conducidos entendiendo que los vínculos contemporáneos se fundamentan en procesos históricos que me ha interesado conocer y, por lo tanto son ineludibles para reflexionar acerca del territorio, de las identificaciones étnicas y del conocimiento a lo largo del tiempo. En este sentido, la investigación que realicé para conocer la historia de Andresito y Katupyry ha sido pensada y, en gran parte, posibilitada por las interacciones entre mbya y *jurua* contemporáneas.

Caminar con algunos de mis interlocutores me permitió dimensionar, por un lado, el papel histórico de los/as mbya en procesos de transformación productiva a nivel provincial, por otro,

retomar las discusiones sobre la noción de cultura elaboradas por Rockwell (1997), quien subraya la formación histórica de las experiencias interculturales que se dan a lo largo de la vida de una persona.

De este modo, recorrer la trayectoria de referentes mbya como Vicente Acosta me permitió reflexionar sobre sus “experiencias formativas” con mayor riqueza (Rockwell, 1995). Vicente me fue presentado como el “fundador de Katupyry”, y pude dialogar con él en varias oportunidades en el patio de su casa, generalmente sentados en alguna de sus sillas de plástico o en su banquito tipo *apyka*, un asiento de madera bajo sobre todo utilizado en el *opy* (casas ceremoniales), que mayormente era empleado por Antonia, su esposa; fue allí donde me comentaron distintos aspectos de sus quehaceres productivos. Asimismo, poder desplazarme entre comunidades para conversar con otros referentes, sea de generaciones anteriores a la de Vicente como más jóvenes, también fue parte de los recorridos realizados para comprender los procesos de territorialización y de identificaciones étnicas de mis interlocutores, teniendo en cuenta las relaciones intergeneracionales y el saber hacer involucrado en ellos.

La noción de “experiencias formativas” propuesta por Rockwell (1995) refiere al conjunto de prácticas e interacciones cotidianas, en las que los actores participan activamente, apropiándose de conocimientos, valores y formas de vivir (p. 14). Esta noción contribuye a pensar los procesos de reproducción social y cultural desde los distintos ámbitos de aprendizaje que experimentamos en nuestra vida cotidiana. Dichos procesos no se dan en abstracto, sino en contextos ecológicos, territoriales y productivos precisos. Sobre las transformaciones de estos últimos y a pensarlos como ámbitos en los que se produce un saber hacer práctico contribuyen los trabajos de Padawer (2011a; 2014a; 2020). Reflexionar sobre esa forma de conocimiento práctico ha sido importante para abordar los cruces entre territorio, identificaciones y conocimiento a partir del trabajo de campo con los/as mbya en Misiones.

Las conversaciones que guiaron este recorrido espacio-temporal: principales aspectos metodológicos de mi trabajo de campo

El trabajo con la memoria en la Tesis toma algunos interlocutores como centrales, entre ellos Auxiliares Docentes Indígenas (ADIs), como Agustín Ocampo; caciques, como Arturo Duarte; y

figuras como la de “fundadores” de comunidades, como Vicente Acosta. Dialogar con ellos con un interés en comprender la dimensión temporal antedicha y conocer el pasado desde la perspectiva planteada me llevó a conocer y compartir con sus familias, tanto con referentes de las generaciones anteriores, como sus padres y/o madres, como de aquellas más jóvenes, como sus hijos/as y nietos/as.

Las primeras aproximaciones a los principales interlocutores/as recién identificados tuvieron la forma de entrevistas en profundidad y seguían una guía de preguntas similares centradas en comprender relaciones de parentesco entre mis interlocutores, no en sí mismas como objeto de estudio sino como contexto para poder entender los desplazamientos territoriales previos a la residencia en Andresito y Katupyry, así como las actividades cotidianas, especialmente aquellas vinculadas a la chacra y a la artesanía.

Durante los primeros tres viajes que realicé para poder desarrollar mi trabajo de campo, parte de esas interlocuciones fueron reiteradas a una gran cantidad de personas, como un modo de presentación y de recorrer las comunidades conociendo a sus habitantes. Sin embargo, a medida que la permanencia en el campo fue consolidándose, me enfoqué en profundizar las conversaciones con algunas familias.

Con el paso del tiempo tomaron lugar las “conversaciones como técnica de entrevista”, dando cada vez más lugar a la construcción de un marco social dialógico que posibilite continuar la producción discursiva y el desarrollo temático (Devillard et al., 2012, p. 368). Estas se dieron mayormente durante las visitas diurnas a las comunidades y sobre todo a las casas de mis interlocutores/as realizadas durante mis viajes de trabajo de campo. Generalmente se sucedían en sus patios -espacio donde suele recibirse a las visitas- y en el caso de los ADIs, muchas veces en las escuelas durante los recreos.

Los vínculos con los/as maestros/as de la escuela ubicada en Katupyry, especialmente con Nilda (su directora), y con Gabriela (historiadora local con varios años de trabajo de educación popular en las comunidades de la provincia), fueron de gran importancia para poder profundizar tanto en

la tematización de las conversaciones que mantuve en Andresito y Katupyry como en la comprensión de algunos procesos territoriales, de liderazgos y educativos.

Acompañar a Nilda a realizar trámites de la escuela a la Municipalidad de San Ignacio o a Posadas, donde se ubican el Servicio Provincial de Enseñanza Privada de Misiones (SPEMP) y el Área de EIB del Ministerio de Educación Provincial, también fueron actividades importantes para comprender parte de las vinculaciones de las comunidades con el Estado local. Asimismo, fueron de utilidad los actos de inicio de año lectivo organizados por el SPEMP en vinculación con el Obispado, ya que la mayor parte de las escuelas de la provincia que lo integran son católicas.

La dimensión temporal también atravesó las conversaciones con *mbya* y *jurua*, en más de una ocasión las dudas que me generaba esta reconstrucción me llevó a repreguntar sobre los mismos temas, así como a volver sobre ellos con diferentes personas. Esto por un lado, resultó una estrategia para cotejar información y revisar mi comprensión sobre los lugares donde habían vivido distintas personas y familias, las actividades realizadas allí y entonces, las relaciones de parentesco y las vinculaciones con los no-indígenas. Por otro, fue necesario repreguntar para ahondar en los sentidos que mis interlocutores expresaban mediante ciertas reiteraciones especialmente presentes en sus referencias, o entre sucesos que parecían inconexos.

Para el tipo de indagación que me propuse fue fundamental la advertencia de Devillard et al. (2012) acerca de la búsqueda de cierto orden cronológico en los relatos. Los/as autores/as señalan que acotarse a tal esquema obtura la manifestación de otras relaciones entre hechos y situaciones realizadas habitualmente por los sujetos y que configuran su experiencia presente (*ibidem*, p. 366). Muy rápidamente mis interlocuciones con los/as *mbya*, como con los/as *jurua* dejaron claro que el trabajo con la memoria y con la “historia oral” lejos estaba de restituir un orden de ese tipo a lo sucedido, hecho y vivido (*ibidem*).

Apelar a personas, lugares y actividades concretas, tanto pasadas como presentes, resultó fundamental en la configuración de los diálogos y en mi conformación como una interlocutora que afianzaba su competencia en el campo. Poner en común referencias y el conocimiento de algunos sucesos sobre los que indagaba resultó fundamental para lograrlo, así como también participar de

actividades concretas como la fabricación de artesanías, la cocina en la escuela y las casas, las caminatas por las chacras y por ruta 210 en dirección al pueblo o al arroyo.

Igualmente, algunas actividades más distantes de mis intereses, pero importantes para la vida cotidiana actual, fueron importantes para configurar parte de la comprensión temporal de mi indagación. Sobre todo para dimensionar los sentidos de las transformaciones de ciertas prácticas a través del tiempo. Así, si bien no son analizados en esta Tesis, asistir a los campeonatos de fútbol y entrenamientos, sobre todo femeninos, fue una práctica que fortaleció mi proximidad a las/os más jóvenes.

Por último, repreguntar sobre los mismos lugares y reconstruir la vida allí a través de diferentes personas también dio lugar a la manifestación de posiciones encontradas sobre los sentidos de lo acontecido, lo que poco a poco también pude trabajar para comprender heterogeneidades y divergencias vinculados a los procesos de identificaciones étnicas en los que me interesé.

Es posible afirmar que la dimensión temporal de mi Tesis se conformó por movimientos espaciales e interlocuciones con personas de distintas generaciones a quienes encontré en distintas comunidades y ámbitos. Desplazarme sola o con otros/as de un lugar a otro, se convirtió en un ejercicio necesario para encontrar otro tiempo y otro espacio, y así ampliar la comprensión del territorio que me interesaba trabajar desde un marco histórico-etnográfico. Por eso, estos procedimientos fueron parte de la atención al interjuego entre los tres planos propuestos por Rockwell (2000). A continuación explicaré cómo se expresan esas temporalidades a lo largo de la Tesis.

Las capas de tiempo sobre el espacio

Para concluir la Introducción de esta Tesis pasaré a presentar el argumento y las referencias temporales de cada capítulo para orientar la lectura del recorrido aquí propuesto.

El Capítulo 1 propone un diálogo entre la geografía y la historia para realizar una primera aproximación al proceso de conformación de Andresito y Katupyry, a finales de las décadas de

1970 y mediados de 1980, respectivamente. Para hacerlo recorro algunas conceptualizaciones sobre espacio, territorio y lugar. Finalmente, el capítulo se centra en la categoría de “evento-lugar” para pensar en la convergencia de actores en un momento y en un lugar vinculada a la “fundación” de dichas comunidades. También recorre las conceptualizaciones mbya sobre el territorio y analiza sus procesos de territorialización en relación con la movilidad y la circulación vinculadas a sus dinámicas socioculturales y a distintos momentos históricos.

Asimismo, el Capítulo 1 da cuenta de la fragmentación del amplio territorio por el que circula el pueblo mbya a partir de la creación de los tres Estados nacionales (Brasil, Paraguay y Argentina) durante el siglo XIX. Además, analiza el correlato entre las fragmentaciones territoriales y políticas vinculadas a las intervenciones estatales, eclesiásticas e indigenistas en la organización mbya, sobre todo a partir de la creación de la figura de un Cacique General en la provincia de Misiones hacia finales de la década de 1960. De este modo, la reconstrucción histórico-etnográfica de este capítulo refiere especialmente a procesos políticos y territoriales ocurridos durante la segunda mitad del siglo XX, cuando acontece la provincialización de Misiones (1953) y poco a poco agencias estatales, confesionales y no gubernamentales comienzan a vincularse con la población indígena en la provincia. También hago foco en finales de la década de 1980, cuando el regreso democrático en 1983 significó importantes definiciones normativas en relación con los derechos de los guaraníes en la provincia.

El Capítulo 2 profundiza en la temporalidad inicial, con el propósito de plantear la agencia indígena en relación con la producción del espacio misionero. Para ello aborda un período extenso que involucra temporalidades de larga duración. Focaliza en tres etapas comprendidas entre 1767 (momento de la expulsión de los jesuitas) y 1970 (década que marca importantes cambios en la estructura productiva provincial). Dentro de esta temporalidad se destacan dos momentos claves: la federalización (1881) y la provincialización ya mencionada.

Si bien el Capítulo 2 abarca una temporalidad amplia que permite reconstruir la configuración de la espacialidad misionera y su estructura social agraria, la agencia mbya es pensada a partir de la sugerencia y enfoques sobre el sujeto indígena promovidos desde los primeros aportes de la historia regional en la provincia, preocupados por el período que siguió a la expulsión de la

Compañía de Jesús en 1767, cuando el etnónimo “mbya” aún no aparecía difundido. No obstante, estos estudios contemplan la presencia y la agencia de sujetos subalternos que conformaron el espacio y la historia misionera en contextos de disputa entre Estados nacionales emergentes sobre ese territorio fronterizo. Este encuadre me permitió considerar la presencia y participación mbya como productores del espacio misionero a lo largo del tiempo, en una duración más abarcativa.

En el Capítulo 3 me centro en el plano de la “co-construcción cotidiana” (Rockwell, 2000) de las identificaciones étnicas en relación con las actividades productivas ligadas al *ñande reko* (“nuestro modo de vida”), a partir de una “situación social” (Gluckman, 2003) que involucra la incorporación de prácticas comerciales en la agricultura. Esta actividad tradicionalmente ligada al autoconsumo se diferencia de la artesanía, hasta ahora socialmente legitimada como la única actividad ligada al *ñande reko* para obtener ingresos monetarios.

El Capítulo 3 busca focalizar algunas de las discusiones planteadas en el capítulo anterior en relación con la presencia mbya en el territorio misionero, problematizando la visibilidad o invisibilidad de colectivos étnicos subalternos vinculada a las transformaciones productivas. Así propongo que las actividades productivas y sus cambios aparecen, entre los/as mbya, vinculados al tema de sus definiciones étnicas. En este caso, la posibilidad de vender mandioca como una nueva forma para obtener dinero sin tener que salir a trabajar por fuera de la comunidad genera incomodidades y moviliza tensiones en torno a las identificaciones con el “modo de ser” mbya.

En el Capítulo 4 me propongo profundizar la temporalidad desde la reconstrucción etnográfica sobre los desplazamientos de distintos/as interlocutores/as a lo largo de dos generaciones, considerando esos movimientos en relación con los procesos de conocimiento que los acompañaron. Así, abarco las décadas de 1930-1940 y de 1960-1970, en tanto estas representan los momentos de nacimiento, parte de infancia y juventud de dos generaciones sucesivas. Aquí procuré seguir los desplazamientos de algunos/as interlocutores mbya conectados por parentesco, por generación o por coincidencias en mismos lugares.

Este capítulo aborda el conocimiento vinculado a la producción del territorio y a la reproducción cultural y material de las familias mbya con las que trabajé. Por eso, analiza cómo el conocimiento

acompañó la territorialización a lo largo de las trayectorias de movilidad de algunas familias mbya referentes de la zona sur de Misiones. Procuero mostrar cómo la producción de conocimiento se conecta con las dinámicas de territorialización que implicaron tanto “reterritorializaciones” mbya como la producción del territorio provincial, en un contexto signado desde décadas anteriores por la “desterritorialización”.

El abordaje de la temporalidad por medio de las generaciones me permite entramar las relaciones entre personas, lugares y actividades para pensar los procesos de conocimiento involucrados en la reproducción social mbya, que comprende formas de territorialización particulares. Así, los movimientos y los conocimientos producidos conforman el territorio, plasmado en el espacio familiar y comunitario compartido con otras familias mbya y también con los *jurua*, que aparecen como vecinos y como patrones a lo largo de las historias familiares y a través de sus geografías.

En el Capítulo 5 aborda la constitución de las comunidades con un formato actual, proceso que ocurre entre finales de 1970 y las dos décadas siguientes. Así vuelvo sobre la historia de la conformación de Andresito y Katupyry, en este caso para trabajarla en relación con las demandas indígenas por escuelas.

Los procesos de territorialización de estas comunidades encuentran relación con la escolarización de los/as mbya en la provincia. Esta comienza en la segunda mitad de la década de 1970, continúa en la siguiente y se consolida paulatinamente en la década de 1990. Andresito y Katupyry comienzan a constituirse territorialmente en su formato actual durante ese período. Por entonces el significado de la denominación de “comunidad” adquiere fuerza como “unidad residencial”, y evidencia los procesos de fragmentación territorial introducidos en el Capítulo 1.

Estas definiciones y transformaciones territoriales no son ajenas al proceso de escolarización mbya. Así, este último capítulo analiza cómo las demandas territoriales se conectan con las demandas educativas. Si bien el principal reclamo indígena sigue siendo por los territorios, las discusiones sobre la educación intercultural forman parte de la búsqueda de mejores condiciones materiales en el contexto actual.

CAPÍTULO 1. DE LAS DISCUSIONES TEÓRICAS SOBRE EL TERRITORIO A LAS PRIMERAS APROXIMACIONES ETNOGRÁFICAS SOBRE LOS PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN MBYA EN EL SUDOESTE MISIONERO

1. LINEAMIENTOS INICIALES

La descripción introductoria de los principales recorridos efectuados en mi trabajo de campo me permite, a continuación, presentar algunas discusiones sobre las nociones de territorio, espacio y lugar que ponen en diálogo a la geografía y a la antropología. En primer lugar recupero lecturas más amplias sobre la “producción del espacio” (Lefebvre, 1974), las que me proporcionan elementos conceptuales para abordar la construcción de la espacialidad mbya en la provincia de Misiones, especialmente durante el siglo XX⁶. Estos debates conceptuales aportan un marco importante para comprender cómo los “lugares” que mencionan mis interlocutores, y apenas figuran en la cartografía, también están atravesados por la mercantilización del espacio, integrados al modo de producción capitalista y a sus prácticas de abstracción espaciotemporal, destrucción ecológica y desposesión territorial.

En segundo lugar, me propongo dar cuenta de los principales estudios que han analizado la territorialidad guaraní y sobre todo, la parcialidad mbya. Estos aportan a la comprensión de los sentidos que adquiere el territorio en estos contextos étnicos particulares, sin perder de vista las tramas de poder más extensas en las que, de acuerdo con el punto anterior, se produce el espacio. Además, al tratarse de una gran nación transfronteriza, me interesa contribuir a la comprensión de cómo se construye la espacialidad mbya a partir de la provincialización de Misiones a fines de 1953, para focalizar luego en dichos procesos desde mediados de los 60’, ya que mayormente logré

⁶ Cabe aclarar que el territorio mbya antecede al establecimiento de dicha jurisdicción, que más tarde se incorpora a la vida de las familias indígenas que ya circulaban por ese territorio. Como iré mencionando a lo largo de la Tesis, distintas parcialidades guaraníes -que, a su vez, presentan variaciones en sus etnónimos según el momento y el lugar- y otros grupos indígenas -por ejemplo, los kaingang con quienes los mbya comparten una larga historia de vínculos interétnicos- atravesaron procesos heterogéneos relativos a la formación de grupos, de asentamientos y a la continuidad de su vida como colectivo étnico en la actual provincia de Misiones. Esa diversidad se encuentra estrechamente vinculada a la historia de la colonización y la evangelización en sus distintas etapas, desde aquellas de la conquista, hasta las que siglos más tarde estuvieron vinculadas a la organización y territorialización de los distintos Estados-nacionales que comenzaron a definir sus límites en Sudamérica desde principios del siglo XIX. La definición de esas nuevas configuraciones geopolíticas supuso largos procesos signados por guerras, negociaciones y nuevas colonizaciones, que marcaron el siglo XIX y continuaron durante gran parte del XX.

reconstruir etnográficamente lo acontecido desde ese momento.

Finalmente, me propongo introducir una serie de aportes para constituir una lectura más compleja de los procesos de territorialización de las comunidades mbya en Misiones para el mismo período que recién señalé. Particularmente, incorporo análisis normativos y políticos referidos a las intervenciones estatales, eclesiásticas e indigenistas sobre los liderazgos guaraníes durante la segunda mitad del siglo XX, ya que ayudan a interpretar diferentes capas constitutivas de la territorialidad mbya.

Desde su surgimiento en la década del noventa en las investigaciones de la geografía, el concepto de territorio adquirió centralidad en los estudios sociales, desplazando al de región y al de espacio que se habían desarrollado desde la década del setenta. Como lo habían hecho los anteriores, el concepto de territorio también propició cruces entre la geografía y la antropología. Al respecto Benedetti (2011), en su análisis de la noción de territorio como concepto estructurador de la geografía contemporánea destaca el aporte de Anderson (1989) y su idea de nación como “comunidad imaginada” ya que contribuye a pensar al territorio y a las identidades territoriales como construcciones socio-históricas.

Mirados en su conjunto, los aportes de la geografía crítica y del enfoque relacional que se desplegaron en las últimas tres décadas del siglo XX proporcionaron una perspectiva humanista para entender las coordenadas geográficas que anteriormente se abordaban más bien desde la fisicalidad del objeto de estudio disciplinario. Uno de los autores de referencia del giro crítico de dicha disciplina es Lefebvre, quien aparece como el principal exponente de los estudios sobre el espacio como producto social. Este autor organiza en una tríada conceptual las diferentes dimensiones en las que usualmente es conceptualizado el espacio: física, mental y social, según diferentes niveles de prácticas espaciales (Lefebvre, 1974).

La tríada conceptual es utilizada para formular una concepción dialéctica de la espacialidad, constitutiva y a su vez, constituida por las relaciones sociales. Con su aporte es posible estudiar la producción del espacio como una puerta de entrada para el análisis de la sociedad mbya. En particular, en mi investigación retomo la relación entre el espacio urbano y rural en el caso de los/as mbya de Misiones, entendiendo que según Lefebvre (1970; 1974), se trata de una relación

dialéctica.

Lefebvre (1970) advierte que el vínculo rural-urbano es conflictivo y contradictorio, lo que resulta particularmente pertinente al analizar las comunidades mbya en Misiones, ya que las mismas se encuentran ubicadas preponderantemente en “zonas de colonia”, pero a su vez es posible notar dinámicas de aproximación de las unidades domésticas a pequeños pueblos y ciudades. Si bien el autor analiza especialmente la conversión de zonas rurales en espacios urbanos, tomando su enfoque desde una perspectiva antropológica es posible entender estos desplazamientos de los/as mbya, tomando como eje analítico los problemas de la vida cotidiana, que define como “lugar del cambio” y, a la vez, como “ambigua por excelencia”. Además, el autor aporta una mirada de la vida cotidiana desde las lógicas de las relaciones capitalistas vinculadas a la mercantilización diaria, pero también de la tensión entre los deseos y las necesidades de las personas y los distintos grupos que observa en la sociedad (“los jóvenes”, “las mujeres”, etc.), lo que resulta especialmente pertinente para mi caso de estudio.

En su siguiente trabajo, Lefebvre (1974) refuerza el análisis sobre la dialéctica urbano-rural advirtiendo que la producción de un espacio mercantilizado agudiza las luchas y los conflictos sociales. Esa lógica adquiere un carácter violento y destructivo que altera las formaciones sociales -sobre todo aquellas que se presentan como tradicionales-, expulsa poblaciones y genera desastres naturales. El aporte de este autor me permite analizar las zonas rurales misioneras a las que se fueron acercando distintas familias mbya para obtener recursos monetarios a través del trabajo asalariado en sucesivas generaciones, las que también están atravesadas por esas violencias, como se advertirá en los capítulos que siguen.

La perspectiva de Lefebvre permitió a otros geógrafos que lo sucedieron, como Harvey (1990), discutir más a fondo la producción de desigualdades territoriales en el capitalismo. Otros como Massey (2008), enfatizaron las relaciones entre lo global y local en la producción de lugares como barrios y ciudades. Las críticas a la noción de espacio como una abstracción que se derivan de

estos aportes permiten pensar la construcción de la espacialidad en Misiones durante la segunda mitad del siglo XX, atendiendo sobre todo a las formas en que los/as mbya construyen una espacialidad propia en contextos cada vez más limitados en términos ecológicos y territoriales.

Lefebvre, Harvey y Massey acompañan mi recorrido empírico desde tres conceptos que resultaron claves para comprender el territorio desde mi trabajo de campo: espacio -en tanto noción abstracta pero también estructurante de las relaciones sociales en el capitalismo-, territorio -en referencia a las apropiaciones y vivencias sobre la noción anterior- y lugar -como punto de convergencia de trayectorias biográficas y genealógicas, identificable en el terreno y condensador de la dimensión social relativa a los posicionamientos de grupos, personas y localidades en una estructura geográfica y antropológica mayor, a lo largo del tiempo-.

Mi reflexión se juega a través de estos tres conceptos, que me permitieron vivenciar el espacio que habitan mis interlocutores, e intentar representármelo para comprender su historia. Lefebvre (1974) ha sido el autor que he tomado como punto de partida porque logra conjugar espacialidad, relaciones sociales y modo de producción, aportando los lineamientos iniciales para intentar andar y desandar la construcción de dos comunidades mbya, atendiendo a las dimensiones espaciotemporales en su estrecha ligazón.

Con los aportes precedentes, en esta Tesis me interesa dar cuenta de cómo ese nexo también se constituye al “habitar” el espacio (Ingold, 2000). El antropólogo inglés propone un enfoque relacional construido en base al compromiso de las personas con el ambiente, con especial atención sobre aquel que construyen las poblaciones indígenas (Ingold, 2000, p. 133), que de alguna manera logran invertir las lógicas de territorialización estatales construyendo sus propios espacios de fuga. Como se verá enseguida, de forma convergente invitan a pensar las lecturas de Garlet (1997) sobre la movilidad mbya; de Schiavoni (2008) sobre la apropiación del ambiente misionero por parte de distintos grupos étnicos, sociales y políticos como los/as mbya, ocupantes, colonos y el Estado; y de Hendel y Padawer (2017) sobre los conocimientos del entorno de jóvenes mbya guaraní como formas de habitar un espacio social e históricamente prefigurado.

1.1. DE LA ILUSIÓN DE LOS PUNTOS FIJOS EN EL MAPA A LOS DESPLAZAMIENTOS

Al inicio de mi trabajo de campo, mi incipiente conocimiento de la zona se ordenaba a partir de lugares, que identificaba como puntos fijos en un mapa. Explicitar cómo había llegado yo desde Buenos Aires hasta esos lugares fue clave para revisar esa idea: pude trabajar sobre una serie de vínculos que me habían llevado a los distintos lugares, y también sobre una serie de conversaciones que referían a los desplazamientos de mis interlocutores a lo largo de su vida, las que se fueron acumulando entre mis notas de campo tras un año de trabajo. Poco a poco comienza a aparecer en mi trabajo de campo una noción de territorio más completa, relacionada a un espacio mapeado por la movilidad de los sujetos y producto de sus vínculos. A diferencia de los puntos en el mapa que trazaba al comienzo del trabajo de campo, esta noción de territorio resultaba una abstracción más difícil de abarcar por su aparente dispersión, por su profundidad histórica y por su reemergencia.

La territorialización de algunas de las actuales aldeas mbya que buscaba conocer se fue prefigurando a partir de algunas conversaciones iniciales que, en una mirada retrospectiva, resultaron muy significativas para visualizar diferentes aristas de las dinámicas territoriales contemporáneas. A continuación presento el proceso ligado a la reconceptualización de la comunidad de Tape Porã que, en tanto no es protagonista central en esta Tesis, permite ilustrar sintéticamente este proceso de revisión.

Durante mi primer viaje, la directora de la escuela intercultural bilingüe de Katupyry me insistía sobre el interés que podía tener para mi trabajo conocer al cacique de Tape Porã: Nilda subrayaba que se trataba de una comunidad de familias que se encontraba razonablemente cerca de San Ignacio por lo que su acceso era sencillo aún sin disponer de un vehículo o transporte público.

Tape Porã se ubica en las afueras de San Ignacio en dirección al río Paraná, a 1 km. del Museo Provincial “Casa de Horacio Quiroga”. También se encuentra a 400 metros del camino a otro de los puntos turísticos de la localidad, conocido como Playa del Sol, y en la misma dirección se encuentran el Club de Pesca y Deportes Náuticos así como el Puerto Nuevo, actualmente reducido al funcionamiento de una arenera. Cuando visité Tape Porã por primera vez podía verse, debajo

del cartel que anunciaba la entrada a la comunidad, uno más pequeño y artesanal que promocionaba a los turistas el “Sendero Tekove (vida) comunidad Tape Porã”.

Ocho meses antes de mi llegada a San Ignacio había comenzado a funcionar en Tapé Pora un aula satélite de la escuela de Katupyry, que de ese modo pasó a ser escuela núcleo, por pedido de la comunidad. Se trataba de un “aula rancho” -como mencioné anteriormente es la categoría social utilizada para describir espacios escolares reducidos y precarios- ubicada justo al final del ingreso más amplio a la comunidad, sobre el que se observaba un alegre cartel de madera pintado de blanco, sostenido por dos troncos bastante finos y altos con forma de horqueta, con vibrantes letras rojas donde se podía leer “Aguyjevete Tape Porã Py, Pejú Porã ete”, que podría traducirse como “Bienvenidos/as a Tape Porã, son bien recibidos/as”.

En mi primera visita a Tape Porã, Nilda me presentó a Ricardo y Graciela, el cacique de la comunidad y su esposa, ambos de alrededor de 40 años. Nos sentamos con Ricardo a conversar, una silla frente a la otra, a un costado de la escuela. En esa conversación, así como en otras que siguieron, Ricardo me señaló que se habían trasladado desde comunidades más alejadas de los centros urbanos para facilitar a los niños el acceso a la escuela (primaria, pero sobre todo la secundaria) y al hospital.

La familia de Ricardo y Graciela había llegado hacía dos años desde Pozo Azul, una comunidad mucho más grande que Tape Porã ubicada al noreste de la provincia de Misiones, cerca de San Pedro. El hermano de Graciela había sido uno de los impulsores de Tape Porã, a partir de su vinculación con un vecino criollo que les había permitido asentarse en la zona y en ese momento -inicios del 2017-, tanto él como Nilda se encontraban intentando acceder a los títulos de propiedad de esas tierras para de esa manera disponer de más herramientas legales para mejorar las condiciones de infraestructura de la escuela -estas se lograron más tarde, primero refuncionalizando el edificio de una iglesia evangélica en la comunidad como aula para el segundo ciclo y más tarde por obra de una ONG-.

Aunque en mi investigación tenía la intención de trabajar sobre la historia de la conformación de Andresito y Katupyry, las comunidades más antiguas de la zona de San Ignacio entre las 15

actualmente existentes, las conversaciones con Ricardo, Nilda y su familia sobre Tape Porã me permitieron identificar algunos emergentes sobre la constitución de comunidades mbya: las relaciones con los criollos, el acceso a los servicios de educación y salud estatales, las unidades domésticas y redes de relaciones familiares que ofician como vehículos facilitadores de desplazamientos. Además, mis interlocutores iban sumando lugares y actores al mapa que intentaba delinear.

La idea del “acercamiento” comenzó a hacerse presente en mi indagación sobre las dinámicas de territorialización y desterritorialización que por siglos habían configurado distintas maneras de constituir la espacialidad mbya, y habían sido ya tratadas por varios autores (haré referencia a las mismas más adelante). La palabra iba adquiriendo un doble sentido en esa interpretación que iba esbozando con mi trabajo de campo y sucesivas lecturas sobre los conceptos de espacio, territorio, lugar: por un lado el de cercanía, relativo a la acción de aproximarse a los criollos y a la reducción de distancias físicas y sociales; por otro el de cercar, referido al vallado mediante distintos materiales u objetos físicos que rodea un terreno para delimitarlo y resguardarlo.

Conversando sobre esta cuestión con Agustín, un referente de Katupyry de 50 años que además de vivir con su familia en dicha comunidad trabaja como Auxiliar Docente Indígena (ADI) en la escuela ubicada allí, fueron apareciendo expresiones significativas sobre la historia de la territorialidad mbya que aludían a ambos sentidos del “acercamiento”. En una conversación sobre la constitución de las comunidades en los lugares actuales y sobre el vínculo con la institución escolar, Agustín se refirió a las dinámicas territoriales diciendo “los blancos nos hicieron *sedentarios*” (Katupyry, 29/3/2017, énfasis propio).

Me llamó la atención la determinación con la que Agustín usó ese concepto tan frecuente en las descripciones genéricas sobre distintas formas de utilización del espacio por poblaciones originarias, usualmente clasificadas como sedentarias o nómades desatendiendo la amplitud de modos de habitar el espacio existente tanto en el pasado como en el presente, que por otra parte no son exclusivos de las poblaciones indígenas. Asimismo, al plantear la expresión usando la voz pasiva del castellano, Agustín aludía al forzamiento a una condición de asentamiento distinta a la propia.

La forma de expresar la dinámica territorial en las últimas generaciones mbya por parte de Agustín contribuyó a que fuera pensando en el doble sentido de los acercamientos, entendiendo como parte ellos la interacción con otras formas de territorialidad, especialmente la estatal, y la de las poblaciones colonas y ocupantes (Schiavoni, 2018). También contribuyó a delinear esta idea comprender los acercamientos dentro de la dinámica histórica y social de la que participaron los indígenas en los mercados de trabajo regionales, en procesos educativos y evangelizadores que ya se habían trabajado para el caso misionero (Gorosito Kramer, 2008).

En esa misma conversación, Agustín también dio cuenta de formas mbya de construir el espacio más ligadas a procesos internos dentro del propio colectivo: “si yo voy en otra comunidad llego en mi tierra, en mi propiedad, toda comunidad mbya a donde vamos es nuestro territorio”. De este comentario resaltan, por una parte, la movilidad y la circulación vinculada a dinámicas socioculturales indígenas e históricas mbya (Garlet, 2004; Vitale, 2014); por otra parte, la reafirmación de un territorio propio del colectivo mbya vinculado a la situación de emergencia territorial de las comunidades indígenas, entendiendo que esta reafirmación se vincula con un contexto donde predomina la producción del espacio en términos abstractos, mensurables y destructivos (Lefebvre, 1974).

Las conversaciones con Ricardo en Tape Porã, así como con Agustín en Katupyry, fueron algunas referencias iniciales a la espacialidad mbya en Misiones que reinscribí en discusiones clásicas sobre las nociones de espacio y territorio. En tal sentido, las palabras de los referentes mbya pueden ser analizadas a partir de la reflexión de Lefebvre (1974) acerca de las múltiples dimensiones de producción y reproducción del espacio, las que luego son retomadas centralmente en la noción de territorio: tanto en uno como el otro concepto, a grandes rasgos, las relaciones de poder resultan constitutivas y se trasuntan en el doble sentido del “acercamiento”.

Harvey, geógrafo inglés también inscripto en la teoría marxista, proporciona una importante contribución al análisis de las relaciones de poder entre centros y periferias, en su caso desde los estudios geográficos de la economía política global. A este autor le interesa particularmente dar cuenta de cómo son concebidas las experiencias de tiempo y espacio en el marco de las relaciones

centro-periferia a partir de la década de 1970, con los inicios de la transición del modelo de producción fordista a uno de mayor flexibilización en términos de acumulación (Harvey, 1990).

Como Lefebvre, Harvey (1990) plantea desnaturalizar la matriz cartesiana de tiempo y espacio, proponiendo combinar la teoría social con la estética para “entender mejor las formas en que el cambio económico-político plasma las prácticas culturales” (p. 232). Esta articulación permite comprender la producción de “configuraciones geográficas desiguales y la búsqueda de estabilizaciones espaciales ante el problema de la hiperacumulación” en el capitalismo (Harvey, 1990, p. 235).

Su enfoque profundiza en la noción dialéctica de la producción espacial como un proceso que involucra prácticas y representaciones, y también en la idea lefebvriana de que el dominio sobre el espacio constituye una fuente de poder social sobre la vida cotidiana. Harvey busca comprender cómo las relaciones sociales materializan prácticas espaciales atravesadas por el poder planteando, por ejemplo: “¿cómo es que la grilla de las prácticas espaciales o la tipología del tiempo social adquieren un contenido de clase, de género o algún otro contenido social en una situación histórica determinada?” (1990, p. 252).

El vínculo entre dinero, tiempo y espacio que se desarrolló junto con el capitalismo permite la conservación del poder político. La monetización de las relaciones sociales transforma las cualidades del tiempo y del espacio y también introduce nuevas formas de control sobre la vida cotidiana.

Estas reflexiones de Lefebvre (1974) y Harvey (1990) permiten considerar prácticas espaciales ligadas a la ruralidad contemporánea en la provincia de Misiones, donde los loteos fiscales y ventas a grandes propietarios disparan de manera periódica conflictos territoriales con las comunidades mbya, poniendo en duda la idea de que existe “un tiempo y un lugar para todo”. Esta concepción abstracta del espacio responde a “distribuciones específicas del poder social (entre clases, entre mujeres y hombres, etc.)”, por lo cual la transformación de las disposiciones y reglas dominantes sobre el espacio y el tiempo es una contienda política (Harvey, 1990, p. 252).

Estas disputas espaciales han sido conceptualizadas más recientemente como dinámicas de territorialización y desterritorialización. Harvey (1990) recuerda la afirmación de Deleuze y Guattari acerca de que el capitalismo “está reterritorializando constantemente con una mano lo que desterritorializa con la otra” (p. 264), por lo que las discusiones que trae el autor inglés con el concepto de territorio intentan profundizar sobre las bases espaciales del poder social.

Un autor de referencia para el estudio de la territorialidad contemporánea es Haebtsbaert, quien retoma de Harvey esa “dimensión del espacio cuando el enfoque se concentra en las relaciones de poder” (2013, p. 20), proponiendo el concepto de “multiterritorialidad” como una forma de territorialidad propia de la posmodernidad: este concepto permite pensar la convivencia de un mismo grupo humano con múltiples territorialidades, tanto en el sentido de escalas geográficas y políticas (nivel provincial, municipal, nacional), como de territorialidades fijas y móviles (por ejemplo la organización en red del narcotráfico, que actúa a niveles locales y a la vez transfronterizos).

La multiterritorialidad está asociada a la “des-territorialización” de los grupos subalternos, cuyos efectos consisten en el abandono, la destrucción o precarización de un territorio (Haebtsbaert, 2013). Retomando los conceptos de dominación y apropiación del espacio de Lefebvre, Haebtsbaert indica que los grupos subalternizados, en el caso de mi investigación el colectivo mbya que habita en la provincia de Misiones, “pueden no tener la dominación concreta y efectiva del territorio, pero pueden tener una apropiación más simbólica y vivencial del espacio” (2013, p. 27). En este sentido se refuerza la importancia de comprender las representaciones territoriales que diferentes grupos sociales elaboran sobre un territorio, para lo cual resulta especialmente útil la dimensión lefebvriana del “espacio vivido”, que dentro de su tríada se corresponde a los “espacios de representación”.

Los procesos de territorialización y desterritorialización presentados por estos autores resultan pertinentes para analizar las concepciones y prácticas mbya sobre el territorio, las que han sido abordadas en distintas investigaciones hasta el momento y que presentaré en detalle en un capítulo posterior. Cabe destacar que este colectivo indígena se caracteriza por su circulación en un territorio al que durante el siglo XIX se incorporaron tres Estados nacionales diferentes: el este de Paraguay, el sur de Brasil y el nordeste de Argentina, específicamente, la provincia de

Misiones. Por tal motivo, es útil realizar algunas consideraciones adicionales que vinculan la noción de territorio con la de identidad.

Desde la tradición disciplinaria de la antropología, Segato retoma la idea del territorio como representación social del espacio y como apropiación por parte de un sujeto (individual o colectivo) que lo dota de una marca identitaria. Esto la lleva a conceptualizar al territorio como “escenario del reconocimiento” y como significante de identidad (2007, p. 73). La revisión antropológica de esta noción trabajada abundantemente por la geografía, resulta especialmente importante para esta Tesis porque permite analizar la identificación étnica como un proceso constitutivo del territorio, resaltando el carácter móvil que este posee y con ello desanclándolo de una idea de base material delimitada de manera fija. Como se verá en el próximo apartado, esto resulta de gran relevancia para describir la experiencia mbya del territorio.

Desde la perspectiva de Segato los conceptos de territorio, identidad y cultura se encuentran imbricados, ya que “El territorio siempre existe marcado por los emblemas identificadores de su ocupación por un grupo particular, inscripto por la identidad de ese grupo que lo considera propio y lo transita libremente. Llamamos a esto ‘cultura’” (2007, p. 74). Si bien el concepto de cultura ha sido central en la antropología y en tal sentido esta definición ameritaría un debate en profundidad, a los fines de esta Tesis resulta relevante la definición de un sujeto individual o colectivo que controla y marca un territorio simbólicamente, construyendo monumentos, rastros o circuitos que hacen al paisaje de un pueblo o de una nación. Dichas marcas remiten también a la idea de frontera: “No hay territorio sin sujeto de esta apropiación (sujeto en posesión y en posición) y no hay territorio sin Otro” (Segato, 2007, p. 72).

En el contexto del territorio guaraní, esas prácticas demarcatorias que reafirman la apropiación territorial en términos materiales y simbólicos son más bien las que adoptan los Estados-nacionales, incorporados desde fines del siglo XIX a ese espacio que deviene una triple frontera. Por momentos, los/as mbya parecen invertir esa lógica, ya que como señala Garlet en su estudio etnohistórico y etnográfico sobre la movilidad de ese colectivo étnico, “la fuga o la circulación por el territorio, preferentemente por la selva”, constituye una estrategia de resistencia a los intentos

de dominación, así como lo es también su cultura material caracterizada por la simplicidad y la descartabilidad (1997, p. 177). Sin embargo, en mi trabajo de campo pude apreciar que en el “acercamiento” a los *jurua*, las distintas comunidades mbya paulatinamente van incorporando marcas de identidad en el territorio tales como la señalización a través de carteles que describí para los casos mencionados -Katupyry, Andresito y Tape Porã-, las que pueden ser entendidas como apropiación de las lógicas predominantes en el mundo *jurua* que fijan y establecen límites físicos con los otros.

Otra idea trabajada en detalle por la geografía que resulta útil para la conceptualización antropológica de la identidad es la noción de paisaje. Segato la relaciona con la idea de cultura promovida por una nación o por una región: el paisaje se constituye como un emblema del territorio, que “funciona, a veces, como pintura histórica, como monumento de una historia y de una civilización” (2007, p. 74). Estos aportes son imprescindibles para pensar en la configuración del territorio en la provincia de Misiones, que se ha construido a lo largo del siglo XX como un espacio fronterizo: es por este carácter de límite nacional que el Estado ha tenido una presencia fuerte fomentando procesos de colonización europea en la primera mitad del siglo XX, los que han restringido progresivamente la ocupación del espacio por parte del colectivo mbya-guaraní (Schiavoni y Gallero, 2017).

Si bien el estado provincial tiene poco más de medio siglo, en la constitución del paisaje misionero ha jugado un rol importante la historia de larga duración: su pasado como provincia jesuítica, de las cuales las “ruinas” son emblema identificadorio, da nombre a la jurisdicción y con ello impone una conexión simbólica del territorio con ciertos colectivos sociales que resulta ineludible. La condición guaraní para referirse a las numerosas familias que fueron “reducidas” ha invisibilizado la presencia y experiencia heterogénea dentro de ese colectivo, así como de otros grupos indígenas en la región, y presenta equívocos en su conexión con la parcialidad mbya que vive contemporáneamente en la provincia, cuestión a la que haré referencia más adelante.

En este sentido, en un contexto de avance de la sociedad no-indígena sobre espacios por los cuales en generaciones anteriores transitaban más libremente, el concepto de “desterritorialización-

reterritorialización” (Haesbaert, 2013) resulta muy útil para describir cómo las poblaciones mbya demarcan y marcan su territorio hoy.

La propuesta conceptual de Haesbaert (2013) amplía la discusión sobre la incidencia de los Estados Nacionales en la configuración del espacio, enfatizando una perspectiva global: la movilidad y los flujos que trazan el mapa de las relaciones geopolíticas se dan así no sólo entre países, sino asimismo entre empresas transnacionales y organismos internacionales, que pasan a ser también interlocutores de las demandas de los colectivos indígenas.

En un contexto en el que se producen “desterritorializaciones” (Haesbaert, 2013) y procesos de producción del espacio por grupos que ocupan diferentes posiciones sociales en la trama de relaciones de poder local, resulta fundamental analizar los vínculos entre los/as mbya-guaraníes, el Estado argentino, el Estado provincial misionero, empresas nacionales y transnacionales y otros grupos étnicos, como los migrantes fronterizos y europeos -también sus descendientes llamados “criollos” y “colonos”, respectivamente-. De esta manera es posible comprender la heterogeneidad de representaciones que se trazan sobre un territorio nacional, y la diversidad de mapas que pueden proyectarse si se comprende que la movilidad es una condición del territorio.

Por último, en un plano de reflexiones que permiten poner mayor foco en la movilidad de los sujetos en un espacio donde confluyen la materialidad de sus características físicas y las acciones de quienes se apropian de ellas, destaco la obra de Massey (2008). Esta geógrafa inglesa, al igual Harvey y en proximidad con Haesbaert, se inscribe en una perspectiva marxista desde la que propone pensar las vinculaciones entre lo local y lo global a partir de la noción de “lugar”, que permite enfatizar las ambigüedades y los conflictos que atraviesan la producción del espacio y de sus localidades. El estudio de estas últimas, en particular, le permite advertir sobre el carácter heterogéneo del espacio.

Su aporte permite una aproximación a las situaciones locales y particulares del sudoeste misionero (pero también de toda esa región históricamente fronteriza en sus dimensiones geopolíticas y étnicas), generadas en el marco de las relaciones de producción capitalista caracterizadas, como también planteaba Harvey (1990), por localizaciones desiguales.

Massey (2008) observa relaciones desiguales entre los lugares (espacios específicos), y espacialidades más amplias. Elabora el concepto de “geometría del poder” para explicar estas relaciones y así analizar los procesos de descentralización del poder político en un país, o el vínculo entre un centro financiero y sus periferias. En el caso de esta Tesis, principalmente permite pensar en la configuración de un espacio fronterizo como el de Misiones, como parte del territorio del Estado nacional argentino. A la vez, también lleva a considerar la desterritorialización y reterritorialización mbya en el seno de ese otro proceso.

Para discutir las nociones de lugar y de espacio, Massey (2008) focaliza en el conjunto de trayectorias de los sujetos que coinciden en un “aquí y ahora”, las que a su vez provienen de “allí y entonces” diferentes. Esos cruces le dan un carácter distintivo a cada lugar y producen lo que ella define como “eventos de lugar”, encuentros que tienen un fuerte carácter político porque allí se negocian nuevas formas de “ser juntos”, no sólo entre las personas que coinciden si no también con el entorno donde se producen esos encuentros. Estos eventos de lugar, a su vez, producen nuevas formas de espacialidad, producto de interrelaciones entre lo global y lo local y de la desigualdad inherente a ellas.

Massey (2008) señala que los lugares no son habitados por comunidades homogéneas, sino que cada persona ocupa una posición distinta en esa red de relaciones sociales y espacio-temporales, lo que constituye un aporte clave para pensar en las comunidades indígenas del sudoeste misionero. Este enfoque proporciona elementos conceptuales para entender cómo se producen esos espacios en zonas rurales surcadas por diferentes situaciones de propiedad de la tierra, por superposiciones de loteos y de títulos de propiedad, o por la ausencia de ellos. Permite describir la heterogeneidad del espacio comunitario y pensar en la movilidad propia de mis interlocutores mbya entre distintos lugares, como dinámica extendida por un territorio indígena que excede las fronteras nacionales de Argentina, Paraguay y Brasil.

La noción de lugar permite pensar en la existencia de diferentes procesos en la conformación de las aldeas mbya a lo largo del territorio provincial. En mi investigación, en particular, es importante distinguir entre las diferentes ubicaciones de las quince aldeas mbya localizadas actualmente en el

municipio de San Ignacio. Estos lugares se vinculan con diferencias políticas entre las aldeas (donde los caciques de cada comunidad tienen un especial protagonismo), con sus distintas interlocuciones con la sociedad regional con la que conviven y de la que forman parte y, también, con los diferentes intereses que se despliegan hacia el interior de cada comunidad.

1.2. TERRITORIO MBYA: MOVILIDAD, DESTERRITORIALIZACIÓN Y DISPERSIÓN

La movilidad mbya ha sido analizada en distintas investigaciones producidas en Brasil, Paraguay y Argentina, las que han coincidido en señalar que no es posible pensar los desplazamientos separadamente de las expresiones con las que habitualmente definen al territorio quienes forman parte del colectivo mbya. Desde las posiciones conceptuales presentadas en el punto anterior, esto se conecta especialmente con los aportes de Vitale (2014) sobre espacio y territorio mbya-guaraní.

Este autor recupera en especial los aportes anteriormente presentados de Harvey (1998 [1990]), focalizando en un momento histórico y geográfico del capitalismo que desde finales del siglo XX promueve un reordenamiento de las relaciones con los Estados en la búsqueda de nuevos espacios y mercados. Asimismo, refiere al carácter procesual y negociado del espacio retomando a Santos (2009). Estos enfoques le permiten discutir sobre los conflictos territoriales que actualmente afectan a comunidades mbya en Misiones, dando lugar a un análisis que considera la concepción *emic* de la espacialidad y territorialidad en tanto inseparable de la movilidad en contextos de disputa, lucha y resistencia a las formas espaciales del capitalismo actual (Vitale, 2014, p. 90).

La movilidad mbya ha sido entendida como una estrategia de control sobre territorios que posibilitan su *ñande reko*, es decir, el “modo de ser mbya” (Garlet, 1997; Ladeira, 2007; Wilde, 2007; Bartolomé, 2009; Cebolla Badie, 2016). Los desplazamientos permiten el desarrollo de *tekoa*, es decir, territorios conformados por una o más aldeas vinculadas por lazos de parentesco en las que existen áreas de cultivo, caza y pesca que son en alguna medida compartidos (Cebolla Badie, 2016). Más adelante se retomarán algunas discusiones sobre el término *tekoa* considerando la actual heterogeneidad del espacio mbya, pero a modo de anticipo y en función de los debates

conceptuales presentados en el apartado anterior es preciso señalar que *reko* (costumbre, vida, modo de ser) y *tekoa* (territorio) conectan la identidad indígena con el espacio social reconocido como propio, lo que se expresa incluso desde la morfología de la lengua mbya (Cadogan, 1959; Cebolla Badie, 2013).

Con la expansión de la frontera agraria desarrollada a lo largo del siglo XX, las unidades más amplias de territorio reconocido como propio por los/as mbya se fueron fragmentando, por lo que actualmente la movilidad se combina con un proceso de “sedentarización”, recuperado críticamente por Agustín, el referente con el que conversé al comienzo de mi trabajo de campo en Katupyry. Estos asentamientos fijos a los que se han visto forzadas las poblaciones mbya son denominados hoy en día como *tekoa*, comunidades o aldeas, dependiendo de la situación y/o el interlocutor. Dadas las formas de delimitación del territorio y explotación de sus recursos naturales instauradas a lo largo del siglo XX en la región, la disponibilidad de materiales necesarios para el desarrollo del *ñande reko* en esos espacios se ve limitado en su formato reconocido como tradicional, que involucra actividades productivas estrechamente vinculadas al espacio del monte.

La etnología mbya tendió inicialmente a recuperar y otorgar centralidad a las explicaciones míticas y cosmológicas acerca de la movilidad mbya, asociada así a la búsqueda de la “Tierra sin mal” (Schaden, 1954; Cadogan 1959; Meliá, 1987; Nimuendaju, 1987; Susnik, 1994). Villar y Combés (2013) analizan varios de esos trabajos que se sucedieron durante medio siglo concluyendo que los investigadores, pese a atribuir una causalidad central a la cosmología, fueron otorgándole distinta relevancia a su articulación con los condicionantes materiales surgidos a partir del avance de la sociedad no-indígena sobre el territorio y los espacios ecológicos mbya desde tiempos coloniales. A continuación, me detendré en algunos de los aportes más relevantes sobre dicha articulación en relación con mi investigación.

Ladeira (2007) propone que la ocupación mbya de las tierras litoraleñas brasileñas se constituye a partir de narrativas míticas, pero estas integran las transformaciones materiales existentes en los relatos orales. Esos cambios se vinculan fundamentalmente a la historia de contacto de los indígenas con los no-indígenas que genera a su vez dinámicas internas; por eso, “la historia de

ocupación mbya en el litoral no se agota, por tanto, en un único relato, ni en un único individuo” (p. 139-140).

En particular, Ladeira (2007) analiza la ocupación de la Mata Atlántica del litoral brasileiro por parte de comunidades mbya a partir de la década de 1970, señalando que ese espacio costero ha sido vital para las comunidades mbya a partir de los fundamentos míticos e históricos vinculados a la necesidad de cruzar el océano para alcanzar la *yvy maraey* (tierra sin mal), argumento presente en sus reclamos territoriales contemporáneos. La búsqueda de la tierra sin mal se actualiza dotando de nuevos elementos a los mitos de origen: las estrategias de supervivencia mbya más extendidas hoy, como la venta de artesanías, se formulan en términos de la necesidad de obtener recursos para seguir sus viajes (*guata*) y caminatas (*oguata pora*), por ejemplo (*ibidem*, p. 77).

Con esta idea de producciones simbólicas que se resignifican en un nuevo contexto de relaciones sociales, Ladeira (2007) explica que la incorporación de elementos de la sociedad nacional que realizan los/as mbya no significa un proceso de pérdida identitaria, ya que si bien ocurren procesos de transformación material y simbólica significativos en relación a generaciones anteriores, los/as mbya establecen una referencia que les permite avalar las transgresiones y la obediencia en términos de los mitos de origen (p. 165).

Por su parte, Vitale (2014) indaga sobre la construcción de un espacio geográfico de naturaleza interétnica en la zona centro-este de Misiones, constituido a partir de la creación de la Reserva de Biósfera Yaboty (RBY) en 1995, donde se ubican tres comunidades mbya-guaraní desde inicios del 2000 aproximadamente. El estudio analiza las actividades productivas que marcaron distintos momentos históricos en esa zona de la provincia y advierte que la creación de la RBY se da en el marco del avance de los capitales privados para el desarrollo de actividades turísticas.

Vitale (2014) destaca que la espacialidad en la zona de la RBY es producto de relaciones sociales interétnicas. Por eso, su análisis se centra en la construcción de la espacialidad de las tres comunidades mbya que se encuentran ubicadas dentro de la reserva (Itao Miri, Kapi’ibaté y Tekoa Imá), considerándolas en el marco de la tensión interétnica de la región. Destaca la desigualdad de las partes intervinientes en ese conflicto y las renovaciones de los actores en los diferentes

momentos históricos: el Estado nacional y el provincial, los propietarios privados, a quienes en la última etapa de la disputa se incorporan agencias internacionales, ONGs y también el Estado brasileño que se encuentra muy próximo a la región.

Las comunidades mbya de la RBY reinterpretan sus acciones, objetos y discursos étnicos en la lucha por la posesión de la tierra. En esas disputas actualizan las tensiones interétnicas con el Estado y los privados que, además de llevar a cabo la explotación forestal, también incorporan la cuestión de la conservación y las actividades turísticas amigables con la naturaleza como cuestión distintiva del fin de siglo (Vitale, 2014, p. 82) Estas transformaciones en la estructura social agraria local ponen en tensión las formas de construir la territorialidad indígena en relación con la alteridad no indígena, pero también acentúan la conflictividad al interior de las comunidades, las que reavivan conflictos internos previos ligados a “antagonismos políticos provinciales y liderazgos y parentesco intra-étnicos” (Vitale, 2014, p. 86).

Esta observación es importante para mi trabajo porque da cuenta, por un lado, de un universo complejo de actores y de discursos históricos respecto de la territorialidad mbya; por otro lado, porque advierte sobre la construcción de la espacialidad por parte de comunidades indígenas que habitan una zona cuyo ambiente ha sido caracterizado como el bioma de selva paranaense, es decir, el monte nativo misionero; al respecto los aportes de Vitale (2014) dan cuenta de la importancia de observar las características ecológicas de las diferentes partes de la provincia, además de las consideraciones económicas, para poder entender las definiciones de territorio que se producen en cada localidad.

La región sudoeste de la provincia, donde se localiza mi trabajo, ha sufrido grandes transformaciones debido a la plantación de bosque resinoso. Así, en la zona de colonia de San Ignacio las tensiones en la forma de construir territorialidad mbya a lo largo del tiempo son distintas a las que se dan en las áreas más próximas a reservas naturales como RBY. En el caso de Andresito y Katupyry, que analizaré en detalle en posteriores capítulos, la historia de su emplazamiento en esa zona se vincula a los inicios de la incorporación sistemática de los/as mbya al trabajo rural.

Por último, y de manera análoga a los aportes de Ladeira en Brasil y Vitale en Argentina, Rodríguez (2018) aborda las concepciones y las prácticas de la territorialidad mbya entre comunidades del oriente paraguayo, atendiendo a estos planos simbólicos resignificados desde la materialidad. La autora analiza sus reconfiguraciones en los últimos cincuenta años, cuando esa región se vio fuertemente transformada por la avanzada agroindustrial, en particular a partir de la introducción de los cultivos transgénicos que ocupan la mayor parte de las tierras fértiles.

Rodríguez (2018) presta particular atención a las formas de organización de los *tekoa* en su vida cotidiana y frente al contexto no-indígena, para indagar en las formas de negociación de las comunidades con el Estado nacional y las estrategias desplegadas para mantener su autonomía. Su trabajo me permite considerar la situación de desplazamiento de las comunidades en el país vecino, donde el avance del cultivo de soja significó la expulsión de parte de la población mbya de esos territorios, dando cuenta de dinámicas de movilidad de un lado y otro del río Paraná, que marca el límite político con nuestro país y, en particular con el área donde trabajo.

Los conceptos de *tekoa* y de comunidad le permiten a Rodríguez (2018) describir la organización comunitaria a partir de la vida cotidiana al interior de las aldeas y en sus interacciones con los vecinos, el Estado y ONGs. Al analizar la relación de la población mbya con el entorno en los contextos de avanzada agroindustrial, busca desandar las ideas esencialistas que describen a los indígenas como un colectivo que vive en armonía con la naturaleza, o en el lado opuesto, como destructores de esta. De ese modo describe las dinámicas internas y de relación con los *jurua* en la definición del territorio, atendiendo a las formas de uso y ocupación por parte de los/as mbya.

Su trabajo analiza la lucha territorial de 32 comunidades, nucleadas en 2 asociaciones que comparten un área reivindicada como “*Tekoha Guasu*” que en parte coincide con las 78.000 ha. ocupadas por Reserva para Parque San Rafael (RPNSR) desde su creación en 1992, pero se extiende más allá de ellas. A través del trabajo sobre el concepto de *tekoa*, la autora da cuenta de la complejidad comprendida en la conceptualización y en la experiencia de la espacialidad y territorialidad mbya, lo que la lleva a indagar en la dimensión cotidiana de los *tekoa*, además de la relación que estos mantienen entre sí y con los no-indígenas.

De este modo, el trabajo de Rodríguez (2018) abre dos dimensiones del territorio mbya: la que se formula frente a luchas territoriales determinadas y aquella referida sobre todo a los espacios internos de los *tekoa*. Su análisis identifica así una serie de redes sociales que se extienden más allá de las tierras comunitarias delimitadas que los conectan, involucrando alianzas e intercambios entre los *tekoa* mbya a través de las relaciones de parentesco y de la articulación de comunidades en asociaciones, que implican la formación de liderazgos mayores.

Esta descripción de estrategias prácticas mbya orientadas a reproducir y actualizar sus nociones de territorio y espacio en un contexto de crisis socioambiental y política como lo es el actual, expone algunos particularismos de la situación estudiada por Rodríguez (2018) -como la identificación del “*Tekoha Guasu*” y el nucleamiento en asociaciones constituidas jurídicamente-, pero también puntos en común con las situaciones que pude relevar en mi trabajo de campo en la provincia de Misiones, atendiendo a los usos y ocupaciones del espacio a nivel cotidiano tales como la movilidad espacial expresada en las visitas motivadas por vínculos de parentesco y de alianza, la que es vehiculizada por los caminos que conectan el territorio mbya.

Rodríguez (2018) retoma del trabajo en Misiones realizado por Enriz (2009) la importancia del análisis sobre el uso de los *tape po’i*, caminos angostos, que conectan los espacios de uso interno de los *tekoa*, constituyéndose en un “eje desde donde pensar el territorio”. Estos caminos angostos permiten el desplazamiento como práctica fundamental para comprender el territorio mbya en un contexto de creciente fragmentación, en el que proliferan cada vez más los caminos ajenos que lo surcan, pero que también son incorporados a la movilidad mbya (Enriz, 2009, p. 50).

La conformación de liderazgos se presenta en varios trabajos como un aspecto clave en la discusión sobre el territorio mbya. La investigación de Rodríguez (2018) pone de manifiesto la diversidad de estrategias de reproducción territorial que implican formas organizativas específicas e involucran la creación de liderazgos, situación que históricamente atraviesa el territorio mbya a un lado y otro de los Estados nacionales. Esto será referido en un siguiente apartado para el caso de Misiones desde los trabajos Garlet (1997) y Gorosito Kramer (2006) especialmente. Estas prácticas de construcción de liderazgos, que no son constantes ni homogéneas, constituyen un aspecto fundamental en los procesos de formación comunitaria (Rodríguez, 2018. p. 30).

Finalmente, resulta interesante considerar cómo se conjugan las concepciones de la territorialidad bajo las condicionalidades actuales en el centro-este paraguayo: hoy en día las asociaciones mbya se apoyan en las demarcaciones para legitimar sus espacios, dado que gran parte del territorio está en manos de reservas privadas o grandes empresarios y la regulación de tierras por parte del Estado es poco transparente (Rodríguez, 2018, p. 83). En Argentina, el Estado está obligado a cumplir con normativas de regulación territorial, especialmente la Ley N°26.160, que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias de Argentina, sancionada en 2006 y prorrogada en 2009, 2013 y 2017 y 2021. En Misiones, los trabajos para el relevamiento previsto por dicha legislación comenzaron a realizarse en 2008, en un contexto de escaso registro y conocimiento sobre la situación dominial de las tierras ocupadas los los/as mbya (Gorosito Kramer, 2011)⁷.

Con las especificidades propias de cada país e incluso dentro de ellos en las distintas jurisdicciones (provincias en Argentina, estados en Brasil, departamentos en Paraguay) en estos procesos de actualización de las cosmologías que los distintos autores analizan es posible encontrar una coincidencia fundamental: los/as mbya que viven en los tres países señalan que sus territorios no se definen por límites físicos sino por las relaciones sociales que habilitan el modo de ser mbya ligado al monte, reconociendo que las demarcaciones son una herramienta fundamental en los contextos actuales de luchas territoriales. Por ese motivo, las visitas entre parientes y los vínculos extendidos en un territorio transfronterizo reafirman su vigencia, conformando un circuito más

⁷ Gorosito Kramer (2011) señala la falta de datos fehacientes sobre dicha situación en manos de la dependencia estatal destinada al trabajo con la población mbya de la provincia, la Dirección de Asuntos Guaraníes (DAG) organismo de aplicación de las políticas públicas vinculadas a la población guaraní (previsto por la ley provincial n° 2727 de 1989). Asimismo el poco conocimiento de los jefes políticos consultados en el marco del primer mapeo internacional “Guaraní Retã” en 2008. Por entonces se tenía conocimiento de 93 comunidades mbya en Misiones, de las cuales se obtuvo información sobre su situación dominial (dato fundamental para la defensa del territorio) solo en 71 casos (Gorosito Kramer, 2011, p. 4). Por un lado, en 11 casos los caciques declararon poseer títulos comunitarios de propiedad sobre el total de la superficie comunitaria reconocida oficialmente y 3 solamente sobre parte de ella; por otro 4 informaron tener el título en trámite y 52 no poseer título alguno, es más, en la gran mayoría de estos casos los dirigentes ignoraban quién era el titular registral (*ibidem*).

Informes recientes indican que en quince años, a nivel nacional, solo un 42% de las comunidades indígenas en el país había sido relevado y en Misiones solo 58 de 114 comunidades pasaron por ese proceso, pero además solo se firmó 1 resolución y se entregaron 3 carpetas técnicas (ENDEPA, 2021). A fines del 2020 se firmaron acuerdos entre el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en un convenio específico con el Ministerio del Agro y la Producción de la provincia para llevar adelante 49 de esos relevamientos y comenzaron a realizarse en marzo del año siguiente (INAI, 2020; 2021).

amplio de territorialidad que excede los límites impuestos.

1.2.1. Algunos aportes críticos sobre la espacialidad guaraní

Las reflexiones sobre la movilidad mbya como práctica fundamental para comprender el territorio en un contexto de creciente fragmentación llevan a considerar algunos análisis críticos sobre el término más utilizado para describir el territorio mbya: *tekoa*. Como sugieren los principales aportes recuperados en el apartado anterior (Vitale, 2014; Ladeira, 2007; Rodríguez, 2018) es necesario pensar las dinámicas territoriales mbya como procesos históricamente situados, otorgando centralidad a los vínculos interétnicos y las políticas configuradas en estos contextos.

A continuación, retomo brevemente los aportes de dos autores que trabajan sobre las dinámicas territoriales de grupos kaiowa y ñandéva -dos parcialidades guaraní distintas a la mbya- en Mato Grosso del Sur (Brasil). Sus análisis abordan la “ecología de los grupos domésticos”, entendiendo por estos últimos no solo a quienes residen en un mismo asentamiento, sino a una red de cooperación más amplia, generalmente familias extensas o más generaciones (Barbosa y Mura, 2018, p. 4). Sus trabajos son pertinentes por dos cuestiones: proporcionan una lectura minuciosa sobre el concepto de *tekoa*, muy extendido en las conceptualizaciones acerca del territorio guaraní (Mura, 2019); y permiten profundizar el análisis sobre el uso y la ocupación diversificada del territorio (Barbosa da Silva, 2009).

Mura, antropólogo brasileño que se desempeñó como perito judicial en un conflicto por tierras, profundizó su indagación sobre el concepto de *tekoha* -cabe aclarar que su forma de escritura difiere levemente según la variación de lengua guaraní que la use, en mbya mayormente se escribe *tekoa*-. Fue así como analizó la “recurrencia histórica” de dicha categoría como expresión de la organización territorial del colectivo (Mura, 2019, p. 49), constatando que su utilización reiterada se remonta a inicios de la década de 1970, a partir de los trabajos de Meliá y del matrimonio Grünberg (1976) en Paraguay. Estos hallazgos llevaron al autor a ahondar en “los mecanismos de construcción histórica del territorio y en los sentidos y énfasis atribuidos por los indígenas a sus categorías para evitar la reificación y la descontextualización de aquellas” (Mura, 2019, p. 49).

A lo largo del trabajo volveré sobre esta cuestión, pero a modo de anticipo señalo que con el aporte de Mura (2019) es posible aclarar el concepto de comunidad que encabeza esta Tesis. Si bien existe una variedad de conceptos referidos al territorio mbya en la lengua indígena, *tekoa* se coloca en la bibliografía de referencia como una categoría cultural propia de los guaraníes, advirtiendo algunos autores que ante las modificaciones sufridas en sus territorios, también el sentido de la categoría se transformó.

Posición similar a la de Mura (2019) sostuvo anteriormente Garlet (1997), otro autor relevante para mi investigación cuyos aportes sobre el territorio mbya retomaré especialmente el próximo apartado, quien también advierte la resistencia de algunos mbya a considerar *tekoa* a sus ocupaciones actuales, debido a las condiciones de expropiación y destrucción ambiental que colisionan con los criterios culturales y ecológicos para considerarlos de esa manera (p. 91). Por eso, en la bibliografía de referencia se utilizan denominaciones como asentamientos, aldeas o comunidades, estos últimos dos términos muy difundidos en Misiones. En el próximo apartado presentaré algunas precisiones y críticas relativas a esta última noción, a partir de la territorialización estatal en el espacio mbya en su versión normativa.

Por su parte, Barbosa da Silva (2009) presenta un tipo de aproximación histórica de gran importancia para visibilizar cómo aquellas construcciones espaciales que a priori aparecen fragmentadas, resultado de la dominación blanca sobre el colectivo indígena, también forman parte de la espacialidad guaraní. Observando el uso del espacio desde las actividades laborales y lugares de residencia, la autora enfatiza que “para las personas, la categorización del espacio es siempre un proceso dinámico y relacional” (*ibidem*, p. 86). Esta mirada permite analizar situaciones observadas y numerosas conversaciones que mantuve en el sudoeste misionero, para así apreciar las pautas de dominación que constituyen el contexto de relaciones entre indígenas y “blancos”, tales como las expresiones de Agustín citadas más arriba respecto de que *los jurua los habían hecho sedentarios*, por ejemplo.

Con respecto a la espacialidad, Barbosa da Silva (2009), señala que no solo las aldeas, sino también las haciendas y las ciudades son espacios utilizados -y podríamos decir habitados, en términos de

Ingold (2000; 2012)- por los guaraníes. Se trata de un territorio diversificado, donde se incorporan nuevos “ambientes” a las estrategias de obtención de recursos y la dispersión amplía los repertorios sociales y ecológicos de los/as mbya.

Esta posibilidad de ver expansión en vez de fragmentación y rigidez proviene de su mirada sobre el ambiente, en tanto “espacio físico de relaciones” y “unidad constituyente del territorio” (Barbosa da Silva, 2009, p. 88) que conecta con los procesos de “desterritorialización y reterritorialización” mencionados desde Haesbaert (2013). Así, los procesos de violencia y desplazamiento que guían la movilidad mbya hacia ciertas áreas urbanas o rurales que acontecen en contextos de expansión de las fronteras productivas y de reconfiguración del Estado y sus fronteras, pueden adquirir trascendencia en las experiencias territoriales mbya pensadas históricamente y en múltiples niveles (materiales, sociales, religiosos, interétnicas).

Asimismo, Barbosa da Silva presta atención a otro factor constitutivo de la territorialidad guaraní que es el patrón de organización doméstica, modificado a partir de la incorporación de los indígenas como mano de obra asalariada, en particular de la explotación yerbatera, entre finales del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX con la llegada de la compañía Yerba Mate Laranjeira a Mato Grosso do Sul: “la salida de las familias nucleares de la antigua habitación grande y única tuvo un gran incremento en aquel entonces, los grupos macrofamiliares pasando a tener sus miembros presentes de un modo más difuso en el territorio” (2009, p. 89).

Estas transformaciones espaciales en el uso, así como y en la representación del espacio guaraní mediante categorías específicas en la lengua indígena, no solo se define por el contexto histórico, sino por aquello que desde una perspectiva multidimensional dirigida a la dimensión sincrónica de la vida social definen como “contexto socio-ecológico-territorial” (Mura, 2006; Barbosa da Silva y Mura, 2017). Con ese término se incorpora una escala espacial y temporal más amplia, que requiere una percepción ambiental mucho más fina expresada en aspectos “extremadamente significativos en la consideración de la vida indígena” (Mura, 2019, p. 50).

Estas conceptualizaciones sobre aquello que se entiende por contexto histórico y espacial resultan muy importantes a la hora de considerar cuestiones estructurales evitando miradas externas y

deterministas, considerando la agencia de los sujetos que se reconocen como miembros de diferentes parcialidades guaraníes y dando lugar a un análisis antropológico que combine cuestiones materiales y simbólicas. Estas combinaciones han conducido a Mura a interesarse por la antropología de la técnica, cuestión sobre la que volveré más adelante por su relevancia para mi trabajo.

Asimismo, la insistencia de ambos autores en observar las dinámicas de “grupos domésticos” también habilita un análisis más agudo sobre el territorio a partir de los vínculos de parentesco, la movilidad y las estrategias de ocupación espacial. Todo ello en vistas de ampliar el “repertorio de posibilidades” para el acceso y obtención de recursos (Barbosa da Silva, 2009; Mura, 2019), cuestión sobre la que volveré en capítulos posteriores.

1.3. FRACCIONAMIENTO TERRITORIAL, SOCIAL Y POLÍTICO MBYA EN LA PROVINCIA DE MISIONES

En este apartado doy lugar al tercer aspecto que resulta clave para comprender los procesos de territorialización de las comunidades mbya en la provincia de Misiones (en especial de Andresito y Katupyry), el que refiere a los análisis normativos y políticos relativos a las intervenciones sobre los liderazgos indígenas.

Para abordarlos retomo la propuesta de dos autores/as que me permitieron conectar mi labor de campo con procesos verificados a mayor escala: Garlet y Gorosito Kramer. Del primero retomo su investigación sobre la territorialidad mbya, realizada mediante detalladas conversaciones con líderes que se trasladaron de la provincia de Misiones al sur de Brasil, donde concentra la mayor parte de su trabajo de campo. Su indagación permite conocer algunas tramas de los liderazgos (como los diferentes posicionamientos de líderes ante el avance del Estado argentino), las conexiones de estas referencias políticas indígenas con movilidad mbya en Misiones, así como algunas prácticas y dinámicas locales más allá de las fronteras entre países.

De la segunda retomo específicamente el trabajo sobre los liderazgos guaraníes (Gorosito Kramer, 2006) en el que ordena y sintetiza una parte importante de los hallazgos de su investigación de

maestría (Gorosito Kramer, 1982). Allí observa las consecuencias de las intervenciones externas sobre la organización política mbya, a las que propone como una veta para comprender el proceso de fraccionamiento del territorio indígena y la generación de conflictos y contradicciones internas suscitados por ella.

Garlet (1997) realiza una breve presentación histórica de la presencia mbya en Misiones a partir de referencias bibliográficas y etnográficas anteriores a su investigación (Ambrosetti, 1895; Bartolomé, 1978), que articula con la historia oral mbya en la que indaga, centrado en el estado brasilero de Río Grande del Sur. El autor encuentra importantes correspondencias entre esas distintas fuentes sobre los lugares de ocupación y circulación de los/as mbya, dando lugar a la memoria de la presencia mbya en Argentina por el estrecho vínculo entre los grupos que se encuentran de un lado y otro de la frontera internacional (Garlet, 1997, p. 52).

Mediante sus aportes comienza a adivinarse ese territorio extenso por el que se mueven y circulan distintas familias mbya que pude encontrar en mi trabajo de campo. De Assis (2004) expresa claramente el aporte del enfoque de Garlet (1997) sobre la movilidad y territorio mbya: “Al introducir los conceptos de desterritorialización y reterritorialización, Ivori [nombre de pila de Garlet] dejó claro que la noción de territorio para los Mbyá es algo plástico y coherente con su historicidad” (2004, p. 230). Esa lectura sobre los procesos de territorialización en clave histórica coincide con la que intento aportar desde mi trabajo etnográfico, como ya he señalado en los dos apartados anteriores de este capítulo.

Garlet (1997) realiza un análisis etnohistórico y etnográfico partiendo desde los primeros contactos e intentos de reducción sobre los/as mbya tras el proceso de conquista y colonización del actual territorio paraguayo iniciado en el siglo XVII. Por aquel entonces los/as mbya no eran reconocidos en su especificidad étnica sino que eran designados como monteses o caingúá, en referencia a los grupos indígenas que rechazaban las imposiciones coloniales (Garlet, 1997, p. 24). Siguiendo los análisis más recientes, Bartolomé (2009) señala que el etnónimo mbya se generaliza a finales del siglo XIX, aunque también por entonces continuaba vigente la denominación de caingúás y monteses, como pude observar en diferentes registros de exploraciones en el recientemente federalizado territorio misionero (Ambrosetti, 1895; Queirel, 1897; Lista, 1903), donde puede

encontrarse escrita de diferentes modos según los autores: kaynguá, caayguá, ka'ayguá, entre otras variaciones.

Garlet (1997) analiza cómo el territorio indígena se configuró, desde el siglo XVII en adelante, a partir de las tensiones interétnicas y de disputas territoriales originadas por la desterritorialización y reterritorialización de las poblaciones cainguás y monteses, actualmente mbya. De esa manera clasifica las distintas causas de la movilidad espacial indígena en dos grandes grupos de factores: internos y externos. Esta clasificación, esbozada por otros autores de referencia como Bartolomé (2009), permite organizar diferentes aspectos de las dinámicas espaciales mbya que pude observar en la provincia de Misiones: con esta Tesis espero contribuir en esa clave analítica a la historia de las actuales comunidades de la zona sur de la provincia, asumiendo las limitaciones idiomáticas y étnicas, la distancia geográfica en el cotidiano y las restricciones temporales con las que trabajé, como uno, entre otros elementos sobre los que espero aportar a partir de los cruces temáticos entre la dimensión territorial, identitaria y del conocimiento que propongo.

Mediante la organización ofrecida por Garlet (1997) es posible advertir que los factores internos refieren no solo a la relación entre los mismos mbya, sino a su relación con el ambiente y las respuestas a las presiones interétnicas, contemplando las dimensiones espirituales de la vida indígena pero sin escindirlas de los vínculos humanos y con el entorno, ni tampoco sobredimensionándolas. Son numerosos los factores de orden interno que refieren a movilidad vinculadas con la cosmología, que en rasgos generales pueden distinguirse como aspectos económicos y ambientales, de organización social y política, de parentesco, de sociabilidad y afectividad. Todos estos aspectos, en mayor o menor medida, se hicieron presentes en las observaciones y conversaciones que pude realizar a partir del acercamiento a la vida cotidiana mbya en Andresito y Katupyry. Entre los factores externos de la movilidad mbya el autor citado menciona dos: las motivaciones relacionadas a las presiones interétnicas y aquellas relacionadas a las políticas indigenistas, sobre los que también pude reflexionar en mi trabajo de campo.

De esta manera, su trabajo resulta valioso por la sistematización de las motivaciones de la movilidad mbya que evitan las reificaciones cosmológicas, pero también por la lectura sobre esa dinámica cultural devenida en una estrategia para mantener un modo de vida propio, diferente al

de los “blancos”, a partir del avance sobre su territorio. Esta perspectiva pone de manifiesto que la fragmentación territorial es un proceso social y político con connotaciones fundamentales en términos de identidad.

Revisando los posicionamientos de distintos referentes mbya sobre el vínculo con la sociedad *jurua* al momento en el que realiza trabajo de campo, Garlet (1997) da cuenta de las divergencias internas respecto la manera de gestionar los vínculos con el Estado argentino al analizar los posicionamientos de algunos líderes mbya (como “Juancito” Oliveira y Dionisio Duarte) hacia la década de 1970⁸. Estas son parte del proceso de fragmentación territorial y político con efectos sobre la organización mbya, que el autor grafica aludiendo a que las áreas de las que pasan a disponer los mbya resultan en pequeñas islas rodeadas de población blanca, sobre las cuales se vuelve imposible mantener la unidad socio-política-económica-religiosa (*ibidem*, p. 69).

Respecto de estas últimas cuestiones, Gorosito Kramer (2006) brinda una serie de pautas para pensar la imbricación de los liderazgos mbya con la cuestión territorial, analizando las “intervenciones externas” sobre la organización política indígena. De este modo, aporta una mirada crítica sobre el rol del Estado Nacional y Provincial, así como también de las agencias indigenistas confesionales en la creciente fragmentación política.

Gorosito Kramer analiza los cambios en las formas de representación mbya a partir de aquello que advierte como una intromisión en los liderazgos de las sociedades indígenas sobre todo desde 1968 (circa), cuando registra las primeras intervenciones del gobierno reconocidas por los/as mbya contemporáneos en Misiones. Estas se vieron plasmadas en dos importantes sucesos que buscaban concentrar a la población mbya y centralizar su poder político: la creación de una reserva indígena de 3200 ha. en la zona centro (actualmente la comunidad de Tamanduá, Departamento de 25 de

⁸ Me resulta interesante mencionar el nexo empírico entre las investigaciones de Garlet (1997) y Gorosito Kramer (2006). Ambos/as refieren a estos dirigentes, entre otros en sus trabajos. De ese modo que permiten recuperar la cronología de los liderazgos vinculados a las aldeas del centro de la provincia de Misiones cuyas memorias se remontan hasta inicios del siglo XX. Al momento en el que Garlet realiza trabajo de campo -durante la década de 1980- “Juancito” Oliveira -u Olivera antes de su variación en vistas de adecuarse al portugués- se encontraba en Brasil, viviendo de una forma que consideraba más próxima al modo de ser mbya tradicional, dedicando su liderazgo al ámbito religioso. Por su parte Duarte, quien en Misiones había sido “sargento”, es decir, auxiliar de Juan durante su desempeño como líder político, ya había sido elegido “Cacique General” de la provincia de Misiones, dando lugar así nuevas formas de liderazgo constituidas en contextos de intervención del poder estatal. Cabe aclarar que la figura de Dionisio Duarte, fallecido en 2019, adquirió un creciente reconocimiento entre los/as mbya de la provincia de Misiones y también en la región, especialmente en el sur de Brasil, vinculado a su lucha y defensa de los derechos mbya en un contexto primero de gobiernos militares y luego democráticos.

Mayo), y la instauración de la figura de un “Cacique General” durante el gobierno del Interventor Federal de la Provincia de Misiones Hugo Jorge Montiel (27/07/1966-18/11/1969).

Estas iniciativas de intervención política externa sobre los liderazgos mbya generaron la proliferación de asentamientos en distintas áreas de la provincia, sobre todo en las “zonas de colonia” más o menos cercanas a algún núcleo urbano. Gorosito Kramer (2006) señala que las influencias sobre los liderazgos políticos “tradicionales” vinculados a conexiones territoriales más amplias, por ejemplo la respuesta al “ruvichá guasú” (líder político de mayor importancia, residente por entonces en Paraguay), se debilitaron como consecuencia de estas transformaciones en la organización política y territorial: la constitución de aldeas más pequeñas conformadas por algunas pocas familias, cada vez más cercanos a espacios de contacto con la sociedad *jurua*, condujeron al debilitamiento de las alianzas y los lazos políticos entre esas unidades residenciales.

1.3.1. Andresito y Katupyry como “lugares-evento”

En este apartado recuperaré las descripciones de los recorridos desde el centro de San Ignacio hacia Andresito y Katupyry presentadas en las Introducción, para comprender los inicios de su conformación en el contexto provincial. Para ello recurriré al marco recién presentado desde Gorosito Kramer (2006; 2010) y Garlet (1997), teniendo como trasfondo los debates conceptuales y antecedentes relativos a la territorialidad mbya presentados en los dos apartados anteriores. Especialmente retomo el concepto de “lugar-evento” (Massey, 2008) para reflexionar sobre el proceso de desarticulación de la organización territorial y política mbya que dio lugar a la formación de “comunidades”.

Esta noción condensa discusiones sobre el espacio y el territorio a partir de la reflexión sobre los lugares, modo en el que podría considerarse que el Estado argentino piensa a las aldeas mbya, con un carácter más de unidad residencial que de espacio vital ligado a modos de ser distintos de los *jurua*. Respecto del término “comunidad” que es propuesto desde la normativa nacional y provincial, se han hecho algunas importantes advertencias para el caso mbya señalando cómo

dicha referencia cercena el reconocimiento como “nación” o “pueblo indígena” de dicha población (Gorosito Kramer, 2011).

En varias oportunidades hice referencia a las actuales quince comunidades ubicadas en el Municipio de San Ignacio que, conviene agregar ahora, se distribuyen en zonas rurales muy distintas. Cuatro de ellas se ubican en la “zona de colonia” que se extiende sobre la ruta 210 (Jatai Mirí, Ivoty Porã, Andresito y Katupyry), rodeadas por numerosas hectáreas de plantaciones de pino. Otras se ubican más próximas al río Paraná, algunas de ellas en zonas cercanas al Parque Provincial Teyú Cuaré y a la Reserva Natrual Osununú, dependiente de Fundación Temaikén (Mbokajaty y Pindoty’i). Algunas se ubican en los márgenes del área urbana (Ychongy, contigua al barrio “El Progreso”) o un poco más alejadas, aunque próximas a casas de fin de semana de posadeños (como Tape Porã).

Además, durante el trabajo de campo pude observar la multiplicación y dispersión de comunidades mencionadas desde diferentes autores. Así, en el camino por la ruta provincial 210 aparecían aldeas de formación más reciente que Andresito y Katupyry, como Jatai Mirĩ, algunas de ellas estuvieron desocupadas un tiempo y más tarde vueltas habitar, como Ivoty Porã.

Tanto las descripciones como acontecimientos recordados que remiten al pasado de Andresito y Katupyry (como también a otras comunidades de más reciente creación como Tape Porã, a la que hice referencia con anterioridad) dan cuenta de la cotidianeidad de los vínculos interétnicos que las atraviesan, entre los que resalta un actor institucional: la escuela. Es el vínculo que mayormente he mencionado hasta el momento dado que, como expliqué al inicio de esta Tesis, ha sido una de mis puertas de entrada a los espacios mbya. También estará presente en los capítulos posteriores, por las mismas razones.

Otros actores que juegan un rol importante en la representación de los espacios comunitarios se han hecho visibles en las descripciones del camino hacia Andresito y Katupyry (y luego de Tape Porã): es el caso de los distintos grupos evangelistas que con mayor o menor asiduidad visitan las comunidades; también son relevantes los vecinos criollos con sus diferentes actividades en los que se involucran los mbya; la municipalidad, el gobierno provincial, el INTA (Instituto Nacional de

Tecnología Agrícola) y la Entidad Binacional Yaciretá (EBY) con sus obras compensatorias de pérdidas ambientales.

La puesta en funcionamiento de la hidroeléctrica Yacyretá en 1973, y más tarde en sucesivas ocasiones en que aumentó la cota de nivel establecida por el organismo, implicaron la anegación de las tierras y de espacios ecológicos de importancia para los mbya en el litoral del río Paraná, así como de asentamientos cercanos al mismo en el área noroeste de San Ignacio, en particular afectando a la comunidad mbya Mbokajaty. Las tensiones socio-políticas locales que involucran a los mbya y he podido reconstruir someramente son de distinto tipo, incluyendo intentos de desalojo de colonos y comunidades, algunas de ellas ubicadas en zonas ribereñas de casas de fin de semana cuyos dueños generalmente viven en la capital provincial o en otras ciudades (Salamanca 2012, p. 96). En la localidad también se presentan ocasionalmente tensiones en torno a áreas naturales protegidas, en este caso Teyú Cuaré y la reserva privada Osonunú, perteneciente al Bioparque Temaikén cuya sede principal se encuentra en Buenos Aires.

El vínculo con la Iglesia católica resulta significativo en la historia de Andresito y Katupyry, sobre todo, en sus inicios. Las relaciones de los guaraníes con dicha institución fueron especialmente marcadas por el accionar indigenista confesional de las décadas de 1960 y 1970, iniciado en Misiones por la labor espontánea y de carácter asistencialista de religiosas de las Siervas del Espíritu Santo y sacerdotes de la Orden del Verbo Divino, entre quienes se destacan la Hermana Gemmea Wolf, el Padre Antonio Marquant y el P. José Marx (Seró y Kowalski, 1993; Salamanca, 2012). Más tarde se suma Monseñor Jorge Kemerer, Obispo de Posadas, cuya intervención deliberadamente asimilacionista y evangelizadora se plasma en el Proyecto Döffner llevado adelante con la Dra. Marisa Micolis en los asentamientos de Fracrán y Perutí, con cuyas familias (avá-guaraní y mbya respectivamente) ya habían trabajado la Hna. Wolf y el P. Marquant (Seró y Kowalski, 1993; Gorosito Kramer, 2006; Amable, 2007; Ruiz, 2007; Enriz, 2010a, 2010b).

Cabe mencionar que, desde los primeros años de organización religiosa del Territorio Nacional de Misiones, la Sociedad del Verbo Divino (SVD) ha sido un actor importante en la conformación del campo católico local. En 1892 el Obispo de Paraná -sede de la que entonces dependía Misiones- solicitó a dicha Orden encargarse de la atención de ese territorio. A finales de 1898 llegó el primer

misionero verbita, el Padre Federico Vogt, y poco después las Hermanas Siervas del Espíritu Santo, congregación destinada a mujeres fundada por el sacerdote alemán Arnoldo Janssen, al igual que la SVD (Amable, 2007, p. 28).

Desde fines del siglo XIX los verbitas tuvieron gran presencia en Misiones, que entonces se destacaba por una gran diversidad religiosa vinculada al proceso de colonización y a la llegada de migrantes de diferentes países europeos y limítrofes fomentada por el Estado nacional, iniciando la llamada “segunda evangelización” (Amable, 2007, p. 53) en referencia al primer proceso evangelizador que atravesó la historia del territorio misionero, el jesuita. Ya avanzado el siglo XX, tras la provincialización de Misiones, también ocurrieron cambios en la territorialización de la Iglesia católica ya que en 1957 se creó la diócesis de Posadas y fue nombrado Obispo Jorge Kemerer, sacerdote verbita que se desempeñaba en dicha ciudad desde 1934 (Amable, 2007).

Según da cuenta Amable (2007): “Desde los momentos iniciales de la diócesis de Posadas, comienza a perfilarse que la conformación de un sistema educativo público de gestión privada católica, será la práctica central de la “estrategia institucional” del obispado de Monseñor Jorge Kemerer” (p. 95). Emblema de esa obra es la creación del Instituto Superior del Profesorado Antonio Ruiz de Montoya (ISARM), primera casa de estudios superiores de Misiones, en 1960. Diez años más tarde el obispado crea la Junta Diocesana de Educación Católica, destinada a orientar y coordinar a los establecimientos de educación católica en la provincia (Amable y Dohman, 2002).

Desde su labor como Rector del ISARM, cargo que ocupa entre 1970 y 1989, el obispo Kemerer propició el estudio del proceso de conquista y evangelización jesuítico, una de las temáticas en las que se especializa el Centro de Investigaciones históricas del Instituto; otros estudios importantes estuvieron referidos a la incorporación del territorio de Misiones a la Nación Argentina (Jaquet, 1996). Kemerer solicitó a la Compañía de Jesús instalarse en su diócesis, los que los jesuitas concretaron en 1966 (Amable, 2007).

El campo educativo fue objeto de disputa entre organismos estatales y obispado desde finales de la década del '50 por la proyección que le otorgó Kemerer a la Diócesis de Posadas, pero hacia

finales de la década de 1970 también comenzó a ser tema de disputa local la cuestión indígena (Gorosito Kramer, 2006). Siguiendo a Amable, “Desde 1978 y hasta sus últimos años el obispo Kemerer concentró sus esfuerzos en la tarea de atención a los guaraníes ‘los más pobres entre los pobres de la provincia’. En esta acción comprometió a un sector de sus más cercanos colaboradores en el área educativa” (2007, p. 127).

Ese año fue justamente cuando Antonio Martínez, líder espiritual mbya de Fracrán (Municipio de San Vicente, Departamento Guaraní), le solicitó a Mons. Kemerer el establecimiento de una escuela en la comunidad. Esta demanda dio inicio al “Programa de Desarrollo Integral” destinado a Fracrán y Perutí a partir de 1979, que estuvo a cargo del ISARM y de la Fundación Cardenal Döpfner⁹, creada el año anterior para apoyar las obras educativas, de bienestar social y cultural del obispado. La coordinación estuvo a cargo de la Dra. Marisa Micolis, quien además ocupó cargos clave en la educación provincial tanto del sector privado como del público¹⁰.

El programa que se extendió hasta 1990 en Fracrán y Perutí se definía por tres conceptos claves “adaptación, integración y aculturación del aborígen guaraní que habita y habitará las misiones de Perutí y Fracrán” (Archivo Fracrán y Perutí del ISARM, Carpeta: “Proyecto (1980-1982)” en Amable, 2007, p. 131). Además, subrayaba objetivos de desarrollo socioeconómicos y para su ejecución preveía la permanencia de los docentes en las escuelas para la realización de un seguimiento. También contemplaba distintos subprogramas: vivienda, agua potable y energía, higiene y casa de salud para la vida sedentaria, nutrición infantil y del adulto, desarrollo laboral, educación (Amable, 2007, p. 132).

Enriz (2008) indaga en los efectos de dicho proyecto de intervención en los procesos de sedentarización mbya. Otros aportes que refieren a dicha problemática son los de Seró y Kowalski (1993), antropólogos/as que habían integrado el Grupo de Enlace Intercultural (GEI) de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM) que funcionó aproximadamente entre 1983-1987, critican especialmente una de las líneas

⁹ Asumo que se trata de la misma fundación citada más arriba “Fundación Döpfner” a la que aluden diferentes textos citados, Seró y Kowalski (1993), Gorosito Kramer (2006) y Salamanca (2012) con una pequeña variación en la escritura.

¹⁰ Fue Subsecretaria de Educación (1973-1975) y Ministra de Cultura y Educación de la Provincia de Misiones (1991-1995). En la gestión privada se desempeñó como Directora ejecutiva del Servicio Provincial de Enseñanza Privada de Misiones (SPEMP) durante el año de su creación en 1993. También como profesora (1966-1991) y Vicerrectora (1971-1991) del ISARM, este último cargo se extendió durante el rectorado de Mons. Kemerer.

programáticas subyacentes: la conversión de los indígenas en pequeños productores rurales como estrategia de sedentarización. En la descripción del concepto central de “adaptación” que define al “Programa de Desarrollo Integral” se expresa esa tendencia, que fue mencionada críticamente por Agustín, referente de Katupyry en apartados anteriores al conversar conmigo sobre la sedentarización forzada: “Nuestra tarea a este nivel consistirá en facilitar a los aborígenes el pasaje de la vida semi nómada de cazadores, pescadores o mano de obra poco y mal remunerada a la vida sedentaria de agricultores responsables de su propia tierra y de artesanos calificados” (ISARM, Archivo Fracrán y Perutí, Carpeta: “Proyecto (1980-1982)” en Amable, 2007, p. 131).

El antecedente de los trabajos e intervenciones eclesíásticas en Fracrán y Perutí, comunidades ubicadas en la zona centro de Misiones, resulta importante para enmarcar la labor realizada en paralelo por el P. José Marx en diferentes zonas del Departamento de San Ignacio (así como del departamento vecino, General San Martín).

Arturo Duarte (50 años aprox. al momento de iniciar mi trabajo de campo), es cacique de Andresito desde que murió su padre Inocencio en 2007. Arturo me contó que su familia conoció al P. Marx cuando vivían en Colonia Pastoreo, un paraje ubicado sobre la ruta provincial 210 (al igual que Andresito y Katupyry), pero a casi 18 km. del centro de San Ignacio. Durante una parte de la década de 1960 y hasta finales de 1970, distintas familias mbya que hoy viven en Andresito y Katupyry habitaban en una zona de campo y monte en Pastoreo. Muchos de los varones adultos trabajaban en chacras, aserraderos y plantaciones de especies arbóreas exóticas destinadas a la industria forestal pertenecientes a familias criollas y migrantes de la zona. Sobre la forma de trabajo de Marx me contó “él no era tanto de predicar, él iba con su gente a ayudar” (conversación con Arturo Duarte, San Ignacio, 17/7/2019).

La asistencia en educación y salud del P. Marx, en conjunto con las Hermanas Siervas del Espíritu Santo que trabajaban con él, fueron dos pilares de los vínculos de la iglesia católica con las familias mbya de Andresito y Katupyry, sobre todo desde finales de 1970 cuando se establece la comunidad de Andresito y más aún “con la vuelta a la democracia” (es decir desde 1983) según recordaba una

de las Hnas. cuando la entrevisté en una casa de retiro donde vivía tras finalizar su labor pastoral (Hna. Beatriz, Gobernador Roca, 14/10/2017).

Otro de los objetivos incentivados por los/as religiosos/as fue la producción de artesanía mbya, que gracias a los vínculos internacionales del P. Marx era acopiada en un centro de la SDV de San Ignacio (donde se alojaban las Hermanas y también supieron dar albergue a estudiantes mbya que cursaban magisterio en esa localidad) para luego ser comercializada en Alemania. El P. José Adolfo Marx, oriundo de ese país, se ordenó sacerdote y tras desempeñarse en México, había sido trasladado a Argentina en 1964. Primero fue vicario parroquial en Puerto Rico (Departamento General San Martín) y seis años más tarde, en 1970, fue designado cura párroco de San Ignacio.

Estos contactos con los religiosos católicos atraviesan de manera significativa las historias de formación de comunidades mbya, ya que fue el P. Marx fue quien facilitó el asentamiento de familias mbya en Andresito y en Jakutinga, comunidad ubicada en el municipio de Roca (localidad vecina del Departamento de San Ignacio), también ocupada hasta el día de hoy y a la que se accede por la ruta provincial n° 6. Agustín, referente de Katupyry, cuenta que “él [el P. José Marx] nos trajo a vivir [a Andresito], compró del obispo, o sea el obispo donó a la comunidad entonces el Padre nos trajo. [...] trajo a mi tío, a mi mamá, mi abuelo, abuela. Y mi abuelo y mi abuela todos fallecieron ahí” (registro de campo de Ana Padawer, Katupyry, 22/10/2014).

Luego de vivir en Pastoreo, Agustín y su familia circularon por distintos asentamientos del sur misionero y antes de establecerse en Andresito permanecieron un tiempo en Jakutinga. Este fue uno de los asentamientos de mayor vínculo con el P. Marx; el actual director de la Escuela de la Familia Agrícola (EFA) que Marx creó en Jakutinga especificó al respecto:

esto fue una donación de la viuda de Roca [seguramente se trate de una pariente de la sucesión de Rudecindo Roca], en realidad la viuda de Roca quería donar a los indígenas, pero dijo: -si les dono me van a vender la tierra para los grandes, van a vender y eran 75 ha. Entonces dijo: -yo voy a donar al obispado y el obispado que se lo dé en comodato a las comunidades y que construyan lo que ellos quieran, que tenga un servicio social y ahí fue donde surgió la escuela. Es más, tenía salita de

primeros auxilios, todo, todo consiguieron. (Entrevista al Director de la EFA, Jakutinga, 12/10/2017)

Coincidentemente, Agustín me cuenta que llegaron a Jakutinga por la posibilidad de acceder a tierras que había allí:

Carla: ¿Y en Jakutinga por qué llegaron?

Agustín: Porque ahí había donado una señora que se llamaba Roca, donó para el obispado entonces el Padre José permitió que viva una familia mbya ahí, entonces vivíamos, pero no Jakutinga actual donde es ahora, más hacia el pueblo, hacia [Gobernador] Roca, más abajo, antes del puente. (Conversación con Agustín, Katupyry, 17/7/2019)

Respecto de Andresito, otra Hna. de la Congregación Siervas del Espíritu Santo relata una situación análoga a lo acontecido en Jakutinga:

En 1978 el Padre José Marx compró la tierra en la que hoy se ubica Andresito para que los chicos puedan ir a la escuela 44 [escuela provincial próxima a Andresito, ubicada a menos de 1 km. de distancia], porque hacer una escuela en donde ellos estaban era muy costoso. Hizo casas, la perforación para el agua, una casita de madera que era donde el padre ejercía y no tenían *opy*, si no es capilla a la que el Padre Marx le llamaba el *opy* de la Sagrada Familia. El señor con el que él armó el contacto era Isidro Duarte. Ellos vivían por ahí, por Pastoreo, porque era territorio de ellos, después empezaron a cultivar y tuvieron que salir, molestaban, como el Padre compró la tierra ellos entonces se sentían seguros. Vivían de la caza, la pesca, la venta de artesanía y la pequeña agricultura. Indios no había, eran peones, estaban escondidos, los que eran ricos crecieron con la mano de obra barata de los indígenas¹¹. (Entrevista a la Hna. Adela, Gobernador Roca, 24/7/2018)

La escolarización aparece como una motivación importante en esta breve reconstrucción de la

¹¹ Esta mención a la invisibilización de los/as indígenas como peones, así como el rechazo de algunos grupos mbya a la vinculación sistemática con los/as *jurua*, serán profundizados en capítulos siguientes.

agencia indigenista católica que impulsaron los/as verbitas entre los guaraníes a fines de los '70. Durante los primeros años de la década de 1990, el P. Marx participó en la constitución de distintas escuelas en Jakutinga y en Katupyry. Primero se estableció “una escuela primaria para adultos en donde pueden ir con todas las familias [...] venía la gente grande y venían con todos sus hijos” en Jakutinga (Entrevista al Director de la EFA, Jakutinga, 12/10/2017).

Katupyry atravesó distintas instancias de constitución de la escuela primaria para niños y jóvenes, incluyendo la gestión privada asociada al obispado y la iniciativa estatal, sobre las que me detendré en otro capítulo. Para el análisis en términos de territorialización del que me estoy ocupando aquí, es sin embargo importante anticipar que inicialmente la comunidad había sido formada por familias que vivían en Andresito y buscaron distanciarse de la influencia católica, localizándose en una zona rural más alejada de San Ignacio. Tal como lo narra Vicente (61 años), quien me fue presentado como fundador de Katupyry:

Bueno porque aquella época vos sabés que Andresito dependía de la iglesia, entonces yo no me entendía muy bien con la iglesia, porque resulta que la iglesia te quiere imponer [...], pero yo, a mí me gusta vivir independiente, hacer lo que uno quiera, vos no estás esperando de ninguno que te dé. Por ese motivo yo salí de Andresito (Entrevista a Vicente, Katupyry 25/7/2017).

Paradójicamente, y como resultado de tensiones y ambigüedades que caracterizan el vínculo de los/as mbya con la iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX, a los pocos años comenzó a funcionar en Katupyry una escuela primaria gestionada por el obispado, bajo la dirección de una Hna. de la Congregación Siervas del Espíritu Santo (volveré sobre esto más adelante).

En una mirada de conjunto al proceso de constitución de las comunidades de Andresito y Katupyry (así como otras con las que están estrechamente conectadas, como Jakutinga o Tape Porã), hacia la década del '70 la escolarización entre los/as mbya se presenta como una demanda para la alfabetización de varones y mujeres adultos/as, pero transcurrido un tiempo estos fueron dejando lugar a la escuela como un espacio destinado a niños/as y jóvenes, convergiendo con las políticas

y regulaciones estatales vinculadas a la educación intercultural bilingüe. En ese contexto y progresivamente, algunos/as adultos/as mbya con una escolarización primaria relativamente completa también se incorporan como ADIs. Dedicaré el Capítulo 5 al vínculo entre la institución escolar y las comunidades, pero a modo de anticipo es importante señalar que las demandas de educación escolar en estas comunidades, y su resolución mediante agencias católicas y estatales, se vinculan de manera directa con la ubicación de las aldeas bajo estudio, en procesos que se extendieron durante las últimas décadas del siglo XX.

Esta primera aproximación a la fundación de las comunidades de Andresito y Katupyry, que será ampliada en posteriores capítulos, puede ser conceptualizada a partir de la metáfora de Massey (2008) acerca del “evento-lugar”. La geógrafa inglesa incita a considerar las dimensiones políticas del espacio, llegando a la categoría de evento-lugar a partir de una definición de la relación tiempo-espacio que busca superar la perspectiva modernista del contexto definido por un tiempo unilineal y, a la vez, diferenciándose de un enfoque posmodernista donde “todo es espacio”.

Así, Massey (2008) define el “evento-lugar” como una conjunción de trayectorias heterogéneas que coinciden en un momento y en un lugar. Esa coincidencia, además de estar cargada de recorridos y experiencias temporales de distintas dimensiones, ritmos y escalas -desde geológicas si involucramos al paisaje natural, hasta etarias si pensamos en distintas generaciones- se caracteriza por la contingencia y el acontecer -en inglés, idioma original del trabajo “evento” tiene esa doble acepción-.

La reconstrucción realizada en este apartado involucra una malla de escalas, ritmos, actores e instituciones que pone en evidencia la naturaleza contingente y negociada de los lugares. Los inicios del accionar indigenista católico retratados confluyen con otras formas de intervención, tales como las del estado provincial misionero, creado a mediados del siglo XX, los colonos y las decisiones de los propios mbya, acercándose o alejándose de sus vecinos en la ruralidad sanignaceña. De ese modo, dichas acciones forman parte de una etapa que exige a los protagonistas la necesidad de pensar y actuar para “ser juntos” -en tanto forma de negociar la coexistencia (Massey, 2008)- en lugares emergentes y dentro de un momento de la sociedad misionera donde los guaraníes son sujetos más visibles, proceso que recién empieza a evidenciarse a partir de los

años 60 y 70, cuando con el fin de la frontera agraria los/as mbya aparecen como “problema”, habitando tierras que pretendían incorporarse a nuevos modelos productivos de la provincia (Schvorer, 2011).

Andresito y Katupyry se presentan como “lugares-eventos” dentro de la geografía de poder más amplia que representa la constitución de Misiones como provincia. La metáfora de Massey (2008) pone en evidencia una nueva condición de formación de las comunidades en ese contexto: la fundación de comunidades mbya y su multiplicación que conjuga, por un lado, las formas de movilidad de dicho colectivo étnico y, por otro, las interacciones con actores como el P. Marx, que pueden parecer coyunturales y aleatorias pero en rigor involucran prácticas que conforman un flujo de tendencias hegemónicas. Las herramientas de vínculo con la sociedad no-indígena, como la lecto-escritura del castellano, se presentan en estos lugares-evento como una necesidad imperiosa que se expresa en demandas por escuelas, ante la dificultad de conseguir tierras para habitar y la necesidad de defenderlas.

La cuestión del “ser juntos”, así como la misma noción de lugar-evento sobre la que teoriza Massey (2008), involucran una dimensión cultural-identitaria ineludible. La autora señala que “todas las negociaciones de lugar acontecen en el movimiento entre identidades que se están moviendo” (Massey, 2008, p. 219), por lo que su enfoque propone pistas sobre las que propongo ahondar en los próximos dos capítulos.

En el capítulo 2 trabajaré sobre la construcción de Misiones como parte del territorio argentino, inicialmente por su categoría de Territorio Nacional (TN) en 1881, y más tarde como provincia en 1953. Su experiencia de anexión difiere de la de otros territorios también poblados por indígenas en Argentina, cuya pre-existencia al Estado fue negada bajo la idea del “desierto” -imaginario geográfico que también sobrevoló Misiones-. Esta construcción del territorio misionero como parte de la Argentina se dio mayormente a través de un proceso de colonización público y privado, aunque también ocupaciones espontáneas -sin olvidar etapas de anexión anteriores, como las disputas en tiempos coloniales, también durante las primeras décadas del siglo XIX y la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870), resultado en gran parte del carácter fronterizo del espacio provincial

desde larga data-, que aportaron a su particularidad pluriétnica conformada por más de veinte nacionalidades diferentes.

Es por ello que en el próximo capítulo retomo los encuadres de la historia regional para pensar la presencia mbya en el territorio misionero y su participación en la producción de su estructura social agraria. De este modo, introduzco la relación entre actividades productivas e identificaciones étnicas, siguiendo la hipótesis de que las transformaciones de aquellas generan visibilizaciones o invisibilizaciones de ciertas identificaciones y colectivos étnicos.

Luego en el capítulo 3 indago en los estudios sobre la etnogénesis mbya en la provincia de Misiones para profundizar la comprensión de la presencia mbya y su reconocimiento en dicho territorio. También recupero las discusiones que analizan las identificaciones étnicas en relación con las actividades productivas, para profundizar el trabajo sobre la hipótesis antedicha. Así, me propongo reflexionar sobre estos procesos a partir de la incorporación de “nuevas” prácticas económicas sobre actividades productivas “tradicionales”, particularmente la agricultura ligada al *ñande reko*.

Para analizar las actividades productivas, recupero los aportes de la antropología de la técnica, que me permiten poner en juego las dinámicas identitarias más allá de los objetos reificados, en su relación con la reproducción del modo de vida de un grupo. Algunos estudios de ese subcampo disciplinar plantean cómo las experiencias singulares generan repertorios técnicos en crecimiento y transformación en contextos sociales y económicos actuales (allí se ubican las “nuevas” prácticas observadas). También retomo distintos trabajos que indican que, tanto en las prácticas, como en sus expectativas de reproducción, se disputan representaciones de lo considerado “propio”. Estas distintas contribuciones me permiten evidenciar los cruces entre lo étnico y la estructura social regional a través del análisis de las actividades productivas.

CAPÍTULO 2. LA CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO MISIONERO EN TRES MOMENTOS (ENTRE 1768 Y LA DÉCADA DE 1970), ALGUNAS PISTAS DE LA PARTICIPACIÓN INDÍGENA ENESE PROCESO

2.1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo abordo los procesos históricos que condujeron a la construcción del espacio territorial de Misiones como parte del Estado nación argentino. Tomo tres períodos temporales para reconstruir diferentes dinámicas políticas, poblacionales y productivas que configuraron dicho espacio territorial en distintos momentos.

Para trabajar sobre esas dinámicas retomo el enfoque de la historia regional de Misiones propuesto por Perié de Schiavoni (1991), Jaquet (2001) y Oviedo (2021), que me permite establecer un marco para plantear algunas inquietudes antropológicas sobre la visibilidad y accionar de distintos grupos sociales y étnicos subalternizados en dichos procesos; espacialmente esos estudios me habilitan a pensar con mayor complejidad histórica la presencia mbya en el territorio a lo largo del tiempo, así como su participación en la sociedad local y en los procesos productivos que lo configuraron.

El primer período que presento es tomado como un antecedente de los dos siguientes, abarca prácticamente un siglo que se extiende entre la desarticulación del orden jesuítico durante la etapa colonial y la Guerra de la Triple Alianza, refiriendo a los cien años previos a la federalización de Misiones. La expulsión de los jesuitas en 1767 marcó el inicio de un período de desmembramiento de la estructura de trabajo organizada en torno a la reducción de los guaraníes, así como también de las relaciones productivas y comerciales entre distintos pueblos. Asimismo, este proceso se dio en torno a las últimas cuatro décadas de dominación colonial por parte de España y Portugal en la región, la posterior independencia y la formación de los Estados nacionales argentino, paraguayo y brasileño.

La Guerra de la Triple Alianza (1865-1870) tuvo un lugar preponderante en la consolidación de dichos Estados e involucró definiciones de los límites políticos entre ellos. Al final de este primer

período dedico un subapartado para referir a algunos de los principales acontecimientos ocurridos entre la finalización de ese conflicto bélico en 1870, y 1880 cuando se produce la conversión de Misiones en TN. Allí establezco algunos paralelismos con procesos de avance estatal sobre territorios indígenas que se dan en otras partes del país que también estaba demarcándose en sus fronteras internas y externas.

Si bien los materiales recuperados para el primer período no refieren a la población mbya específicamente, sí lo hacen respecto de la población indígena más en general y a otros grupos subalternos. Esto me permite plantear el enfoque que considero necesario para comprender los procesos demográficos, económicos y territoriales que me interesa abordar en esta Tesis de acuerdo con la historia regional. Dicho campo y enfoque de la disciplina histórica promueve nuevas perspectivas para abordar las historias locales, la problemática de la frontera y la historia reciente, también se propone recuperar sujetos y grupos no estudiados anteriormente en términos específicos (Oviedo, 2021, p. 28 y 29).

El segundo período es el que inicia con la federalización de Misiones (1881) y abarca hasta 1970. Aquí profundizo en algunas condiciones ya presentes en el momento anterior que adquieren otra forma a partir de las nuevas tensiones administrativas. En esta segunda etapa analizo la configuración fronteriza de la estructura social agraria misionera observando las relaciones de propiedad de tierra, la colonización y la conformación de distintos frentes productivos. El foco en esta etapa permite comprender una parte importante de las relaciones sociales que configuraron el espacio misionero; estas aproximaciones siguen la idea de Lefebvre (1974) presentada en el capítulo anterior sobre la producción social del espacio y abren preguntas sobre la espacialidad mbya en esos procesos.

El tercer período focaliza en las décadas de 1960 y 1970, años signados por los cambios en el modo de organizar la producción, principalmente se caracterizaron por la orientación de los frentes agrario y forestal al sector secundario. Fue cuando la reforestación con unas pocas especies exóticas -mayormente pino (*Pinus elliottii* y *Pinus taeda*) y eucalipto (*Eucalyptus*)- comenzó a realizarse integrada a la gran industria. De acuerdo con Gorosito Kramer (1982), entonces comienzan a pronunciarse las transformaciones sobre la reproducción social mbya. Esos años

constituyen un período importante en mi Tesis, dado que se trata del momento casi inmediatamente previo al proceso de territorialización de Andresito y Katupyry, formadas hacia finales de la década de 1970 y la segunda mitad de 1980, respectivamente.

Pude reconstruir esa etapa etnográficamente, especialmente siguiendo la práctica de los recorridos inspirada en la propuesta de Ingold (2011) de moverse “a través” y “a lo largo” de lugares (esta fue mencionada en las referencias metodológicas de la Introducción). Andar por otros tiempos y otros espacios me permitió conocer el lugar y las actividades productivas realizadas por los/as mbya en ese entonces, así como el lugar donde residían. Las principales familias que formaron Andresito y Katupyry y que todavía residen ahí antes vivieron en una zona llamada Pastoreo, se trata de un paraje ubicado en la colonia de San Ignacio. Allí habitaron los/as mbya desde tiempos anteriores a que el Estado provincial -en concordancia con las normativas nacionales- organizara sus asentamientos como “comunidades” con personería jurídica y, en el mejor de los casos, territorios demarcados y titulados. Cabe aclarar que, si bien yo trabajé sobre las décadas mencionadas existen referencias a la presencia mbya en esa zona de finales del siglo XIX (Queirel, 1897).

En síntesis, este capítulo permite avanzar sobre los procesos de territorialización mbya ligados a su reproducción como colectivo étnico reconstruyendo el contexto regional y la conformación del espacio provincial misionero. Los aportes de la historia regional son especialmente importantes para avanzar en el diálogo entre historia y antropología y, de ese modo, contribuir al enfoque “histórico-etnográfico” que me propongo seguir. Por un lado, estas perspectivas permiten establecer algunas articulaciones entre la escala nacional, provincial y local; por otro, es importante subrayar que, siguiendo el trabajo de Rockwell (2007a), privilegio lo local para observar las prácticas de territorialización y reproducción mbya en un contexto de reconfiguración de la estructura social agraria misionera tras los cambios productivos que se dan hacia la década de 1970.

2.1.1. Enfoque y categorías teóricas: las temporalidades desde la antropología y la historia

A lo largo de los períodos trazados me interesa analizar las transformaciones identitarias considerando centralmente las actividades económicas. Como mencioné, los análisis retomados no están referidos a la población mbya específicamente -cuyo etnónimo, además, comienza a difundirse a finales del siglo XIX-, sin embargo, reconocer el cruce entre cambios productivos e identitarios en la “larga duración” es importante para introducir una perspectiva más profunda y compleja sobre lo que pude reconstruir en mi trabajo de campo. Ese plano temporal, según Rockwell (2000), exige observar continuidades producidas hace tiempo y están presentes en elementos, signos, objetos y prácticas (p. 17).

A su vez, para registrar la historicidad de un proceso con mayor detalle esa autora también remarca la importancia de otra temporalidad más, la “continuidad relativa”. Este segundo plano refleja las múltiples temporalidades y espacialidades de la historia cultural, que se manifiestan más o menos fuertes según el momento y el lugar; las intersecciones y empalmes entre ellas generan un juego de continuidades y discontinuidades históricas dentro de diferentes espacios sociales (*ibidem*), como el de la sociedad regional que analizo. Cabe indicar que la autora remarca el papel de las múltiples y diversas lógicas políticas y económicas que atraviesan la “continuidad relativa”. Estas estructuraron la vida de los espacios sociales (familiares, escolares, comunitarios, etc.) de distintas maneras a lo largo del tiempo y habilitaron diferentes sentidos sobre las actividades allí desarrolladas.

La relevancia de los enfoques como el de la historia regional (Perié de Schiavoni, 1991; Jaquet, 2001; Perié de Schiavoni et al., 2001; Oviedo, 2021) y la “antropología histórica” (Rockwell, 2000; 2007) que son recuperados en este capítulo reside en iluminar dinámicas poblacionales e identitarias de tiempos más recientes en relación con la población indígena. En este sentido, uno de los principales trabajos tomado como referencia (Perié de Schiavoni et al., 2001) permite observar la movilidad étnica de los guaraníes reducidos durante el siglo XIX, allí las/os autora/os reconstruyen algunas dinámicas de dispersión de los guaraníes y de su incorporación como mano de obra en diferentes lugares y entornos.

2.2. PRIMER PERÍODO: TRANSICIONES HISTÓRICAS HACIA LA CONFIGURACIÓN DEL TERRITORIO NACIONAL DE MISIONES (1768-1865)

En este apartado abordo un período que puede ser considerado de “transición histórica”, tal como lo definen Perié de Schiavoni et al. (2001, p. 62), y transcurre entre la disolución de las Reducciones Jesuíticas (1768) y el inicio de la Guerra de la Triple Alianza (1865). Esta etapa también comprende el desmembramiento de la antigua provincia jesuítica de Misiones en los tres Estados nacionales que la atraviesan, tras las independencias coloniales.

De acuerdo con las/os autoras/es este período fue caracterizado por la historiografía nacional como de “vacío”, en referencia a un “vacío de información”. Explican que esa lectura se generó porque durante esos años los principales actores de la región eran “paraguayos”, “portugueses” e “indios”, en vez de “argentinos” (*ibidem*, 2001, p. 62). Ese “vacío” que prima sobre la historia de Misiones durante el siglo XIX también coincide con otras asociaciones del “vacío” relacionadas con la ausencia de población en el período referido. Por eso, estas/os autoras/es plantean el desafío de reconstruir la trayectoria de los guaraníes reducidos en la historia regional (*ibidem*, 2001, p. 62) durante el período de transición mencionado. A continuación, retomo gran parte de su investigación en tanto aportes fundamentales a los estudios de la historia regional y antecedentes clave para comprender la configuración de la sociedad y del territorio misioneros recientes desde una mirada antropológica.

A partir de los inicios de la conquista y colonización europea, el espacio que actualmente ocupa la provincia de Misiones se constituyó como fronterizo, disputado primero por los imperios español y portugués, y más tarde por los Estados nacionales emergentes de los procesos de independencia de principios del siglo XIX que conformaron los países de Brasil, Paraguay y Argentina. El dominio de ese territorio, de sus recursos naturales y de su población fue objeto de conflictos geopolíticos desde los tiempos de la colonia y se extendieron hasta fines del siglo XIX.

Hasta 1767 la actual Misiones integraba la Provincia Jesuítica del Paraguay, cuyos territorios eran dependientes del Virreinato del Perú y concentraba la mayor parte de las Reducciones, ubicadas en proximidades de los ríos Paraná y Uruguay. Al año siguiente, con la efectivización de la expulsión de la Compañía de Jesús, estas comenzaron un proceso de desintegración ya no solo en términos políticos y religiosos sino económicos, ya que la Corona española priorizó la explotación de yerba y de madera de los montes por sobre otras actividades agrícolas y artesanales que se realizaban en los pueblos jesuíticos, además de promover la contratación de la mano de obra indígena (Perié de Schiavoni et al., 2001).

Al momento de la independencia argentina (1810-1816), el actual territorio misionero se encontraba entre dos focos contrarrevolucionarios: Asunción y Montevideo, y también próximo al Imperio Lusitano. A partir de ese momento se reconfiguraron las fuerzas que se disputaban esa región, ya que el flamante Gobierno revolucionario constituido en Buenos Aires comenzó a enviar tropas desde Corrientes, a la vez que la Gobernación Interina del Paraguay se proclamaba propietaria de las Misiones (*ibidem*). También se sumaban los embates desde Brasil, sobre todo en la zona de las Misiones Orientales, bajo dominio portugués desde 1801. Las disputas se mantuvieron hasta el momento de la federalización del territorio misionero bajo el Estado argentino en 1881 pero encontraron su punto más álgido en la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870).

Comprender la profundidad histórica de la organización política, económica y poblacional de Misiones resulta relevante a los fines de indagar en la memoria de las actividades productivas en tanto prácticas sociales que conforman paisajes, territorios y procesos identitarios contemporáneos. De acuerdo con Perié de Schiavoni et al. (2001), “el surgimiento de los Estados-nacionales en formación objetivó una confusa configuración del espacio regional” (p. 67). En Misiones, las/os autoras/es mencionados intentaron saldar la discontinuidad histórica entre el momento de la expulsión de los jesuitas y la declaración de Misiones como TN, preguntándose qué pasó con el “guaraní reducido” tras la expulsión de esa orden religiosa. La reconstrucción que llevaré adelante en esta sección toma por ello como referencia principal sus trabajos.

Así se proponen “seguir la trayectoria de un grupo étnico en relación con los cambios de la sociedad regional” (*ibidem*, p. 95). Un trabajo anterior (Perié de Schiavoni, 1991) busca reconstruir el proceso del “cambio de roles del guaraní reducido al criollo asalariado” (p. 8) delineando dos momentos de extrañamiento para los “misioneros” -término utilizado en referencia a los guaraníes de las misiones jesuíticas-: aquel operado en el marco de la Provincia Hispánica (1768-1817) y el que se da desde 1817 en adelante y se corresponde a “la destrucción, quema y saqueo de los pueblos por parte de los portugueses y paraguayos” que lleva a una importante dispersión de la población de las reducciones (Perié de Schiavoni, 1991, p. 8).

Estos trabajos fundamentan la importancia de seguir los desplazamientos de los “‘indios’ guaraníes de ‘las Misiones’” relevar procesos de mestizaje y en las identificaciones de sujetos subalternizados, lo que permite analizar su presencia y participación en la configuración del espacio misionero a lo largo del tiempo. De ese modo, la venta de la mano de obra indígena para la agricultura, su integración al comercio, su desempeño como “paseros” en el río y, más tarde, su trabajo en la construcción, fueron reconfigurando el lugar y la visibilidad de “los guaraníes” como parte de la reestructuración de la sociedad regional durante el siglo XIX.

Perié de Schiavoni et al. (2001) identifican momentos de resistencias que caracterizan como “activa” y “pasiva” de los guaraníes respecto al desarme de la vida reduccional y, hacia la década 1830, observan la incorporación al sistema económico y social regional, sobre todo en su trabajo como constructores de obras demandadas por el Estado paraguayo que ocupaba el sur de la actual provincia misionera. De acuerdo con Oviedo (2014) es de gran importancia considerar la “ocupación paraguaya” para comprender el poblamiento y uso del espacio misionero, porque significó “la presencia institucional del Estado como elemento ordenador y controlador del comercio, la explotación, la población y el territorio” (p. 31). Asimismo, resalta que el control terrestre de ese espacio era vital para que Paraguay se garantizara una salida al exterior (*ibidem*).

Agricultura, comercio y construcción fueron algunas de las actividades realizadas por los “misioneros” luego de un primer momento de “resistencia activa” en las reducciones. Estas actividades se vieron facilitadas por su pasado en vinculación con los jesuitas, que garantizaba un recurso formado y dócil para el trabajo. Siguiendo el curso de los años durante el siglo XIX Perié

de Schiavoni et al. (2001) reparan en algunos períodos de ese proceso tendiente a la incorporación de los guaraníes reducidos a la sociedad regional en reconfiguración tras la formación social de la época jesuítica.

Desde los primeros momentos de desintegración del sistema misional una parte de los guaraníes migró hacia dominios portugueses, donde los varones fueron destinados al ejército y las mujeres reclutadas para tareas agrícolas, o como “chinas” o “compañeras” de soldados lusitanos (*ibidem*, p. 72). La incorporación de la población indígena a las tropas se vinculaba a su valoración como “vaqueanos” y como “curanderos” -los términos aparecen citados tal como las/os autoras/es los encontraron en el Archivo Nacional de Asunción-, también como músicos y como artilleros. El trabajo como médicos y las dinámicas de cacicazgo que se observan en esta etapa de agregación militar datan de la época colonial, aunque para este entonces se descartaba la inclusión de quienes hubieran luchado con José Artigas en el ejército de los “Pueblos Libres” (Jaquet et al., 2001, p. 75).

Durante los primeros veinte años del siglo XIX algunos guaraníes migraron a trabajar como peones en estancias correntinas y entrerrianas, reforzando el proceso de proletarización de esa población que, durante la década de 1830, se afianzó en su participación marginal en explotaciones agrícolas comerciales. Estas últimas se vinculaban a la explotación de yerbales y campos ganaderos, donde los indígenas eran utilizados como capataces y peones por correntinos y brasileros que los contrataban por su conocimiento del terreno que les permitía encontrar yerbales y ganado, y que se movían detrás de esos trabajos “en cuadrilla” o “con familiage” (Perié de Schiavoni et al., 2001, p. 75 y 76).

Resulta significativo mencionar que el Campamento Rinconada San José, fundado en 1833 posteriormente conocido como “Trinchera de los Paraguayos” (actual ciudad de Posadas), fue mandado a construir durante la ocupación política y militar por Paraguay. Esta y otras obras requeridas por los Estados nacionales en la región fueron edificadas por guaraníes, frecuentemente con materiales que tomaban de las reducciones, desmantelando así pueblos que les pertenecían (Perié de Schiavoni et al., 2001, p. 81).

La falta de reconocimiento de la posesión de las reducciones por parte de la población guaraní converge con la fragmentación y dislocación familiar que se produce cuando Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840) se apropia de yerbales y poblados indígenas del sur de Misiones. Perié de Schiavoni et al. (2001) indican que ya en 1830 las reducciones eran una estructura disgregada en el terreno disputado por los nuevos Estados nacionales (p.73), aunque a nivel identitario subsistió por un tiempo más la entidad de “misionero” para hacer referencia a la población otrora habitante de dichos pueblos.

Hacia mediados del siglo XIX los distintos Estados nacionales forzaban la aparición de nuevas categorías de pertenencia para identificar a una parte de la población indígena en cada uno de sus territorios. Desde la perspectiva paraguaya en la que indagan Perié de Schiavoni et al. (2001) se registra: “indio ‘correntino’, indio ‘brasileño’, indio ‘paraguayo’; aunque es palpable que sigue funcionando la pertenencia misionera jesuítica-guaraní en la palabra ‘indio’ que reemplaza a ‘misionero’ [...] otro indicador son los apellidos guaraníes todavía no del todo mestizados” (p. 77 y 78).

Los últimos años de la ocupación paraguaya, entre 1845 y 1865, el Campamento Rinconada San José pasó a estar cada vez menos poblado, solo esporádicamente se sucedían visitas de tropas paraguayas. Tal como explica Oviedo (2014), Misiones dejó de tener sentido como “espacio intermediario de intercambio”, si unos años atrás el sur la actual provincia argentina formaba parte de la ruta terrestre que conectaba Asunción con Buenos Aires y Montevideo, con la adquisición de transportes fluviales por parte del Estado paraguayo ese territorio perdió importancia frente a la vía que ofrecía el río Paraná (p. 191). De este modo, Misiones sufrió una nueva transición, de un orden establecido a otro, que inició con su incorporación a la sociedad nacional argentina (*ibidem*, p. 194).

En ese nuevo contexto de pasaje, la identidad guaraní-misionera intentó borrarse y la relación con la población indígena que no se reconocía en las identificaciones generadas por los Estados emergentes deja de ser valorada por las fuerzas políticas y militares (Oviedo, 2014). Si hasta entonces se incorporaba a los “indios” a la vida social regional por sus conocimientos del territorio, de medicina y por ser “prácticos del río”, en la segunda mitad del siglo XIX los guaraníes fueron reemplazados por científicos que hacían prescindibles a los baquianos. Durante ese

período también cambiaron los nombres y apellidos, que dejaron de ser guaraníes y pasaron a ser criollos (Perié de Schiavoni et al., 2001).

El cruce entre las dimensiones política-administrativa, productiva e identitaria propuesto por Perié de Schiavoni et al. (2001) y Oviedo (2014) resulta de gran importancia para contextualizar la presente investigación en un proceso histórico más profundo, que contempla sucesivas configuraciones socio-territoriales.

En esta larga duración puede advertirse la continuidad de algunos aspectos productivos de la región como la importancia económica de los yerbales; asimismo resaltan las dinámicas demográficas y territoriales relativas al carácter fronterizo del territorio misionero, así como la heterogeneidad y el flujo constante de población, condiciones que persisten en las nuevas configuraciones nacionales. Si bien la cuestión identitaria respecto de la población mbya será abordada más en detalle en el próximo capítulo, estas lecturas resultan de gran importancia para observar una primera vinculación entre las distintas dimensiones señaladas.

A pesar de que el período posterior a la expulsión jesuita y previo a la Guerra de la Triple Alianza fue escasamente abordado, distintos autores proporcionan una perspectiva crítica sobre los períodos de contacto prejesuítico, jesuítico y el que sobreviene a su expulsión desde la dimensión del conflicto (Jaquet, 2001; Perié de Schiavoni et al., 2001; Wilde, 2001). De ese modo, contribuyen a complejizar aquello que muchas veces es presentado como un “idilio hispano-guaraní”, interrumpido por la expulsión de los jesuitas (Jaquet, 2001, p. 29); es así como se identifican las resistencias indígenas durante la constitución misional, y se describen las tensiones interétnicas que acompañaron el período de disgregación de las reducciones.

Los análisis sobre la incorporación de la población indígena a la sociedad regional atendiendo a las tensiones, resistencias y conflictos aportan claridad sobre una época que no se restringe a las reducciones y abarca prácticamente un siglo (1768-1865). Las constantes redefiniciones sobre el control territorial, la reorganización de las actividades productivas basada en la continuidad de los recursos explotados y las dinámicas poblacionales fluctuantes aparecen como condiciones

necesarias para figurarse las trayectorias de otras parcialidades indígenas, que como los “monteses” o cainguas, también estaban presentes en la región aunque mantenían otros tipos de vínculos con los colonizadores, los jesuitas y las autoridades nacionales.

Estas situaciones plantean un necesario diálogo entre antropología, historia y geografía para comprender los procesos relativos al territorio, las identificaciones étnicas y el conocimiento desde la memoria de las actividades productivas, tal como me propongo en esta Tesis, por diversos motivos. Por un lado, porque como observa Bartolomé (2009): “Misiones no es un ámbito histórico o cultural delimitado, sino que forma parte de una región más vasta tanto desde el punto de vista geográfico como etnográfico” (p. 130). Por otro lado, porque como advierten Perié de Schiavoni et al. (2001), la producción historiográfica no sólo acota las historias locales al límite jurídico-político de las naciones y provincias, sino que también privilegia datos sobre ciertas poblaciones. En este ámbito, la antropología desde su comprensión de los procesos culturales e identitarios y su lectura de los contextos históricos contribuye al diálogo interdisciplinario para ver un poco más allá de esas clasificaciones.

De las consideraciones anteriores es posible concluir, respecto del periodo histórico que se extendió desde la expulsión de los jesuitas a la Guerra de la Triple Alianza, que si bien no es posible obtener datos sobre los/as mbya de manera directa y lineal, puede entenderse el proceso más amplio y complejo del que forman parte sus actuales comunidades en las temporalidades de la larga duración y la “continuidad relativa” (Rockwell, 2000), tomando como eje las actividades productivas que han afectado directa o indirectamente, desde los primeros momentos de la colonización, sus procesos de territorialización e identificaciones étnicas (como he adelantado, las cuestiones referidas a la etnogénesis y a la visibilidad mbya serán abordadas en el siguiente capítulo).

Los trabajos citados han referido a las transformaciones culturales e identitarias del “guaraní ‘de las Misiones’” en un período de mudanzas políticas y económicas asociadas a la imposición de criterios nacionales en la escala regional local (Perié de Schiavoni et al., 2001, p. 93). Sobre todo desde la segunda mitad del siglo XIX el “indio” se vuelve más prescindible y aumenta su despojo (de tierras, yerbales y pueblos) y su empobrecimiento. También surgen nuevas denominaciones

con que se referencia a los indígenas, entre las clasificaciones etnocéntricas de las autoridades nacionales aparecen las siguientes: guaraníes “rebeldes”, guaraníes “dóciles” y guayanáes “monteses” (*ibidem*, p. 88).

A grandes rasgos los primeros son aquellos indígenas que se asientan en los yerbales y los campos incorporados al Estado como tierras fiscales, los segundos se desempeñan en diferentes labores vinculadas con la sociedad *jurua* (paseros en el río, comerciantes, constructores, agricultores), mientras que los terceros rehúyen cualquier contacto con los criollos (Perié et al., 2001, p. 89).

Esta aproximación a la historicidad de lo étnico resulta importante para entender los procesos identitarios en el marco de los procesos de organización política y económica de una espacialidad que comienza a construirse como TN argentino.

2.2.1. La década previa a la federalización de Misiones y las relaciones interétnicas en el nuevo esquema productivo (1870-1880)

En esta sección hago referencia a los avances del poder central sobre el territorio misionero a partir de la finalización del conflicto bélico que enfrentó a Argentina, Uruguay y el Imperio del Brasil contra Paraguay, así como de un acuerdo que abrió la explotación de los yerbales silvestres en Misiones tras la contienda. La Guerra de la Triple Alianza, finalizada en 1870 y “el Pacto de la Selva” (1874-1875) son dos hitos que signaron la configuración actual del territorio misionero en las últimas tres décadas del siglo XIX, dando lugar a un proceso más sistemático de organización de dicho espacio demarcado desde el poder central argentino, asociado con su necesidad de nuevos enclaves productivos.

La Guerra Guasú (una de las denominaciones que se le otorgó a la confrontación armada desde Paraguay) fue el enfrentamiento definitivo para la anexión del territorio de Misiones al Estado nacional argentino. El sanguinario combate militar también resultó en la incorporación de las tierras chaqueñas comprendidas entre los ríos Bermejo y Pilcomayo -hoy en día Formosa- sobre las que poco después se haría efectiva la posesión desde el gobierno central, tras las diferentes avanzadas del ejército que constituyeron la llamada “Conquista del Desierto Verde” (Gordillo, 2006).

Las ideas de paisajes despoblados (como el desierto), o amenazantes (como la selva), se replicaron sobre territorios de varias zonas del país y en el imaginario de una identidad nacional por construirse durante las últimas décadas del siglo XIX. La Guerra de la Triple Alianza fue seguida por la “Conquista del Desierto” en Patagonia (1879-1885), y por las campañas militares que buscaron dominar el “impenetrable chaqueño” que se extendieron hasta las primeras décadas del siglo XX. Así inició un nuevo período de avance sobre tierras habitadas por distintos grupos indígenas en diferentes puntos del país, guiado por un plan de exterminio étnico.

El paisaje de la selva paranaense, entendido como dimensión simbólica del territorio misionero actual, es analizada por Wilde (2008). Este retoma referencias a memorias de colonos del territorio misionero, es decir, de aquellos migrantes europeos que muchas veces encarnaron la figura del pionero abriéndose paso entre la mata atlántica -otra denominación del mismo paisaje- para dominar la naturaleza, convirtiéndola en un espacio productivo y apto para el progreso nacional. Dichas memorias aluden al “Pacto de la Selva”, un acuerdo entre las parcialidades guaraníes que habitaban el Alto Paraná y empresarios comerciales que estableció la explotación de los yerbales silvestres en esa zona; según Wilde (2008) este sintetiza “la idea del ‘acuerdo intercultural’ y la imagen del indio pasivo” (p. 204).

Ese acontecimiento representa, en parte, el ideal del diseño económico y demográfico promovido por la élite gobernante a nivel nacional en la década de 1880, donde el proceso de delimitación de las fronteras estatales nacionales también requirió que se redefinieran aquellas fronteras étnicas. Alcáraz (2017) analiza la conformación de un sistema económico transfronterizo en el Alto Paraná a partir del pacto antes mencionado. En su trabajo detalla parte de las dinámicas interétnicas del momento en su descripción del acuerdo, protagonizado por el cacique Bonifacio Maydana, quien siendo “blanco” había sido criado por los guaraníes, se caracterizaba por su liderazgo carismático y había representado a los indígenas en esa negociación que marcó la apertura de la región a la extracción yerbatera (Alcáraz, 2017, p. 10 y 11).

Durante la década de 1870 se expandieron dichas explotaciones, en manos de empresarios posadeños que se adentraban en el territorio misionero. En esos años también se habilitaron otros

importantes enclaves con una extensa picada que traspasaba los nuevos límites del Estado nacional argentino, atravesaba Paraguay y se extendía hasta el sur del Mato Grosso del Sur (Brasil), centro de la actividad de dos grandes compañías: la Industrial Paraguaya y la Matte Larangeira (*íbidem*, p. 11).

Se trataba de importantes empresas que en un primer momento comenzaron a incorporar mano de obra indígena en la tarea (cosecha artesanal de yerba mate) sin alterar demasiado el uso del territorio por parte de los guaraníes de distintas parcialidades (Barbosa da Silva, 2009, p. 85). Fue el proceso de colonización estimulado por los Estados nacionales a partir de la década de 1870 el que alteró en mayor medida su espacialidad.

El proceso de organización territorial y económico misionero iniciado tras la finalización de la Guerra de la Triple Alianza se relacionó con la consolidación del moderno Estado nación argentino a lo largo de distintos territorios. Tras la consolidación de la propiedad fundiaria en las regiones centrales comienzan a desarrollarse frentes agrícolas e industriales, como los de los ingenios azucareros, en distintos puntos del país. Así, la incorporación de nuevos territorios y la definición de fronteras nacionales, también implicó la formación de frentes productivos regionales para consolidar el modelo agroexportador que conducía la economía nacional.

Sin duda los avances sobre los distintos territorios del país por parte del Estado nacional en las últimas décadas del siglo XX tuvieron matices diferentes. Sin embargo, la organización que sobrevino a una larga historia de múltiples misiones diplomáticas y cruentas batallas puede pensarse como parte de un mismo modelo, que poco a poco empezaba a ordenarse normativamente con leyes como la Avellaneda (1876) y la de Tierras (1882), mediante las cuales se promovió el poblamiento y la colonización de aquellas regiones consideradas como “desiertos”.

Analizar las relaciones interétnicas en una clave histórica desde 1768 (en el apartado anterior) hasta 1880 (en el presente subapartado) buscó contextualizar los antecedentes de la historia económica y la estructura social misionera al momento en que se establece un mayor control del poder nacional sobre sus tierras y su población. La yerba mate, la madera y el tabaco fueron las actividades productivas que impulsaron el desarrollo económico de Misiones bajo esa órbita

política, así como la colonización estatal y privada desde finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX consolidaron esos planes productivos.

2.3. SEGUNDO PERÍODO: LA CONFIGURACIÓN FRONTERIZA DE LA ESTRUCTURA SOCIAL AGRARIA MISIONERA Y LA INTEGRACIÓN MBYA AL MERCADO RURAL (1881-1970)

En este apartado me propongo abordar la conformación de la espacialidad en términos geográficos y productivos en la provincia de Misiones desde 1881 a 1970, desde el momento en el que se estructura fuertemente un modelo centrado en la producción de yerba y tabaco, así como en la explotación de los recursos madereros naturales de la selva paranaense. De esta manera propongo referir a la historia económica y a la estructura social en la que estuvieron implicadas las familias mbya durante un siglo, justo antes de que se conformaran Andresito y Katupyry hacia finales de los años setenta y mediados de los ochenta.

En una entrevista realizada por Jaquet (1996) a Perié de Schiavoni, quien se desempeñaba por entonces como directora del Centro de Investigaciones Histórico-Culturales de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNaM, ella señala la necesidad de desarrollar una historia económica general de Misiones en tanto los procesos económicos implican a toda la estructura social (p. 195). La historiadora insiste en la importancia de una perspectiva global que aborde la cuestión del TN como plataforma para encuadrar los procesos más recientes, muchos de ellos únicamente analizan desde la historia oral o focalizados en temas puntuales y específicos, a veces solo planteados como “estudios de caso” (*ibidem*).

Desde la antropología, Gorosito Kramer (1982) define un marco interesante para reintroducir a la población indígena dentro de los análisis sobre la configuración de la estructura social y económica regional, particularizando en Misiones. A partir de lecturas que analizaron la expansión capitalista y nacional en otras zonas habitadas por guaraníes (como la del sur de Brasil), retoma los conceptos de “fronteras” y de “frentes de expansión” para analizar la situación indígena en el contexto de definición de fronteras nacionales.

La primera cuestión de relevancia es la división del territorio guaraní preexistente por el trazado de los límites de Brasil, Paraguay y Argentina luego de la Guerra de la Triple Alianza, que tuvo importantes consecuencias en la reproducción social de dicho colectivo étnico. Gorosito Kramer (1982) señala una serie de condicionalidades que repercuten en los movimientos de los guaraníes hacia un país u otro según se lo considerara como “favorable” y menos opresivo en diferentes momentos; entre las condiciones ponderadas indica: el acceso a la tierra, las políticas indigenistas y los controles derivados de ellas, el valor relativo de las diferentes monedas y su efecto en el precio del trabajo y los bienes (p. 37).

Así, Gorosito Kramer (1982) aborda aquello que ya en el Capítulo 1 fue referido como el “carácter contradictorio del espacio” desde Lefebvre (1974), en este caso focalizando en las relaciones interétnicas en Misiones y en la situación aborígen allí. Un aporte relevante para esta Tesis es la presentación de la organización del espacio y de la sociedad regional estructuradas a partir de una oposición étnica. Esta se expresa en una ruptura representada por la “frontera blanca” que marca la división entre los Estados nacionales; mientras que desde las prácticas de producción del espacio por parte de los guaraníes se manifiesta en una continuidad, basada en las relaciones de parentesco establecidas entre diferentes unidades domésticas a un lado y otro de esos límites políticos (Gorosito Kramer, 1982, p. 38).

Su mirada sobre el parentesco para analizar los vínculos políticos a través de los liderazgos (Gorosito Kramer, 2006), así como la continuidad étnica posibilitada por distintas formas de relación con el mercado rural a partir de la definición de diferentes frentes de expansión económica y demográfica desde finales del siglo XIX y durante el siglo XX, resultan de gran importancia para encuadrar mi trabajo y habilitar el diálogo con los estudios acerca de los cuadros productivos y poblacionales en Misiones.

La antropóloga replantea los conceptos de “frontera demográfica” y “frente de expansión” (Martins, 1975, en Gorosito Kramer, 1982) para mostrar que los contactos entre diferentes grupos poblacionales, es decir, las relaciones interétnicas, configuraron el espacio productivo (Gorosito Kramer, 1982, p. 41). También advierte que la población que habitaba Misiones desde tiempos anteriores al desarrollo de los frentes productivos protagonizados por los “colonos” fueron incorporándose progresivamente a las actividades económicas como mano de obra capaz de asumir

buena parte de su reproducción. Entre finales del siglo XIX e inicios del XX se desarrollaron sucesivamente una fase extractiva, seguida de una pastoril y finalmente una fase agrícola (según Ribeiro, 1970; 1975, en Gorosito Kramer, 1982). La antropóloga además agrega aquella neo-extractiva, que se inicia a partir de la reforestación con especies exóticas en mano de empresas industriales madereras y celulósicas.

La expansión de los distintos frentes económicos en el territorio misionero fue regulada por el Estado nacional, con el impulso de la colonización pública tras la federalización del territorio, y un poco más tarde también por particulares que se dedicaban a la compra y venta de tierras habilitando emprendimientos privados de ocupación del espacio. Tales procesos también fueron respaldados por normativa, como las mencionadas ley Avellaneda (1876) y ley de Tierras (1882).

Como adelanté, el proceso de conformación de Misiones como un espacio social ha sido estudiado por sociólogos, antropólogos, historiadores y geógrafos. Los procesos de territorialización de los/as mbya solo pueden ser comprendidos en relación con la conformación del espacio social misionero, donde como ha sido abordado en el capítulo anterior, las dinámicas de ese grupo suponen concepciones propias sobre el territorio que en numerosas ocasiones entran en tensión con las de la sociedad regional, adquiriendo características diferenciales de acuerdo con el Estado nación en el que se encuentren. Los cambios productivos y demográficos de Misiones desde su declaración como TN en 1881, y los procesos que acontecieron después de su provincialización en 1953, me permiten entender transformaciones en las dinámicas económicas y sociales comunitarias, así como la profundidad histórica de las relaciones interétnicas actuales en la región.

La investigación que he realizado para “documentar la historia no documentada” (Rockwell, 2002; 2009) de las comunidades fue pensada y, en gran parte, posibilitada por las interacciones entre mbya y *jurua* contemporáneas, las que se fundamentan en procesos históricos: en mi trabajo intento propiciar un diálogo entre campos de estudios que refieren a diferentes poblaciones que

compartían un espacio, aunque poco sepamos específica y sistemáticamente sobre los contactos entre mbya y “colonos” durante la primera mitad del siglo XX¹².

Vale también adelantar algunas cuestiones acerca de los estudios sobre los/as mbya en Argentina que profundizaré en el próximo capítulo. Dichas investigaciones comienzan a delinarse con la creación la de UNaM (1973) y también con los intereses del Estado nacional sobre poblaciones originarias a mayor escala, que se traducen entre otras iniciativas en la realización del Censo Indígena Nacional (1965-1968)¹³, en estudios etnográficos y epidemiológicos como el que realizaron diferentes médicos de la Secretaría de Salud Pública dependiente del Ministerio de Bienestar Social en los asentamiento guaraníes ubicados en la provincia de Misiones (1978) y a nivel del Estado Provincial en el Censo Provincial Aborigen (1979), a cargo de la Dirección de Promoción Comunitaria de la Subsecretaría de Bienestar Social y la UNaM.

Siguiendo este encuadre nacional y provincial de intereses estatales sobre la población mbya en Misiones entre los '60 y '70, entendido como contexto que generó los primeros estudios oficiales sobre el colectivo, permite abordar la presencia y la organización mbya en el espacio provincial contemporáneo incorporando algunos rasgos centrales de la conformación política y la ocupación del TN de Misiones.

Los trabajos de Zouvi (2008) sobre la federalización de Misiones, de Gallero (2008; 2016) sobre la historia ambiental de la provincia y el proceso de colonización estatal y privada, de Gallero y Krautstoftl (2010) sobre el poblamiento a partir de las migraciones europeas, y los de Schiavoni y Gallero (2017) sobre la estructura productiva, me resultaron de gran importancia a los fines señalados, por lo que los despliego a continuación.

¹² En 2005 la antropóloga M. Cebolla Badie inició una línea de investigación a la que se incorporó la historiadora C. Gallero. Las investigadoras se propusieron avanzar en el conocimiento sobre la presencia mbya en Misiones a partir del proyecto denominado “Memoria del contacto” (Cebolla Badie y Gallero, 2016), recurriendo a los archivos familiares, especialmente fotografías y documentos personales de colonos de distintas partes de la provincia de Misiones (cartas, trámites administrativos, registros de administración doméstica), los que les permitieron dialogar con sus interlocutores sobre sus recuerdos acerca de las relaciones interétnicas entre indígenas y no-indígenas en territorio misionero durante la primera mitad del siglo XX. Este trabajo constituye un importante aporte a esa área de estudios, aunque al ser una línea de trabajo paralela a sus principales investigaciones, aún hay poco material publicado.

¹³ Censo creado por el Decreto N ° 3.998/65 y realizado entre agosto de 1965 y junio de 1968 con la finalidad de conocer la situación socioeconómica de las comunidades indígenas que habitaban en el territorio argentino, para la provincia de Misiones reconocía al grupo étnico caingúá (Censo Indígena Nacional, 1968).

También recupero las referencias aportadas por Schvorer (2011), quien aborda líneas de investigación afines a las de los trabajos recién mencionados y de Oviedo (2014), por su análisis de las diferentes ocupaciones del territorio fronterizo de Misiones a lo largo de todo el siglo XIX, que refuerza el encuadre historiográfico de Perié de Schiavoni et al. (2001), tomado como referencia al inicio de este capítulo.

Las últimas dos investigadoras, en particular, contribuyen a discutir con “el mito del ‘espacio vacío’, referido a la falta de información sobre el siglo XIX en Misiones, que además retroalimentaba la idea de un espacio despoblado (Schvorer, 2011, p. 3). Dicho relato fue construido por la historiografía provincialista de modo de reforzar y actualizar su narrativa al paradigma de la historia nacional dominante (*ibidem*).

Zouvi (2008) analiza la etapa de Misiones como TN (1881-1953), caracterizada por el crecimiento demográfico y la actividad agrícola que llegó a su auge a finales del siglo XIX con la producción de la yerba mate. Durante el siglo XX se incorporan otros cultivos, especialmente el té, el citrus y el tung, destinados al mercado interno y también a la exportación. Su trabajo permite contextualizar la integración del espacio misionero al TN, proceso iniciado a partir de la llegada de Julio A. Roca a la Presidencia, en pleno desarrollo del modelo agroexportador, tal como fue anticipado en la sección anterior.

Los debates parlamentarios por la “Cuestión Misiones”, es decir por la federalización de ese espacio que hasta ese momento dependía del gobierno de Corrientes, se inician en 1880. Gran parte de las discusiones se vinculan al problema del control de áreas geográficamente muy próximas al Imperio del Brasil. En pleno contexto de reafirmación del poder central sobre los nuevos territorios anexados y soluciones radicales al problema de las fronteras, la cuestión de los límites geográficos internacionales aparecía como clave.

Si bien los asuntos limítrofes en ese frente no se resolvieron hasta 1895 (con el laudo arbitral del presidente de Estados Unidos, S. Grover Cleveland), cuando el 9 de julio de 1881 se aprobó la federalización de Misiones por parte de la Cámara de Senadores y la noticia llegó a Corrientes, se produjo un efecto inmediato en el flamante TN: la venta de tierras por parte del gobierno correntino avalado por su Legislatura (Zouvi, 2008).

Uno de los puntos más discutidos durante el debate parlamentario fue el reconocimiento sobre las ventas realizadas en ese momento, pero también se hicieron denuncias sobre el inicio de la comercialización de tierras en 1879, a partir de lotes de 25 ha., 750 de los cuales fueron adquiridos por 38 propietarios, dando lugar a la formación de latifundios. Entre quienes presionaron para la declaración de Misiones como TN se encontraban los hermanos Roca, Julio A. y Rudecindo (*ibidem*).

Hasta entonces, Corrientes había ocupado el frente económico sur de Misiones que se había conformado después de la Guerra de la Triple Alianza. Se trataba de la zona de campos donde se extendía un frente pecuario de iguales características que la ganadería correntina; además en la zona donde habían estado las antiguas Misiones se desarrollaba una producción agrícola de pequeña escala (Schvorer, 2011, p. 4). La autora resalta el interés que tenía aquella provincia, tanto a nivel gubernamental como de su empresariado y estancieros, en la incorporación definitiva de los territorios sur misioneros a su jurisdicción; sin embargo, tras la federalización de Misiones, Corrientes perdió el control sobre esos territorios.

A partir de 1881, la actividad económica más importante de Misiones estuvo ligada al frente agrícola y tuvo su cultivo estrella: el “oro verde”, como se denominaba por entonces a la yerba mate. Con ese lema se promovió el arraigo de las familias migrantes a las chacras desde los primeros años de la colonización; más tarde tuvo lugar la creación de cooperativas, que recién comienza a difundirse a partir de 1939 cuando se funda la Federación de Cooperativas Agrícolas de Misiones.

En otras claves de estudio que aportan a mi indagación sobre las actividades productivas, Gallero (2016) analiza las transformaciones ambientales de Misiones entre 1880 y 1980 a partir de la

cartografía histórica producida por agrimensores primero, y por el Estado provincial luego. En su trabajo distingue tres períodos: el de la colonización promovida por el Estado y la ocupación espontánea (1881-1920); aquel caracterizado por la iniciativa privada (1920-1953); y el de la consolidación y organización provincial (1953-2013).

A continuación me interesa referir a esas diferentes etapas poniendo de relevancia tendencias y procesos vinculados a la producción y a la propiedad y al uso de la tierra, al rol del Estado en distintos niveles jurisdiccionales y a la articulación de los distintos sectores sociales y actores históricos con los pueblos indígenas.

En los inicios de la primera etapa el territorio de Misiones pasó a formar parte de la provincia de Corrientes luego de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870), desde entonces se consolidó normativamente un hecho socioeconómico que antecedió a la definición política: Corrientes explotaba las riquezas naturales del actual territorio misionero desde mediados del siglo XIX.

Sobre la repartición del territorio misionero a cargo del gobierno correntino, Gallero (2016) detalla que entre los primeros en adquirir gran parte de esas parcelas se encontraron los militares del regimiento comandado por Rudecindo Roca, aunque rápidamente fueron transferidas (2016, p. 117). R. Roca estaba al frente de acciones militares en Corrientes y poco después fue designado el primer Gobernador del TN, cargo que desempeñó entre 1882 y 1891.

En ese período el Estado nacional legitimó la venta realizada por Corrientes, aun cuando las ventas se hicieron sobre una cartografía imprecisa y previa a la mensura de las tierras: las primeras mediciones estuvieron determinadas por el trazado de los ríos y los arroyos (Gallero, 2016). R. Roca aparece como uno de los titulares principales de esas transacciones, figurando como comprador definitivo o temporario de once de los veintinueve traspasos que se realizaron (Perié de Schiavoni, 2006).

Schvorer (2011) señala la inserción de Misiones en un esquema económico de mayor escala y remarca la injerencia de los intereses particulares de quienes manejaban el Estado nacional en la creación de los TN. Destaca la filiación, las grandes extensiones de tierras otorgadas en propiedad,

el traslado forzado de mano de obra indígena capturada en las campañas militares y los emprendimientos económicos compartidos como evidencias de esos provechos (*ibidem*, p. 5). Esto expresa parte de las vinculaciones entre el gobernador R. Roca y J. A. Roca, entonces presidente de la nación (cargo que ejerció entre 1880 y 1886 y en un período posterior, 1898-1904).

La cartografía histórica ha sido usada como herramienta para la reconstrucción de aspectos demográficos ligados al período de interés de este apartado (1881-1970). Así, Gallero y Krautstofil (2010) elaboraron un mapa etnográfico de la población misionera que abarca precisamente ese período. Sus aportes son fundamentales para dar cuenta de la estructura agraria misionera en su particularidad pluriétnica, cuya población se conforma por más de veinte nacionalidades diferentes.

Las autoras parten de reconocer la profundidad histórica de los asentamientos de población originaria y grupos migrantes que arribaron a la provincia refiriendo a momentos anteriores al aquí abordado, particularmente, finales del siglo XVIII. A partir de su declaración como TN, el territorio actual de Misiones se configuró mediante un proceso de poblamiento diferencial que se fue estructurando por las regulaciones estatales en relación con el tipo de propiedad de la tierra: mientras que en el oeste se desarrollaron las ocupaciones de manera espontánea y los procesos de colonización pública y privada, en el este se desplegaron los latifundios privados.

Los aportes de Gallero y Krautstofil (2010) permiten comprender la heterogeneidad de relaciones de propiedad de la tierra que atraviesan el territorio misionero en la actualidad, así como los actores e intereses que intervienen y han intervenido en su trazado. Asimismo, resultan destacables sus referencias a las características geográficas del territorio misionero surcado por ríos y arroyos, ya que esos recursos naturales constituyeron herramientas de demarcación, pero además fueron importantes vías de acceso y elementos claves para su desarrollo productivo. Por los mismos motivos son valorados por las comunidades indígenas a la hora de establecerse en un lugar.

Por su parte, Schiavoni y Gallero (2017), también abordan las relaciones de propiedad que configuran el espacio misionero a partir de un recorrido por las transformaciones productivas, ambientales y demográficas desde el período de conformación del TN de Misiones hasta la

actualidad. Las autoras revisan la posesión de la tierra en la provincia a partir de dos casos que dan cuenta de los vínculos entre los procesos de poblamiento y el mercado de tierras entre 1920 y el 2000.

El primero corresponde a la compra de tierras por un emprendimiento de compañías colonizadoras y el segundo aborda un proceso análogo por una empresa de corte extractivista (como este último excede la temporalidad abordada en este apartado, me centraré solo en el anterior). En su trabajo enfatizan el vínculo existente entre las dinámicas de poblamiento y la configuración espacial y territorial, tema que atraviesa en gran parte las discusiones de este apartado.

A partir del caso seleccionado, Schiavoni y Gallero (2017) despliegan cómo la venta de tierras destinadas a las explotaciones agrícolas familiares fue la que habilitó el poblamiento provincial. Así aportan datos importantes para comprender la situación de la posesión de las tierras en Misiones desde el siglo XIX hasta finales del siglo XX, destacando tres factores de la configuración fundiaria del TN y posteriormente de la provincia: por un lado, las políticas estatales destinadas a la repartición de la tierra; por otro, el accionar de las empresas de colonización y la explotación del monte nativo; por último, la ocupación no planificada de extensiones fiscales y privadas (2017, p. 78).

De esta manera, las autoras repasan los usos de la tierra en Misiones y permiten ampliar la información del análisis de los discursos parlamentarios planteada por Zouvi (2008). Explican que Misiones funcionó como una frontera agraria a partir de la creación de un mercado de tierra agrícola controlado por el Estado que se desarrolla luego de la declaración como TN: en tanto 750 leguas cuadradas habían pasado a manos privadas cuando aún dependía del Gobierno de Corrientes (Zouvi, 2008), las tierras públicas restantes fueron subdivididas en parcelas pequeñas y medianas, las que fueron objeto de varias iniciativas de colonización pública (1881-1920) y privada (1920-1953).

En Misiones, las formas de ocupación no planificadas fueron una práctica histórica que debe ser comprendida en una perspectiva de larga duración, mientras que la colonización se desarrolla dentro de una temporalidad más acotada. Los circuitos de mercantilización del suelo resultan el

objeto clave para comprender la relación entre el poblamiento y la configuración de la estructura productiva misionera, pero también existe y ha existido una variedad de formas de vinculación con la tierra en la que intervienen distintos actores: las empresas, el Estado y las redes familiares (Schiavoni y Gallero, 2017, p. 81).

De esta manera, Schiavoni y Gallero (2017) vislumbran interacciones no mercantiles para el acceso a la tierra, tales como las relaciones de reciprocidad de las que las ocupaciones espontáneas de parientes son un ejemplo; por eso, las autoras advierten que atender solamente a la lógica del mercado resulta acotado. Por otro lado, señalan que la intervención del Estado y la venta de tierras subvencionadas van más allá de transacciones mercantiles mediadas por aspectos monetarios que transfieren la propiedad fiscal. Por ejemplo, el Estado habilitaba el reconocimiento de derechos vinculados a las mejoras de espacios ocupados; también la reserva de tierras destinadas a fines específicos, por ejemplo, a aldeas indígenas.

En la misma línea, Schvorer (2011), menciona que esas formas de ocupación y mejoras fue la norma para el avance del frente agrícola colonizador hasta finales del siglo XX, e indica que históricamente el arrendamiento fue una forma de acceso a la tierra poco relevante en Misiones (p. 7). Oviedo (2014) también refiere a ese mismo proceso de ocupación y mejoras apuntando que la tierra otorgada, en estos casos, no era pensada como propiedad privada sino más bien como un instrumento de trabajo.

Otro aspecto interesante es la comparación de los procesos que acontecen en Misiones con los de otras partes del país. Así, las autoras destacan que la incorporación tardía de este espacio al territorio nacional a fines del siglo XIX se produjo de una manera menos dinámica con respecto a las zonas pampeanas que, desde la primera mitad del siglo XIX, integraban al país al capitalismo mundial (Schiavoni y Gallero, 2017, p. 82).

Asimismo, indican que la idea de un territorio pensado como “desierto” por la falta de habitantes que contribuyeron al desarrollo del país también operó en las latitudes misioneras, lo que permite explicar la importancia que cobra la colonización desde fines del siglo XIX a mediados del siglo XX (Schiavoni y Gallero, 2017, p. 82), cuestión que también subraya Schvorer (2011) al detallar

la llegada de “colonos” provenientes de distintas regiones de Europa al territorio misionero desde 1890: polacos, ucranianos, alemanes, suizos, británicos, franceses, suecos, noruegos, italianos, etc. (p. 5).

Es importante recordar que, si bien estos nuevos pobladores aparecieron como una mayoría numérica contundente, también existían otros grupos con una presencia profunda en la historia de ese territorio (además de los guaraníes), principalmente correntinos y paraguayos que protagonizaron una ocupación previa y menos visibilizada, población sin un asentamiento fijo que compartió la exclusión junto a los aborígenes porque no fueron pensados como parte de la nación argentina (Oviedo, 2014, p. 14 y 15).

Para sintetizar las cuestiones presentadas en este apartado acerca de la configuración fronteriza de la estructura social agraria misionera, repasaré los sentidos sobre la frontera expuestos desde los diferentes aportes retomados. Especialmente, Gorosito Kramer (1982), Gallero y Krautstofil (2010), Oviedo (2014) y Schiavoni y Gallero (2017) dan cuenta de algunas de las fronteras que constituyen el espacio misionero y exponen la diversidad de configuraciones a las que aplica ese concepto. En esta sección recuperaré ante todo aquellos planteos que contemplan la interacción entre lo productivo (principalmente a partir de la conformación y el avance de una frontera agraria) y lo poblacional (en especial desde la colonización); todos estos procesos acontecen en un momento en el que terminaban de consolidarse los límites geográficos y políticos que marcaban el límite de Misiones con la provincia de Corrientes y con los países vecinos.

Resulta sugerente la conceptualización de Oviedo (2014) sobre la espacialidad misionera como una “situación de frontera constante” definida a través de ocupaciones y sentidos de ocupación superpuestos, que con frecuencia no son coincidentes o conciliables (p. 171). Su explicación refuerza el sentido de esa frontera como espacio habitado y de intercambio en una zona cuyos límites históricamente han sido conflictivos y confusos. A pesar de la demarcación establecida por el Estado nacional al establecer el TN de Misiones, la trama de relaciones humanas confunde a los países lindantes en un universo que los supera, al involucrar en los intercambios amplias redes y sistemas (*ibidem*, p. 172).

Análisis como éstos dan cuenta de que la ocupación es vista como la apertura de nuevos espacios también a futuro. Las fronteras no solamente plantean nuevas relaciones sociales sino que redefinen las antiguas, y de esa manera las reflexiones citadas hasta aquí pueden explicar por qué, sobre todo desde finales del siglo XIX, los caingúá o los/as mbya son más o menos visibles en distintos momentos de la estructura social y económica regional, según diferentes ideas que han circulado sobre su presencia en el territorio misionero acorde se iban estableciendo nuevos límites y poblaciones.

Recuperando algunos señalamientos ya realizados a modo de ejemplo las menciones a un período de despoblamiento al finalizar la Guerra de la Triple Alianza repercuten sobre los/as mbya cuyos asentamientos actuales se vinculan a migraciones desde el Paraguay, posteriores a esa etapa bélica. Esta idea circuló hacia los años setenta, cuando apenas comenzaba a trabajarse la cuestión indígena en la provincia y todavía primaban términos como caingúá, sin un reconocimiento específico a la parcialidad mbya. Es así como Bartolomé (1971) da cuenta de esa “corriente migratoria”, pero también reconoce procesos de ocupación continua de los espacios de selva por parte de dicha población (Bartolomé, 2009).

En relación con el planteo sobre la participación mbya en la configuración de la estructura social misionera y su carácter fronterizo, Gorosito Kramer (1982) discute la idea de la falta de interacción entre los habitantes anteriores a la colonización y aquellos que llegan con ella, planteando que la producción del espacio misionero se da justamente a partir de esas relaciones interétnicas. La ocupación territorial supuso que los “frentes pioneros” de expansión -en referencia a los migrantes europeos- y los territorios indígenas no constituyeran una sucesión de franjas espaciales socialmente diferenciadas, sino que la instalación de “colonos” en el área entre Argentina, Brasil y Paraguay rejerarquizó las relaciones entre los grupos sociales, imponiendo un tipo de población como protagonista de ese proceso (Gorosito Kramer, 1982, p. 41).

Los trabajos citados hasta el momento permiten comprender una serie de relaciones sociales que configuraron espacial y productivamente a Misiones desde finales del siglo XIX hasta 1970. Conocer estas dinámicas resulta clave para pensar cómo se insertan en ese entramado las actuales aldeas mbya con las que trabajo. Las autoras a las que he hecho referencia dan cuenta de la

complejidad que supone conocer un territorio a partir de las múltiples dimensiones recorridas: política, histórica, demográfica, productiva, catastral. Para mi trabajo, la pregunta por cómo se produce el espacio misionero a partir de su federalización se convierte en la pregunta por cómo se produce la territorialidad mbya a partir de un contexto histórico de colonización pública y privada.

Esa territorialidad mbya se mantuvo relativamente en los márgenes del reconocimiento académico, de la opinión pública y estatal durante la mayor parte del siglo XX, hasta 1970 aproximadamente. Esto a pesar de que la expansión de los frentes agrícola y forestal, que iba transformando el paisaje y afectando los ambientes y la economía de los territorios tradicionalmente ocupados por distintos grupos indígenas (Gorosito Kramer, 1982, p. 78) fueron otorgándole cada vez mayor visibilidad, asumiendo su configuración actual a partir de la década de 1940.

Cebolla Badie y Gallero (2016) agregan que la configuración de la trama interétnica se produjo con la expansión del tung, entre 1946 y 1960. Estas investigadoras entrevistaron a colonos e indígenas de toda la provincia, pero en especial de la zona del Alto Paraná, sobre la incorporación de estos últimos al trabajo en chacras *jurua*. Todos coincidieron en que esto comenzó a ocurrir de manera frecuente desde la producción de tung en la provincia, cuando fueron empleados para la cosecha de los frutos (Cebolla Badie y Gallero, 2016, p. 93).

En este sentido el encuadre elaborado por Gorosito Kramer (1982) invita a considerar una parte importante de los desplazamientos guaraníes en su vinculación con el mercado de trabajo rural, y es por eso que resulta relevante considerar el trazado de la cartografía en relación con los movimientos de la mano de obra durante el proceso de construcción de la estructura productiva misionera. En el próximo apartado abordaré esta cuestión para la década de 1960, a partir de un recorrido etnográfico por la zona de Pastoreo donde vivieron algunas de las familias mbya que actualmente se encuentran en Andresito y Katupyry.

2.4. LA TRANSFORMACIÓN DEL PAISAJE Y EL TRABAJO RURAL MBYA EN LAS DÉCADAS DE 1960 Y 1970

Abordo este período a partir de la reconstrucción etnográfica de una jornada de recorrida por tiempos y espacios de la infancia de dos interlocutores. A diferencia de los primeros dos momentos que estructuran este capítulo y al tratarse de un momento temporalmente más próximo pude trabajar directamente en base a sus memorias. Las transformaciones planteadas desde los aspectos demográficos y productivos en la sección anterior (1881-1970) pueden reconocerse, en parte, a través de un recorrido que realicé por Colonia Pastoreo (Municipio de San Ignacio), el lugar donde vivieron durante algunos años, entre 1960 y 1970, algunas de las familias mbya que actualmente viven en Andresito y Katupyry.

Como mencioné en el Capítulo 1, el 24 de abril de 2018 me encontraba haciendo trabajo de campo en San Ignacio, y tuve oportunidad de recorrer el paraje rural de Pastoreo junto a Vicente Acosta –referente mbya-, Carlos Montero -su vecino de la infancia- y Gabriela Cardozo -una historiadora local-. Hacia media mañana Montero nos buscó a Gabriela y a mí por el centro de San Ignacio, y ya en el camino por la ruta provincial 210 que lleva a dicha localidad nos propuso pasar por Katupyry a buscar a Vicente, de quien habíamos hablado durante una entrevista que le había hecho en su casa dos noches antes de esa recorrida. Estuvimos de acuerdo así que Carlos detuvo su camioneta en el kiosco de los Pereyra (una familia conocida cuya vivienda y comercio se encontraban a la vera de la ruta 210), les pidió el número telefónico de Vicente, y lo llamó.

Yo también tenía el contacto telefónico de Vicente, pero no tuve oportunidad de ofrecérselo. Carlos saludó eufóricamente a Vicente y le contó que íbamos camino a Pastoreo, en busca del lugar donde había estado su familia antes de “cambiarse” (trasladarse desde ese paraje a Katupyry) invitándolo a venir al recorrido. Aparentemente Vicente estuvo de acuerdo con acompañarnos, ya que nos dirigimos hacia allí: Carlos detuvo su camioneta en la entrada más ancha de Katupyry y le pidió a un niño que estaba jugando ahí cerca que fuera a buscar a Vicente, lo encontró enseguida ya que venía acercándose a la ruta. Vicente subió al lado de Gabriela por la puerta del acompañante, nos apretamos un poco y seguimos camino.

Llegar al lugar que buscábamos requirió un desplazamiento “a lo largo” de caminos desdibujados por la vegetación que puede interpretarse, en términos de Ingold (2011) como un “movimiento contra el espacio”, tal como expliqué en el apartado metodológico de la Introducción. Vicente y

Carlos se proponían ubicar el lugar donde habían residido distintas familias mbya durante la década de 1960, cuando trabajaban para distintos patrones. En base a la orientación que otorgan algunos indicadores a la memoria: árboles, arroyos, objetos, actividades, apellidos, casi nunca una fecha, pudieron localizarlo. Para conocer las actividades productivas de entonces tuvimos que salir a recorrer un espacio de otro tiempo. Hablar de ese entonces fue conocer un espacio que no era éste donde nos encontrábamos caminando.

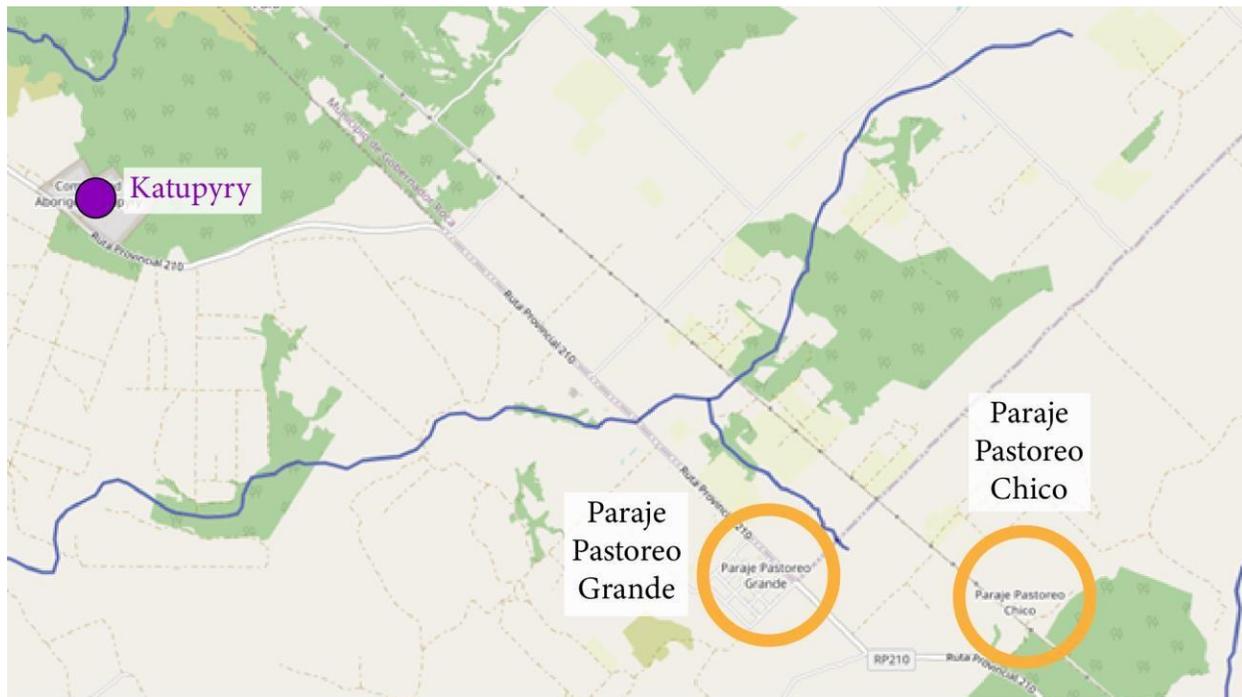
Como puede adivinarse por el rol de Carlos en este breve relato, las conversaciones con vecinos criollos de la zona también fueron importantes para comprender los procesos productivos que atravesó la parte del sudoeste misionero donde realicé mi trabajo de campo y, en general, toda la provincia. En el cierre del apartado anterior mencionaba que, desde la década de 1940, las relaciones interétnicas comenzaron a darse de forma cada vez más sistemática (Gorosito Kramer, 1982; Cebolla Badie y Gallero, 2016). En este sentido, la reconstrucción que he podido realizar sobre las comunidades ubicadas en el suroeste de la provincia dialoga, desde esas localidades, con la historia regional de Misiones. Las transformaciones de las condiciones productivas movilizan otra distribución del espacio y otra circulación por él, además de nuevas relaciones entre los distintos habitantes de esos lugares.

2.4.1. “¿Viste cómo cambió todo por acá, Vicente?”: actividades productivas en Colonia Pastoreo entre la década de 1960 y 1970

“¿Viste cómo cambió todo por acá, Vicente? Nada que ver lo de antes, antes era monte y campo nomás”, dice Carlos Montero mientras recorremos Colonia Pastoreo. Este hombre tiene 66 años y es un antiguo vecino de la zona, donde posee chacras de diferentes tamaños: en ese recorrido nos mostró una de 85 ha. y otra de 20. Durante la entrevista que le había realizado en su casa había desplegado un mapa catastral que había conseguido cuando era concejal en la Municipalidad¹⁴, donde se podían apreciar en detalle los lotes y las rutas provinciales del Departamento de San Ignacio, además de sus propiedades que estaban marcadas con pequeñas cruces en tinta azul, de un lado y otro de la ruta provincial n°210, totalizando un número de cuatro, además de la de su

¹⁴ No recordaba el año exacto en que había sido concejal, fue durante una de las intendencias de Antonio G. Sosa, quien estuvo en el cargo entre 1983 y 1987 y entre 1991 y 2001, cuando asumió como diputado provincial y lo reemplazó Jorge Héctor “Peteco” Bouix hasta 2007.

hermana.



Mapa que señala la localización de la comunidad Katupyry, el Paraje Pastoreo Grande y el Paraje Pastoreo Chico, ambos parajes integran una zona más amplia llamada como “Colonia Pastoreo” o simplemente “Pastoreo”. Mapa elaborado por Freg Stokes sobre la base del “Mapa hidrografía de Misiones” (digitalización del *Diccionario Geográfico Toponímico de Misiones* de Miguel Ángel Stefañuk en la plataforma OpenStreetMap, 2020¹⁵).

Carlos alquila una parte de sus tierras, y también *va a medias* con la venta de la producción de yerba con peones que trabajan allí (a veces también utiliza la mediería para otros cultivos como la cebolla, por ejemplo). Además de la yerba mate, Carlos ha plantado pinos, aunque destaca que la mandioca o la yerba son más convenientes porque “todos los años sacás algo”, en cambio con el pino hay que esperar años y ralear seguido, es decir, eliminar los árboles defectuosos o de menos calidad para dejar sitio a los de mayor valor comercial (Registro de campo, Pastoreo, 24/4/2019). En algunas partes de la chacra que recorrimos nos muestra plantaciones de frutales como mamón y mandarina, hierbas como el *kuratú* (cilantro en guaraní), y explica que en otra chacra tiene viejos teales, que no cosecha porque lo que se paga es muy poco, mientras que en frente tiene algunas vacas.

¹⁵ Disponible en: http://umap.openstreetmap.fr/es/map/hidrografia-de-la-provincia-de-misiones_415265?fbclid=IwAR2VuHMYowGpbaoR5yvF1U6-lv7A1yyS789nV_vqr8eM-Ip26BeyfEtecWA#8/-26.733/-54.575 (consultado el 26/2/2023)

Carlos vive en el centro de San Ignacio, pero casi diariamente visita sus chacras en Pastoreo, que constituyen su principal actividad económica. Se conocen con Vicente desde niños. Según recuerda el primero, fueron compañeros de escuela. Vicente también recuerda los tiempos de la infancia en esos pagos; aunque no menciona la escolaridad, sí da cuenta de haber estado enamorado de la hermana de Carlos, y de las caminatas habituales hacia el negocio de esa familia.

El abuelo de Carlos llegó a Misiones alrededor de 1913 desde Colombia. Vivió en Campo Viera (Departamento de Oberá), donde nació y trabajó su padre, que fue empleado de “la ITA” (Sociedad Industria Té Argentino SRL¹⁶), de otras tealaras de la zona y en una “granja” en Loreto (Departamento de Candelaria), localidad donde el abuelo de Montero tenía 50 ha. de chacra. Entre la década de 1950 y 1960 el padre de Carlos compró las chacras de Pastoreo y se trasladaron allí. “Mi papá dejó la granja y pidió un préstamo, en aquel tiempo de 2.000 pesos, para comprar las chacras”. La “granja”, a la que también Carlos se refirió como “granja experimental”, fue la Estación Experimental de Loreto, creada a inicios del siglo XX¹⁷ y ubicada, de acuerdo con el relato de Carlos, donde hoy se encuentra la Unidad Penal fundada el 6/9/1973¹⁸.

En las conversaciones que mantuvimos, varias veces Carlos hizo mención a que las tierras de Pastoreo “eran de Roca” y que se trataba de lotes grandes “4000, 5000, 6000 ha. todos del mismo dueño, después fueron dividiendo”: si bien en nuestras conversaciones habla reiteradamente del Gobernador Rudecindo Roca como dueño (n. 1850 – m. 1903), por las fechas del traslado de su familia a la zona es posible que se tratase de sus herederos, “Teodosia Lencisa de Roca e Hijos”. Para el momento en el que llegan los Montero también llegaron otras familias a instalarse en la zona: “y vino justamente los japoneses ahí a comprar una buena cantidad de ha. y ahí sí que elegían, porque yo quiero así, quiero así, todo en el plano eso está”. Se refiere al mapa catastral que me mostró, en el que justamente en la zona de Pastoreo Chico, lindera a la de Pastoreo Grande, se ven terrenos recortados ya no como rectángulos, sino con formas más irregulares y de mayor magnitud:

¹⁶ Fundada en 1950, por el inmigrante alemán Francisco Kühnlein, quien en 1939 comenzó a producir plantines de té en un vivero en Campo Viera y más tarde instaló un secadero. Recuperado de: <http://www.misionestienehistoria.com.ar/la-recordada-ita-de-campo-viera-emporio-del-t%C3%A9>

¹⁷ Referencias sobre la Estación Experimental de Loreto, creada a inicios del siglo XX: <https://masindustrias.com.ar/los-inicios-de-las-plantaciones-de-yerba-en-argentina/>
<http://www.misionestienehistoria.com.ar/la-recordada-ita-de-campo-viera-emporio-del-t%C3%A9>
<https://www.elterritorio.com.ar/noticias/2011/08/02/269186-el-inta-cerro-azul-festeja-sus-80-anos-con-una-muestra>

¹⁸ Recuperado de: <http://www.spp.misiones.gov.ar/-/la-alcaide-mayor-silveira-es-la-nueva-directora-de-la-unidad-penal-de-loreto>

“Y lo que vos querías, elegías la tierra y te cortaban como vos querías, porque querían vender”.
(Entrevista a Carlos Montero, San Ignacio, 22/4/2019)

Las apreciaciones de Carlos pueden ser analizadas a partir de los aportes del apartado anterior, donde Schiavoni y Gallero (2017) brindan información importante para comprender la situación de la posesión de la tierra desde la conformación de Misiones como frontera agraria a finales del siglo XIX, tras su declaración como TN. La subdivisión de tierras en mano de terratenientes y la venta de parcelas a agricultores familiares a través de las empresas de colonización se dio en Misiones entre 1920 y 1969, cuando finaliza la disponibilidad de los lotes y de tierras en la colonia (*ibidem*, p. 89). La demarcación de lotes en muchos casos tuvo en cuenta la ocupación previa y no planificada del territorio, por eso no siempre se efectuaron cortes geométricos: en algunos casos se tenían en cuenta las picadas (caminos abiertos entre el monte, que con frecuencia constituyeron los trazados sobre los que más tarde se realizó el diseño vial territorialiano y provincial) o los asentamientos próximos a los arroyos.

“Los japoneses” a los que se refiere Carlos son la familia Sato, y según su relato adquirieron cerca de 1000 ha. Conversando con distintos adultos mbya en las comunidades me explicaron que sus padres trabajaban en la poda del kiri (*Paulownia tomentosa*), una especie introducida para la forestación con destino industrial como el pino (*Pinus elliottii* y *Pinus taeda*) y el eucalipto (*Eucalyptus*): “mis papás, mis abuelos y eso trabajaban para los patrones, para los Sato” me comentó Vicente durante el recorrido.

Según el testimonio de Carlos en aquel entonces (década del '50 o 60') diferentes familias mbya vivían en los linderos del terreno de sus patrones, hoy en manos de un nuevo propietario. Aunque en mi trabajo de campo haya abordado solo un breve período (1960-1970), exploraciones de referencia para el estudio geográfico e histórico de Misiones como la de Queirel (1897) dan cuenta de la presencia de familias mbya en Pastoreo Grande a finales del siglo XIX. Desde la que había sido propiedad de los Sato, mientras vamos llegando a la zona en la que las familias mbya se

ubicaban por la década de 1960, Vicente recuerda que iban a comprar carne al negocio del papá de Carlos:

Vicente: Por acá nosotros veníamos a comprar carne del papá de él, tenía carnicería.

Pero caminando viste.

Carlos Montero: Picada era antes.

V: Eso, exactamente. (Registro de campo, Pastoreo, 24/4/2019).

Este recuerdo evoca algunos de los desplazamientos cotidianos de los niños mbya entre los espacios productivos en los que trabajaban sus familiares adultos, a la vez que expresa las interacciones comerciales que formaban parte de la vida cotidiana mbya en una “colonia” -en referencia a la denominación del paraje- durante la década de 1970. Esos movimientos y relaciones dan cuenta, por un lado, de cierta forma de organización de las actividades productivas laborales, familiares y comunitarias mbya y, por otro, de los vínculos interétnicos en aquel entonces.

La migración japonesa a Misiones data desde 1920, puntualmente la familia referida por Vicente y Carlos llega luego de la década de 1930 desde Buenos Aires (Páez y Echenique, 2019). Las primeras familias arribaron impulsadas por el propio gobierno japonés a través de su embajada en Argentina, con un proyecto destinado a la producción de pimienta que, sin embargo, no prosperó. Por ello se dedicaron primero a la plantación de cítricos y luego de tung, cultivo que les permitió capitalizarse y dedicarse a la explotación maderera (*íbidem*, 2019). Páez y Echenique (2019) dan cuenta de distintas adquisiciones de tierra similares a las comentadas por Carlos y Vicente acerca de los Sato, por ejemplo la de otra familia migrante japonesa que en 1946 compró 3200 ha. a la firma Roca en las inmediaciones de Jardín América (p. 103).

A los fines de este trabajo, me parece importante resaltar cómo los/as mbya son actores poco visibilizados en las referencias a los cambios productivos que se dan entre la década de 1960 y 1970, que en este caso se hacen evidentes a través de su trabajo en las tierras de los Sato, donde aparecen vinculándose con sus vecinos criollos o inmigrantes mediante la compra de alimentos en los comercios locales, también a través de la sociabilidad infantil. A propósito de las transformaciones ecológicas, este relato sobre la colonia Pastoreo puede ser interpretado a través

del análisis de Mastrangelo (2012) sobre la producción forestal altoparaense desde un enfoque de la historia ambiental, donde la década de 1960 fue la última en la que los recursos madereros de la selva se utilizaron como materia prima a costo cero, para luego multiplicarse la plantación de pinos resinosos que, desde 1970, originan al mismo tiempo una serie de políticas de protección del escaso bosque nativo remanente.

En la recorrida por Pastoreo, la camioneta de Carlos fue conduciéndonos fuera de la ruta 210, adentrándonos por caminos maltrechos, zonas no delimitadas por alambrados donde apenas se distinguía la huella del camino bajo los pastos crecidos, y también a campo traviesa. Antes de llegar al destino de nuestro viaje, Vicente imagina cómo estará ese lugar en el que vivieron distintas familias mbya en las décadas del '60 y '70:

V: Ahí está todo pinar en el campo, ¿no?

CM: Y parte sí, parte no. Porque ahí había una picada.

V: Sí.

CM: Yo me acuerdo que salía allá de la de Raiman, que no se si no es mejor entrar por allá que entrar por acá por campo. Y eso no va a haber nada ahí.

V: No, no.

CM: Yo me acuerdo cuando, te chacoteo y te digo las cosas porque nos conocemos, antes cuando helaba, helaba, helaba mismo, ellos hacían un fuego mismo y los pies para el lado del fuego nomás.

V: Sí

CM: Y así pasaban, pero hoy vos fijate, pueden decir tá porque antes eran sufridos, antes eran canastos y...

V: Síii.

CM: Y se iban a cazar y a pescar bien... muchos bichos había, para pescar mojarra había cantidad, antes había -cuenta Montero recordando algunas de las actividades de los mbya por entonces y también dando cuenta de ciertas transformaciones ecológicas-.

V: Tantas veces caminé por ese camino de antes, partíamos de Pastoreo e íbamos a San Ignacio a buscar canastos.

Gabriela: Caminando...

V: Caminando.

Carla: Pero Vicente hasta el día de hoy hace canastos.

V: Claro.

CM: Pero mucho ya no hacen, mirá como este Severo Ifrán no les gustaba y él trabajaba con nosotros, macheteaba, carpía. Ese ya no vive más, ¿no?

V: No, ese ya no. Morínigo... [le corrige que no es Ifrán, sino Morínigo]. Severo Morínigo.

Carla: Ah, Severo Morínigo, de Jakutinga¹⁹. Falleció el año pasado, en septiembre.

V: Claro, él lo que vivía en el campo de Raiman [era el propietario del terreno por ese entonces] donde vamos ahora.

CM: Por eso yo te digo, fíjate, que si vamos ahí primero la toldería de ellos.

V: Claro, sí, sí exactamente. (Registro de campo, Pastoreo, 24/4/2019).

En las conversaciones que tuvimos con anterioridad, Carlos también había resaltado la actividad de caza que realizaban los/as mbya durante su infancia y juventud compartida en Pastoreo: “de allá [de su chacra] yo venía y traía batata asada y se armaba la musiqueada, y ellos tenían toda una mesa larga, venado había, coatí asado” (Entrevista a Carlos Montero, San Ignacio, 22/4/2019). La referencia a la venta de batata a los mbya por parte de Carlos (así como la de sandía, tal como me había comentado en otra oportunidad) da cuenta de que la agricultura no era una de las principales actividades de las familias mbya que estaban en esa época por Pastoreo, aunque ambos productos se encuentran entre los principales cultivos de las *kokue* (chacras mbya) contemporáneas. Al respecto Vicente me explicó que cuando estaban viviendo por Pastoreo, su familia no sembraba porque los adultos trabajaban para los Sato, y no tenían tiempo para llevar adelante una huerta propia.

En su investigación sobre las relaciones interétnicas en la provincia de Misiones iniciada en 1977, Gorosito Kramer (1982) da cuenta cómo la incorporación de mano de obra indígena al mercado rural da lugar a la combinación entre distintas actividades para garantizar la reproducción familiar.

¹⁹ Severo Morínigo fue cacique de la comunidad mbya Jakutinga. Si bien no llegué a conocerlo distintas personas me lo nombraron durante el trabajo de campo como conocedor de la historia de las familias mbya con las que trabajé, por haber vivido con ellas en la zona de Pastoreo y haber tenido vínculos con referentes no indígenas como el P. José Marx - presentado en el Capítulo 1-, por su compra de artesanía y fundación de escuelas.

Así, el trabajo asalariado (estacional, temporario o en relación de dependencia), la agricultura y la artesanía se organizaban de distintas maneras, mientras que la caza y la pesca estaban asociadas a la disponibilidad de tiempo libre. Cazador y pescador pueden realizarse de un modo esporádico, ya que pueden consistir en salidas que demanden un día o solo algún momento de este. Diferente es el caso de la chacra que necesita atención constante y tareas de cuidado específicas como la limpieza por medio de carpidas y macheteadas. La artesanía también implica una disposición temporal mayor, ya que involucra tareas de recolección de vegetales como la tacuara y el güembé, requiere de días para su secado y para la elaboración de las fibras, así como de procesos de tintura, para por ejemplo producir cestería.

De acuerdo con Gorosito Kramer (1982), en la década de 1960 se inició el frente neo-forestal, mediante el cual la actividad reforestadora se realiza integrada a la gran industria; en ese momento se profundizan los cambios sobre la reproducción social comunitaria mbya, ya que las condiciones ecológicas se reconfiguran sustantivamente

El frente neo-forestal es un tipo de frontera económica que marca cambios profundos en la estructura social productiva, aunque también conserva características del frente extractivo anterior que explotaba el monte nativo. La monotonía que sobreviene con el “paisaje empresario”, es decir, derivado de la asociación de la actividad reforestadora orientada a la industria, se extiende sobre todas las especies vegetales y animales que pueden asociarse al bosque implantado (Gorosito Kramer, 1982, p. 43). Los efectos de la reforestación fueron mucho más profundos que aquellos desencadenados por el frente agrícola debido a las grandes extensiones que abarca. Específicamente, con relación a la sociedad aborígena las transformaciones fueron más perturbadoras y expulsivas que en períodos anteriores (*íbidem*, p. 44 y 45).

Con respecto a las dinámicas laborales que generan las empresas forestales Gorosito Kramer señala que se establecen dos grandes categorías: los asalariados y los trabajadores transitorios. La población indígena da cuenta de un “acomodamiento” en relación con la consolidación de los frentes de expansión, incorporándose bajo la segunda modalidad a partir de “su potencial de

negociación entre la compulsión de un esquema altamente capitalista, donde se integra como trabajador rural, y otro donde elabora esquemas de producción para la subsistencia” (1982, p. 43).

En nuestro camino hacia el pasado por los campos de Pastoreo, seguimos avanzando por senderos cada vez más angostos, pedregosos y borrosos. Después de dudar unos instantes por dónde entrar al terreno en el que habían estado viviendo los/as mbya por la década de 1960 porque ya no había huella ni camino, Vicente y Carlos continuaron recordando paisajes de antaño, de ese momento de transición entre el frente extractivo y neo-extractivo:

V: Esto era todo campo, no había pino, no había nada, era monte, todo monte.

C: ¿Todo arbolado o así con campito también más bajo?

V: Más bajo, sí. Pero son planta natural digamos, no pino.

CM: ¿Viste como cambió todo por acá, Vicente? Nada que ver lo de antes, antes era monte y campo nomás -Carlos repitió esa pregunta varias veces, sobre todo al inicio del recorrido-.

V: Había un arroyito por acá, allá yo quiero llevarte.

CM: Más allá, allá está esa vertiente linda. ¿La crucita esa que está ahí nocierto, vos te acordás? Ahí estaba.

V: Ajá, ah claro. ¿Este camino es el que iba en Celulosa²⁰ o cuál es?

CM: Celulosa -repite como reafirmando-. Pero este es de la chacra de Raiman.

V: ¿Pero ahora de quién es?

CM: El contador de ellos se llama Rodrigo, él y el hijo que vienen más seguido acá. Esto agarró fuego todo, se salvó mucho pino. Nooo, yo digo acá, cuando hay barro o cuando hay mucha humedad, no es fácil.

Gabriela: Si es difícil ahora imagínate hace 30 años.

V: Síii.

²⁰ De acuerdo con Mastrangelo (2012) podría referirse a la empresa foresto-industrial Celulosa S.A. con base en Rosario (Santa Fe) e instalada en Misiones, específicamente en Puerto Piray (Departamento de Montecarlo) durante la década de 1950. Fue pionera de la industria papelera en dicha provincia, donde realizaba actividades de reforestación desde la década de 1940.

CM: Síii, que no había auto, no había nada, alguno, alguno, nosotros teníamos, Uribe y Ramírez [otras familias que vivían en Pastoreo] y no había más ya. Hoy todos tienen auto, colectivo...

V: Eeesooooo.

CM: Antes no había luz, no había caminos porque era picada. (Registro de campo, Pastoreo, 24/4/2019).



Parte del camino hacia el lugar donde se asentaba la familia de Vicente junto con otras familias mbya en Pastoreo (24/4/2019).

Vamos llegando a destino, Carlos y Vicente reconocen el lugar por un eucaliptus:

V: Y por acá entonces tenía que ser la comunidad.

M: Allá, allá donde está aquel... para mí.

V: Acá hay un arroyito, sí.

M: Ahí donde está aquel... claro, está más allá el arroyito.

V: Eso.

M: Viste ahí donde está ese eucaliptus seco, por ahí habrá sido.

V: Porque había mucho eucaliptus en esa época entonces, había una casa vieja - dice estirando cada una de las vocales-, no sé cuántos años. Claro, sí, en esta tiene que estar, ésta más o menos, sí. Pero para entrar... -dice mirando los pastos crecidos- va a querer entrar y no va a poder salir.

CM: Acá está la calle -dice buscando una huella finita, roja, naranja, entre los pastos verde claro crecidos-.

V: Ahí donde eucaliptus, más o menos ese, era la casa de Severo, porque no era tan lejos la distancia de...

G: Del camino.

V: Sí. Allá abajo había un arroyito, sí, esa es, correcto.

M: No, yo lo que no quería venir y no encontrar ...

V: Sí, porque esta parte era montecito, así. Esta zona era donde yo vivía , que me recuerdo, ahí en ese lugarcito, porque era todo campo, antes no había nada de pino ¿viste? Era campo, campo -dice enfatizando la palabra campo y algunos de los cambios en el paisaje donde el campo estaba en gran parte cubierto por la “capuera”, es decir, por la vegetación en crecimiento- no me recuerdo en cuánta historia, pero... exactamente, en esa zona, había una casa ahí... Son 50 y algo de años ya.

G: ¿Eras chico vos?

V: Tenía 9 años, 8 años, había un arroyito allá. (Registro de campo, Pastoreo, 24/4/2019).

Campo y monte son las categorías más recurrentes que mis interlocutores, mbya y criollos, utilizaban para referirse a las configuraciones ecológicas de la región. Campo, es uno de los biomas de la región, caracterizado por las plantas herbáceas, mientras que el monte representa la otra forma de vegetación que se extiende en la zona, la selva paranaense. Asimismo la “capuera” fue otra de las formas del paisaje destacada en el recorrido. Al respecto Carlos explica que por la zona:

Mucho era campo, como ese que entramos [se refiere a cuando llegamos al antiguo asentamiento mbya de Pastoreo e ingresamos a campo traviesa con el vehículo], todo campo, por eso se llama Pastoreo Grande porque había un campo acá, era campo, campo. Pasto así como entramos con la camioneta. Acá hay diferentes formas, pastizal, capuera, que sé yo. Capuerón. Así como cuando el monte está más bajo del otro monte ese ya es capuerón. Después ya tiene arboleda, después ya es monte virgen que nunca tocaron, eso hay rollos gruesos, hay de todo. (Registro de campo, Pastoreo, 24/4/2019).

Gabriela acota “Eso ya no quedan más” y Vicente reafirma “No, acá en esta zona ya no” en referencia a los “rollos gruesos” es decir a los troncos de los árboles nativos extraídos para la industria como “rollos” de madera aserrable y laminable. En ese paisaje, el eucaliptus funcionó como indicador de que habíamos llegado al lugar que buscábamos y también hizo una referencia al tiempo transcurrido. En un primer momento llamó mi atención, porque es una especie perteneciente a lo que hacia 1970 comienza a definirse como “bosque implantado”. Sin embargo, Mastrangelo (2012) da cuenta de que el proceso de reforestación con especies de rápido crecimiento orientadas a la producción de celulosa se remonta a la década de 1930, aunque “van a pasar 35 años hasta que se conforme la estructura socioeconómica que conocemos en el presente: inversión transnacional, orientación exportadora, monocultivo y concentración de la renta y propiedad agraria” (p. 23). La reforestación a los fines de una explotación más planificada de los recursos madereros extraídos de la selva nativa inicia con la creación de la Dirección Forestal del Ministerio de Agricultura de la Nación en 1943 seguida de una Estación Forestal en Misiones, a la que se entregan plantines de especies nativas y exóticas, entre estas últimas, eucaliptos (Mastrangelo, 2012, p. 20)

Carlos estaba más adentrado en el campo, en una zona de pastos finos crecidos, entre 30 centímetros y 1 metro aunque no muy tupidos. Vicente se dirige hacia él, que a continuación nos llama y repite “este eucaliptus tiene más de 50 años ya, porque entramos por acá y era chiquiito”. Seguimos conversando y Carlos trae a cuenta su conocimiento de parte del proceso de conformación de las actuales comunidades mbya:

CM: Bueno, este es donde ellos vivían primero...

V: Exactamente.

CM: Y después se corrieron a Katupyry

V: No -dice fuerte-, de acá íbamos en arroyo Onza [también conocido como Tigre, muy próximo a ese lugar que estábamos visitando] y de allá en Andresito y de Andresito en Katupyry.

CM: ¿Pero qué se creó primero, fue acá?

V: Claro acá.

CM: Katupyry, ¿Cazador [es el nombre de un arroyo] donde vos estás ahora?

V: No, no, eso fue después, nosotros primero entramos en Andresito, de Andresito yo vine a Katupyry.

CM: Porque yo digo, yo te conozco, como siempre íbamos a la escuela y más pero... la verdad de las cosas es así, porque siempre hubo ese que nosotros, no sé, estamos, vamos a decir en una palabra renombrados, porque teníamos la carnicería, el almacén...

V: Claro, sí.

CM: El aserradero, todas esas cosas, pero se trabajaba otro tiempo, porque nosotros teníamos 8, 9 camiones, teníamos máquinas, sacábamos la madera de...

V: De Sato -interrumpe Vicente -.

CM: De 7, 8 km., más atrás todavía, entonces esas cosas que no va a quedar nada de aquel tiempo ahora.

V: Claro.

CM: Y cambió, porque si era monte todavía... yo sé que había planta de mandarina.

V: Sí, había mucha mandarina²¹.

M: No sé a dónde habrá... habrán volteado, tumbado...

V: Se seca. (Registro de campo, Pastoreo, 24/4/2019).

²¹ Resulta interesante, en esta descripción sociohistórica del paisaje, incluir una referencia sobre esta variedad frutal. Como otros cítricos, fue un cultivo introducido en el siglo XVI por los europeos, que se "asilvestró" en el corredor de las Misiones Jesuíticas y, por eso, se reprodujo con facilidad entre el bioma parense (Stampella et al., 2014).



Eucaliptus tomado como referencia para ubicar el lugar donde se asentaba la familia de Vicente entre otras familias mbya cuando vivían por Pastoreo (24/4/2019).

Más tarde llegamos a almorzar a la antigua casa de Carlos en Pastoreo, el lugar donde su padre había tenido la carnicería. Una sierra carnicera agrisada llamaba la atención bajo la galería de la casa hecha de tablones anchos y delgados que estaban teñidos por la tierra colorada. La máquina

testimoniaba ese pasado en que, según recordaban Vicente y Carlos sentados a la mesa “había mucha gente antes, acá, capaz que más gente que ahora”:

M: Pero ¿sabés qué pasaba? Que eran todos familia numerosa.

V: Había más reforestación, se llamaba antes.

M: Reforestación se llamaba -dice con énfasis-, acá en esta zona había cinco aserraderos.

V: Exactamente, sí.

G: ¿Cinco aserraderos había?

M: Había uno, éste, acá estaba el de Doi, ese que hablamos en el camino, ese tenía uno en la esquina, tres, después acá había un Burgen, cuatro, y estaba Borgen, cinco, y estaba Nguí, seis. Y después vino otro que estaba allá al fondo que era Moliá [apellidos transcritos según la pronunciación].

V: Moliá, eso.

M: Y después ese Platt que está sobre la ruta. Tenía allá porque es muy feo lugar para sacar rollo, cortar, llevar. Entonces llevó el aserradero allá.

V: Y cada reforestación tenía más o menos 80 personal.

M: Y más también. 100. Y nosotros les proveíamos de carne, nosotros carneábamos 130 animales grande por mes.

C: Guau.

M: 1200, 1300 pesos el kilo de carne para poder cumplir con todo. Y no había máquina, entre 80 y 90 se compró esa máquina [la sierra que estaba en la galería]. Se fundió el motor y no anduvo más. (Registro de campo, Pastoreo, 24/4/2019)





Arriba: Aserradero de Montero, ubicado detrás de la casa familiar de Pastoreo. Centro: Ingreso de la mencionada casa donde puede verse la sierra carnicera que pertenecía al comercio del padre de Carlos mencionado en los distintos pasajes citados. Abajo: vehículo que utilizaban en la carnicería de los Montero cuando estaba en funcionamiento. (24/4/2019).

Las máquinas e instrumentos atestiguan la importancia de la carnicería como un comercio importante de ese momento, en el que conviven obrajes dedicados a la explotación maderera de los árboles nativos con el desarrollo de especies implantadas destinadas a la creciente industria forestal. Por ese entonces la provincia de Misiones era escenario de la creación y ampliación de importantes empresas como Celulosa Argentina S. A. en la localidad Puerto Piray, (Departamento Montecarlo, y la Sociedad Anónima Industrial, Forestal y Comercial “Papel Misionero” (actualmente perteneciente al Grupo Arcor) en Puerto Mineral, Departamento Libertador San Martín (Mastrangelo, 2012). Los aserraderos mencionados en la conversación se dedicaban a la reforestación, que en la zona de Pastoreo hasta el día de hoy se hace principalmente con pino resinoso, aunque también existió la plantación de kiri de los Sato.

2.5. A MODO DE CIERRE

Caminar con Vicente y con Carlos me permitió dimensionar, por un lado, el papel histórico de los/as mbya en los procesos de transformación agraria que se dieron a nivel local, conectados a procesos de alcance provincial, y observar cómo los procesos de reproducción social y cultural no se dan en abstracto, sino en contextos ecológicos, territoriales y productivos específicos. A lo largo de este recorrido, desde los recuerdos de Vicente y Carlos se intercalaban viejas y nuevas capas de paisaje, se rememoraban las actividades productivas que se realizaban en las décadas de 1960-1970 y cómo las familias mbya subsistían por entonces.

Este último momento, abordado como cierre de los tres períodos planteados a lo largo del capítulo, resulta significativo por dos motivos. Primero, porque se trata del período histórico de mayor profundidad temporal al que pude remontarme por testimonios directos obtenidos etnográficamente, en este sentido el recorrido me permitió conocer el lugar de asentamiento de las familias mbya antes de que constituyeran comunidades con el formato actual (que como he anticipado, desde mediados de la década de 1980 comenzó a regularse por parte del Estado exigiendo una serie de requisitos específicos como la inscripción en un registro). Segundo, este momento resulta significativo porque da cuenta con mayor nitidez de la presencia mbya en el territorio misionero así como de su activa participación en las transformaciones de los frentes productivos que desde inicios del siglo XIX, fueron configurando la espacialidad misionera en términos económicos pero también sociales.

Este capítulo ha intentado recomponer la perspectiva regional que permite comprender la producción del espacio -en términos de Lefebvre (1974)-, atendiendo a las relaciones y prácticas sociales pero también a las trayectorias de sujetos subalternizados (sobre todo la de Vicente, aunque en términos relativos también la de Carlos), así como su transitar por lugares poco estudiados hasta el momento en términos productivos, como la zona de Pastoreo. Este paraje actualmente dista mucho de ese momento vital y activo económicamente, cuya efervescencia se trasluce en los relatos de los interlocutores que me acompañaron en este trayecto.

Abordar la configuración del espacio misionero y de su estructura agraria siguiendo la propuesta de los planos temporales de Rockwell (2000) ha sido importante para registrar la historicidad de procesos que emergieron en un momento de mi trabajo de campo, para los cuales resultaron

especialmente fructíferos los estudios de la historia regional (Perié de Schiavoni et al., 2001; Jaquet, 2001; Oviedo 2014). Estos trabajos permiten percibir continuidades que se extienden por largos períodos, así como la persistencia relativa y la desaparición de ciertos elementos y prácticas.

El registro histórico de este capítulo refiere sobre todo a dos de los tres planos referidos por Rockwell (2000): la “larga duración” y la “continuidad relativa”, para mostrar algunas de las dinámicas políticas, poblacionales y productivas que configuraron el espacio territorial misionero entre 1768 y la década de 1970 que me permitieron pensar en la participación de grupos subalternos como los mbya y sus vecinos criollos en la producción de ese espacio. Mi mirada se centró en las actividades productivas de las que esas poblaciones participaron en distintos momentos, articuladas de manera subordinada a la conformación de frentes productivos (agrícola, extractivo, neo-extractivo) a partir de la federalización de Misiones.

Seguir las trayectorias de mis interlocutores (y sus ancestros) a partir de su incorporación a esos frentes productivos expone la relación entre la (in)visibilidad y el (no) reconocimiento de esos grupos, así como las diferentes identificaciones que se les fueron asignando. De este modo, el presente capítulo introduce la relación entre actividades productivas e identificaciones étnicas, siguiendo la hipótesis/premisa de que las transformaciones de aquellas generan visibilizaciones o invisibilizaciones de ciertas identidades y colectivos étnicos.

En el próximo capítulo me centraré en dicha relación dando más lugar al tercer plano referido por Rockwell (2000), el de la “co-construcción cotidiana” en el que ocurren las interacciones que pude presenciar en mi trabajo de campo, vinculando el entramado de las historias individuales y locales con las historias de los instrumentos y los signos culturales. Según la autora esta temporalidad permite observar cómo se va transformando el sentido de signos heredados y de los usos de las herramientas culturales, en particular observaré las actividades productivas representativas del *ñande reko* (modo de ser mbya), es decir, aquellas ligadas al monte, pero también y especialmente a la chacra.

CAPÍTULO 3. LAS IDENTIFICACIONES ÉTNICAS A TRAVÉS DE LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS

3.1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo analizo la cuestión interétnica para comprender la producción de las identificaciones entre los/as mbya con quienes trabajo. Dicho concepto tiene una larga trayectoria de debates en las ciencias sociales, y particularmente en la antropología. A partir de un sintético recorrido sobre dichas conceptualizaciones, trabajaré con los procesos de identificaciones étnicas en Katupyry tomando como referencias algunas “situaciones sociales” (Gluckman, 2003) que involucran el quehacer cotidiano mbya.

En el capítulo anterior referí a los vínculos entre actividades productivas e identificaciones en tres momentos históricos que me permitieron dar cuenta de cómo las transformaciones de aquellas visibilizan o invisibilizan a ciertos grupos sociales e identidades. Esa discusión fue planteada de forma incipiente hasta aquí, pero cobra centralidad en el presente capítulo. Trabajos como el de Mura y Barbosa da Silva (2011) sobre “pueblos tradicionales” (en referencia a los pueblos indígenas), advierten que la producción y reproducción de las “fronteras étnicas” (Barth, 1976) depende de lo que habilitan ciertos contextos históricos e invitan a considerar otras dimensiones, además de la étnica, para comprender los procesos identitarios. Por eso, aquí me centraré en analizar la relación entre identificaciones y actividades productivas ligadas al *ñande reko*, o el “modo de ser mbya”, teniendo en cuenta la multidimensionalidad que caracteriza la cuestión identitaria señalada por estos/as autores/as.

El equipo de investigación en el que me integré al iniciar mi trabajo de Tesis ha abordado las identificaciones étnicas, desde el campo de la antropología de la educación. Retomando esos aportes, a continuación recorro brevemente las reflexiones realizadas desde ese subcampo disciplinar para situar la construcción de mi indagación. Luego, en diálogo con ese marco, recupero discusiones teóricas que ponen en tensión las nociones de cultura y sociedad, entre las que retomo trabajos clásicos y también algunos aportes de la antropología de la técnica. Estas resultan

significativas y explicativas para comprender en profundidad los procesos de territorialización, identificaciones y de conocimiento tal como me propongo hacer a lo largo de esta Tesis.

Para analizar las situaciones sociales referidas desde ese marco conceptual, recorro asimismo algunos antecedentes vinculados a las identificaciones mbya a lo largo de la historia. Por un lado, las discusiones relacionadas a la etnogénesis del colectivo, por otro, los estudios que dan cuenta de la presencia y circulación mbya por el territorio que hoy conocemos como provincia de Misiones, sin olvidar que (como expliqué en el capítulo anterior), este espacio integra una región más vasta en términos geográficos y también etnográficos (Bartolomé, 2009, p. 130).

3.2. ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN EN TORNO A LAS IDENTIFICACIONES Y LAS ACTIVIDADES PRODUCTIVAS

Distintos trabajos del equipo me brindan elementos para problematizar las tensiones en torno al reconocimiento de las actividades tradicionales entre los mbya y, por lo tanto, los vínculos entre actividades productivas e identificaciones. Diez y Padawer (2015), en su reflexión sobre la incidencia de los desplazamientos de los niños/as en los procesos de identificaciones étnicas, consideran aspectos de la desterritorialización-reterritorialización de los/as mbya por la selva paranaense en las últimas tres generaciones. Por su parte, Padawer y Canciani (2014) analizan los cambios en las actividades productivas relacionados con las transformaciones en el entorno rural del sudoeste de Misiones. Ambos trabajos refieren a la construcción de imágenes propias por parte de los/as mbya, caracterizadas por una significativa continuidad, mediante las cuales se identifican a sí mismos como “gente del monte”. En estudios previos, Padawer (2010b) señala una fuerte apuesta por la continuidad de la memoria de las actividades productivas ligadas al monte entre los/as mbya adultos a partir de los espacios escolares, continuidad que en gran medida se vio alterada por las transformaciones en el territorio.

Padawer (2011; 2014b) y Padawer y Rodríguez (2015) analizan las relaciones interétnicas entre jóvenes mbya, “colonos” y “criollos” en los ámbitos de prácticas familiares y escolares a partir de sus trabajos de campo en San Ignacio (Misiones). En sus trabajos sistematizan distintos aportes sobre las fronteras de poblamiento en la provincia e indagan en las tensiones entre las

identificaciones y las prácticas. Allí ponen en discusión los sentidos en torno a “ser del monte” y “ser de la chacra”.

Padawer y Novaro (2013) analizan las referencias identitarias que atraviesan a niños y jóvenes de colectivos indígenas y migrantes, considerando cómo ellos son interpelados simultáneamente por, por un lado, las formas en que en sus familias y organizaciones comunitarias construyen imágenes del pasado en relación con el territorio y, por otro, la escuelas, espacio donde se vinculan con concepciones sobre la historia y el espacio social legitimadas por su incorporación a los contenidos escolares.

En estudios anteriores Novaro (2006) indaga, asimismo, cómo esas experiencias formativas e identitarias escolares acerca del pasado de los colectivos étnicos reproducen una compleja relación entre diversidad y desigualdad. Sobre esta cuestión se presenta como central la crítica realizada previamente por Rockwell (2002), quien advierte que a menudo las distinciones étnicas se evidencian solamente sobre algunos grupos poblacionales en función de reforzar la fragmentación de la mayoría poblacional, lo que permite mantener el poder político y económico en manos de una minoría.

Estos aportes sobre la relación entre experiencias formativas e identificaciones en contextos interculturales dan cuenta de la importancia de registrar las distancias y continuidades entre la historia escolar y aquella transmitida en espacios familiares y comunitarios. Las reconstrucciones empíricas que se elaboraron dentro del equipo resaltan la fuerte apuesta por la continuidad de las formas productivas familiares enmarcadas en la construcción social de la memoria en el colectivo mbya-guaraní fuera de la escuela, cuya contracara es la percepción de una profunda discontinuidad en la transmisión intergeneracional de conocimientos debido a que habitan en contextos con importantes transformaciones socioeconómicas y espaciales (Proyecto PICT 3262/2014, 2014).

Distintas/os integrantes del equipo de investigación han avanzado en el análisis sobre cómo se produce, en el caso de los/as mbya en Misiones, la incorporación de los niños/as y jóvenes en las tareas de recolección en el monte, la agricultura, la elaboración y comercialización de artesanías (Padawer y Enriz, 2008; Padawer, 2010a, 2011a; Padawer y Diez, 2015). Siguiendo estas líneas

de trabajo, parto del reconocimiento de que las prácticas cotidianas de niños/as, jóvenes y adultos del colectivo mbya-guaraní en torno a las actividades productivas están vinculadas al territorio, ya que están asociadas a una localización geográfica reconocida como originaria, la selva paranaense (Bartolomé, 2009; Cebolla Badie, 2016; Enriz, 2010a; Padawer, 2010b, 2011a, 2014a y 2014b; Novaro y Padawer, 2013).

En la problematización en torno a las actividades productivas y las identificaciones étnicas resulta central el aporte de Padawer (2014b), quien propone abordar su interrelación poniendo énfasis en el “hacer”, de manera de discutir las distinciones esencialistas sobre el “ser” indígena y su asociación con ciertas formas de reproducción social. Resalta la importancia de poner atención a las descripciones de los sujetos sobre la realización de actividades productivas cotidianas para así complejizar la referencia al monte vinculada a los procesos de identificación mbya.

De esta manera, Padawer (2014b) advierte la importancia del ambiente de la selva paranaense en los discursos político-culturales de reivindicaciones de derechos del colectivo mbya, constitutivo de su identificación como “gente de monte” en contraste con los colonos identificados como “gente de la chacra”. Estas dicotomías que se presentan en los discursos político-culturales deben no obstante complejizarse como resultado de la reconstrucción empírica histórico-etnográfica, que ha mostrado que los mbya también “hacen chacra” (en referencia a la realización de prácticas agrícolas); mientras que sus vecinos criollos también “hacen monte” (actividades de recolección de miel, frutas y plantas medicinales y cacería).

Este estudio antecedente señala un asunto relevante para las discusiones de los próximos apartados: el descrédito relativo de las prácticas agrícolas mbya frente a aquellas consideradas más estrechamente vinculadas al monte, como la cacería y la recolección para la producción de artesanía. Actualmente la artesanía es la actividad económica más emblemática, y por lo tanto reconocida públicamente como “propia” por parte de los/as mbya en Misiones. También es reconocida por los no indígenas como su principal ingreso, incorporándose como oferta en paquetes turísticos, en espacios de ferias populares y eventos culturales²². De este modo, el “ser

²² La venta de artesanías, pero también senderos en las comunidades y en el monte, así como las presentaciones de los coros de niños/as y jóvenes constituyen algunas de las ofertas turísticas de visitas a comunidades y de ferias. Entre algunas de las referencias que se destacan puede señalarse que desde 2009 en la Feria Nacional del Inmigrante de Oberá, celebrada desde hace más de cuarenta años, existe un espacio para la venta de artesanía mbya. En algunas ocasiones allí también se

del monte” desplaza una actividad históricamente practicada por los/as mbya como la agricultura, aunque tal como señala Padawer (2014b) y como referiré más adelante, existen estudios arqueológicos que dan cuenta de la importancia de esta práctica y de su vínculo con el ambiente de la selva paranaense desde tiempo precoloniales (Noelli, 2004).

En este capítulo también me apoyo en las problematizaciones desarrolladas por Novaro y Padawer (2013) acerca de la identificación étnica vinculada al “hacer”, quienes retoman los aportes de Lave y Wenger (1991) sobre las comunidades de práctica que construyen sujetos e identidades. A partir del trabajo de la segunda autora con la comunidad de Andresito, muestran la relación entre identificaciones y actividades “tradicionales”, cada vez más reducidas por las limitaciones en el acceso al monte. Esta cuestión está muy presente en las reivindicaciones territoriales contemporáneas, aunque no son nuevas: “la realidad histórica de relación subordinada con la población no indígena es creciente pero ya lleva varias generaciones en vigencia” (Novaro y Padawer, 2013, p. 21).

Este enfoque permite comprender que, en los procesos vinculados al reconocimiento de saberes válidos para un colectivo dado, intervienen simultáneamente los espacios familiares, comunitarios, escolares y otros ámbitos relacionados a las formas de reproducción social. Esos cruces entre distintos espacios institucionales de prácticas que coexisten, no sin conflictos, me ha orientado a reconstruir los contextos familiares, comunitarios y escolares para poder comprender cómo se actualiza el pasado en torno a las actividades que permiten a los/as mbya-guaraní garantizar su reproducción social, así como las transformaciones en las identificaciones a partir de las continuidades y rupturas que se producen a través del tiempo en las actividades productivas ligadas al monte (agricultura, caza, pesca, recolección, elaboración de artesanías), las que inevitablemente entran en diálogo con lo que la escuela propone, como institución legitimada, en términos de “transmisión de la cultura indígena” (Novaro y Padawer, 2013).

han presentado coros. Asimismo, desde el 2009 funciona la “Feria Yhary” un espacio destinado a la venta de artesanía mbya en el Parque Nacional Iguazú. En enero del 2023 abrió una nueva feria en ese parque, la “Feria Mbya Viejo Hotel”. Desde el 2020 existe la “Primer Feria de Artesanías Mbya “Tembiapo” -Trabajode todos-”, que se realiza en la costanera de Posadas. Finalmente, las comunidades que ofrecen senderos turísticos, tales el caso de Tape Porã en San Ignacio que en 2016 comenzó esta actividad en articulación con la Fundación Temaikén, están organizadas en la “Asociación Civil Mbya en Turismo”. Los orígenes de la asociación se remontan a hace más de quince años, con el tiempo se fue expandiendo y en 2020 obtuvo su personería jurídica.

También en relación con el “hacer”, constituyen aportes relevantes distintas producciones de Diez (2020; 2021a; 2021b) que exploran las distintas dimensiones del “trabajo”: como experiencia formativa, como actividad de la reproducción social en el marco de las relaciones intergeneracionales y como espacio de membresía en términos de identificaciones colectivas. También retoma los aportes de Lave y Wenger (1991), en su caso para analizar la participación de los jóvenes bolivianos en Buenos Aires. De ese modo logra vincular el “aprender a hacer” con la ubicación en una categoría social relacional, la que deriva de esas prácticas laborales (Diez, 2020, p. 11).

A pesar de la referencia a otro colectivo y otro espacio, los trabajos de Diez resultan particularmente interesantes para este capítulo porque aborda la categoría “trabajo” en la producción y comercialización hortícola del colectivo migrante boliviano (Diez, 2020, 2021b). Como se verá enseguida, la “situación social” que analizaré registra algunas tensiones significativas en torno a los sentidos del “trabajo” entre los mbya. Asimismo, Diez (2021a) en el trabajo con productores hortícolas procedentes de la zona andina de Bolivia radicados en la provincia de Buenos Aires define a las familias como unidades productivas-reproductivas organizadas en redes colaborativas que entran territorios y experiencias vividas entre dos países diferentes, en su caso, Bolivia y Argentina (p. 17). Aunque se trata de otra situación, la movilidad mbya también genera tejidos territoriales que dan lugar a entrecruzamientos entre historias familiares y la del colectivo que tal como señala la autora, suelen implicar tensiones (*ibidem*).

La centralidad que juega la familia en la reproducción social doméstica y colectiva resaltada por Diez (2021a) también se vincula con algunas de las cuestiones que propone la situación que presentaré. Como se verá, estas permiten pensar en las experiencias heterogéneas que configuran la red de relaciones de las familias, los grupos domésticos y los colectivos étnicos. Dicha red involucra vinculaciones muy diversas con personas que adscriben a otras identificaciones y, asimismo, deja intuir la existencia de posicionamientos diferentes entre los actores que integran esos colectivos.

Por su parte, Barth (1976) realizó importantes aportes a la comprensión de fenómenos étnicos, y es un referente ineludible para explicar cómo se elaboran las diferencias e igualdades entre los grupos étnicos mediante la interacción con otros colectivos. Su conceptualización de las relaciones étnicas en la idea de frontera -espacio donde se delimitan los grupos- y la posibilidad de que coexistan varios rasgos étnicos en paralelo sin que signifique que un grupo se deshaga, lo lleva a entender la persistencia de los grupos étnicos no solamente por lo cultural, sino también por la eficacia que adquieren ciertos aspectos culturales en términos de la organización de un grupo.

Los estudios de este último autor consideran diferentes dimensiones que resultan importantes para abordar las dinámicas identitarias y la continuidad de las fronteras étnicas, más allá de los elementos considerados como aglutinantes desde visiones más estáticas y homogeneizantes sobre los fenómenos culturales. Por un lado, toman en consideración los ambientes físicos, sus condiciones cambiantes y la coexistencia de organizaciones sociales diversas en contacto, en múltiples condiciones ecológicas. Desde allí proponen la existencia de diferencias al interior de un mismo grupo étnico y la articulación entre grupos étnicos diferentes según distintas situaciones. En este sentido, tanto los marcos históricos como la condición de las interacciones entre diferentes grupos son algunos de los aspectos a los que pueden aportar estos antropólogos para el análisis de contextos interculturales como en el que trabajo, considerando las relaciones interétnicas como constitutivas de los espacios sociales y territoriales, pero también sus dimensiones productivas y ecológicas.

En diálogo con la antropología de la técnica retomo los aportes de Barbosa da Silva y Mura (2017), especialmente su noción de “ecología doméstica” desplegada a partir de un trabajo etnográfico con población guaraní en Mato Grosso del Sur, que también se apoya en distintas contribuciones de Barth (1976; 2000; 2005). En este trabajo sobre la parcialidad kaiowa se resalta la importancia del grupo doméstico para pensar la reproducción social de las poblaciones indígenas considerando los distintos modos de organizar el espacio geográfico y también, el acceso y control del flujo de materiales que por él circulan (p. 5).

Barbosa da Silva y Mura (2017) buscan comprender las dinámicas territoriales de los kaiowa a partir de la articulación asimétrica entre lo que definen como “procesos de dominialización” (Mura, 2017) y la “territorialización” según la definición elaborada por Pacheco de Oliveira (1998). Por el primer concepto entienden la construcción de áreas de dominio en “contextos socio-ecológicos-territoriales” determinados (Mura, 2006; Barbosa da Silva y Mura, 2017), incluyendo en esos procesos las formas de movilidad de las poblaciones involucradas, así como el tipo de técnicas de producción y adquisición de objetos que son utilizadas. El segundo concepto refiere a las acciones externas sobre las poblaciones indígenas, principalmente aquellas coloniales y las intervenciones estatales que determinaron políticas de administración específicas tendientes a restringir territorialmente a dichos pueblos, lo que condujo a establecer relaciones unívocas entre espacio geográfico e identificaciones étnicas.

La noción de “ecología doméstica” es interesante para la discusión sobre las identificaciones étnicas en dos sentidos. En primer lugar porque permite reflexionar sobre las maneras de organizar la vida individual y colectiva, reconociendo los saberes, habilidades y experiencias implicados en las trayectorias de los sujetos que forman parte de un grupo doméstico y también de una comunidad. En segundo lugar porque la identidad étnica representa solo un aspecto de la formación de la comunidad, que aunque importante, no es el único ni constituye la base de la articulación social (Mura y Barbosa da Silva, 2011, p. 115). Esta última se produce ante todo en la vida doméstica, asociada a las características organizativas de los grupos domésticos y a su reproducción durante largos períodos de tiempo, lo que permite resistir o reformular de las desarticulaciones que puedan experimentarse, como aquellas producidas por experiencias sistemáticas de explotación o sometimiento (*ibidem*, p. 115).

En un trabajo específico sobre procesos identitarios indígenas, Barbosa da Silva (2016) retoma la perspectiva de Gluckman (2003) y de Barth (2005) para plantear que el grupo doméstico constituye la base de las cuestiones identitarias, y por eso es fundamental para comprenderlas. En sus trabajos históricos sobre los/as guaraní kaiowa destaca la importancia que tuvieron durante un largo período de tiempo las relaciones de los grupos domésticos con los patrones. Estos vínculos adquirieron un rol central a partir de la expansión de las explotaciones yerbateras, principalmente de la Compañía Matte Larangeiras conformada hacia 1870, una vez finalizada la Guerra de la Triple Alianza. La

autora repara en las transformaciones de ese vínculo desde 1970, cuando con la mecanización del trabajo rural disminuye fuertemente la demanda de mano de obra indígena para el mantenimiento de las estancias y la centralidad del lazo patrón-cliente se disuelve.

En la situación que analizaré más adelante resultan significativas las referencias a la figura del “patrón” ligadas a aquellas señaladas más arriba sobre el “trabajo”. Aunque se trata de un contexto diferente al analizado, la importancia que atribuye a las “redes de relaciones” para analizar los procesos identitarios Barbosa da Silva (2016) es relevante para recordar que lo étnico es solamente una de las adscripciones posibles vinculadas a dicha cuestión. Tanto la adscripción, como la elección son acciones que se manifiestan en las identificaciones y se relacionan con el “espectro de posibilidades” que cada juego de interacciones habilita. Dichas posibilidades, a su vez, están condicionadas por las posiciones en la estructura social y por las relaciones de poder que vinculan a los/as indígenas con otros actores.

La antropología de la técnica analiza los “repertorios de posibilidades” (Mura, 2011) conformados en base a la combinación entre la disponibilidad y la accesibilidad de recursos materiales y económicos para el desarrollo de diferentes objetos empleados en prácticas de reproducción social. Dichos repertorios están configurados por lo que Mura llama “stocks culturales”, retomando un concepto de Barth (2005), y también por las técnicas de uso y por aquellas de adquisición. Estas técnicas, a su vez, están compuestas en parte por las relaciones establecidas con actores no indígenas.

En ese mismo trabajo Mura indaga en la construcción de “sistemas sociotécnicos” involucrados en los procesos técnicos desplegados por los/as kaiowa. Al igual que la cultura, los sistemas sociotécnicos se encuentran en constante transformación, y son el resultado de un juego de fuerzas ejercidas por intereses diversificados que desarrollan sujetos diferentes en términos de pertenencias familiares, sociales y étnicas, con visiones del mundo, competencia y objetivos técnicos diversificados e incluso divergentes (Mura, 2011: 112-11).

Los repertorios de posibilidades, los “stocks” y los sistemas socio-técnicos se asocian a la “ecología doméstica” en tanto dan cuenta de cómo los/as guaraníes adaptan sus actividades a las

nuevas necesidades surgidas con los cambios en el espacio rural, así como también hacen referencia a las estrategias que desarrollan para ocupar el territorio y lograr el control sobre los recursos necesarios para sobrevivir, en su caso en contextos de mayor interacción entre las comunidades indígenas y la sociedad no-indígena.

Para comprender las formas particulares que adquieren las identificaciones étnicas según los contextos históricos retomo los aportes de Briones (1998; 2005) que proviene de otros debates, pero resulta igualmente convergente con el trazado conceptual realizado hasta aquí. La autora discute sobre una serie de nociones y elabora otras que resultan pertinentes para abordar las identificaciones étnicas y sus fronteras.

En un trabajo inicial (Briones, 1998), retoma la discusión sobre la noción de “aboriginalidad” iniciada en Australia en la década de 1980 ante la formación de una pan-aboriginalidad, es decir, la uniformización bajo una “identidad común” de los grupos nativos de la ex-colonia británica. Se trata de una identidad genérica vinculada al entramado de la “comunidad imaginada” (Anderson, 1989), en la que se recorta a los distintos grupos que habitaban el territorio de un país antes de la colonización europea bajo la idea de un sentimiento de unicidad y la idea de autoctonía (Briones, 1998, p. 156-157).

Más tarde (Briones, 2005) considera cómo las políticas indigenistas y los reclamos indígenas toman estilos particulares en cada contexto provincial, donde las construcciones culturales en torno a la identidad adquieren tintes especiales, vinculados a la historia de la conformación de cada una de esas jurisdicciones como parte del Estado nacional. A través del concepto de “configuraciones provinciales de alteridad” basado en la contextualización geográfica, la autora propone reconocer las especificidades históricas y regionales de los grupos étnicos, que suelen identificarse bajo categorías como “indio” o “aborigen”, reforzando la idea de una “identidad común” e inmutable.

Teniendo estos debates como trasfondo conceptual para abordar la etnogénesis mbya, resulta central el aporte de Bartolomé (2009) quien retoma los trabajos de Cadogan (1956, 1959, 1968 en *ibidem*) para identificar a la parcialidad mbya como uno de aquellos grupos étnicos unificados bajo la denominación de “monteses” o “ka’yngué”. Esta denominación refería a su permanencia

en la selva durante el período jesuítico, ambiente en el que se refugiaron para resistir a la práctica evangelizadora y colonizadora de las reducciones.

El trabajo de Bartolomé (2009) resulta interesante en dos aspectos. Por un lado, recupera referencias a la memoria de referentes mbya residentes en Misiones sobre la continuidad con los grupos del Mba'e Vera, región en cuyos montes se resguardaron durante el período jesuítico. Por otro, su análisis de la tradición milenarista y mesiánica mbya, presente en su reconocimiento como un “pueblo elegido”, considera el carácter contextual e histórico de las identificaciones étnicas en consonancia la perspectiva de los antecedentes citados, como se verá en el próximo apartado.

3.3. ESTUDIOS SOBRE LA ETNOGÉNESIS MBYA Y SU PRESENCIA EN MISIONES

En este apartado recorro algunos estudios antropológicos sobre los/as mbya en Misiones que me resultaron significativos para abordar el tema de las identificaciones étnicas con dicho pueblo. Para comenzar me parece importante situar el momento en el que comienzan a desarrollarse dichos estudios, lo que fue anticipado en el Capítulo 2 pero es necesario reponer y ampliar para poder reconocer los marcos desde los cuales dialogan la antropología y la historia sobre los/as mbya.

Los primeros estudios etnográficos con población mbya en Misiones tuvieron inicio hacia la década de 1970. Schvorer (2011) señala que en ese momento se produce un quiebre respecto de las ideas previas sobre el poblamiento de la provincia, emergiendo cierta visibilidad de los/as mbya: “Es recién a partir de los años 60 y 70, cuando se vislumbra el fin de la frontera agraria que [los/as mbya] aparecen como ‘problema’, ya que colonos y empresarios encontraban que había comunidades aborígenes ‘ocupando’ tierras fiscales y privadas” (p. 17). Esta autora también menciona, para la década de 1980, las repercusiones de movimientos indigenistas a nivel mundial, latinoamericano y nacional en Misiones como parte de este proceso de creciente visibilidad del colectivo en el contexto provincial.

En el capítulo anterior referí a la importancia de la creación de la UNaM en 1973 para los estudios sociales e históricos sobre la provincia, a ello es necesario agregar que dos años después el

antropólogo Leopoldo Bartolomé funda la carrera de Antropología Social, a la que en 1977 se incorporaría una de las referentes más importantes del trabajo con la población mbya guaraní en el país, Ana María Gorosito Kramer. Anteriormente también señalé la creciente importancia de los intereses del Estado nacional para definir políticas hacia las poblaciones originarias por aquel momento, las que dieron lugar a la realización del Censo Indígena Nacional (1965-1968) que en Misiones reconoció a la población caingúá, así como a estudios epidemiológicos sobre la población indígena (Ministerio de Bienestar, 1978). En 1978, la provincia de Misiones realizó el Censo Provincial Aborigen, dirigido por la Dirección de Promoción Comunitaria (Subsecretaría de Bienestar Social) y la universidad, en continuidad con dichas iniciativas.

El primer trabajo etnográfico realizado por un antropólogo en Misiones al que pude acceder es el realizado por Miguel Alberto Bartolomé, hermano de Leopoldo, entre 1967 y 1969. El estudio fue publicado dos años más tarde a su realización, en una compilación que registraba la situación sobre distintas poblaciones indígenas en América Latina.

El trabajo de Bartolomé (1971) permite abordar una de las cuestiones centrales de este capítulo: la presencia mbya en el territorio de la recientemente formada provincia de Misiones (1953). Me interesa precisar esta cuestión por dos motivos, distinguibles pero conectados entre sí. Por un lado, porque como he intentado mostrar en el capítulo anterior, existen períodos de “vacíos históricos” (Perié de Schiavoni et al., 2001; Perié de Schiavoni, 1991; Schover, 2011) con poca información sobre lo acontecido con las poblaciones originarias de la región, las que consisten solo en algunas referencias y reconstrucciones sobre las dinámicas demográficas y económicas de la población indígena que había estado reducida. Por otro, porque es sentido común en la provincia la idea de que el territorio actualmente ocupado por Misiones era un “espacio vacío” o “desierto” durante el período que siguió a la expulsión de la Compañía de Jesús (1767) hasta 1870, cuando con la finalización de la Guerra de la Triple Alianza el poder central toma control sobre ese espacio y comienza a planificar su poblamiento a través de la colonización.

En ese trabajo inicial, Bartolomé (1971) señaló que los datos del Censo Indígena Nacional para Misiones resultaban muy poco fidedignos, tanto para el número total de población, que según estimaba el antropólogo superaba el millar de personas, como para la cantidad de comunidades,

ya que a las dieciocho censadas “deben agregarse por lo menos una decena más, las que debido a sus características nómadas y escaso contacto con occidentales escaparon a la observación del agente censal” (p. 326).

Bartolomé (1971) clasificaba a “los mbya misioneros en tres grandes grupos”: 1) “agricultores con un grado de sedentarismo relativamente alto”; 2) “agricultores con un índice de nomadismo mucho más alto que los anteriores” que constituían “una variante menos aculturada” que el anterior; y 3) “bandas nómadas” que mayormente rehuían al contacto con los occidentales, salvo para intercambiar productos, en especial machetes metálicos y sal, lo que los acercaba a la colonia. El autor destaca que este último grupo también se caracterizaban por su hermetismo religioso (p. 327).

A la hora de reflexionar sobre las identificaciones étnicas desde la perspectiva señalada al inicio de este capítulo, es destacable la heterogeneidad dentro de este grupo étnico que distingue el autor ya hace unos cincuenta años. Asimismo, a partir de la autodenominación de sus interlocutores como mbya, puede establecerse una diferencia importante con aquello registrado por el censo sobre la población nativa en la provincia de Misiones, donde la única denominación que aparece es “caingúá” (Censo Nacional Indígena, 1968). Ambos son datos importantes para observar las dinámicas identitarias y las relaciones de poder, los ocultamientos y visibilizaciones que configuran esos procesos en las últimas décadas.

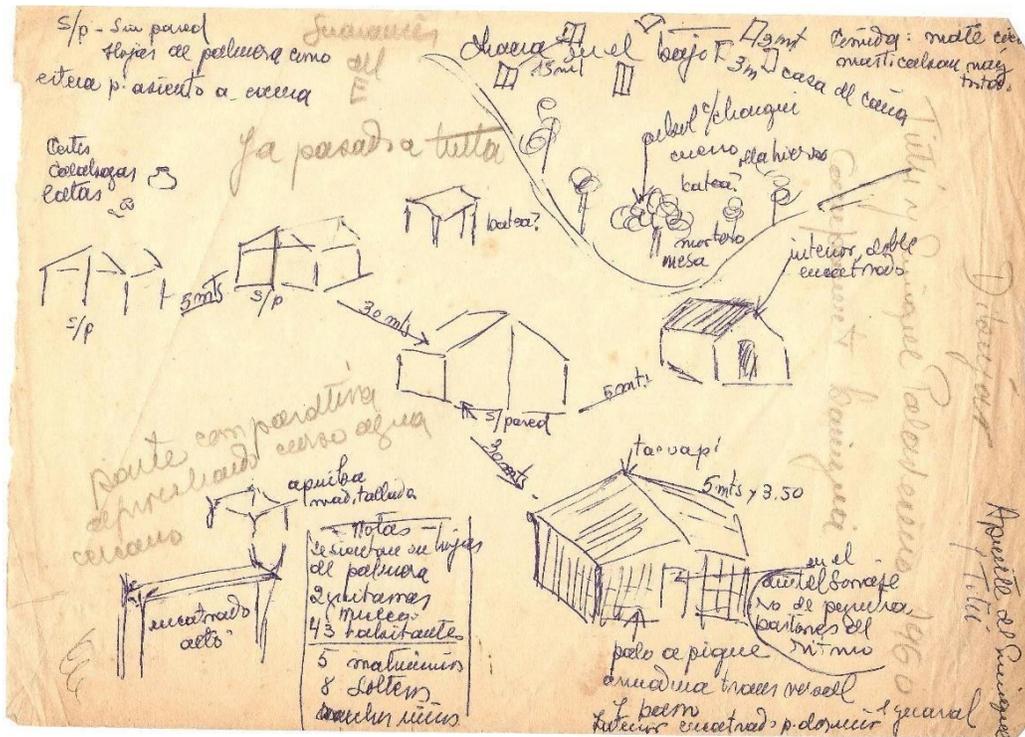
“Caingúá” es una denominación que aparece en distintos relatos sobre la población indígena en Misiones desde finales del siglo XIX. Se relaciona con el término guaraní popular “ka’a yngúá”, que quiere decir “los de la selva” y era utilizado durante el período colonial para denominar a “todos los indígenas guaraníes no aldeados en pueblos o reducidos en las misiones” (Bartolomé, 2009, p. 61). Alterado al castellano regional ese término se convirtió en “caingúá”, y funcionaba como referencia a esos grupos “monteses” sin distinguir entre las parcialidades guaraníes cuyos etnónimos, entre ellos la denominación “mbya”, comenzaron a conocerse y revelarse a fines del siglo XIX en Paraguay, Brasil y Argentina (Bartolomé, 2009, p. 61). Así, “caingúá” alude a una característica y no al nombre con el que se reconoce el grupo.

Además de los relatos de Ambrosetti (1894), es relevante el trabajo del agrimensor Queirel que fue publicado en 1897 (mencionado también en la Introducción de esta Tesis), donde éste narra su visita a los caingú de Pastoreo Grande, paraje del municipio de San Ignacio. Tal como referí en capítulos anteriores allí vivieron algunas de las familias que actualmente lo hacen en Andresito y Katupyry. Estimo que es posible que se trate de familias mbya, ya que en su relato también aparece la denominación “bugre”, un término despectivo utilizado en la época sobre todo en Brasil para referirse a los “caingú”.

Otro antecedente relevante es el trabajo sobre la exploración del territorio misionero a cargo del militar Ramón Lista, publicado en 1883, quien registra su contacto con una familia “caayguá” que habitaba “a una legua al Nordeste del arroyo Santo-Pipó y no distante de Corpus -por ese entonces capital del TN- en medio de la selva” (p. 101). Lista registra en esa familia una forma de hablar el español mediante el uso de la “ch” para las palabras iniciadas con “s”, como “cheñor” en vez de señor, lo que permite pensar que podría haber sido una familia mbya, dado que en la lengua mbya no se cuenta con el sonido ‘s’ [s] y los préstamos del español generalmente son adaptados con el sonido ‘ch’ [tʃ], de acuerdo con sus transcripciones fonéticas.

En relación con el material salvaguardado en archivos, pude consultar el Archivo Fotográfico y Documental del Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti” perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, específicamente su Fondo Documental Enrique Palavecino. También pude acceder al Archivo General de Gobernación de la Provincia de Misiones. En el primer centro encontré que hacia 1960 el etnógrafo Palavecino registró un dibujo sobre los campamentos “caingú”, aunque también utilizó las referencias “guaraníes del Este” y “mbya”, como pueden verse en la imagen más abajo, lamentablemente hasta el momento no han sido encontradas otras referencias del etnógrafo sobre este colectivo, más allá de unos apuntes mecanografiados que retoman estudios sobre todo de Cadogan (1947; 1948; 1949a; 1949b, entre otros). Con respecto a las indagaciones en el segundo archivo, hasta el momento los boletines relativos a comunidades mbya más antiguos que encontré datan de 1971. En ellos se mencionan proyectos del Estado para las comunidades, generalmente vinculados a actividades productivas

diversas como la agricultura, la ganadería, la venta de artesanía y también la fabricación de carbón²³.



Dibujo con anotaciones manuscritas de un “Campamento Caingua” (1960). Fondo Documental Enrique Palavecino del Archivo Fotográfico y Documental del Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Entre los trabajos que han analizado fuentes históricas de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX se destaca el trabajo de Oviedo (2021), quien analiza el corpus de doscientas cincuenta biografías de pobladores de Misiones publicadas por Eric Tschumi en un trabajo titulado “Tierra Colorada. Síntesis agraria, industrial, comercial, cultural, turística y biográfica del Territorio Nacional de Misiones”, publicado en 1948. En su trabajo Oviedo registra la referencia a la población indígena de Misiones en los relatos biográficos de algunos inmigrantes que participaron del proceso colonizador en el periodo citado, destacando en cinco de esas biografías, la mención a “tribus” o grupos de guaraníes que habitaban en los márgenes de la frontera argentino-

²³ A continuación amplió la información sobre algunos de los decretos recién referidos, todos ellos emitidos por la Gobernación de Misiones: Decreto N° 781, 7/4/1971, referido a la compra de ganado vacuno y equipo para el “Programa Aborigen”; Decreto N° 3038, 11/11/1971: destinado a autorizar el pago de los traslados a un artesano indígena para que asista a una feria de venta de artesanías en la provincias de Santa Fe; Decreto N° 3698, 30/12/1971: autoriza a la utilización de maderas fiscales para fabricar carbón y comercializarlo; Decreto N° 2256, 21/7/1972: prevé la adquisición de tierras en el marco del “Programa Desarrollo Comunitario Aborigen”; Decreto N° 1883, 15/11/1973: contempla la solicitud de un listado de implementos para equipar un tractor.

paraguaya así como en la zona centro del territorio misionero (Oviedo, 2021, p. 98-99). Asimismo, a partir de su análisis de la Guía General de Misiones (1923), una fuente de información que aporta datos sobre la historia del Territorio Nacional de Misiones a agricultores, industriales, comerciantes y viajeros, Oviedo encuentra fotografías y anuncios publicitarios que situaban a la población indígena en otras localidades, como las zonas rurales de Campo Viera y también en centros urbanos como Posadas (*ibidem*, p. 99). Las remisiones de estos testimonios son variadas, algunas indican que a inicios del siglo XX solo se conseguían “indios” para trabajar, otras refieren a su asentamiento en el monte y sus actividades de cacería (*ibidem*).

El término “caingúá” se utiliza en distintos documentos hasta finales de los sesenta, como puede verse en el Censo Nacional Indígena (1968). Por su parte la denominación de “guaraníes”, un término alternativo que tampoco repara en las parcialidades existentes dentro de dicha familia lingüística, aparece en el “Estudio Etnográfico y Epidemiológico” iniciado el último de trimestre de 1975, que inicia con una elocuente referencia: “Los aborígenes de Misiones son los últimos guaraníes argentinos” (Ministerio de Bienestar Social, 1978, p. 5), denunciando la falta de asistencia sanitaria como “agravante de la situación de ‘genocidio’²⁴” (p. 36).

La denominación de guaraníes también es la que mayormente aparece durante la década de 1980, en ocasión de los debates legislativos que dan como resultado la Ley N°2435 (1987), conocida como “Ley del Indio”, a la que referí en el capítulo anterior. En la citada normativa se hacía referencia al “pueblo guaraní” reconociendo su carácter como nación indígena, mientras que en la Ley N°2727 (1989), que reemplaza a la anterior y es conocida como “Ley del Aborigen”, se reitera la misma denominación (Seró y Kowalski, 1993; Gorosito Kramer, 2006). Las identificaciones relativas a la parcialidad mbya y chiripá, ambos pueblos guaraníes, también circulaban hacia esos años, como puede verse en el trabajo de Seró y Kowalski (1993); sin embargo, hasta el día de hoy en Misiones la mayoría se reconocen como mbya, lo que no impide que sean frecuentes los matrimonios mixtos y la convivencia con población chiripá en las aldeas (Ministerio de Educación y Deportes, 2016).

²⁴ Resulta llamativo que durante un gobierno de facto como el encabezado por Onganía (1966-1970) se haya utilizado el término genocidio. Como señala Lenton (2010) para otros momentos históricos, los posicionamientos de personas ligadas a distintas áreas del Estado, así como algunas manifestaciones en la prensa sobre los procesos de violencia, despojo y exterminio al que fueron continuamente sometidos los pueblos originarios desde finales del siglo XIX, han sido heterogéneos, así es como muchos funcionarios y periodistas cuestionaron dichos atropellos.

Casi cuatro décadas después de su estudio pionero, Bartolomé (2008) problematizó la etnogénesis mbya subrayando dos aspectos: por un lado que dicho colectivo buscó “comprender la situación interétnica en sus propios términos”, y por otro que “debían definir su identidad en contraste con la presencia colonial y neocolonial del Estado nacional” y eso requería necesariamente “una confrontación ideológica con el mundo de los colonizadores, a los que no podían derrotar militarmente, pero de los cuales querían mantenerse separados” (p. 124). Para el antropólogo, esa construcción tuvo como uno de sus pilares históricos el rechazo a la evangelización, pero también tuvo que “negociar” con los nuevos significantes y significados que fueron permeando los sistemas simbólicos a lo largo del tiempo. Finalmente, destaca que el proceso de etnogénesis en el contexto de esas relaciones de dominación privilegió la referencia a algunas regiones, entre las que se destaca especialmente la selva del Mba’e Vera -puede traducirse como “cosa resplandeciente” y remite al Yvy Mbyte, es decir, “centro de la tierra”, hábitat originario mbya- como propias de un “ser mbya”.

La perspectiva de Bartolomé (2008) permite comprender los procesos de identificaciones étnicas y de reproducción cultural hoy en día. El autor explica que los mbya se han visto obligados a realizar una “actualización simbólica del mundo, en concordancia con la nueva historicidad que lo invade y lo redefine” (Bartolomé, 2008, p. 125). Esta confluencia entre el plano cosmológico e histórico me resulta relevante para comprender las tensiones en torno a las identificaciones étnicas que pude observar y que analizaré en los próximos apartados. Convergencias de esta índole fueron referidas en el Capítulo 1 para dar cuenta de la territorialidad mbya y las actualizaciones de los mitos de origen, como el de la búsqueda de la “tierra sin mal”, en las demandas contemporáneas por sus territorios (Ladeira, 2007).

Bartolomé (2008) explica que las confluencias y reformulaciones sobre mitos, religiosidad y tradiciones constituyen la perspectiva de un “nosotros en situación” (p. 125), relacionadas a su vez con las dinámicas de reproducción y resistencia construidas por el pueblo mbya. El autor analiza la actualización histórica de la cosmología milenarista mbya advirtiendo que las representaciones

de la *yvy maraey* (tierra sin mal, interpretada a veces como un “paraíso terrenal”), así como las prácticas de purificación física y moral ligadas a la alimentación y a la oración, o el *aguyje* vinculado al bienestar y la reciprocidad retratados por Cadogan (1959) no son parte de un pasado antiguo, sino que se vinculan con un posicionamiento de los mbya ante el influjo de la tradición salvacionista bíblica (Bartolomé, 2008, p. 128).

La destreza simbólica de los/as mbya incluyó transformaciones en el plano cosmológico, así como también en el plano social, a la hora de organizar y definir las agrupaciones políticas y el parentesco. En ese plano, Bartolomé (2008) nota una creciente endogamia en el colectivo, diferente a prácticas anteriores basadas en alianzas matrimoniales de mayor apertura. En definitiva, estos cambios se vinculan a marcar y mantener la diferencia con otras parcialidades guaraníes y, por supuesto, con los *jurua* (blancos).

En un trabajo posterior, Bartolomé (2009) se detiene en la presencia mbya en el actual territorio misionero en relación con la etnogénesis mbya que había analizado previamente, revisando algunas afirmaciones de su “estudio situacional o diagnóstico” realizado a finales de los sesenta (p. 126). En su publicación inicial, el autor mencionaba que “la historia en territorio argentino [de los indígenas que se autodenominan mbya] es bastante reciente” (Bartolomé, 1971, p. 324), distinguiendo entre un período “Antiguo” y otro “Actual”: el primero refería a algunos grupos mbya que se habían establecido en Misiones desplazándose desde Paraguay hacia 1850 aproximadamente; el segundo habría tenido inicio hacia 1930, cuando los/as mbya establecidos en Paraguay habrían “migrado” por la expansión de los establecimientos madereros en el país vecino.

En su trabajo posterior Bartolomé (2009) expresa su “deseo [de] rectificar” (p. 130) esa información. Así detalla que tras un mayor conocimiento histórico y una visión regional sobre la historia y cultura mbya puede afirmar que “en ningún momento la población nativa desapareció de la provincia para ser reemplazada después por inmigrantes mbya del Paraguay” (*ibidem*, p. 130). No obstante, esa “corriente migratoria” fue relevante, y “se asentó en y sobre las comunidades preexistentes que habitaban las selvas locales, las que nunca quedaron totalmente despobladas” (*ibidem*, p. 130).

Allí explica que la “invisibilidad aparente” de los/as mbya formaba parte de la “tradicional estrategia de ocultamiento de los guaraníes que querían vivir al margen de los conquistadores” (*ibidem*, p. 130). Asimismo, señala que los escritos del siglo XVIII y XIX son confusos con respecto a las descripciones geográficas del actual territorio misionero y a veces dejaban de lado espacios tradicionalmente habitados por los guaraníes como las selvas del Alto Paraná.

Los relatos de viajeros, así como los estudios etnográficos mencionados hasta aquí, dialogan con la evidencia arqueológica que da cuenta de la presencia guaraní en un vasto territorio dentro del cual está comprendida la provincia de Misiones. El trabajo de Noelli (2004) constituye una referencia en esta materia; este arqueólogo mapea la distribución geográfica de los guaraníes hasta el 1500 tomando como base las evidencias de 2900 yacimientos arqueológicos guaraníes distribuidos entre el sur de Brasil, Paraguay, Uruguay y el noreste de Argentina (provincias de Misiones, Corrientes, Entre Ríos y Buenos Aires).

En su estudio insiste en la importancia de articular investigaciones arqueológicas, etnológicas y de lingüística histórica para comprender mejor el proceso de ocupación guaraní de la Cuenca del Plata, surcada por numerosos y diferentes cursos de agua entre los que se destacan los ríos Paraguay, el Paraná, el Uruguay y el Río de la Plata. Las dataciones indican que el trazado del Paraná estaba ocupado por los guaraníes alrededor de 1000 A.P., aunque también hay datos anteriores que arrojan una media de 1500 años A.P., siendo la ocupación más antigua registrada de 2000 A.P. (Noelli, 2004, p. 30).

Para Misiones específicamente, Bartolomé (2009) menciona algunas referencias que le fueron brindadas como información personal por Carlota Sempé, quien analizó evidencias halladas en el cerro Cumandaí de San Javier y, de acuerdo con fechado por radiocarbono, sitúan la presencia guaraní en unos mil años (p. 132).

En su análisis, Noelli (2004) repara en algunas tendencias comunes entre los guaraníes que ocuparon esa vasta región durante el período precolombino que es posible deducir por la evidencia arqueológica, destacando que en el aspecto sociopolítico supusieron la incorporación de gente no-guaraní bajo el *ñande reko* (“nuestro modo de vida”, es decir, el modo de ser guaraní). Aún con

esta heterogeneidad, señala que la cultura material no presenta cambios considerables a lo largo de los miles de años de ocupación guaraní, sino la reproducción de un estilo tecnológico reconocible, sobre todo en los rasgos y patrones de la alfarería.

Siguiendo los análisis etnohistóricos de Meliá ([1986] 1997), Noelli (2004) subraya la unidad lingüística y cultural pero a la vez la existencia de diferentes grupos en ocasiones enfrentados, cada uno organizado de acuerdo con estructuras y dimensiones variables, lo que la evidencia arqueológica ha comenzado a explorar.

Noelli (2004) realiza algunos señalamientos sobre dinámicas territoriales guaraníes en base a la evidencia arqueológica, resaltando la ocupación de áreas anteriormente habitadas por otras poblaciones. En relación con la dimensión ambiental y ecológica del territorio subraya la importancia de la selva: “no hay yacimientos en áreas campestres, sin monte”; aunque hayan sido áreas posteriormente desmontadas por los conquistadores, el registro arqueológico muestra que las poblaciones guaraníes se asentaron “siempre en el monte”, en las zonas del Delta del Plata, particularmente en los bosques en galería (*ibidem*, p. 24).

En torno a las dimensiones política y económica, la evidencia arqueológica muestra que el territorio guaraní se extendía mediante redes regionales entre aldeas, cuyas prácticas agrícolas les permitían permanecer en el mismo espacio evitando el agotamiento de las tierras cultivadas. Los suelos antropogénicos de color negro en distintos sitios indican ocupaciones de más de 100 años de permanencia en un mismo lugar, donde el desgaste por el uso continuo se remediaba a partir de la rotación de cultivos y períodos de barbecho de 10 años o más, así como por la apertura anual de nuevos claros (*ibidem*, p. 24).

A partir de los distintos estudios sobre la cultura material a los que tuvo acceso, Bartolomé (2008) concluye que “‘lo mbya’ no sería sino otro aspecto de ‘lo guaraní’ donde los artefactos poco nos pueden decir de la especificidad ideológica y organizacional de la parcialidad, que forma parte de un mismo grupo etnolingüístico” (p. 130). Es decir que la evidencia arqueológica confirma la amplitud del poblamiento regional guaraní, pero no es posible reconocer su correspondencia con una cultura material específica, aspecto que posteriormente también observa Mura (2019).

3.3.1. Los sentidos en torno a “lo guaraní” en la provincia de Misiones en perspectiva histórico-antropológica

A los diálogos entre la antropología y la arqueología (además de algunas breves referencias etnolingüísticas y a los estudios etnohistóricos ya recorridos) incorporaré a continuación el trabajo histórico-antropológico sobre la conformación del espacio provincial misionero, que se hace efectiva a finales de 1953. La investigación de Jaquet (2005) acerca de la “*misioneridad*”, es decir, del sentido *misionerista* de la identidad construido dentro de un panorama nacional, constituye una referencia significativa al respecto. Su trabajo aborda las “reivindicaciones provincialistas” que circulan desde la década de 1930, y que adquieren un marco institucional con la creación de la Junta de Estudios Históricos de Misiones en 1939.

La importancia de abordar estas referencias radica en que aún antes de la provincialización de Misiones, la Junta de Estudios Históricos construyó una historia oficial local que buscaba legitimarse, al menos en parte, a partir de su ancestría en torno a “lo guaraní”. Algunos de sus integrantes organizaron expediciones en busca de pruebas materiales del pasado antiguo guaraní; con la marcada intencionalidad política de que el Estado nacional reconociera el territorio de Misiones como provincia, utilizaban esos trazos materiales para avalar sus orígenes como provincia histórica, que desde su perspectiva había sido destruida e invadida por correntinos, paraguayos y brasileros (Jaquet, 2005). La búsqueda de conexiones con la población indígena también involucró contactos con guayakíes y referencias a los kainganges, ya que tanto estos pueblos como los guaraníes aparecían denominados como “caingúá” -traducido como “habitantes del monte”- en el primer boletín publicado por la Junta en 1940 (Jaquet, 2005, p. 225).

Estas empresas involucraron estrategias disímiles: no solo realizaban expediciones científicas para hallar muestras arqueológicas que acreditaran un pasado nativo, sino que además establecieron formas de “consanguinidad ficticia” para sostener un origen autóctono de los juntistas (Jaquet, 2005, p. 226). Así, el historiador misionero da el ejemplo de uno de los miembros de la Junta que había “adoptado” a un joven guaraní, siendo esta una de las formas en que se pretendía asumir un “parentesco” con los nativos, quienes eran tomados como puntos de referencia estables para definir

la identidad misionera de ese presente (*ibidem*, p. 218). Finalmente, la cristalización de una cultura misionera se manifestó en la instalación del Museo Regional, creado a inicios de 1940.

Jaquet (2005) destaca que la extracción de objetos guaraníes, guayakíes y kainganges para elaborar una ancestría indígena para el territorio misionero acompañaba un “proceso paralelo de exterminio” de las poblaciones indígenas contemporáneas ejercidas por cazadores furtivos, obrajeros, capataces y colonos (p. 218). Además señala que dicho proceso coexistía con otras múltiples formas de violencia física y simbólica implicadas en las relaciones interétnicas (*ibidem*).

Considero de importancia el trabajo de Jaquet (2005) para entender, por un lado, los sentidos construidos en torno a las identidades en este caso provincial, y por otro, el lugar que se da en esas formaciones de alteridad particulares a lo indígena, en este caso mbya-guaraní. Como he señalado, Briones (2005) explica parte de esos procesos a través de su noción de “formaciones provinciales de alteridad”; según la relectura realizada en otro trabajo por Jaquet (2007), estas se construyen como reversos de la formación nacional de identidad y constituyen “entidades político-culturales vivas que se acomodan, negocian y/o resisten a los imperativos de la nacionalidad formulada en Buenos Aires” (p. 82). Como pudo verse en el caso de la construcción realizada por la Junta de Estudios Históricos de Misiones, estas formaciones habilitan marcos locales de incorporación de “lo indígena”.

La producción de otros internos “es un proceso de marcación y automarcación, un proceso de inscripción de prácticas donde las categorizaciones ‘aborigen’ y ‘no aborigen’ (con sus distintos etnónimos y gentilicios) han sido redefinidas en y a través de relaciones sociales y contexto históricos cambiantes” (Briones, 1998, p. 160). Este análisis, que retoma la perspectiva relacional de Barth (1976) y la pregunta antropológica por la alteridad, resulta clave para pensar en las formas en las que son retomadas la “identidad guaraní” y “mbya” en la conformación de una “identidad misionera”: ¿con qué profundidad histórica son retomadas?, ¿cómo se vinculan con las referencias a la época en que el actual territorio de Misiones formaba parte de la región histórica de los jesuitas?, ¿cómo se conjugan esas identidades con las de los otros grupos étnicos que habitan la provincia, por ejemplo la procedencia nacional de los ancestros colonos?

A algunas de estas preguntas responde el citado trabajo de Jaquet (2005) al definir los parentescos guaraníes ficticios promovidos por la Junta Histórica de Misiones en la década del '40. Otras se despliegan en el vínculo cotidiano entre algunos de esos grupos en la actualidad, como presentaré a partir de las situaciones que analizaré un poco más adelante, atendiendo sobre todo a la relación entre los/as mbya, sus vecinos/as “criollos/as” y conocidos/as “colonos/as”, pero también entre aquellos y el Estado.

3.3.2. Algunos datos actualizados sobre la presencia mbya en Misiones

A los fines de contextualizar brevemente la situación actual de los/as mbya en Misiones, repaso algunos de los datos más recientes producidos por organismos estatales y no gubernamentales al respecto. Desde un enfoque cuantitativo es posible señalar que, en la actualidad, los/as mbya-guaraní constituyen el colectivo indígena más numeroso en la provincia de Misiones (Argentina). Según los datos del último Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas realizado en el país, la población mbya de la provincia de Misiones era de 6.329 habitantes hace una década (INDEC, 2010).

De acuerdo con el documento “‘Guaraní Retã’: una reconstitución simbólica del territorio guaraní” (2016), unos pocos años después del Censo Nacional en la provincia de Misiones los guaraníes superaban los 10.000 habitantes considerando las diferentes parcialidades: mbya, chiripá y avá-guaraní. Este proyecto internacional, integrado principalmente por universidades y organizaciones indigenistas de Paraguay, Brasil y Argentina, señaló que esta población se distribuía en 120 *tekoa* o comunidades en ese momento en el país, de las cuales solamente en 45 de ellas (37,5%) se había finalizado el relevamiento de acuerdo a Ley N°26.160 (Guaraní Retã, 2016).

De las comunidades mapeadas por el proyecto internacional mencionado, 75 tenían reconocida su Personería Jurídica, condición indispensable para la titularidad de sus territorios así como de otros beneficios otorgados por el Estado previstos por la Constitución Nacional (Artículo 75, inciso 17)²⁵. De los 120 nucleamientos poblacionales relevados en Argentina por Guaraní Retã (2016), solo 14 comunidades superaban los 150 habitantes y solo una tenía más de un millar (Fortín Mbororé, próxima a la ciudad de Puerto Iguazú).

²⁵ En la Constitución Provincial de Misiones aún no se incorporaron los Derechos Indígenas (Guaraní Retã, 2016).

Más recientemente, el Instituto Provincial de Estadísticas y Censos (IPEC, 2019) precisó algunos datos sobre las comunidades más pobladas: Fortín Mbororé lideraba los aglomerados poblacionales mbya con 1289 habitantes, seguida por Perutí (municipio de El Alcázar) con 710, Fracrán (municipio de San Vicente) con 544, y Kaaguy Poty (municipio de Aristóbulo del Valle) con 307. Entre los datos demográficos de la totalidad de las comunidades destacaba el predominio de un 80% de la población menor de 30 años de edad.

Finalmente, recupero un último registro oficial más reciente que permite referir algunas dinámicas mbya. Así, el Informe del Programa de Prevención Estratégica de Violencia Policial en Comunidades Mbyá Guaraní (2020) destacó algunas cuestiones organizativas de las comunidades registradas oficialmente por el Estado, pero en este caso a nivel provincial. Por un lado, el informe da cuenta de la realización mensual del Aty Ñechyro, una asamblea de caciques, líderes espirituales, ancianos, mujeres y jóvenes realizada en distintas comunidades. Por otro, subraya el rol de los diferentes agentes que pueden tener mayor diálogo con el Estado provincial y los gobiernos municipales, además de los caciques: los/as Auxiliares Docentes Indígenas (ADI) y los/as Agentes Sanitarios; a lo registrado por este informe sumo también a los referentes de EIB y de Agricultura Familiar que se desempeñan como técnicos en dichas áreas a nivel provincial.

3.4. ANÁLISIS DE UNA SITUACIÓN SOCIAL EN KATUPYRY

3.4.1. Presentación

En esta sección me dispongo a reconstruir y analizar una situación significativa para abordar los procesos de identificaciones étnicas entre los/as mbya que habitan en los alrededores de San Ignacio en la actualidad, las que pueden entenderse más cabalmente a partir de las discusiones sobre etnicidad y construcciones de alteridad en Misiones presentadas en los apartados anteriores. Parto de describir una situación en torno a la venta de mandioca entre algunos pobladores de

Katupyry (mbya) y sus vecinos (criollos) durante una mañana de abril de 2018 en el espacio de algunas *kokue*, es decir, en chacras localizadas en la mencionada comunidad. De ese modo me propongo trazar un análisis que considera la relación entre las identificaciones étnicas y las actividades productivas en los lugares donde realicé trabajo de campo.

Para la comprensión de dichas situaciones retomo el análisis de las situaciones sociales realizado por Gluckman (2003) a partir de su trabajo de campo en Zululandia, una sección territorial de la Unión Sudafricana durante la ocupación británica, anticipada al comienzo del capítulo. Este autor define a las situaciones sociales como “gran parte del material crudo del antropólogo”: se trata de registrar los acontecimientos observados y sus interrelaciones en una sociedad particular, a partir de los cuales es posible comprender su estructura y relaciones sociales (Gluckman, 2003, pp. 1 y 2).

Frente a una situación de análisis puntual, en el caso de Gluckman la celebración por la inauguración de un puente que reúne a zulúes y europeos, el autor explica que “una situación social es el comportamiento, en cierta ocasión, de miembros de una comunidad como tal, analizando y comparado con su comportamiento en otras ocasiones”. Dicha comparación es la que le permite evidenciar las relaciones interétnicas y la heterogeneidad de vínculos y formas de asociación al interior de un “mismo grupo”.

De tal forma, para Gluckman (2003) “el análisis revela el sistema subyacente de relaciones entre la estructura social de la comunidad, las partes de la estructura social, el ambiente físico [agricultura, minería] y la vida fisiológica [salud] de sus miembros” (p. 7). A diferencia de explicaciones anteriores que se centraban en el “contacto cultural”, la interacción entre europeos y zulúes en ese evento es considerada a partir del contexto histórico, mostrando la particularidad de las formas organizativas que pueden entenderse como normas sociales y permiten explicar los sentidos de comunidad que se desplegaron.

Asimismo, para abordar los procesos de identificaciones étnicas en estas situaciones retomo los aportes ya presentados de Barth (1976) en torno a la construcción y la actualización de las fronteras étnicas, que implican fenómenos de diferenciación cultural pero sobre todo de organización social.

A partir de esta definición conceptual y siguiendo los aportes de Padawer (2011; 2014b) y de Padawer y Rodríguez (2015) mencionados al inicio del capítulo resulta importante analizar el juego de adscripción y autoadscripción que se produce entre quienes se identifican como “indígenas”, “mbya”, “guaraníes”, “paisanos” y los grupos con los que interactúan en que intervienen categorías como “*jurua*”, “criollo”, “colono”, para así poder comprender la especificidad de los procesos de alterización en el sudoeste misionero al menos durante las últimas seis décadas (período abordado etnográficamente en la presente investigación).

Esto último se vincula con las contribuciones de Briones (2005) relativas a las formas en las que se configuran las identificaciones y las alterizaciones en contextos políticos y geográficos particulares, así como en momentos determinados. Estos aportes contribuyen a observar la reapropiación de las categorías de autoadscripción de un grupo doméstico a otro y de una generación a la siguiente, así como las formas en que las categorías mencionadas intervienen en las autocomprensiones de los sujetos ante distintas situaciones cotidianas que se les presentan, tales como la siguiente.

3.4.2. La venta de mandioca: una situación incómoda entre el ser y el hacer

A continuación presento el análisis de una situación que me permite desplegar algunas de las tensiones entre las prácticas culturales y los sentidos de pertenencia ligados al *ñande reko* (nuestro modo de ser). Como he anticipado, este concepto estuvo definido tradicionalmente por la relación de los/as mbya con el monte, específicamente el ecosistema de selva paranaense, y dentro de ese vínculo por las actividades productivas realizadas en ese ambiente: agricultura, caza, pesca, recolección y fabricación de objetos (en lo que hoy reconocemos como artesanía).

El contexto de rápidas transformaciones en la estructura social y productiva de la sociedad regional acontecido durante la segunda mitad del siglo XX permite anticipar redefiniciones en las actividades productivas y las identificaciones que se verifican allí (Padawer, 2014a; 2014b), lo que en mi trabajo de campo se expresó en tensiones entre aquellas actividades productivas que se reconocen como “tradicionales”, y las que emergen en relación con la sociedad misionera contemporánea.

Es importante aclarar que, siguiendo las definiciones sobre identificaciones étnicas ya presentadas, estas tensiones observadas en la situación de referencia no son propias del “ahora” en comparación con un pasado idealizado donde el *ñande reko* podía expresarse en plenitud: la definición de fronteras étnicas a lo largo de la historia permite trabajar sobre las construcciones de identidad en cada contexto en su especificidad, siendo este contraste entre el mundo *mbya* y el mundo *jurua* en torno al *ñande reko* uno de los aspectos que caracteriza dichas identificaciones en el contexto contemporáneo.

Para desplegar la situación de referencia recorreré una mañana de mi trabajo de campo en Katupyry, a finales de abril del 2018, donde pude observar a algunos habitantes en la preparación de mandioca para la venta. Si bien había observado que la comercialización de productos agrícolas era una práctica muy poco común entre las comunidades *mbya* que me encontraba visitando (y por lo que he dicho, en general dentro del colectivo en el actual territorio misionero), desde hacía unos meses algunos habitantes de Katupyry me habían manifestado su interés en hacerlo.

En esa ocasión pude presenciar cómo Vicente (considerado el referente “más anciano” de Katupyry, con 58 años en ese momento), Claudio y Juana (un matrimonio, con entonces 48 y 44 años respectivamente) protagonizaron una situación incómoda en el momento en que la pareja se disponía a preparar la mandioca que habían cultivado, para así comercializarla en una cooperativa conformada por vecinos criollos (quienes luego probablemente la venderían a una fábrica de almidón de una localidad vecina).

Esta situación, aparentemente trivial, me permitió analizar cómo las actividades productivas y sus cambios a lo largo del tiempo constituían, para mis interlocutores, un tema de definición étnica. La posibilidad de vender el propio cultivo constituía una nueva forma para obtener dinero sin tener que salir a trabajar por fuera de la comunidad o comercializar artesanías, lo que movilizó tensiones en torno a las identificaciones entre los/as *mbya* en Katupyry.

Cuando se produjo este evento, la única actividad ligada al *ñande reko* que se encontraba socialmente legitimada en Katupyry como recurso para generar ingresos monetarios era la

manufactura y venta de artesanía. Existen registros de esta actividad desde la primera mitad del siglo XX (Oviedo, 2021), y su consideración en tanto práctica tradicional reside en que tanto indígenas como *jurua* la consideran como un objeto representativo de la identidad indígena, que condensa parte de la cosmovisión propia, sobre todo mediante la expresión en sus dibujos de cestería (Okulovich, 2015).

Por su parte la producción agrícola mbya tuvo históricamente como destino el consumo para la subsistencia, no la venta de excedentes (Martínez Crovetto, 1968a; Bartolomé, 1971). Por ello la producción de autoconsumo se encuentra ligada a la alimentación tradicional y ceremonial mbya acorde al *ñande reko* (Martínez Crovetto, 1968b; Cebolla Badie, 2016), mientras que el trabajo asalariado o la venta de excedentes son considerados prácticas “no tradicionales” mbya, tanto por los indígenas como por sus vecinos y, en general, la sociedad misionera.

Al contrastar las definiciones diferenciales de la producción agrícola comercial y la manufactura de artesanía en términos de “tradicionalidad” mbya, es importante mencionar que durante la década de 1970 esa segunda actividad fue promovida por agencias indigenistas, las que avalaban esa práctica mientras rechazaban y desalentaban la “conversión” de los mbya en pequeños productores rurales (Seró y Kowalski, 1983). Sin embargo, existieron proyectos vinculados al desarrollo agrícola de las comunidades mbya que fueron contemporáneos a las iniciativas indigenistas, los que desde una impronta asimilacionista fueron registrados en boletines oficiales del gobierno provincial²⁶, así como en Enriz (2010a; 2010b).

En la primera mitad del siglo XX, cuando los mbya aún no habían comenzado a aparecer como un actor en la escena política provincial, una parte de ellos estaba invisibilizada como mano de obra rural (Gorosito Kramer, 1982). Hacia la década de 1970, la venta de artesanía se presenta como una actividad que visibiliza y legitima la identidad mbya, situación que se refuerza en los '80 en el contexto de creciente lucha por los derechos indígenas, cada vez más debatidos en foros internacionales. En contraste, las experiencias laborales agrícolas de los mbya en el mercado continuaron siendo invisibilizadas en Misiones, y por lo tanto poco reconocidas y protegidas en

²⁶ Decreto N°319 del 11/5/1981 que autorizaba al Ministerio de Bienestar Social, Salud Pública y Educación a implementar el “Plan de Desarrollo de la Comunidad Aborigen El Chapá” (Departamento de San Ignacio). Archivo General de Gobernación, Provincia de Misiones.

términos de derechos laborales.

Esta síntesis de procesos históricos en torno a la etnicidad local me proporcionó algunos indicios para comprender por qué la venta de artesanía era reconocida como actividad tradicional mbya por mis interlocutores, mientras el trabajo agrícola en el mercado no lo era. A estas asociaciones entre actividades productivas y asociaciones identitarias se suma un contexto de crecientes condicionamientos para el acceso a la tierra, recurso fundamental para el desarrollo de la agricultura.

La mañana del 24 de abril de 2018 inicié mi jornada de trabajo de campo en Katupyry tras trasladarme en automóvil desde San Ignacio, tal como hice numerosas veces, junto con uno de los maestros y la directora (Nilda). Tras el saludo e izamiento de las banderas argentina y misionera que inaugura diariamente la jornada escolar, acompañé a Nilda a su visita al cacique para entregarle la invitación por la celebración de la “Semana de los Pueblos Originarios” que se realizaría al día siguiente, pensando en que se trataba de una buena oportunidad para saludarlo, aunque yo me dirigía a la casa de Vicente y Antonia, que quedaba de paso.

Unos metros antes de llegar a la vivienda del cacique encontramos a Antonia al frente de su casa moliendo maíz, Nilda le preguntó si Vicente había salido y le elogió un canasto tejido en tacuara (*Bambusoidea*, también conocida como bambúcea) que se encontraba cerca de donde conversábamos. También observó 4 maderas talladas que estaban en remojo dentro de un recipiente de plástico, y al consultarle el propósito de las mismas Antonia le respondió que iban a ser “lechucitas”. Sobre Vicente, Antonia respondió que había ido a “ver las ramas” -refiriéndose a la mandioca- agregando que se encontraba allí con Claudio. Después de haber pasado a saludar al cacique junto con Nilda, volví a la casa de Antonia y Vicente mientras la directora regresaba a la escuela. Le pedí permiso a Antonia para pasar a la chacra, pero me dijo que la esperara un ratito para ir juntas, por lo que la acompañé unos instantes mientras seguía moliendo los granos de maíz en un gran mortero de madera.

Enseguida me convidó algo de comer: “¿no querés reviro vos?”. Distintas mañanas en las que había estado de visita por su casa me había ofrecido esta preparación muy común en Misiones, consistente en un revuelto de harina de trigo, agua y sal. Comí su reviro sentada en un banquito de madera e indagué sobre su actividad principal de la mañana: me contó que había tostado previamente el maíz llenando hasta la mitad la olla tipo caldero de hierro negra, un recipiente que es muy común encontrar en las cocinas tanto mbya como criollas. Entre los golpes del mortero y la agitación que le producía la actividad me comentó: “Vicente fue un ratito nomás y no vino más”, dando cuenta que esta tarea de molienda había sido prolongada. Luego, me dio de probar un poco de la harina recién obtenida con una cuchara, diciéndome que era “*rorá*”, un alimento tradicional mbya guaraní, tal como señala el trabajo de Martínez-Crovetto (1968) sobre alimentación entre los guaraníes de la provincia de Misiones.

Después de conversar otro rato con Antonia sobre sus hijos, lo que hicimos mientras nos turnábamos para moler el maíz, me invitó a caminar hacia la chacra: atravesamos pastos crecidos escuchando el zumbido de los insectos y diferentes pájaros, mientras ella me iba mostrando algunas plantas que a mis ojos parecían perdidas entre los yuyos altos y me costaba distinguir. Llegando casi al final de su chacra Antonia comenzó a llamar a Vicente gritando “*eju!*” (“vení”) y me comentó que ella no quería ir al lugar donde estaban reunidos por la venta de la mandioca. Finalmente, Vicente se acercó y me quedé con ambos.

“Mbaechapa”, le dije, utilizando una expresión del “guaraní paraguayo” que a veces se usa entre mbya y *jurua* como saludo. Me respondió “estoy sacando pintura”, refiriéndose a que había estado en el monte buscando tinturas para la fibra con la que fabrica canastos para vender. Habitualmente el *güembepí*, es decir, las cintas elaboradas con la raíz del güembe (*Philodendron bipinnatifidum*) es utilizado para entretrejer junto con el *takuapí*, las cintas extraídas de la tacuara (*Bambusoidea*); como la primera planta a veces escasea, recurren a tinturas naturales que les permiten imitar el color marrón oscuro de las artesanías tejidas con *güembepí*. En otras ocasiones había visto a Vicente utilizar tinturas industriales (anilina), pero esta vez habría ido a buscar algún otro material natural para pigmentar: pude ver que en sus manos llevaba enrolladas unas especies de *isipó* (también conocida como liana) o alguna otra planta flexible que no reconocí.

Le pregunté si Claudio estaba con él, me respondió que sí y agregó “me gusta mirar a los que trabajan”; tal vez suponiendo que no había entendido la broma, Antonia acotó “quiere mirar nomás” y Vicente se rio. “Mandi’o mondoro” entendí que le dijo Vicente a Antonia, refiriendo que estaban “arrancando” mandioca, como se suele referenciar a la acción que es necesario hacer para cosecharla, tirándola con fuerza desde el tronco para desenterrar su raíz subterránea. Luego me dijo: “¡vamos a mirar! ¿Querés trabajar?” en tono de broma, e insistió “a laburar che un poco”. Me guió hacia el mandiocal y le pregunté “¿están sacando la mandioca ustedes?” a lo que me respondió afirmativamente; con la consulta buscaba entender qué tipo de arreglo habían hecho para la venta de parte de su producción.

La idea de vender mandioca como una forma para obtener dinero sin tener que salir a trabajar por fuera de la comunidad estaba dando vueltas desde hacía algunos meses entre algunas familias de Katupyry. Fueron Juana y Claudio los primeros en manifestarme su interés por producir para vender, principalmente mandioca, pero también proyectaban hacer una huerta con ese mismo fin.

Esa nueva práctica constituía un recurso poco usual para obtener ingresos monetarios, ya que como he anticipado, lo más común era comercializar artesanías y, en menor medida y visibilidad por ser considerada una tarea *jurua*, realizar changas en chacras de colonos y plantaciones comerciales. Generalmente los mbya se empleaban como jornaleros para realizar “changas”, más específicamente las “carpidas” (limpieza de un terreno cultivado utilizando como herramienta la azada) y “macheteadas” (preparación previa de desmalezado), pero estas actividades requerían alejarse de la comunidad. Por eso, como se desprende de los primeros diálogos con Claudio, referidos más arriba, la alternativa de venta del propio cultivo se presentaba como una opción que permitiría poder pasar más tiempo con sus familias, trabajando allí mismo. Ese estar junto con la familia se presentaba importante en términos de “transmisión cultural”, formaba parte del compartir actividades con los/as hijos/as y así enseñarles otras cosas además de aquello que aprendían en la escuela.

En un viaje anterior, cuando conocí a Juana y a Claudio, me habían contado de su proyecto y me habían solicitado el contacto de un técnico del INTA. Diferenciándose de otras familias que vivían

en la comunidad, Claudio me había dicho: “Yo te digo, son casi gente que no le interesa las plantaciones así, plantar mucho. Pero yo sí me interesa. Falta nomás que alguna ayuda para ver quien me compra y conseguir semillas. Yo quiero hablar personalmente con el de la INTA. Si alguien me ayuda yo voy a seguir para adelante con plantación” (Registro de campo, Katupyry, 12/12/2017). También me comentó que: “Unas cuantas veces fui a pedir semillas a la Municipalidad y para un tractor grande que recibió [la Municipalidad] y que rastrea para los colonos. Entonces yo me fui a pedir, pero no hizo caso, el tractor está, para rastrear, pero nunca rastrea [en Katupyry]” (*ibidem*).

Claudio y Juana buscaban esas ayudas para concretar el proyecto en el que ya venían trabajando, e insistían en que se hacía difícil “seguir adelante si trabajo afuera”. Tener su chacra con producción para la venta se presentaba como una mejor alternativa a trabajar “afuera”, es decir, fuera de la comunidad, lejos de la familia y para otros. Claudio, que había sido criado por un hermano mayor porque sus papás habían fallecido cuando él tenía dos años, comenzó desde los once a “laburar en la chacra para los colonos”. Acerca de su proyecto, antes de la situación que estoy relatando, Claudio me había comentado: “Para el otro año quiero agrandar más mi chacra, quiero hacer cinco hectáreas” (*ibidem*).

Cuando llegué con Vicente a la chacra, Claudio y Juana ya habían podido concretar una parte de ese proyecto: realizar el acuerdo para comercializar 2 hectáreas de mandioca. Un tema de preocupación había sido a quién venderle la producción, y en ese proceso de definición se habían involucrado otros pobladores de Katupyry, quienes también estaban interesados en el tema, a los que presentaré enseguida. También había implicado una reunión con un ingeniero agrónomo que trabaja como extensionista del INTA en la zona, así como con un veterinario a cargo del área de Bromatología del Municipio de San Ignacio. Esa reunión había ocurrido unas semanas antes de la situación que describo, y yo había tenido la oportunidad de concertar y presenciar el encuentro.

A la reunión entre pobladores de Katupyry y técnicos estatales habían concurrido distintos interesados en comercializar su producción: Claudio y Juana, Vicente y Mártires. Este último (entonces 33 años) se había contactado conmigo por primera vez en enero de ese año, interesado por el proyecto de Claudio y Juana, quienes le habían dado mi número de teléfono.

Mártires me había preguntado si podía facilitarle el contacto con un técnico del INTA, en septiembre del año anterior se había establecido con su familia en Katupyry, anteriormente habían vivido en proximidad a Jardín América (Departamento de San Ignacio). En ocasión de la reunión Mártires se presentó como segundo representante del cacique y ofició de moderador, articulando el diálogo entre las partes y reforzando en mbya lo conversado en castellano con los técnicos del INTA y de la municipalidad. Además, asistieron a esa reunión uno de los hijos del cacique, la hija de Vicente con su marido, y un ADI.

Los interesados en comercializar mandioca consultaron a los técnicos los precios de venta por kilo, dato que ya habían averiguado con sus vecinos pero querían confirmar. También consultaron a quién convenía venderle e hicieron algunas peticiones de semillas, pollitos y herramientas. Por su parte, los técnicos respondieron con algunos detalles sobre los pedidos (qué herramientas e insumos podían conseguir, en qué fechas y en qué cantidades), tomaron nota de los asistentes y también informaron acerca de los procedimientos formales para poder disponer del tractor que había comprado la municipalidad.



Reunión con los técnicos estatales tres semanas antes de la situación descrita, en el salón comunal de Katupyry, 8/4/2018.

La reunión mencionada fue importante para enmarcar algunas de las diferencias que pude registrar el día que se hizo efectiva la venta de mandioca, acordada directamente entre Claudio y sus vecinos criollos como pasaré a detallar.

Cuando llegamos junto con Vicente a donde estaban Claudio y Juana, y luego de los saludos de rigor, pude observar que la pareja estaba trabajando acompañada de sus hijos/as y nietos/as más pequeños (de 1 a 5 años), así como de tres varones adultos criollos. Para entonces la mandioca ya estaba casi toda embolsada y la estaban subiendo a un carro tirado por bueyes que pertenecía a uno de los criollos. Vicente continuaba con sus alusiones jocosas al trabajo: “a laburar che, yo ya laburé mucho”. Siguiéndole la corriente le pregunté “¿por dónde empiezo?”, y su respuesta fue “ahí está Claudio, andá a preguntarle, él es el patrón”.

Antes de cambiar de interlocutor quise aprovechar para consultar a Vicente si había podido “arreglar” para vender la mandioca con quien que él quería, un comprador de “familia colona” muy importante del Departamento de San Ignacio, viejo patrón suyo; sin embargo me respondió con evasivas, insistiendo con que me acercara a Claudio que estaba trabajando con la mandioca: “ahí está Mártires también, adelante -indicándome que avance-, si total no te va a hacer trabajar”. Me acerqué a él, lo volví a saludar y le pregunté a Mártires: “¿decidieron embolsar la mandioca ustedes?”. “Y sí” me respondió; la conveniencia era evidente: cuando el mismo productor cosecha y embolsa la mandioca (los empaques tienen capacidad para 40 kilos) se evita contratar a jornaleros que reducen el margen de ganancia.

Mientras los criollos terminaban de reunir las bolsas con la mandioca, Mártires me explicó que el carro las llevaría desde las chacras hasta un camión pequeño que esperaba en la ruta. Hacía varios meses Claudio había despejado el camino desde las chacras hasta allá, abriendo paso en el monte con su motosierra para permitir el ingreso de tractores para “disquear” las tierras (removerlas a modo de preparación para sembrar), y también a posibles compradores de las cosechas.

Además, Mártires me contó que la semana anterior Claudio había “arreglado” para vender la mandioca a unos socios de una cooperativa conformada por vecinos a Katupyry (Pastoreo y Barrio Tarefero), ya que con algunos se conocían hacía ya muchos años (vale aclarar que, si bien la

cooperativa tiene un nombre en idioma guaraní, no cuenta con socios indígenas). Eran ellos los que se habían hecho presentes con el carro para concretar la transacción.

Durante la reunión con el referente del INTA y de la municipalidad que se había realizado con anterioridad, la opinión prevaleciente había sido que lo más conveniente era venderle al mandioquero con el que Vicente tenía vínculo (“él fue mi patrón, él me quiere mucho a mí” me había contado unos días antes), porque era un conocido acopiador que vendía a Buenos Aires la mandioca fresca y tenía sus propios transportes, además resultaba especialmente confiable en cuanto a los precios y al pago en contado inmediato.

Sin embargo, con el transcurrir de los meses los mbya decidieron cambiar el socio comercial: según me explicaron ese día en la chacra mientras cargaban el carro, les convenía vender a la cooperativa que adquiriría la mandioca para fabricación de almidón, por que el reconocido mandioquero vendía para el consumo en fresco y en ese caso ellos perdían raíces que se descartaban por su tamaño poco comercial. Como Mártires me señaló “esto va por kilo entonces lo chiquito igual también recuperás, porque los que compran por bolsa [para el consumo en fresco] dejan [es decir, lo descartan]”.

Mientras cargaban la mandioca embolsada al carro, los presentes conversaban sobre experiencias laborales: Vicente le dijo al dueño del carro que un “patrón” de la zona había sido muy bueno para él, que había aprendido cosas de él; sin embargo, su vecino no compartía esa opinión favorable: “yo no laburaría para él”. Otros más refirieron a las experiencias laborales negativas con ese mismo empleador: Mártires señaló la gran cantidad de tiempo que lo hacía trabajar y otro de los presentes agregó: “no va a querer que tomes agua”, lo que Vicente confirmó: “si llegás a tomar agua te descuenta”.

Le pregunté a Vicente por qué no vendía también lo que él tenía plantado y listo para cosechar. Me dijo: “la semana que viene” y agregó socarronamente “así baja un poco más el precio”. “¿La regalás directamente?”, le respondí, siguiendo su tono un poco jocoso, “¿la envolvés para regalo?”. Cuando estaban terminando de cargar la carreta, Mártires se lamentó por su dolor de cintura. Vicente acotó “como soy enviado de Macri [era presidente de la Nación en ese momento] me gusta

que los otros trabajen y yo miro, para eso me paga, qué problema hay”, dos hombres criollos que estaban cerca le dijeron, siguiéndole la corriente: “¡Qué te va a pagar!”.

El carro giró en dirección a la ruta, su conductor nos saludó agitando la mano en alto. Enseguida Mártires continuó detallándome algunos pasos de la cadena de comercialización de la cual la mandioca de Claudio formaría parte: “una vez por semana van para embolsar y él [quien maneja el carro] lleva las bolsas, tienen que llevar a pesar y el viernes pagan”. En el negocio que pudieron concretar, la cooperativa le vendería a la fábrica de una localidad vecina las raíces, y le habían ofrecido \$2500 por tonelada a Claudio siempre que él se ocupara de arrancar la mandioca.

El período político-económico en el que se daba la incorporación de producción de cultivos para la venta por parte de los pobladores de Katupyry proporciona datos adicionales para comprender con mayor detalle esta situación. Esta alternativa para la obtención de recursos monetarios se daba en un momento de agudo deterioro del poder adquisitivo de las prestaciones sociales que complementaban la economía de numerosas familias mbya. De acuerdo con el “Informe de Avance” del Observatorio de la Deuda Social (Poy, 2018), entre el tercer trimestre de 2017 y el tercero del año siguiente la economía argentina pasó de un ciclo de crecimiento a una fuerte recesión, sumado a eso la devaluación monetaria durante el 2018 se traspasó a los precios, lo que condujo a una elevada inflación (p. 3 y 4).

Como había participado de la reunión previa con los técnicos del INTA y el Municipio donde se había planificado la venta, me sorprendí por el cambio de socio comercial; si bien entendía lo que me había explicado Mártires respecto del aprovechamiento más integral de la producción, pensé que tal vez las razones habían sido más complejas. Por ello les consulté a Vicente y Mártires si el acopiador de mandioca fresca que habían elegido en primer lugar sabía del cambio: así pude enterarme que el socio comercial elegido en primer lugar había incumplido su acuerdo, difícilmente concertado por Vicente.

En efecto, el sábado anterior había estado acompañando a Vicente mientras esperaba a que pasara el camión del acopiador por la ruta, era pleno mediodía y la espera se había prolongado varias horas en la vera del camino, en proximidades del Barrio Tarefero. Cuando finalmente pasó el

camión, moderno y con un gran acoplado, Vicente lo detuvo por señas para arreglar su paso por Katupyry a recoger la mandioca más tarde. Sin embargo, el vehículo nunca regresó. En ese momento Vicente me dijo: “casi me mata el calor esperando, me tiene como si fuera con pago. Es así nomás, los que tienen plata tranquilos viven, y nosotros sufriendo”.



El árbol del Barrio Tarefero bajo el que nos reparamos con Vicente, en el momento en que llegó el camión que esperábamos para que se realizara la transacción de mandioca, sobre la Ruta Provincial N°210 (21/4/2018).

No fue fácil ser parte de esta situación que pude presenciar esa mañana en Katupyry, cuando los mbya por fin pudieron entregar la mandioca cosechada a sus compradores. Primero tuve que esperar que Antonia terminara con la molienda del maíz para acercarme a las chacras, luego Vicente constantemente remarcó la diferencia entre “mirar como los otros trabajan” y “trabajar”, ubicándome de alguna manera, en el primer grupo. A través de la ironía y el humor, él también se colocaba dentro de ese grupo, ya que no estaba participando de la venta aun cuando había sido su intención original. Probablemente por su apartamiento, a Antonia y Vicente les resultaba un tanto incómodo que me acercara allí.

De la descripción realizada hasta aquí es posible interpretar que la evolución de los acontecimientos tuvo varios condicionantes que configuraron finalmente el intercambio comercial,

en los cuales los procesos de identificación tuvieron un rol relevante. Por un lado, en varios comentarios realizados durante la preparación de la mandioca para la venta, Vicente se desmarcó de esa situación indicando que él no participaba de la misma porque venía del monte, de donde llegaba procurando tintura para fabricar sus artesanías; como he señalado, esta actividad mercantil se encuentra más legitimada como parte del “modo de vida mbya”, por ese motivo parecía razonable que hubiera decidido priorizarla.

Por otra parte, es posible interpretar que Vicente se excluyó de participar de la cosecha y venta de mandioca porque la situación productiva novedosa se insertó en un marco de relaciones interétnicas locales preexistentes, en las cuales su vínculo subordinado resultó una vía ineficaz de consolidar el intercambio comercial. Si bien Vicente también había querido vender su mandioca, había acudido a un viejo patrón, mediante una situación extremadamente informal: el “atajo” en la ruta al camión del acopiador, conversado previamente a través de un llamado telefónico con su ex empleador, quien le informó sobre el trayecto del vehículo y le sugirió ir a su encuentro para así acordar una visita a las chacras de Katupyry con él.

El esquema de relaciones interétnicas históricamente establecido en la zona tenía que ver con la compra y venta de fuerza de trabajo, Vicente lo padecía pero constituía para él un recurso conocido para utilizar en la nueva actividad. Mártires y Claudio acudieron a otros interlocutores, también conocidos, aunque menos capitalizados y organizados en una nueva actividad cooperativa: este recurso resultó más efectivo para emprender una nueva actividad productiva en este contexto étnicamente marcado.

El posicionamiento étnico sobre las actividades productivas también aparece marcado por Antonia: como mencioné al inicio de la descripción, ella se encontraba preparando alimentos tradicionales y artesanías cuando llegué a su casa. En esta situación, Vicente y Antonia representan la figura de los “más ancianos” de Katupyry, y por ello en su vínculo con los más jóvenes expresan las tensiones en torno a las definiciones de lo mbya que se dan en un plano intergeneracional. Si Claudio y Mártires representan una generación más joven que incorpora una nueva práctica productiva (la agricultura comercial), esta es una actividad incómoda para Vicente y Antonia: pueden esbozarla, acudir a reuniones, pero finalmente no la concretan. Cabe aclarar que este fue

un posicionamiento situacional, no siempre los “más ancianos” se posicionan como figuras de lo tradicional y fijo.

La incorporación de actividades que no están ligadas “tradicionalmente” al *ñande reko* genera incomodidades, marcaciones y des-marcaciones entre algunos de los miembros de la comunidad. Como he señalado, la producción de artesanías se consolidó como actividad mbya tradicional en la década del 70, por lo que se trata siempre de definiciones históricas, coyunturalmente cambiantes. En la situación descripta, la comercialización de mandioca aparece como una novedad, una actividad “no tradicional”, pero se recurre a vecinos para concretarla: de esta manera las relaciones interétnicas se resignifican, siendo aquellas que más fácilmente pueden “reinventarse” aquellas que los/as mbya establecen con los pequeños productores agrícolas, con quienes comparten algunas condiciones socioeconómicas similares.

La figura del “patrón”, aludida recurrentemente en la situación de preparación de mandioca para la venta, fue analizada en términos históricos por Gorosito Kramer (1982), quien advirtió la existencia de una variable no económica en el vínculo empleado-patrón (entendiendo por este último al “empleador principal”, aquel que solicita más frecuentemente la realización de tareas sucesivas), que ella define como relación de “estimación”; este vínculo es establecido entre los/as mbya y *jurua* que comparten un espacio de vecindad a lo largo del tiempo, y se extendió como forma de relacionamiento interétnico habitual en lo que actualmente configura el territorio misionero.

Gorosito Kramer (1982) destaca que este vínculo implica “un juego complejo de prestaciones mutuas, algunas voluntarias y otras no concebidas como tales, que revisten una significación mayor y más compleja que la relación laboral pura” (p. 97). Algunas de ellas implican compensaciones no pautadas por el mercado de trabajo como la donación de ropa, medicamentos y otros artículos y servicios, la prestación de viviendas o la cesión de parcelas para el cultivo. Estas llevan a formar lazos de “amistad instrumental” (Wolf, 1990 [1966]) que se va construyendo sobre lazos de protección, legitimidad y confianza más allá de la productividad (Gorosito, 1983, p. 97 y 98). En la situación relatada, Vicente se refiere indirectamente a esa dimensión afectiva, lo que

permite entender su preferencia por quien había sido su patrón como socio comercial para la nueva actividad.

Entre los acontecimientos en torno a la venta de mandioca, así como de los intercambios verbales que se produjeron en ese contexto, se pusieron en evidencia las condiciones de desigualdad que atraviesan ese lazo interétnico, que se replica en menor medida al interior del colectivo. Por eso Claudio fue identificado por Vicente como el “patrón”, en tanto había sido quien consiguió y acordó con los compradores criollos de la cooperativa la transacción. Sin embargo, era el acopiador quien encarnaba dicha figura de manera paradigmática, reconocido por su posición privilegiada en relación con los/as mbya: el lugar de “los que tienen plata”, diferenciado del “nosotros” que sufre. Así como Vicente expuso la asimetría que atravesaba su vínculo con el patrón, también lo reivindicaba cuando otros mbya o vecinos criollos lo cuestionaban por ser un empleador abusivo.

3.4.3. Nuevas posibilidades en la agricultura “tradicional” mbya y sus emergentes contradicciones respecto del “modo de ser”

Una vez transcurrida aquella mañana en Katupyry, luego de que los vecinos criollos se retiraran con las raíces de mandioca producidas por la familia de Claudio y Juana, tuvieron lugar una serie de conversaciones en las que mis interlocutores desplegaron reflexiones en torno a lo identitario en un contexto de prácticas productivas nuevas y “tradicionales”.

Volviendo con Vicente y Mártires hacia la zona de las casas, nos detuvimos en el patio frente a la casa del primero, debajo de varios árboles sobre el piso de tierra cubierto de hojas. Allí había algunas sillas dispuestas y estaba Antonia esperándonos. Vicente me preguntó “¿vamos a tomar mate o estás apurada?”. La prisa de los *jurua*, como contraposición a la pausa propia de las visitas entre los/as mbya, había sido un comentario recurrente en otras oportunidades, lo que oficiaba como una marca de diferenciación étnica. Para desafiar ese estereotipo respondí: “Si quieren tomamos”, tras lo cual Vicente nuevamente señaló una distancia, agregando: “eso es el desayuno de los guaraníes”. Desde ese momento y ya fuera de la situación de la cosecha y el embolsado de mandioca para su venta, continuaron sucediéndose una serie de referencias en torno a las identificaciones étnicas y a las desigualdades que se conjugan con la diversidad, y que atravesaban la vida cotidiana de mis interlocutores en Katupyry.

Tal vez por haberse mantenido al margen de la cosecha y venta de mandioca, Vicente comenzó a hablarme sobre los cultivos: “así que para semilla vamos a tener muchas este año, es un poco de voluntad, vamos a ver Carla si trabaja con nosotros este año, así aprende a cultivar un poco”. De esa forma, Vicente volvía a dar crédito de sus prácticas como productor de alimentos, no era solamente un artesano. Además, mencionó la posibilidad de que me incluya en esa actividad, en la que mayormente había participado observando, pero dado el vínculo existente entre nosotros podría ampliarse, lo que implicaba por mi parte un proceso de aprender a cultivar. Esta conversación casual permite recuperar el aspecto relacional e histórico dentro del que ciertas prácticas, así como ciertos vínculos en torno a lo productivo, son reconocidas como legítimas dentro del colectivo: vender mandioca, e incluso incorporar a una antropóloga en el proyecto, podía ser algo incómodo en una situación, pero no serlo tal vez en otra.

Empezado la ronda de mate, Vicente siguió con los agasajos: me preguntó si había probado la harina de maíz que Antonia había estado moliendo y me explicó “solo que hay que comer medio con cuidado porque es bien seco [de ese modo se evita atragantarse], después de eso tomás unos mates ¡y te da una fuerza!”. “Se arma una tortilla en la panza” le digo y me retruca: “se arma polenta en la panza”, como resaltando su producción a base de maíz. Luego de este tramo de la conversación, donde Vicente quiso presentarme alguna información sobre la “alimentación guaraní”, centrada en el consumo de maíz como producto característico del bienestar mbya (Martínez Crovetto, 1968b), sus apreciaciones volvieron a girar en torno al trabajo agrícola:

Vicente: Así que el lunes es feriado, porque es 1° de mayo.

Mártires: Feriado para los que trabajan -parece estar insistiendo en las distintas condiciones y sentidos en torno al trabajo que se habían manifestado en la chacra durante la preparación de la mandioca para la venta-.

Carla: Feriado para la relación de dependencia. (Registro de campo, Katupyry, 24/4/2018)

Aproveché este giro de la conversación para volver a indagar sobre la cosecha y la venta de mandioca. Así volví a realizar algunas preguntas para estar segura de haber entendido bien: “¿y el

chico que vino era de la cooperativa?, ¿el viernes le van a pagar?”. Vicente me explicó que efectivamente ese día el dueño de la fábrica de almidón pagaría el cheque: “A ellos le paga \$27 y a nosotros \$20, porque está en ese precio ahora [en abril se cosechan las últimas tandas de mandioca buena para cocinar, es decir, de la que es blanda y, como suelen decir, “cocina bien” y el precio va disminuyendo semana a semana; de hecho después de Semana Santa había habido una gran caída del precio por kilo de mandioca, según conversaron en la reunión con el referente municipal y del INTA] y como ellos pagan el flete...”. La afirmación en suspenso se completaba implícitamente: lo que Vicente me estaba comentando era que reconocía el agregado de valor a la mandioca implicado en la incorporación de la cooperativa que oficiaba de intermediaria con la fábrica de almidón.

Les pregunté cuántas raíces de mandioca habían cosechado ese día, si las 2 hectáreas de Claudio o una cantidad menor. Mártires me explicó que esto estaba determinado por la capacidad de carga del vehículo: “el camioncito, tiene una capacidad de 200 bolsas”. Vicente agregó “3 o 4 mil kilos, es un autito muy chiquito o sea que \$2000 la tonelada a nosotros y a ellos 27 por kilo porque tienen que pagar todos los fletes, fletes no me preguntes cuánto estará”. Pese a que mis interlocutores se reconocían como agricultores de subsistencia, su conocimiento de las cadenas de valor agrícolas era detallado:

“y flete también son caros, no son tan baratos... si nosotros tuviéramos móvil propio por ahí [tal vez podría vender]... pero... siempre los productores van más abajo, los que acopian son los que ganan, igual que las carnes está \$28 o \$38 el kilo y ellos venden a \$180, \$140, todo lo que ganan. Todo en general, todos los productos son así, tanto mandioca, yerba, tabaco. \$5,20 pagan los que tienen yerba y nosotros pagamos a \$30 o \$60 el kilo [en los comercios], que vamos, así nomás es la vida, ¿no? (Registro de campo, Katupyry, 24/4/2018)

En estas charlas que siguieron esa mañana tras la venta de mandioca se manifestaron nuevas referencias que discutían con el “modo de ser mbya”. Así, apareció en el testimonio anterior la referencia de Vicente a los “productores”, mencionados en la tercera persona del plural, entre quienes se encontraban Claudio y Juana en la situación presentada esa misma mañana (al vender

parte de sus cultivos e insertarse en la cadena de transacciones descrita por Vicente podían considerarse como tales). Ser “productores” también se presentaba como una posibilidad que involucraba al colectivo mbya ya que Vicente señaló “si nosotros tuviéramos móvil propio”; aun con estos matices mi interlocutor estaba planteando que todos los productores (criollos y mbya), se encontraban en una posición desventajosa respecto de otros actores, los acopiadores.

La definición de los/as mbya como “productores” o también como “consumidores” -cuestión que puso en juego Vicente más adelante durante esa charla, cuando indicó “nosotros que pagamos luz, misma tasa municipal [que los *jurua*], IVA, todo incluido”-, aunque no como “vendedores” -por carecer de vehículo-, evidenciaba los cruces entre los conocimientos técnicos y las identificaciones étnicas y la estructura social regional, al mismo tiempo remitía a cierto “espectro” o “repertorio de posibilidades” (Barbosa de Silva, 2016; Mura, 2011) de los mbya para organizar su reproducción social a escala doméstica.

La descripción etnográfica de la preparación de la raíz para la venta a una fábrica almidonera permitió describir las marcaciones y des-marcaciones alrededor de distintos sentidos sobre el trabajo y los roles que intervienen en la cadena comercial de la mandioca. Estas clasificaciones evidencian contradicciones en la forma de realizar prácticas asociadas a un “modo de ser” vinculado a la identificación mbya. En este sentido a partir de su trabajo con los kaiowa, Mura (2011) explica cómo desde las elecciones técnicas individuales se generan repertorios técnicos novedosos, los que transforman los vínculos socioeconómicos con el ambiente ya de por sí en permanente cambio. Esto es lo que parece poner en juego la decisión de Claudio, al cultivar algunas hectáreas de mandioca para vender su producción, y finalmente concretar la venta.

La comercialización de mandioca propuesta por Claudio resultaba una fuente novedosa de ingresos en Katupyry, estaba menos difundida y legitimada que aquella de la artesanía que, por el contrario, llevaba más tiempo fabricándose con ese fin. En su análisis sobre la situación actual que atraviesan las comunidades mbya en Misiones, Cebolla Badie (2016) menciona “la ambivalencia que produce el deseo de continuar la vida tradicional, y la necesidad de adquirir bienes y servicios de los que ya no pueden prescindir, [que] se traduce como un malestar siempre presente en los discursos sobre los profundos cambios que se han sucedido en las últimas décadas” (p. 63).

Claudio y de Mártires señalaban que producir mandioca para vender les permitiría trabajar dentro de la comunidad, junto a su familia y obtener ingresos monetarios sin la necesidad de realizar trabajos temporales para los *jurua*. En la situación registrada, lo que se tensiona en torno a la nueva posibilidad de generar ingresos es la forma de “hacer” una actividad que previamente ya se realizaba (la agricultura comercial versus la subsistencia), cuestiones organizativas relevantes de la forma de producir comunitariamente ya que como señala Mura (2005), el trabajo guaraní forma parte de la organización social en torno al “modo de ser”.

En ese sentido Ladeira (2001) señala la importancia de la agricultura para los/as mbya en tanto actividad estructural de vida comunitaria. Así, la reciprocidad en la preparación de los rozados y el intercambio de semillas son centrales para la organización social, las actividades agrícolas también se destacan en su relevancia ritual, donde el maíz es el cultivo protagónico que marca la temporalidad cíclica.

Así es posible interpretar que, durante la preparación de la mandioca para la venta, la incorporación de nuevas prácticas agrícolas que se diferencian de las “tradicionales” puso en tensión los “modos de ser mbya”.

Las contribuciones de la antropología de la educación entre las que se destacan diferentes producciones del equipo que integro y anticipé al comienzo del capítulo (Diez, 2021b; Novaro y Fariña, 2018; Novaro, Diez y Martínez, 2017) han sido importantes para reflexionar sobre cuestiones ligadas al modo de vida que se derivan de la situación analizada en el apartado anterior. Específicamente, estos aportes permiten considerar cómo en las prácticas cotidianas (en este caso las agrícolas), así como en las expectativas de reproducción social (lograr ingresos en un marco comunitario de actividades), se disputan representaciones de lo considerado “propio” (Diez, 2021b, p. 8) en relación con las identificaciones mbya-guaraní. Las incomodidades y tensiones suscitadas por la “innovación” de comercializar un producto agrícola refieren a la importancia de los modos de hacer una actividad por su articulación con la reproducción social y cultural ligada a un “modo de ser”. También cabe remarcar que no resulta menos relevante la desigualdad que

atravesó la situación y también fue fuente de incomodidades expresada por Vicente en referencia a “los que tienen plata” y ante el incumplimiento del acopiador.

Este capítulo buscó abordar el tema de las identificaciones étnicas desde las actividades productivas mbya, poniendo en discusión la relación entre los “modos de ser” y de “hacer”. Si bien la reconstrucción empírica se centra en un día específico de trabajo de campo, la “situación social” (Gluckman, 2003) analizada no está exenta del carácter histórico de las relaciones interétnicas. Tampoco las formas de garantizar la reproducción doméstica son ajenas a la historia, como demuestra el trabajo de Gorosito Kramer (1982).

He recuperado lo trabajado por Gorosito Kramer con anterioridad (Golé, 2020), dado que su descripción de las distintas formas de participación de la mano de obra indígena en el mercado rural en la historia misionera del siglo XX problematiza la figura del indígena como pequeño productor y da cuenta de cómo las actividades productivas comunitarias fueron variando de acuerdo con la interacción con el mundo *jurua*. De esta manera la organización del trabajo familiar mbya se combinaba de diferentes maneras según el tipo de trabajo realizado fuera de esos ámbitos.

En su investigación con los/as mbya a finales de la década de 1970, Gorosito Kramer (1982) encontró que la reproducción de las familias dependía en gran medida de la combinación entre los distintos tipos de actividades que realizaban los/as mbya como trabajadores/as asalariados/as (estacionales, temporarios o en relación de dependencia), el cultivo familiar y sus actividades como artesanos, mientras que la caza y la pesca estaban asociadas a la disponibilidad de tiempo libre. Esta sistematización que fue fundamental para que pudiera comprender la situación analizada en este capítulo en su complejidad.

A partir de los aportes pioneros de esta autora, considero que las articulaciones del trabajo familiar, comunitario y asalariado que pude reconstruir en mi trabajo de campo pueden ser pensadas asimismo como “elecciones técnicas”, las que ponen en juego las vinculaciones entre las competencias técnicas, las identificaciones étnicas y las transformaciones económicas, espaciales y ambientales del entorno, en contextos de creciente avance de los frentes agrícola y forestal integrados a la industria.

La importancia de una lectura histórica sobre los quehaceres cotidianos permite comprender con mayor profundidad la temporalidad de las prácticas y de las distinciones que caracterizan los marcos identitarios. En complementación con esta mirada cabe recordar los aportes de Padawer (2014b) mencionados inicialmente, respecto de la importancia de las descripciones que realizan los sujetos sobre las prácticas para evitar dicotomizaciones o clasificaciones rígidas derivadas de un discurso político cultural que puede postular tales distinciones. En base a otros de sus trabajos (Padawer, 2011b; 2013) y de lo relatado en este capítulo, podría agregar también la relevancia de la observación de espacios de prácticas como la chacra en actuales comunidades mbya, lo que permite complejizar los estereotipos de los mbya como “gente del monte” que ignoraría cómo cultivar eficientemente una chacra.

En este punto cabe recuperar la conceptualización de Diez (2021b) acerca de lo “entreverado” y lo “incómodo” de las identificaciones, términos que en su caso la ayudaron a describir relaciones complejas y debatidas sobre la definición de un sujeto colectivo en el contexto etnografiado por ella (una colectividad boliviana en Buenos Aires). De manera similar las incomodidades percibidas durante la situación de la preparación de la mandioca para la venta y las charlas posteriores a este evento evidenciaron, en mi caso, la complejidad que involucran las marcaciones identitarias.

Dicha percepción me llevó a preguntarme qué “relaciones entreveradas” (Diez, 2021b) estaban implicadas en la situación presenciada en Katupyry. Así, pude ver que las incomodidades dejaban entrever contradicciones que no significaron un rechazo explícito a la posibilidad de incorporar una nueva práctica a la agricultura “tradicional”, sino más bien tensiones que tendieron a reacomodarse, pero que permitieron observar cómo las identificaciones étnicas no se definen en abstracto, o sin conflicto. De acuerdo con Diez (2021a), las experiencias heterogéneas y los posicionamientos diferentes entre los actores que integran colectivos étnicos son constitutivas de estos. Esas contradicciones y diferencias son parte de la estructura social misionera, tanto aquella sobre la que se organiza culturalmente un grupo particular como el de los/as mbya, como aquella conformada por distintos grupos étnicos que se reconocen en ese mismo territorio (Gallero y Krautstoftl, 2010; Padawer, 2011b; 2014b; Schiavoni, 2018).

Por último, aunque no fue un objeto central de este capítulo, la cuestión territorial también se hace presente en estas discusiones. Las prácticas ligadas al *ñande reko* fueron realizadas a través del tiempo en relación con sucesivos modos de territorialización: la situación analizada ocurre en lo que hoy se define como una “comunidad mbya-guaraní”, sin embargo la combinación de actividades productivas realizada en décadas anteriores, como las que registra Gorosito Kramer (1982), ocurrían en configuraciones territoriales y “espacios de dominialización” (Mura, 2017) diferentes, como las aldeas formadas en zonas de “campo y monte” y los establecimientos en terrenos de patrones registrados en el capítulo anterior.

4. EL SABER-HACER QUE ACOMPAÑÓ A LOS PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN MBYA, A TRAVÉS DE LA MEMORIA (1930-1970)

4.1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo reconstruyo parte de la historia de Andresito y Katupyry siguiendo los desplazamientos territoriales de algunos interlocutores mbya a lo largo de dos generaciones. En primer lugar considero los caminos recorridos por el padre de Vicente Acosta, quien recuerda parte de su infancia y las actividades productivas realizadas junto con sus padres; en segundo lugar, analizo los desplazamientos de Vicente mismo, quien como ya he mencionado, me fue presentado como el fundador de Katupyry.

Retomo los aportes de la antropología de la educación para ahondar en los procesos de conocimiento mbya entendidos como un saber-hacer práctico (Padawer, 2010a; 2010b; 2011a; 2014a) necesario para la reproducción cultural y material del colectivo étnico. En este sentido, el conocimiento se vincula con las formas de subsistencia familiar y comunitaria, lo que permite comprender dichos procesos de reproducción como educativos (Padawer, 2011b; Padawer, 2014b; Diez, 2021b).

Me interesa discutir la conformación del espacio misionero en relación con la movilidad de las familias mbya, a partir de mi trabajo etnográfico en las comunidades contemporáneas donde habitan y desde la memoria social de algunas de estas familias, especialmente la familia Acosta. Durante mi trabajo de campo tracé sus trayectorias de movilidad indagando sobre las actividades productivas que realizaban, para aproximarme así a las formas de organización y subsistencia de los/as mbya en la provincia de Misiones durante la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, las conversaciones con interlocutores nacidos en las décadas de 1930 y 1940, así como el carácter transnacional de la circulación mbya, me llevaron a relevar algunas de estas cuestiones en una región más amplia, que abarca el territorio mbya ubicado del otro lado del río Paraná, en departamentos paraguayos.

4.2. MARCOS TEÓRICOS PARA PONER EN RELACIÓN TERRITORIO Y CONOCIMIENTO

Investigué sobre las actividades productivas de los mbya desde el marco de la antropología de la educación, es decir pensándolas como formas de aprendizaje intergeneracional tal como proponen distintos trabajos del equipo que integro (Padawer, 2010a; 2011b). Algunas de estas producciones focalizan especialmente en el vínculo entre los aprendizajes en las actividades productivas y las identificaciones étnicas (Padawer, 2014a; Novaro, Padawer y Borton, 2017; Diez, 2020; 2021a; 2021b), mientras otras focalizan en la transmisión de la memoria de los colectivos étnicos. Estas últimas abordan la relación entre transmisión en contextos migratorios, identidad y memoria, analizando la construcción de las identificaciones nacionales en la escuela y las trayectorias biográficas de niños/as migrantes (Diez, 2015) y los procesos de construcción de la memoria en contextos familiares, comunitarios y escolares (Novaro, 2013).

Esta manera de plantear la articulación de los procesos de transmisión de conocimientos, prácticas cotidianas intergeneracionales y memoria permite comprender las continuidades (y discontinuidades) en las actividades de reproducción social de las familias y de las organizaciones comunitarias. Asimismo, entender las actividades productivas ligadas a la reproducción social como ámbitos de prácticas que merecen particular atención para analizar las “experiencias formativas” familiares y comunitarias.

Los trabajos del equipo se apoyan en un enfoque sobre los procesos de conocimiento en la vida cotidiana planteado por Rockwell (1995; 1997) que algunos han explorado especialmente en su relación con la idea del aprendizaje como un proceso situado en “comunidades de práctica” propuesta por Lave y Wenger (1991) (Padawer, 2011b; Rodríguez Celín et al. 2018). Para contribuir a la formulación de la idea de aprendizaje a través de la práctica, estos autores elaboran la noción de “aprendizaje situado”, cuya situacionalidad consiste en “el poder de renegociar el significado del pasado y del futuro al construir el significado de las circunstancias del presente” (Lave y Wenger, 1991, p. 4). La importancia de la situacionalidad en esta teoría permite abordar la articulación entre conocimiento e identidad, ya que define al aprendizaje en tanto desarrollo de

una identidad como miembro de una comunidad, a partir de los quehaceres compartidos que la configuran.

El aprendizaje como actividad situada se concretiza mediante un proceso de “participación periférica legítima” (Lave y Wenger, 1991), que es definida como la trayectoria de aprendizaje que realizan los novatos dentro de las “comunidades de práctica”. Desde la perspectiva histórico-etnográfica con la que abordo mi trabajo, me interesa observar las transformaciones de los contextos de aprendizaje en articulación con aquellas sociales, políticas, económicas y ecológicas que habilitaron la formación de determinadas habilidades y saberes. Por eso, en capítulos anteriores me preocupé por dar cuenta de las características que fue adquiriendo la estructura agraria de Misiones, sobre todo desde la federalización de su territorio y hasta la década de 1970, así como la participación de los mbya en esos procesos (ver Capítulo 2).

Aquí me propongo analizar la articulación entre ese rol mbya en los procesos productivos del espacio misionero y el conocimiento práctico producido en ese sistema de relaciones. Asimismo, observo la participación en los espacios laborales paternos y maternos en clave de procesos de aprendizaje situado siguiendo los aportes de Lave y Wenger (1991), atendiendo por ejemplo a la práctica del castellano. Parte de ese proceso desembocó en la demanda por la escolarización por algunas de las comunidades de manera relativamente reciente, ya que se vinculó con la posibilidad de que los/as niños/as aprendan el idioma castellano fuera de los espacios laborales de los/as adultos/as, como había sucedido en las generaciones de Vicente y de su padre. La cuestión sobre la escolarización aparece de manera incipiente en este capítulo y será abordada en detalle en el próximo.

Apoyada sobre todo en la memoria de los Acosta, pero también de otros pobladores de las dos comunidades con las que trabajo, me propongo analizar cómo la situacionalidad en la que se producen los aprendizajes fue cambiando a lo largo del tiempo y a través de las generaciones entre algunas familias mbya establecidas en la provincia de Misiones. El aprendizaje como práctica y producción cultural (Lave 2015), adquiere en este caso la forma de movimientos entre diferentes espacios, mbya y *jurua*. Se trata de un conocimiento producido en una situacionalidad que

comprende un espacio amplio y heterogéneo y que por eso considero importante conocer con cierto detalle, pensándola a través de los desplazamientos y las actividades de personas concretas.

De este modo, me propongo aportar a dos cuestiones sobre los procesos de conocimiento que aparecen relacionadas. Primero, conocer los contextos socio históricos que suelen señalarse como una dimensión relevante para explicar los ámbitos de prácticas ligados a las identificaciones (Novaro, Padawer, Borton, 2017; Padawer, 2011a). A través de la reconstrucción que me propongo realizar a lo largo de este capítulo me interesa contribuir a dar cuenta de cómo eran y cómo se produjeron y transformaron esos ámbitos a través del tiempo.

Cabe mencionar, que este propósito se enmarca en algunas de las discusiones presentadas por Lave y Wenger (1991) quienes vinculan la teoría de la actividad situada con aquella de la práctica social, enfatizando un enfoque marxista. De este modo construyen su teoría del “aprendizaje situado” oponiéndose a los enfoques mentalistas que subrayan la abstracción y/o generalización del conocimiento por sobre las prácticas concretas de su producción.

Segundo, resulta importante considerar la vinculación de la dimensión socio histórica antedicha con las discusiones de Chaitkin y Lave (2001) sobre el “problema del contexto”, ya que estos/as autores/as enfatizan la necesidad de focalizar simultáneamente sobre el contexto y el aprendizaje, dado que el segundo es entendido como una práctica históricamente situada en el mundo social, donde determinadas actividades se desenvuelven y en las que las personas participan.

Pensar el conocimiento en relación con la territorialidad mbya supone además considerar los movimientos entendidos como formas de “movilidad estructurada” (Grossberg, 1992), por su subordinación a las transformaciones de la estructura social y productiva misionera y sus implicancias sobre los “repertorios de conocimiento mbya” ligados a la agricultura, la recolección y caza en el monte, y las actividades artesanales que se comercializan en el mercado (Padawer, 2014a).

Algunas de estas preocupaciones fueron abordadas de manera preliminar por Padawer y Diez (2015) en un análisis sobre las identificaciones étnicas mbya, donde las autoras analizan los

desplazamientos y las “experiencias interculturales de vida” de los/as niños/as en Andresito, una de las comunidades donde focalicé trabajo de campo. En su trabajo tienen en cuenta las relaciones interétnicas que atraviesan a las diferentes generaciones de una misma familia, también al territorio de la aldea en el que vive ese núcleo familiar y los recorridos escolares atravesados por jóvenes y adultos.

Las autoras resaltan un aspecto que ha sido poco estudiado para el caso de los/as mbya, que es el componente de la diferenciación social entre los integrantes de un mismo colectivo étnico, que habilita o limita mayores desplazamientos periódicos de mayor duración. Asimismo, enfatizan las negociaciones intergeneracionales de los sentidos identitarios que se conforman en base a esos movimientos entre el mundo indígena y no-indígena, y entre el espacio familiar y el escolar.

Los aportes mencionados hasta aquí contribuyen a fundamentar las preguntas que atraviesan este capítulo: ¿cómo pensar los procesos de territorialización mbya en Misiones (Argentina), en relación con los procesos de conocimiento?, ¿qué procesos de conocimiento y “apropiaciones” acompañaron dicha producción del espacio y del territorio?, ¿cómo participaron los/as mbya de la estructura social agraria misionera en períodos en los que combinaban el trabajo en el mercado rural con actividades de reproducción familiar y comunitaria ligadas al *ñande reko*? En síntesis, ¿qué procesos de conocimiento acompañaron la producción del territorio mbya en contextos de avance de los frentes agrarios y neo-forestal en Misiones?

A continuación retomo estudios relativos a la población mbya en tanto antecedentes que dialogan con mi indagación sobre el territorio mbya en relación con el conocimiento como un saber hacer.

4.2.1. Procesos de territorialización, actividades productivas y conocimiento mbya: aproximaciones desde los antecedentes

La pregunta por la vinculación entre territorio y el conocimiento entendido como “aprendizaje situado” (Laver y Wenger, 1991) a lo largo del tiempo, involucra la problematización específica de la cuestión del entorno. Esto lleva a considerar los cambios ambientales acelerados por la integración de las producciones agrícolas y forestales a la agroindustria en Misiones,

actividades que incrementaron tanto el desmonte de especies nativas, como su sustitución por especies exóticas.

Padawer (2010b; 2014a) analizó la reproducción del conocimiento tradicional mbya en relación con las transformaciones sociales y productivas del espacio social rural del sudoeste misionero. Así describe las experiencias formativas que continúan desarrollándose en relación con actividades que son cada vez más excepcionales entre los mbya por las dificultades de acceso al monte (Padawer, 2014a, p. 204). También analiza el rol del espacio curricular Lengua y Cultura Mbya en las escuelas primarias de EIB donde se despliega una enseñanza teórica de ciertos contenidos, como la elaboración de trampas vinculadas a la cacería en el monte (*ibidem*, p. 205).

En este sentido, Padawer (2010b) indica que a pesar de la poca frecuencia de las actividades extractivas ligadas al monte (recolección de frutos, miel y materiales para la fabricación de artesanía, cacería y pesca) existe una preocupación por su persistencia expresada en incorporación por parte de los adultos, así como por la participación espontánea y autónoma de los niños/as en dichas tareas (p. 259).

En un trabajo posterior, la antropóloga analiza la cuestión del espacio y el territorio mbya en relación con conocimientos culturales específicos, remarcando que entre los/as mbya en Misiones la idea de territorio se corresponde con el concepto de *tekoa* (Cebolla Badie, 2008). Como he anticipado, este concepto generalmente se traduce como asentamiento o aldea, sin embargo sus connotaciones son mucho más complejas en términos de la producción de conocimientos ya que la noción define los espacios de caza, pesca, recolección y horticultura vinculados a la idea mbya de un territorio que posibilite la vida comunitaria en correspondencia con el *teko*, es decir, el “modo de ser” (*ibidem*, p. 292).

En este capítulo me interesa pensar en las traducciones o adaptaciones de dicha noción que remiten a la historia de desterritorialización y reterritorialización mbya, anticipada en capítulos anteriores, y que aquí abordo desde los desplazamientos de personas ligadas por el parentesco o por la coincidencia en determinados lugares.

Los registros de las ocupaciones territoriales mbya anteriores a la conformación de las “comunidades” en un sentido actual están escasamente sistematizados. Dicha modalidad de asentamiento comienza a registrarse ante el Estado a partir de la segunda mitad de los '80 en base a lo dispuesto por la ley provincial N°2727. Los antiguos *tekoa* en Misiones se encuentran mutilados, ya sea porque fueron convertidos en propiedad privada o los atraviesan rutas provinciales, o porque pueblos enteros se asentaron en lo que constituía su superficie original (Cebolla Badie, 2008, p. 292). A pesar de estas dificultades, la autora citada destaca la persistencia de un patrón ancestral de asentamiento en ambientes de selva, evidenciado que se trata de un pueblo indígena que, a diferencia de otros, no ha migrado a las ciudades estableciéndose en sus barrios periféricos (*ibidem*, p. 305).

Los trabajos de Padawer (2010b; 2014a) y de Cebolla Badie (2005; 2008) constituyen importantes antecedentes en el estudio de la relación entre territorio y conocimiento mbya, así como también entre territorio y educación. Sus sistematizaciones previas me han orientado a describir ciertos ámbitos de prácticas productivas cotidianas que mis interlocutores recordaban, entendidos como una historia no documentada de procesos educativos y territoriales que antecedieron la formación de las comunidades en su un modalidad actual.

Estos últimos aportes son especialmente pertinentes para considerar la producción de conocimiento con relación a los procesos de territorialización mbya, dado que, tal como indica inicialmente Gorosito Kramer (1982) y más tarde Cebolla Badie y Gallero (2016), desde la década de 1940 las relaciones interétnicas comienzan a darse de forma cada vez más sistemática en el actual territorio misionero, a partir de la inclusión mbya en el mercado de trabajo rural.

Este capítulo se propone aportar mayor visibilidad al rol de la población mbya en esos procesos: cómo se apropiaron, resistieron y subvirtieron cotidianamente ese orden cultural en permanente construcción histórica, pero también en permanente desplazamiento por el espacio. Conocerlos “a través” y “a lo largo” de los movimientos y establecimientos de algunas familias en diferentes lugares, entendidos como “anudamientos” (Ingold, 2011), permite profundizar dos cuestiones. Por un lado, desde los estudios geográficos e históricos, que los desplazamientos y asentamientos, entendidos como dinámicas de “desterritorialización-reterritorialización” (Haesbaert, 2013), han

formado parte de la producción del espacio provincial. Allí, actualmente, se reconocen o se lucha por el reconocimiento de “comunidades mbya-guaraní” tal como las define la normativa oficial. Por otro, desde la antropología de la educación, el término que prima para explicar estos anudamientos es el de “apropiación” (Rockwell y Ezpeleta, 1987), que permite analizar la forma en que las comunidades mbya garantizan su subsistencia material y su continuidad en la distinción étnica nacional como colectivo, en interacción con otros actores que intervienen en las transformaciones ambientales, especialmente en actividades económicas tendientes hacia el modelo agroindustrial (Golé, 2020, p. 124).

De esta forma, preguntar por las actividades productivas significó comenzar a comprender relaciones entre procesos de conocimiento y de territorialización de los mbya. Principalmente, en mi trabajo de campo pude indagar en conocimientos sobre la chacra/*kokue*, donde se plantan vegetales que no requieren riego artificial tales como maíz, mandioca, batata, maní, sandía y melón. También pude reconstruir actividades cotidianas vinculadas a la producción de artesanía. Como he señalado, la primera actividad está destinada casi totalmente al autoconsumo, salvo experiencias más recientes de comercialización; por el contrario, la segunda actividad se realiza casi exclusivamente para la venta. Al indagar en estas actividades productivas también consultaba cómo se habían dado esas prácticas en generaciones anteriores, lo que en general remitía no solo a otros tiempos, sino también a otros espacios, en términos de localidades y de ambientes.

A partir de estas indagaciones comencé a pensar el territorio en relación con los procesos de conocimiento, para finalmente proponerme realizar una contribución a las discusiones en torno a la transmisión de saberes desde una dimensión territorial en contextos de creciente “atropello” hacia las tierras mbya. Es por ello que en el análisis retomo algunos estudios sobre las formas situadas de adquirir conocimientos y habilidades reconstruidas desde el marco de la memoria de los sujetos, buscando ampliar la discusión sobre este último concepto a partir de mis reflexiones sobre la relación entre aprendizaje y territorio.

Asimismo, recupero la idea de “meshwork” (malla de red) utilizada por Ingold (2011) para construir un movimiento “contra el espacio” -que porta algo de la influencia de Lefebvre (1974)

en la búsqueda de conocer su materialidad y desandar ideas espaciales abstractas- es un concepto que devino útil en la revisión de mis análisis iniciales, ya que me permite graficar el cruce entre sujetos, lugares, actividades y tiempos, considerando la producción del conocimiento en movimiento, “a través” de los lugares y de las historias de los caminantes y “a lo largo” de los caminos de la red (p. 13, 24 y 25).

En este capítulo, recurriré a la figura de los “arroyos” para desplegar esa malla de red, dado que el territorio mbya ha sido construido en base a la movilidad de los sujetos a través de una geografía de importantes ríos, y donde abundan los afluentes que históricamente han constituido elementos fundamentales para la formación de agrupamientos familiares y comunitarios mbya (Noelli, 2004; Cebolla Badie, 2016; Mura 2019).

Así, la imagen de los arroyos que guía esta trama no es extraña al territorio que busco conocer, ya que indagando en las memorias de diferentes interlocutores que se fueron cruzando en diferentes lugares de la historia aparecen vidas que se cruzan, tal como lo hacen los “arroyos-memorias”, que forman redes y confluyen en “arroyos-historias” mayores que, a su vez, convergen en cursos de agua aún más caudalosos como los ríos. De allí que, para conocer el territorio habitado por los mbya, ha sido importante en mi trabajo reconstruir las historias de los lugares y más aún comprender los movimientos de las personas cuyos encuentros los construyeron.

Siguiendo esta trama, la historia de Vicente Acosta y de su familia sigue distintos desplazamientos: aquellos de los que caminaron antes que él y aquellos que caminó él con su esposa Antonia y con otros/as de su generación, y permite vislumbrar los pasos de aquellos que caminó con sus hijos y que estos caminan con sus nietos. Asimismo, estos caminos se detuvieron en diferentes lugares, que pude conocer a partir de referencias en las conversaciones y de visitas, siempre en el ejercicio de recordarlos. En esas detenciones, la familia Acosta se encontró con otras familias, cuyos desplazamientos también serán considerados para esta reconstrucción. Esos lugares se encontraban cerca de algunos arroyos, también se conformaron en cercanía de algún patrón o vecino criollo de referencia. Así, la memoria “a lo largo” del espacio misionero corre por esos caminos acuosos que van “atigrando” el territorio y conectando vidas.

4.3. LOS CAMINOS QUE CAMINARON LOS ABUELOS Y LOS PADRES DE VICENTE

En este apartado retomo conversaciones con Damián Acosta (padre de Vicente) y con su hermana Miguela (tía paterna de Vicente Acosta). A través de sus testimonios abordo parte de los movimientos por el territorio que realizaron cuando Damián y Miguela eran niños y adolescentes durante las décadas de 1930 y 1940. Apelar a su memoria me permitió conocer las formas en que organizaban la vida familiar en esos lugares y las modalidades que tomaban las relaciones interétnicas por entonces, así como los aprendizajes producidos en esos desplazamientos, tanto en el marco de los vínculos intergeneracionales entre padres e hijos, como de las interacciones con los/as *jurua*.

4.3.1. Memoria

Conocí a Damián Acosta en diciembre de 2017, entonces tenía 85 años, residía en la comunidad Yvoty Okara, ubicada a 5 km. del centro de Bonpland, dentro del departamento de Candelaria, cerca del balneario del arroyo Mártires. Sus padres (el abuelo y la abuela paterna de Vicente) se llamaban Florencio Acosta y Juana Benítez²⁷. Al preguntarle por su lugar de nacimiento, Damián trató de ubicarme dándome referencias actuales, y contándome sobre otros lugares donde había transcurrido parte de su infancia:

Yo nací acá [Misiones, Argentina], en Andresito [la actual comunidad] hay un arroyo, se llamaba Negro [igual que ahora], pasando eso, del otro lado, había un puente antes, de madera [hoy en día es de hormigón y tiene barandas de hierro pintada en naranja, obra compensatoria de la EBY], que hay un campo, ahí nací yo, en 1932. Y '32 y '34 [1932 y 1934] vivía en Paraguay de criatura, y me crié en Paraguay, y en Argentina yo venía con toda mi familia, 1958 estamos acá, de vuelta. Usted acá cruzamos Santa Ana [una localidad que queda en la ruta entre San Ignacio y Bonpland], el pueblito de Santa Ana es [era] puro monte, no había, no hay como

²⁷ Vicente se refiere a su abuela como Juana Sosa, así también lo hace otro de sus nietos y primo de Vicente, Agustín Ocampo. Sin embargo, Damián y su hermana, Miguela, respectivos padre y tía de Vicente en las entrevistas se refieren a ella como Juana Benítez.

ahora, igual que la San Ignacio, las ruinas están [estaban] abajo del monte (Entrevista a Damián Acosta, Ivoty Okara 11/12/2017).²⁸

Le pregunté entonces si había conocido esas ruinas cuando “eran monte” o mejor dicho, cuando estaban cubiertas por su espesa vegetación a lo que con justa picardía me responde: “¿Por qué no voy a conocer?! Si el monte es mío mismo -nos reímos-. Cazaba para comer.”. Cuando fui a entrevistarle me acompañaron Ana, mi directora de Tesis, y tres nietos de Damián que viven en Tape Porã, una comunidad cercana al centro de San Ignacio, salimos todos/as juntos/as desde allí. Sus nietos, tanto los que nos acompañaron en el viaje hacia Bonpland (35 km. aprox.) como algunos de los que vivían en Ivoty Okara, donde transcurrió la entrevista, siguieron atentamente las preguntas y las reforzaron dirigiéndose a su “*che ramoi*” [“mi abuelo”] en mbya y también contándome en español lo que Damián les respondía en su lengua. Estando al inicio de mi trabajo de campo, mis preguntas estaban centradas en comprender la llegada de Damián a Andresito, así como a la formación de Katupyry como un desprendimiento de esta.

Damián hace referencia a su nacimiento en el “campo”, cerca de un arroyo, donde hoy se encuentra Andresito. Como se verá, gran parte de su vida transcurre allí, en una zona cercana a lugares donde cuando él era niño o más joven había “monte”, como las que menciona en el relato citado. Esta distinción permite pensar a los/as mbya en el campo al menos desde la década de 1930, cuando nació Damián. De este modo, es posible considerar a este ambiente que no forma parte de un *ñande reko* “tradicional” como un contexto de prácticas sociales cotidianas y, por lo tanto, de aprendizaje vinculado a la territorialización mbya en el espacio misionero por aquel entonces.

²⁸ Este fragmento presenta un recorrido abreviado y con algunos saltos temporales respecto de los lugares habitados por Damián a lo largo de su vida. El trabajo con la entrevista orientada biográficamente que le realicé requirió algunos “controles de confiabilidad” (Saltalamacchia, 1992) para atender a deformaciones en la información, vinculadas tanto a “fallas en la memoria” como a “tergiversaciones conscientes del testimonio”, estas últimas pueden ocurrir si el informante o sus intereses pueden verse comprometidos. En el caso de mis interlocutores mbya esto puede suceder por los discursos estigmatizantes hacia los pueblos originarios, muchas veces expresados en extranjerizaciones que deslegitiman su historia y su reconocimiento, por ejemplo al decir que los/as mbya son paraguayos. Por eso fueron importantes las conversaciones con su hermana Miguela, que serán abordadas en este mismo apartado y ayudan a completar parte de los lugares habitados por la familia Acosta. Asimismo, por conversaciones posteriores con ella y también con Marilyn Cebolla Badie, investigadora referente de la temática mbya en Misiones, es posible suponer que el lugar de nacimiento de Damián haya sido en Paraguay. Sin embargo, elijo dejar este testimonio tal cual fue registrado, dado que tanto Andresito como Santa Ana fueron lugares efectivamente habitados por Damián durante su juventud, tal cual fue constatado por sus hijos con los que pude conversar (el ya referido Vicente Acosta, hijo de su primer matrimonio, y Jorge Acosta, hijo de su segunda esposa).



Mapa que señala las referencias relativas al testimonio de Damián. Así muestra las localidades de San Ignacio, Santa Ana y Bonpland y las comunidades Andresito y Katupyry cuyos accesos se ubican sobre la ruta provincial 210. También indica el Arroyo Mártires, próximo a la comunidad Ivoty Okara y el Arroyo Negro, cercano a Andresito. La flecha representa el movimiento desde el lugar de nacimiento de dicho interlocutor hacia donde transcurrió su infancia, en Paraguay. Mapa elaborado por Freg Stokes sobre la base del “Mapa hidrografía de Misiones” (*ibid*, p. 143).

La entrevista inicial que tuve con Damián, y luego con su hermana Miguela que es aproximadamente doce años menor, me permitieron reconstruir parte de sus infancias y de la movilidad familiar en esos momentos de sus vidas. Miguela tenía alrededor de 73 años cuando la conocí, en julio de 2017, y residía en ese momento en Katupyry.

Ni Miguela ni Damián conocieron a sus abuelos, ni recuerdan cuál fue el lugar de nacimiento de sus padres. Los hermanos Acosta transcurrieron sus infancias en el departamento de Misiones (Paraguay); el primero recuerda que durante un tiempo su madre trabajaba en San Juan y la

segunda que vivieron en San Felipe, una localidad rural no muy distante de la ciudad de Santiago -todas localidades del mismo departamento de Misiones, Paraguay-.

Según cuenta Damián, en Paraguay había muchas comunidades mbya, aunque precisó: “no me criaron en Paraguay entre medio de la gente, me criaron a mí más o menos retirado, por eso un poco hablo en guaraní-castellano. No me críe mismo así junto así con mis parientes”. Vivían en una chacra ajena, en la que trabajaban sus padres: “no teníamos comunidad, en una chacra nomás”. Durante un tiempo su madre y su padre trabajaron en distintos lugares y él acompañó al último en ese período: “después de ahí [de la chacra en la que vivían] me fui para otro lado, me llevó papá, porque yo tenía 12 años por ahí”. Por entonces, Miguela sería apenas una bebé.

Desde el inicio de la entrevista, Damián describió situaciones que pueden pensarse comunes para muchas familias mbya de su generación, y de acuerdo con su relato también habituales para las generaciones de sus padres y abuelos:

Antes de nosotros vivía, vivían abuelos, bisabuelos, y entonces ellos sabían más que yo vió, yo ya está “acriollado”, ya están junto con los criollos y ahora para saber bien no hay otro, sólo yo voy a explicar que hay cosas. Hay cosas mirá, te cuento bien, hay la comida típica de los orígenes mismo y ahora terminó eso. Porque antes había pindó, coco de monte, hacía como polenta, como fideo, se va perdiendo. Ya nací en 1932, yo tengo 85, 86 años. (Entrevista a Damián Acosta, Ivoty Okara 11/12/2017).

Esos procesos de “acriollamiento” remiten a las discusiones sobre la presencia mbya en territorios colonizados por los Estados nacionales paraguayo, argentino y brasilero, así como sobre su participación relativa en la sociedad regional (Cebolla Badie, 2016). A lo largo de la conversación continuaron las referencias a la dimensión identitaria y a las “fronteras étnicas” (Barth, 1976); desde los marcos de la memoria, estas permiten “ponderar el devenir de grupos” y reflexionar en torno a la “memoria como producción de conocimiento” (Ramos et al., 2016). Así, Damián señalaba que él nació en una etapa en la que dicho “acriollamiento” se define por “estar junto” con

los criollos, es decir, en relación y en proximidad de ese grupo. Dicho período todavía no implicaba vínculos formales y sistemáticos con el Estado, pero sí con los/as *jurua*.

En la conversación con Damián, el conocimiento sobre la vida mbya pasada remite a comparaciones con elementos consumidos en el presente y que forman parte de comidas adquiridas por los/as mbya a partir de las interacciones con los/as *jurua* (“polenta”, “fideo”), y a pérdidas de elementos que ya no se encuentran fácilmente o a los que actualmente no se accede y que dieron fin a ciertas prácticas alimentarias, oficiando como referencias de formas de vida no “acriolladas”. Esas vinculaciones entre pasado y presente establecidas a través del recuerdo y de la comparación dan cuenta de los significados de la memoria como producción de conocimiento en dos sentidos. Uno ligado a la introducción de nuevos elementos y prácticas; otro a dichas incorporaciones como sustituciones, que implican de manera general la subordinación de una forma de vida más ligada al monte por otra más vinculada a la inserción de las familias mbya en el mercado capitalista.

Como veremos más adelante, el movimiento de los Acosta entre distintos lugares, así como la producción del espacio que deriva de los mismos, se caracterizan por desterritorializaciones cada vez más forzadas, vinculadas a los cambios en la estructura productiva regional (ver Capítulo 2). Pero también por la “apropiación” de conocimientos vinculados a esos desplazamientos, que es importante comprender en el juego de temporalidades que condensa la memoria.

En este punto, la memoria se presenta como una forma de conocimiento sobre los modos de producir vida familiar y comunitaria durante la década 1930 y 1940, cuando Damián y Miguela nacieron y transcurrieron su infancia, y en el caso del primero adolescencia. Esto implica a la vez señalar el marco de violencia hacia la forma de vida ligada al monte, vinculada a las transformaciones productivas mencionadas y a formas de desterritorialización relacionadas con ellas, pero también con procesos de “experiencia” y “apropiación”, que constituyen engranajes que sirven para conjuntar diferentes temporalidades (Rockwell, 2018[2000], p. 184).

Atender a estos procesos permite abordar la reproducción en términos históricos, vinculados a luchas concretas (Rockwell 2018[1986], p. 91). Observar procesos de “apropiación” referidos a la incorporación de nuevos elementos, como ciertas prácticas alimentarias mencionadas por Damián

al inicio del apartado, y construcción de aprendizajes permite comprender la continuidad histórica. La autora señala que en el caso de los grupos étnicos siempre ha existido un dilema “¿En qué medida su reproducción se debe a procesos de identidad y resistencia cultural, y en qué medida es la misma expansión del capitalismo que perpetúa formas de producción precapitalista, bajo nueva articulación?” (Rockwell, 2018[1986], p. 91), para responder es preciso conocer las condiciones históricas precisas.

Indagar en los procesos de reproducción cultural en los ámbitos familiares y comunitarios desde la vida cotidiana, sin perder de vista cómo se entrama en la historia social en la que la cotidianeidad adquiere sentido (Agnes, 1977 en Ezpeleta y Rockwell, 1983, p. 5), resulta clave para comprender la articulación de los planos mencionados precedentemente: las vivencias cotidianas de Damián Acosta cuando era niño, pueden ser mejor comprendidas con relación a los procesos de territorialización de más larga duración, y la “continuidad relativa” expresada también en Rockwell (2000).

A continuación doy cuenta de los aprendizajes que mis interlocutores evocan en sus recuerdos de la infancia, los que estuvieron muy ligados a los movimientos por el territorio y a los vínculos interétnicos.

4.3.2. Genealogía y desplazamientos

Damián recuerda que en Paraguay su madre cosechaba algodón y su padre trabajaba en una arrocera para un patrón de origen ruso. También Damián trabajó allí: “yo trabajé en la arrocera, chata [carreta] de buey, juntábamos arroz, pilada allá arriba, para traer rastrilladora” -cuenta describiendo algunas de las acciones que realizaba como parte de su trabajo en la cosecha del arroz-.

Más tarde se trasladaron a Misiones (Argentina). Miguela rememora que el viaje desde Paraguay hasta Campo Grande (cabecera del departamento de Cainguás, Misiones, Argentina) fue “caminando, un poco pagando, para pasar el Paraná, para pasar el río tiene que pagar también, con toda la familia” (entrevista a Miguela Acosta, Katupyry, 27/7/2017). La familia de Miguela se

estableció en Campo Grande donde se encontraron con “otros paisanos”, no recuerda que fueran necesariamente conocidos por su familia (y por tanto, motivo del desplazamiento en sí mismo), aunque conversando con algunos de ellos, encontraron “algún pariente también”²⁹.

Cuando le pregunté a Miguela cómo habían llegado a Campo Grande me contó que había venido con sus padres y con sus hermanos -mis interlocutores mencionaron que eran catorce, pero no recordaban el nombre de todos, solo nombraron a algunos ya fallecidos-. Si bien se fueron desplazando por distintos lugares, los Acosta vivieron principalmente en la zona sur de Misiones: en esa zona fueron coincidiendo algunas de las familias que se constituyeron como referentes de mi trabajo, los espacios en los que se establecían y los agrupamientos que formaban no aparecían claramente definidos como comunidades, ni como *tekoa* ni como aldeas en un sentido actual.

En este punto de la reconstrucción genealógica de las vidas de Damián y Miguela se van haciendo más densos algunos lugares, las diferentes personas con las que fui dialogando comienzan a coincidir. Por lo tanto, podemos decir que se trata de una región de “anudamientos” (Ingold, 2011) aunque la idea de “comunidad” todavía no aparece: lo que predomina es la incorporación a un modo de producción capitalista en el que el ordenamiento socioterritorial no era el comunitario como se lo conoce en la actualidad, sino una forma de establecerse más “acriollada”, en el sentido de “estar junto” con los criollos, más precisamente en relaciones laborales con algunos *jurua*.

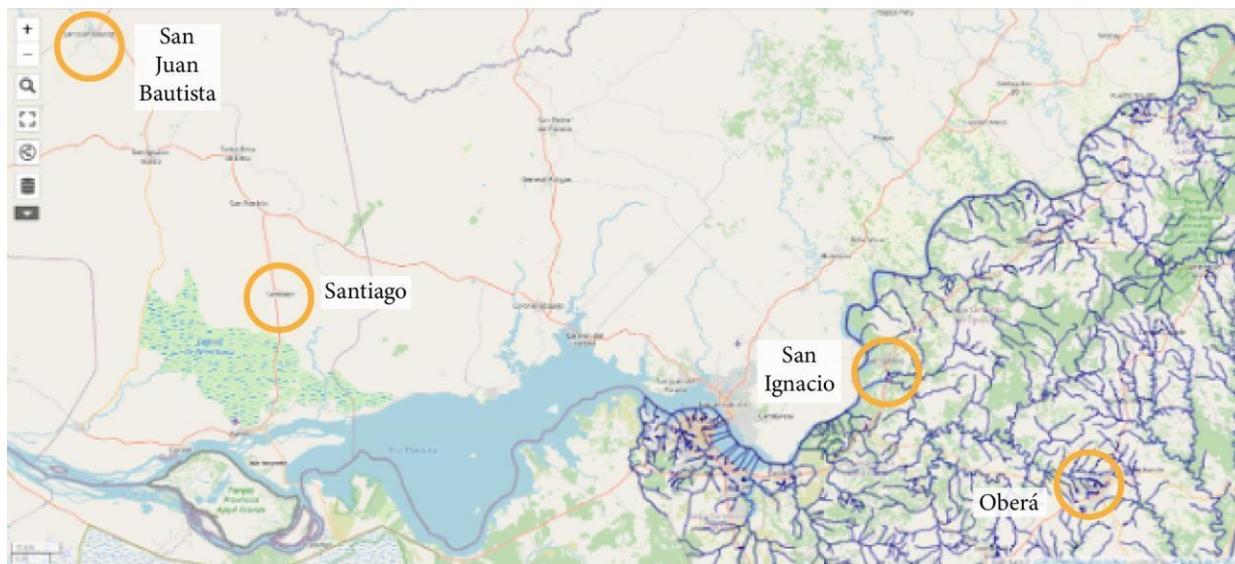
Los Acosta regresan a Misiones (Argentina) en 1958. En ese período aún no se registraban formas de intervención directas sobre la organización política mbya, como comenzó a suceder una década más tarde (Gorosito Kramer, 2006). Sin embargo, son años en los que se modifica fuertemente la configuración del espacio misionero no solo a nivel económico con el afianzamiento del frente neo-forestal, sino en su ordenamiento y significación política, al provincializarse la jurisdicción que antes era TN. Se trata de un momento en el que el interjuego entre frente y frontera que había ido definiendo el espacio misionero a partir de su territorialización en 1881, pierde sentido con el pasaje al estatus de provincia ya que este supuso una mayor integración del espacio misionero al

²⁹ El tema del parentesco ha sido abordado en relación con el liderazgo religioso y político por Gorosito Kramer (1982). Siguiendo sus análisis es preciso mencionar una hipótesis vinculada a las motivaciones de ciertos desplazamientos familiares. En un trabajo posterior de la antropóloga explica que hasta 1968, fecha en la que se registran las primeras acciones indigenistas de origen confesional, los guaraníes asentados en distintas áreas de la provincia de Misiones habían reconocido y seguido el liderazgo de grandes jefes políticos, quienes en diferentes momentos respondían a líderes de rango superior asentados en Paraguay (Gorosito Kramer, 2006, p. 22).

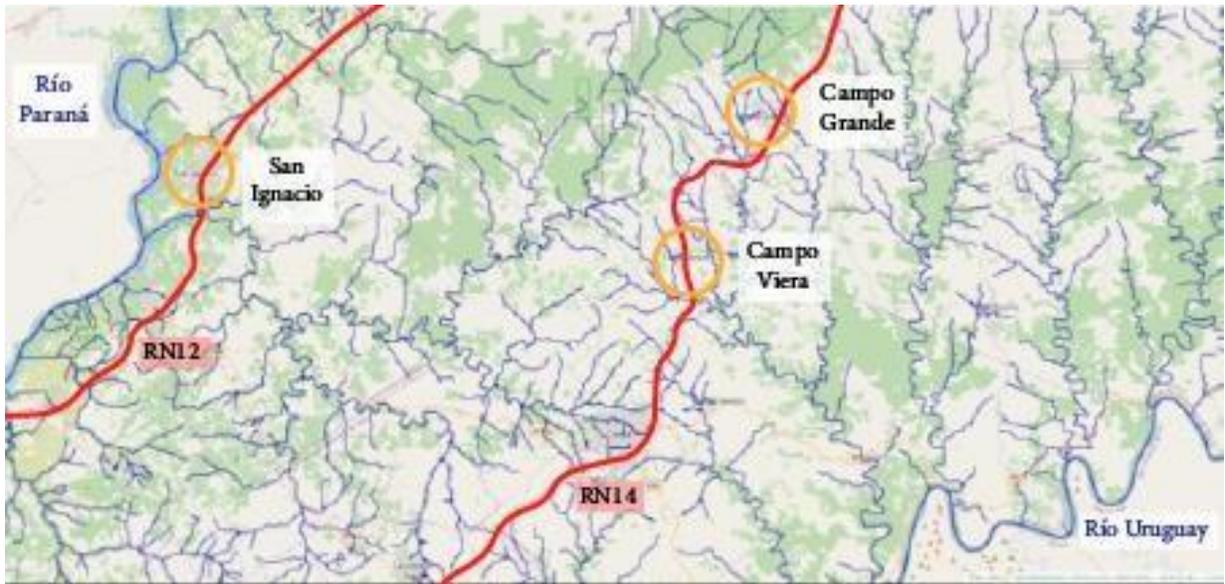
ordenamiento nacional (Gorosito Kramer, 1982).

El recorrido genealógico de la familia Acosta resulta relevante para identificar algunos modos de formar comunidades mbya con anterioridad a dicha norma. En esta reconstrucción de la familia Acosta es posible apreciar que, el vínculo con los/as *jurua* formaba parte de la vida cotidiana de algunos/as mbya desde la década del '30 y '40, se trataba de familias que podían “acriollarse” tanto dispersándose (como sucedió durante parte de la infancia de Damián y Miguela), como agrupándose con otras (como les sucederá luego a ellos mismos en Campo Grande, Misiones).

Una vez que los Acosta cruzaron nuevamente el río Paraná hacia Argentina a fines de los '50s Damián y Miguela vivieron en diferentes lugares del sur misionero. Su padre y madre permanecieron por esa zona hasta que fallecieron; según recuerda Damián, en el caso de Florencio sucedió en Campo Viera (Departamento de Oberá) en 1960 “de viejito demasiado ya, así estaba él, viejito, no tiene más fuerza” y su mamá, Juana, en Katupyry (municipio de San Ignacio) con 95 años.



Mapa que señala las localidades de San Ignacio y Oberá (como referencia de ciudad próxima a Campo Viera y Campo Grande) y las ciudades paraguayas mencionadas por mis interlocutores: San Juan y San Felipe (Departamento de Misiones, Paraguay). Mapa elaborado por Freg Stokes sobre la base del “Mapa hidrografía de Misiones” (*ibid*, p. 143).



Mapa que señala las localidades de San Ignacio, Campo Viera (Departamento de Oberá) y Campo Grande (Departamento de Cainguás). También indica las rutas nacionales 12 y 14 que corren paralelas a los ríos Paraná y Uruguay (señalados con los triángulos amarillos con borde celeste). Mapa elaborado por Freg Stokes sobre la base del “Mapa hidrografía de Misiones” (*ibid*, p. 143).

Estos movimientos dan cuenta de la circulación por un territorio vivido más allá de los límites internacionales, y que parece ir multiplicándose a través de los establecimientos que se producen en distintos lugares. Retomando la noción de “movilidad estructurada” (Grossberg, 1992), las trayectorias de Damián y Miguela con sus padres evidencian una movilidad que oscila entre la vida en los espacios laborales separados de otras familias mbya, la vida con otros “paisanos”, y los retornos periódicos a zonas por las que ya habían vivido. Este será el caso de Damián y Miguela cuando hacia 1978, ya de adultos y con hijos, se establecerán por unos años en Andresito, cuando el acceso a la tierra para los/as guaraníes comenzaba a ser un tema público (Schvorer, 2011).

Es importante advertir cierta correlación entre el conocimiento previo de algunos lugares (debido a haber estado establecidos con anterioridad allí, tal como se presenta el caso de Andresito, zona en la que nació Damián) y los procesos de conocimiento vinculados a los movimientos “a lo largo” y “a través” del espacio (Ingold, 2011). Dicha asociación, pensada en el contexto de una creciente desterritorialización forzada, lleva a considerar la necesidad de aprender “otras cosas” para reterritorializarse cerca de lugares ya ocupados con anterioridad, o en lugares ocupados con mayores o menores permanencia a lo largo del tiempo. Como veremos este último podría ser el

caso de los establecimientos en Pastoreo, zona sobre la que he citado registros de establecimientos mbya a finales del siglo XIX en libros de expediciones (ver Introducción) y en la que vivió la familia Acosta entre la década del '60 y '70.

Como ha sido descrito, en el caso de los/as mbya los desplazamientos a través de separaciones generacionales se presentan con una “continuidad relativa” en el tiempo (Rockwell, 2000), configurando de manera relevante una territorialidad propia. En este sentido, todas las generaciones pasadas que mis interlocutores pueden recordar relatan que, cuando los miembros más jóvenes “se acompañan” y pasan a formar una nueva unidad doméstica, frecuentemente alguno de los integrantes del reciente matrimonio debe “cambiarse” a otro lugar, pasando a vivir en la comunidad de la familia del otro (también puede suceder que se desplacen a una “nueva” comunidad para ambos, pero parece ser menos frecuente).

Como he mencionado anteriormente, estas dinámicas también deben considerarse desde la organización de las jefaturas. Gorosito Kramer (1982) reconoce modificaciones en la formación de los liderazgos a través de las generaciones. Lo simplifico exageradamente para dar cuenta de las discontinuidades existentes entre una generación y la siguiente: la autora aborda la diferenciación entre padres e hijos, donde los primeros pueden constituirse como líderes religiosos, mientras que los más jóvenes únicamente como jefes políticos. Es importante considerar que esta se construye en base a alianzas con mujeres y cuñados y a ciertos movimientos entre unidades domésticas. También en su cooptación por parte de actores indigenistas, sobre todo desde la década de 1970 donde comienzan a distinguirse los “verdaderos jefes” de los “jefes de papel”, también llamados caciques (Gorosito Kramer, 2006).

En esos movimientos, y a través de la formación de nuevas familias, los establecimientos en distintos lugares, así como la vida con otros, van adquiriendo diferentes sentidos para mis interlocutores: se trata de lugares anhelados en algunos casos y en los que no se encontraron cómodos en otros. Esto puede pensarse en relación con los distintos posicionamientos que las personas y familias fueron tomando al formar agrupamientos, así como vinculado a las relaciones interétnicas y a la intensificación de estas que, según Gorosito Kramer (1982), se registra en Misiones a partir de 1940.

Dicha intensificación, de la que la familia Acosta es un ejemplo más, se ha explicado debido a los cambios de la estructura agraria misionera, que restringieron la disponibilidad de tierras y de monte, incidiendo en las formas de organización de los/as mbya en tanto un colectivo étnico subalternizado (Grossberg, 1992; Briones y Ramos, 2016). Pero además de estas dinámicas estructurales, también se presentan dinámicas familiares y personales que explican los desplazamientos. Esto es referido por mis interlocutores a partir de la acción/condición de “hallarse”, es decir, con el hecho de sentirse bien en un lugar, tal como me ha sido referido en múltiples conversaciones a partir de preguntas por algún pariente que “se cambió”: ante mis interrogantes por la motivación de los “cambios” de comunidad, la respuesta siempre era “no se hallaba más”; asimismo en distintas ocasiones me preguntaron a mí si “me hallaba” en las comunidades.

Esta condición ya ha sido registrada por estudios previos entre los mbya: Rodríguez (2018) retrata el vy’a (“hallarse”) repasando los registros que al respecto han hecho distintos trabajos etnográficos, advirtiendo su importancia para las identificaciones y territorialidad mbya. Enriz (2010a) lo define como “una condición necesaria para que cualquier persona permanezca en el tekoa” (p. 103).

4.3.2. Aprendizajes “de memoria” y “periferialidad” a través de los desplazamientos

En las conversaciones con Damián y con Miguela, sobre todo cuando se referían a sus desplazamientos, fueron haciéndose visibles la circulación por un territorio que fue cambiando en su organización política y productiva a lo largo del tiempo, así como también las nuevas condiciones para “hallarse” y el aprendizaje de nuevos idiomas (sobre todo del español) involucrados en tales procesos. Los desplazamientos son entendidos como la circulación por el territorio habitualmente reconocido como mbya pero también, especialmente en base a sus experiencias de trabajo rural, como procesos de reterritorialización y producción del territorio provincial.

A diferencia de lo que puede observarse en la actualidad, para la generación de Damián y Miguela que no fue la escuela el espacio de aprendizaje del idioma español. Las “experiencias interculturales de vida” (Rockwell, 1997; Padawer y Diez, 2015) de mis interlocutores refieren sobre todo a los momentos en que sus relatos dan cuenta del “acriollamiento”, como parte del ingreso a un mercado de trabajo capitalista, y no de un proyecto político estatal planteado en términos de ciudadanía. En la conversación con Damián la pregunta por sus posibles trayectorias escolares echó luz sobre esos otros contextos de aprendizaje del español:

CG: ¿Y fue a la escuela usted?

DA: No, para qué le voy a decir, no voy a la escuela.

CG: ¿Y castellano cómo aprendió a hablar?

DA: Bueno, yo cuando estaba en Paraguay yo hablaba el ruso, no sé leer.

CG: ¿Se acuerda el ruso?

DA: Sí, en ruso, castellano, guaraní, dialectos [se refiere al mbya, más adelante me aclara “ore ñemongueta”, es decir, nuestra conversación, utilizando el pronombre nosotros excluyente], tengo cuatro lenguas (entrevista a Damián Acosta, Ivoty Okara, 11/12/2017)

En ese intercambio cobran importancia los aprendizajes producidos en contextos laborales. Estos han sido abordados en distintos trabajos de la antropología de la educación, que tomaré como referencia para la discusión en torno al conocimiento en este capítulo. Por ejemplo, aquellos que indagan en procesos de “educación informal” y los comparan con los “formales” (Lave y Wenger, 1991; Lave 2015; Padawer, 2010b). También, los que enfatizan el rol de los ámbitos laborales familiares como los espacios de producción de saberes diferentes a aquellos que se producen en las escuelas, como Padawer (2010b, 2011a, 2011b) cuyos trabajos analizan dichos procesos específicamente en espacios rurales misioneros, focalizando en el conocimiento de los/as niños/as mbya sobre el monte. En el caso de Damián, la mención a cierto manejo del idioma ruso remite al espacio laboral de su padre, Florencio Acosta, del que participaba siendo un niño, realizando algunas tareas vinculadas a la cosecha arrocerá.

En este punto cabe advertir que el de Damián se trata de un aprendizaje producido en un ámbito laboral a la vez que familiar, ya que acompañaba a su padre en el trabajo agrícola. Este da cuenta de una doble “periferialidad” (Lave y Wenger, 1991) como parte del “aprendizaje situado”, cuyo principio epistemológico es la participación en la práctica cultural. Esta está configurada por una estructura social donde sus relaciones de poder y sus condiciones definen la legitimidad y, así, las posibilidades del aprendizaje (*ibidem*, p. 35).

Por eso, para analizar cómo se produce el aprendizaje del español (así como de otros idiomas) en los contextos laborales, es necesario considerarlo en esa doble “periferialidad”. Aquella del niño que comienza a trabajar con su padre en el mercado rural y también la de un mbya que recurre al trabajo en ámbitos *jurua* de manera intermitente, cuestión que se presentará de manera recurrente en otros miembros de la familia con posterioridad.

A Miguela, quien tampoco asistió a la escuela, también le pregunté cómo había aprendido el español, a lo que respondió “y con mi memoria nomás, con mi cabeza”. La pregunta por la escolarización, y luego sobre el aprendizaje del español oral, constituyó una primera aproximación a la cuestión de la producción de conocimiento en contextos de mayor intensidad tanto de las relaciones interétnicas como de las transformaciones en la estructura productiva regional. Esos “aprendizajes de memoria” también fueron referidos por su sobrino, Vicente:

Nuestros antiguos no sabía estudiar, no tuvieron, pero sí ellos tienen de memoria digamos, es una educación así, hacia las comunidades, hacia los *káso* [historias breves de tradición oral, suelen tener mensajes a modo de moraleja, algunos son humorísticos, se cuentan tanto entre los/as mbya como entre los/as criollos/as], ellos saben cómo podemos educarse y cómo podemos trabajar. Por eso lo que siempre nosotros, los viejos, digamos así, no olvidamos de nuestros antepasados, porque ahí está nuestras escuelas, nuestra cultura, porque ellos nos enseñaron a nosotros sin escribir, digamos. A trabajar el cultivo nosotros mismos, a darse el respeto, en eso que es lo más importante para nosotros. (Entrevista a Vicente Acosta, Katupyry, 24/7/2017)

Por su importancia para la reproducción social mbya, las prácticas de cultivo forman parte de un repertorio de saber-hacer práctico que se inicia con la observación y la imitación, a veces guiadas por breves instrucciones en la infancia. Al igual que en el testimonio anterior, esta cuestión me fue señalada en distintas ocasiones por Vicente refiriéndose también a la elaboración de artesanía y de las plantas para tratar dolencias. En todos los casos se trata de actividades productivas ligadas a la reproducción del *ñande reko* y, desde la perspectiva planteada en los antecedentes, de la producción social de conocimiento en esas dimensiones de la vida cotidiana por parte de los mbya.

Miguela me había sido referida por un empleado de la Municipalidad de San Ignacio como una excelente curandera, amigos suyos habían ido a atenderse con ella tras lesiones en partidos de fútbol y les había resultado mucho más efectivo su tratamiento que el de kinesiólogos y traumatólogos locales. En la entrevista que le hice, Miguela me contó que su padre era “médico” y también el mayor de sus hijos, Esteban, quien actualmente vive en Paraguay porque su esposa es de allá, según me explicó:

C: ¿Y trabajaba en la chacra y en artesanía o también en otro lado su papá?

M: No, sabe hacer canasto y plantaba para nosotros comer.

C: ¿Plantaba en la comunidad y afuera también?

M: Afuera trabajaba para así era médico, sabe de remedio, yuyero.

C: ¿Y trabajaba con eso en la comunidad o afuera también?

M: Afuera también, los criollos llevaban de la colonia, del pueblo [de todos esos lugares iban a atenderse con él].

C: ¿Y usted aprendió algo de eso?

M: Sí.

C: ¿Y les enseñó a sus hijos también?

M: Esteban estaba fabricando eso.

C: ¿Para llevar en la colonia o para la comunidad?

M: Para servir para los demás, para criollos, para parientes. Es lindo porque algunas veces los médicos, los doctores no saben qué enfermedad tienen las personas.

C: ¿Era *opygua* [líder religioso] su papá o solo sabía de remedio yuyo?

M: Solo remedio yuyo. (Entrevista a Miguela Acosta, Katupyry, 27/7/2017)

La transmisión intergeneracional de ese conocimiento para tratar padecimientos se dio entre algunas personas de la misma familia: de sus hermanos solo Miguela se especializa en “remedio yuyo” y de sus hijos solo el mayor sabe usarlos. Tanto ella como su difunto padre y su hijo, atienden a *jurua*, aunque también fabrican remedios para quien los necesite en la comunidad. Sus aprendizajes curativos no se dieron en el marco de prácticas religiosas como las que tienen lugar en los *opy* (casas ceremoniales).

Mientras alimentaba a sus gallinas con granos de maíz y de fondo, proveniente de la casa de una de sus nietas, se escuchaba el hit de ese año (2017) “Shape of you” del artista británico Ed Sheeran, Miguela me contó sobre lo que quería plantar esa temporada y me explicó sobre la mandioca: “para mí que sea veinte plantas ya está bien, estoy viejita ya para trabajar mucho, cosas en cantidad no puedo más”. A partir de mi consulta sobre la actividad agrícola en la generación anterior, me refirió otros de los aprendizajes del ámbito familiar:

C: ¿Y sus papás hacían chacra?

M: Mi papá sí trabajaba, por eso nosotros sabemos para plantar también.

C: ¿Y a qué edad empezó a ir usted en la chacra de su papá?

M: Y... desde chiquito.

C: ¿Y qué hacía cuando estaba en la chacra?

M: Para plantar, para carpir, limpiar.

C: ¿Y a usted qué le gusta más? Limpiar, carpir, machetear, quemar...

M: Y todo, tiene que luchar para saber trabajar. (Entrevista a Miguela Acosta, Katupyry, 27/7/2017)

La referencia al aprendizaje de actividades vinculadas al cuidado de la *kokue* [chacra] para alimentar a la familia, me permitió comenzar a indagar las relaciones entre procesos de conocimiento y territorialización. La pregunta por estas prácticas en el pasado no solo trajo la referencia a otros lugares sino también a la intermitencia de ciertas actividades en función de diferentes combinaciones establecidas para garantizar la subsistencia en momentos donde la posibilidad de establecerse y conformar espacios comunitarios se vio atravesada por avances

productivos que profundizaron la desterritorialización mbya en la provincia de Misiones. Así, la menor práctica de la agricultura aporta conciencia sobre los cambios territoriales que atravesaron los procesos de territorialización y las prácticas de las generaciones aquí reconstruidas a través de indagar en sus desplazamientos y actividades productivas.

Como me ha sido mencionado en más de una oportunidad al preguntar por los cultivos, la chacra suele ser un proyecto, también durante aquellos ciclos anuales en los que no se la prepara: varios interlocutores me refirieron a esta dimensión prospectiva de estar “pensando en hacerla para el año que viene”. En su trabajo de campo en los '70, Gorosito Kramer (1982) también advierte la persistencia del plan de hacer chacra aunque en ciertos momentos no pueda concretarse. Sin embargo, comparando los testimonios en uno y otro caso es posible vislumbrar que las dificultades de acceso a la tierra han sido un condicionante cada vez mayor para practicar la agricultura entre los mbya, así como lo ha sido la mayor dependencia del trabajo rural para generar ingresos ante las “nuevas necesidades” de las familias.

4.3.3. La formación de nuevas familias y lugares: la confluencia en Andresito

Siguiendo la “trama de arroyos” a través de los movimientos de diferentes personas, puede observarse la conformación del territorio no solo a través de esos desplazamientos, sino también de las relaciones entre personas que lo producen al separarse o al encontrarse.

Miguela conoció a su esposo a sus veinte años aproximadamente, cuando estaba en Campo Grande con su mamá y su padrastro “viviendo en una aldea también”. Le cuesta recordar el nombre de esa aldea “¿cómo es que era?... Bonito” Es posible que fuera algún paraje del sureste de la provincia, ubicado en proximidad al arroyo Bonito, entre Cerro Azul (Departamento de Leandro N. Alem) y Campo Grande (Departamento de Cainguás). Como próximamente mencionaré, es el lugar de nacimiento de Vicente. Por entonces comenzó su relación con Silverio, quien llegó “de paseo” por Campo Grande con su familia, así lo conoció Miguela “llegando a casa de mamá nomás, mi mamá es delicada, no le gustaba que anduviera por calle [sola, por otros lados alejados de la familia]”.

Miguela y Silverio tuvieron cuatro hijos, en orden de edad: Esteban, Agustín, Víctor y Juana. El mayor vive en Paraguay (como ya he mencionado), los otros tres viven en Katupyry como ella. Su “acompañamiento” permite entrever la trama de encuentros a la que refiere la “red de arroyos”, atendiendo a la formación de familias y comunidades mbya. Antes de llegar a Katupyry la “familia Ocampo” vivió en Andresito (también en el municipio de San Ignacio), y, anteriormente, en Jakutinga (municipio vecino de Gobernador Roca). Según me cuenta Miguela, Silverio ejerció liderazgo en esos tres lugares. Le pregunté por Andresito al momento de su llegada:

C: ¿Y había otra familia viviendo?

M: Éramos nosotros nomás y después vino el tío de mi marido.

C: ¿Quién era el tío?

M: Inocencio [Duarte], lo papá de Arturo [actual cacique de Andresito].

C: ¿Y se acuerda cómo fue qué consiguieron las 12 ha. [en referencia a la tierra de Andresito]?

M: Y ese conseguían las Hermanas [monjas de la congregación Hermanas Siervas del Espíritu Santo], los padres [sacerdotes de la Orden del Verbo Divino, destinada a varones y fundada por el mismo sacerdote que la congregación recién referida].

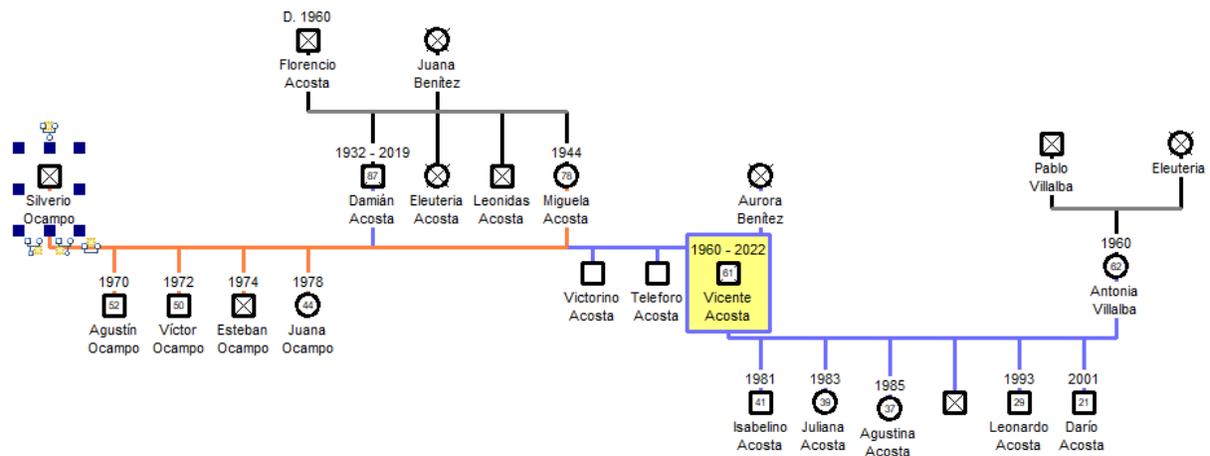
C: ¿Y usted cómo se enteró?

M: Ellos mismos nos trajeron de Jakutinga.

C: ¿Los fueron a buscar? ¿Cómo fue que les dijeron?

M: Y consiguió nuestro lugar para vivir. (Entrevista a Miguela Acosta, Katupyry, 27/7/2017)

Desde Jakutinga, los Ocampo “se cambiaron” a Andresito y de allí a Katupyry porque ahí “había mucho más lugar”. Miguela llegó a esta última comunidad con sus “hijos-kuera [sufijo pluralizador en guaraní estandarizado, en mbya sería *kuéry*], mis hijos, todos mis hijos” y con Silverio Ocampo, su marido, quien fue cacique de esa comunidad hasta su muerte.



GenoMap2 \ GenoMap3 /

Diagrama que muestra la familia formada por Miguela Acosta y Silverio Ocampo en el esquema de parentesco más amplio, ya que incluye a la generación de su padre y su madre, a la familia de su hermano Damián y a la de su sobrino Vicente. Elaboración propia con el programa GenoPro.

En este punto del relato se presentan dos cuestiones importantes en relación con las redes formadas por personas que se van encontrando en ciertos lugares, con consecuencias en sus actividades cotidianas y el conocimiento sobre su entorno. Una cuestión relevante es la emergencia de Jakutinga como un lugar recurrente en la trayectoria de algunas de las familias mbya que actualmente viven en Andresito y Katupyry. Este emergente me abrió posteriormente otras preguntas sobre el lugar de establecimiento previo a Jakutinga para la familia Ocampo, que por conversaciones con referentes de Andresito y de Katupyry, como con antiguos vecinos criollos, supe que fue la zona de Pastoreo (“colonia” próxima a San Ignacio).

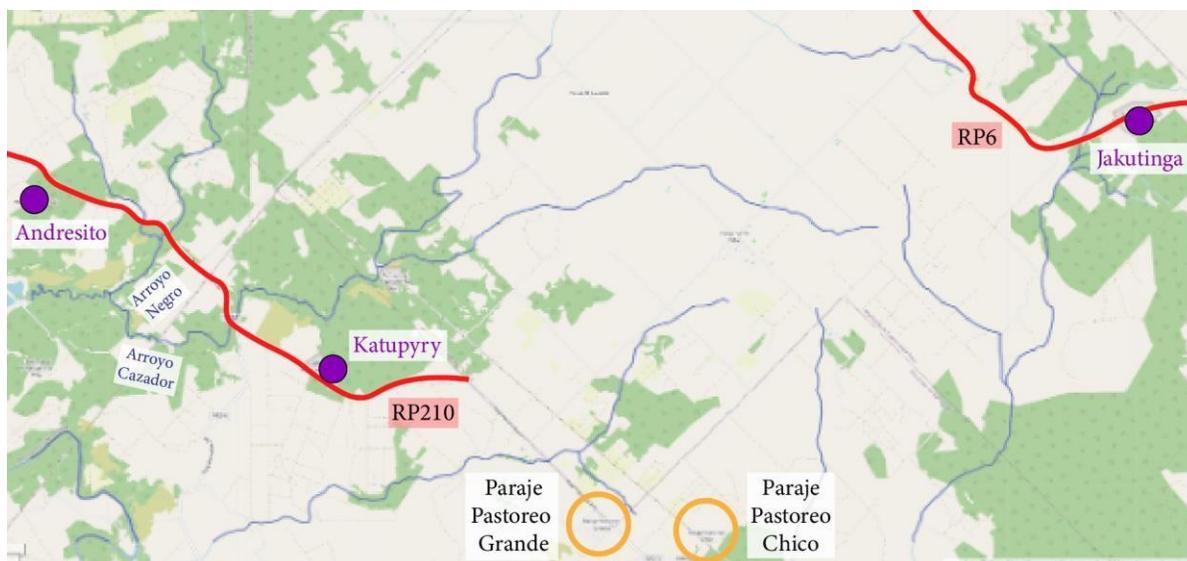
Otra cuestión sobresaliente es que comienza a tensarse más la trama de la “meshwork” o “malla de red” (Ingold, 2011) a partir de la conformación de una serie de asentamientos adicionales: los hermanos Damián y Miguela Acosta, cada uno con su parejas e hijos, van coincidiendo periódicamente en nuevos lugares, y a su vez sus caminos se entranan con los de otras familias referentes de mi trabajo de campo y de la zona abordada, como las mencionadas familias Ocampo y Duarte. Esta última actual referente de Andresito, dado que una vez que los Acosta y los Ocampo

se trasladan a Katupyry, primero queda Inocencio Duarte como cacique y, tras su muerte, en 2007, su primogénito, Arturo.

A la vez que se tensa por la multiplicación de asentamientos, en la “meshwork” adquieren mayor densidad algunos de los espacios comunitarios que existen hasta el día de hoy, habiendo adquirido, a partir de los años ochenta y noventa la condición de “comunidades”. Estas han sido más o menos reconocidas y delimitadas, cabe recordar que Andresito aún no tiene título de propiedad a su nombre (en el próximo capítulo profundizaré sobre esto), mientras que Jakutinga y Katupyry, son comunidades con tierras legalmente reconocidas.

Esa formación de establecimientos, cuyas conexiones pueden identificarse a través de las alianzas que dan lugar a nuevas familias y agrupamientos entre ellas expresa diferentes cuestiones vinculadas a la organización interna mbya y a las relaciones con la sociedad regional en un contexto de un cada vez menor acceso a la tierra. Se trata de asentamientos que mantienen cierta proximidad entre sí y en el caso de Andresito y de Jakutinga, de lugares ocupados previamente a las intervenciones como las que deja ver Miguela en su relato, refiriendo a que conseguían las tierras por “las Hermanas y los Padres” (también en el próximo capítulo profundizaré en la historia de la conformación de esos tres lugares y en sus conexiones a partir de los vínculos con esos actores religiosos).

Los “anudamientos” o las confluencias de arroyos próximos a los asentamientos que fueron referidos a lo largo de los movimientos por el territorio, pueden identificarse con los lugares que surgen en el camino. Para profundizar en esos procesos de desterritorialización y reterritorialización volveré sobre los pasos de Vicente, uno de los hijos de Damián, en tanto seguirlo me permite conocer más cercanamente esta reconstrucción etnográfica que logré hacer recorriendo lo que podría definir como la “geografía familiar”, expresada en estas memorias de los integrantes más ancianos de la familia. Esta comprende el reconocimiento de los lugares habitados y de un territorio forjado “a través” de los desplazamientos y “a lo largo” de las generaciones, recurriendo a la propuesta de Ingold (2011).



Mapa que señala las aldeas de Andresito, Katupyry, Jakutinga y algunos de sus arroyos próximos, asimismo indica la ubicación de los parajes de Pastoreo Grande y Chico (todas dentro del Departamento de San Ignacio). Estos últimos dos integraban un área ocupada por familias mbya desde hace al menos más de cien años, como mencioné a lo largo del capítulo, y, como decía en este apartado fue la zona en donde vivieron con anterioridad los Acosta. Mapa elaborado por Freg Stokes sobre la base del “Mapa hidrografía de Misiones” (*ibid*, p. 143).

4.4. LOS CAMINOS QUE CAMINÓ VICENTE Y LOS ENCUENTROS CON OTROS/AS DE SU GENERACIÓN

En este apartado retomo conversaciones con Vicente y con otras personas de su generación que actualmente viven en Andresito y Katupyry, la mayoría de ellas nacidas en la década de 1960. A través de sus voces abordo parte de los movimientos que realizaron con sus padres cuando eran niños y adolescentes, aunque también hay referencias a movimientos familiares anteriores. Organizo sus testimonios de acuerdo con la estructura que ordenó aquellos de la generación anterior, de este modo me propongo conocer la historia de la “geografía familiar”, los modos de organización doméstica y comunitaria durante sus infancias y adolescencias, las relaciones interétnicas por entonces y los aprendizajes producidos en esos contextos.

4.4.1. Memoria

Vicente es hijo de Damián Acosta y Aurora Benítez. Nació en 1960 y transcurrió sus primeros años de vida e infancia por el centro-sur de la provincia de Misiones:

V: Yo nací en la zona Campo Viera, aquí a 30, 40 km. Según mi mamá yo nací ahí, en Campo Viera. Pero yo no me crié así en un lugar [en un único lugar], porque antes nuestros antepasados migraban ¿viste? No quedaba en ninguna parte [no se establecían prolongadamente], se iba cambiando todo. Entonces conocí muchos lugares, porque anteriormente a nuestros abuelos les usaban como mano de obra todas las empresas y cuando terminan la selva, los montes, entonces les largan como peón, peón rural.

C: ¿Eso por qué época más o menos?

V: Más o menos en los 70, sí para los 70, por ahí, esa época seguro que tenía 6, 7 años.

C: ¿Con qué edad llegó usted a Andresito?

V: No me recuerdo muy bien, ahí capaz que, yo estuve 20 años por ahí capaz y ya me cambié acá. (Entrevista a Vicente Acosta, Katupyry, 25/7/17).

El testimonio de Vicente da cuenta de al menos dos generaciones anteriores a la suya integradas al mercado rural, asimismo distingue dos tipos de incorporaciones, una como mano de obra de empresas y otra como “peones rurales”, indicando un vínculo intermitente con el trabajo en espacios *jurua*. Como puede entenderse por los recuerdos de infancia de su padre Damián (presentados en el apartado anterior), tanto al sur de Paraguay como en Misiones (Argentina) se daba este proceso siendo Damián un niño.

Campo Viera es una localidad al sur de Campo Grande, lugar al que habían llegado los abuelos de Vicente por parte de su padre (Florencio y Juana), su padre Damián y su tía Miguela al regresar de Paraguay. Ambas localidades se ubican sobre la ruta 14, y en Campo Viera falleció el abuelo paterno un poco antes de que Vicente naciera; desde ese lugar su familia “se cambió” a Taranco, una colonia del municipio de Cerro Azul (entre el Departamento de Apóstoles y el de N. L. Alem). Luego a sus 8 o 9 años “se cambiaron” a Pastoreo. Como bien da cuenta Vicente, la generación de sus padres y abuelos estuvo marcada por la incorporación al mercado laboral capitalista como peones rurales, por lo que su infancia y parte de su juventud transcurrieron en ese contexto.

De acuerdo con el informe del Grupo de Enlace Intercultural (1986), hacia 1970 el gobierno provincial, a través de una dependencia del Ministerio de Bienestar Social y Educación promovió algunas políticas indigenistas. Principalmente procuraron destinar tierras al asentamiento exclusivo de familias aborígenes, a las que buscaban darles el carácter jurídico de reservas (ibidem, p. 8). No obstante, los/as autores/as del informe reparan en que no era posible hablar de “reserva indígena” dado que los/as indígenas no existían como sujeto de derechos y obligaciones. Entre esas “reservas” se encontraba justamente la colonia recién referida, bajo el nombre Campo San Juan de Taranco.

Se trataba de 1080 ha. (los/as autores/as las ubican en el Departamento de Apóstoles) Taranco, junto con Arroyo Tamandúá (3200 ha. en el Departamento de 25 de Mayo) fueron las primeras “reservas” instauradas de ese modo. El documento especifica que se trataba de extensiones donde se buscaba ejecutar programas de desarrollo agrícola como “efecto de demostración” al resto de las comunidades indígenas; se esperaba exhibir las ventajas de la protección estatal, para de esta manera atraer más población guaraní a esos predios (Grupo de Enlace Intercultural, 1986, p. 9).

Las “reservas” no tenían las mismas condiciones ambientales, y tal vez por ello (al menos en parte), tuvieron distintos desarrollos: las de Taranco eran tierras de suelo pedregoso con escasa capacidad agrícola (ibidem), mientras que Tamandua se encontraba en un espacio de mayor aptitud para la agricultura. Años más tarde, hacia 1978, esta política se continuó en otras localizaciones, entre ellas se “cedieron” a los mbya unas 700 hectáreas cerca del arroyo Chapá (Departamento de San Ignacio), lugar al que se trasladaron algunas de las familias que vivían por Pastoreo.

Como puede verse por el testimonio de Vicente, su familia vivió en Taranco antes de este proceso de intervención gubernamental, lo que da cuenta de que en este caso (probablemente el resto también) se trataba de áreas ya ocupadas por las familias mbya previamente a las intervenciones indigenistas, tanto del Estado provincial como confesionales.

Anteriormente di cuenta de un recorrido con Vicente por Colonia Pastoreo (ver acápite 2.4); se trata de un paraje del municipio de San Ignacio (departamento homónimo) que se presentó como un lugar importante en la reconstrucción de la historia de Andresito y Katupyry, porque hacia

finales de la década de 1960 coincidieron allí distintas familias referentes de dichas comunidades. Se trata de las familias Acosta, Ocampo -Miguela ya se había acompañado con Silverio y ya habían nacido sus tres hijos cuando vivían en Pastoreo- y Duarte -familia que casi desde mediados de la década de 1980 lidera Andresito-.



Mapa que indica las localidades de Colonia Taranco (Departamento de Apóstoles, al límite con el de Leandro N. Alem), más al sur, Campo Viera (Departamento de Oberá), al noreste, y San Ignacio. Mapa elaborado por Freg Stokes sobre la base del “Mapa hidrografía de Misiones” (*ibid*, p. 143).

4.4.2. Genealogía y territorio a través de las actividades productivas de los/as mbya en el “campo”

El recorrido por Pastoreo hecho en compañía de Vicente, Montero (un viejo vecino de la infancia y juventud, 6 años mayor) y Gabriela (una historiadora local) que presenté en el capítulo 2, tuvo como objetivo encontrar el lugar donde las familias mbya habían vivido en la década del '60. Este constituyó un “movimiento contra el espacio” (Ingold, 2011) y una manera de reconstruir los desplazamientos que tiempo atrás habían protagonizado algunas personas que hoy conozco como adultas, otras referidas sólo de nombre, otras ya fallecidas.

Como señalé anteriormente, desde la ruta provincial 210 tomamos una picada hacia la derecha en dirección al arroyo Yabebiry, y después otra a la izquierda, que recorrimos durante unos pocos minutos en la camioneta plateada, grande y moderna de Montero. Desde la ventanilla Vicente iba

atento, mirando hacia la derecha. A los pocos minutos reconoció el lugar, en que predominaban los pastizales, pero también había islotes de pino, de monte y un eucalipto sobresaliente por su altura. Montero nos dirigió campo traviesa hacia ese árbol. Ambos recordaban la presencia del eucalipto (*Eucalyptus*) y se sorprendían al verlo crecido por los más de cincuenta años transcurridos.

De manera similar, Cebolla Badie (2008) indica que los “árboles de gran porte” (p. 293) suelen ser hitos para el reconocimiento de los límites de antiguos tekoa. En el caso del que identifican Vicente y Montero, se trata de una especie exótica y de un ejemplar que por entonces era pequeño, lo que contribuye a dar cuenta del momento en que la familia Acosta vivió por allí, coincidente con los inicios del frente neo-forestal.

Bajamos del vehículo para recorrer un poco. Entre los pastizales resaltaban algunos islotes de monte. Vicente recordó el lugar, el “montecito”, el “arroyito”, la ausencia de pinos: “Esta zona era yo vivía antes, que me recuerdo, ahí en ese lugarcito, porque era todo campo, antes no había nada de pino [*Pinus elliottii* y *Pinus taeda*]. Era campo, no me recuerdo cuántas hectáreas”. Me explicó que algunos vivían en comunidad, otros también en los campos de la familia Sato “porque nosotros veníamos caminando por allá, viniendo de Sato y quedamos todos por acá”. Allí Vicente la conoció a Antonia, que vivía con su padre Pablito Villalba y su madre, Eleuteria, quien falleció allí mismo (Vicente mencionó que se encuentra enterrada en el camposanto abandonado, que más tarde visitamos).



Foto del camposanto abandonado de Pastoreo (24/4/2019).

En el lugar al que llegamos con Vicente, Gabriela y Montero a partir de ese recorrido en camioneta a campo traviesa había dos asentamientos mbya en los '60: uno formado con anterioridad, donde vivía Antonia, y otro formado posteriormente con las familias que llegaban a trabajar en el obraje de la familia Montero o en la poda del kiri de los Sato, quienes tenían en ese momento más de 1000 ha.:

C: ¿Cuántas familias vivían acá?

V: Acá muuuchas, como 40 familias más o menos.

C: ¡Tantas! ¿En serio?

V: Sí. Porque había otro...

M: -Interrumpe- porque había un poco acá y otro poco allá.

V: Había otro donde era García antes.

M: Claro, ese García, que yo no sé si no... no va a dar para ir porque hay un puente roto.

V: No, ahí no, no va a dar.

M: Porque si no allá sí, yo digo está lindo, hay una piedra y ahí está el arroyo.

V: Exactamente.

M: Yo conozco todo, porque antes a caballo nosotros íbamos y visitábamos los vecinos. Antes decíamos vecinos y teníamos 8 o 10 km.

V: A caballo.

C: Y de acá a donde era lo de García ¿cuánto había de distancia? Entre asentamiento y asentamiento.

M: Y hay como 5, 4 km. por ahí.

V: 3 o 4 km.

C: Y esa aldea, ¿te acordás cómo se llamaba?

V: Acá le llamaba campo, nomás, campo.

C: ¿Y por allá también?

V: Sí.

C: ¿No tenía un nombre?

V: No, no tenía. (Conversaciones, Pastoreo, 24/4/2019)

En una entrevista previa a ese recorrido, Montero recordaba que una parte de las familias mbya se ubicaba en uno de los lotes de un vecino de San Ignacio: Raiman, quien tenía varias propiedades en la zona de colonia del municipio. Montero me mostró el mapa catastral y me señaló uno de los lotes de Raiman:

M: Ahí estaban la aldea primero de ellos. Yo sabés por qué te digo, porque cuando les vendía a ellos batata asada o tenía sandía, todo yo conocía, todo. Iba a caballo y le vendía.

C: ¿Y ellos no tenían en esa época chacra?

M: No, no tenían nada ahí. Estaban acampando. Ellos vivían de la caza del monte y de la pesca. Ellos también tenían, una vuelta te voy a enseñar, una clase de isipó

que machacan y le ponen en la parte que corra al agua y ahí ellos juntaban que quedaba tonto la mojarra. (Entrevista a Carlos Montero, San Ignacio, 22/4/2019).

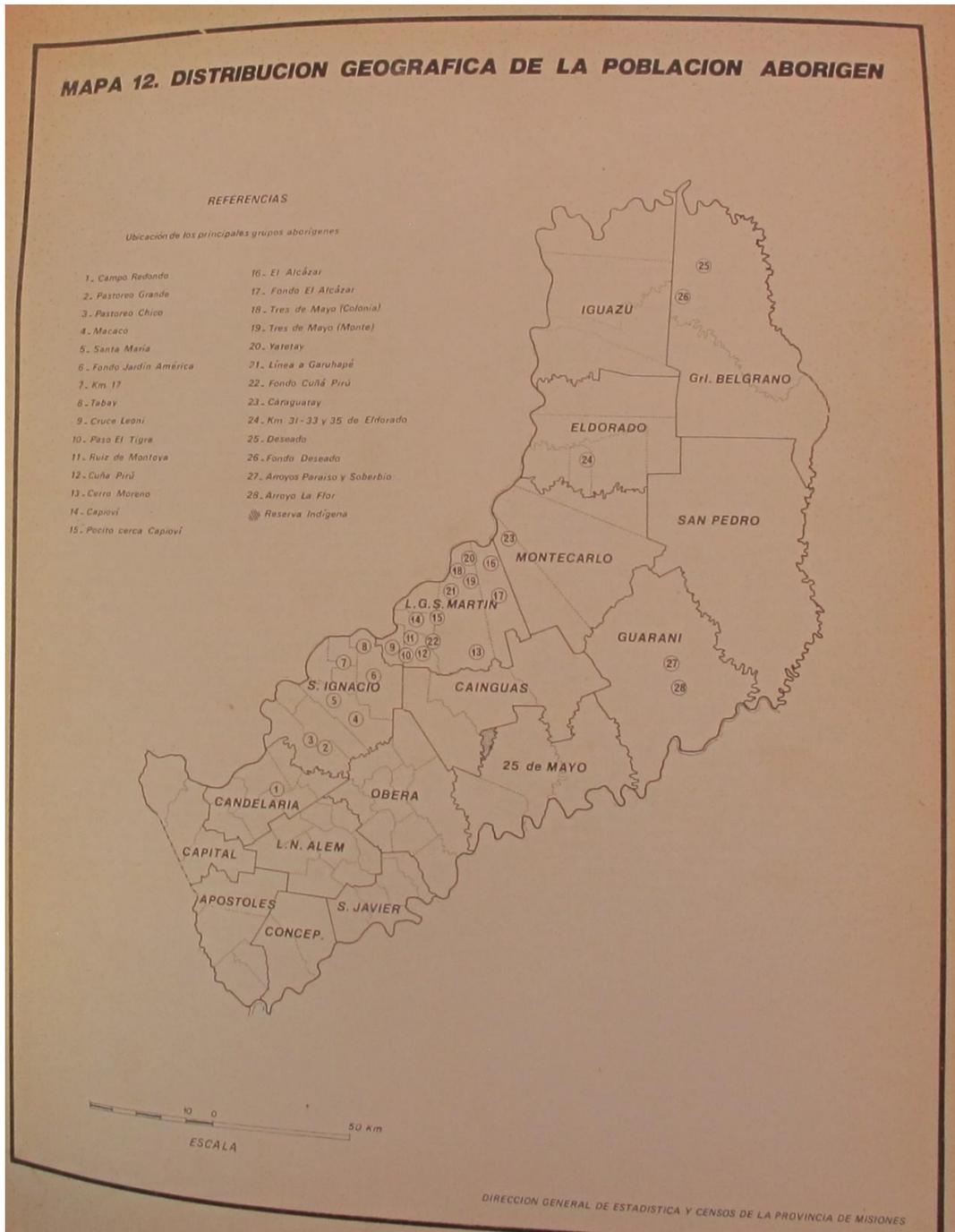
Mediante las palabras de Vicente y Montero durante el recorrido efectuado es posible establecer que en la década del '60 las comunidades mbya se conformaban de una manera distinta a la actual. Al igual que en el período anterior (los '30 y '40 relatados por Damián y Miguela), en aquel tiempo la interacción étnica se centraba en relaciones a través del mercado laboral. Por entonces los ámbitos laborales de los adultos ocupaban un lugar importante en las experiencias formativas de la infancia, tanto para Vicente y parte de su generación, como para su padre y parte de sus coetáneos.

Al seguir a los “caminantes” en su evocación, resultaba imposible disociar los lugares de las relaciones que mis interlocutores establecían con otros y con el entorno en el pasado. Los testimonios recuperados hablan del uso y ocupación de esos espacios recordados, dando cuenta de un modo de reproducción social en el que las actividades realizadas en ámbitos jurua se combinaban con otras generalmente reconocidas como propiamente mbya, como la caza o la pesca.

En la reconstrucción de la genealogía Acosta, gran parte de los desplazamientos se vinculan a su participación en la estructura productiva regional, tanto en Paraguay como en Argentina. Respecto de las generalogías que pueden rastrearse en cada país, es notable que el departamento de Misiones (Paraguay) es un territorio en el que, por lo que puede observarse en el último relevamiento territorial del Guaraní Retã (2016), no se identificaron comunidades mbya-guaraní de manera más reciente. Esto puede deberse a que las familias se desplazaron de manera forzosa, voluntaria o tal vez el registro no fue completo.

En el lado argentino, por el contrario, los trayectos de los Acosta permiten historizar los datos que refleja el mismo mapa Guaraní Retã (2016), donde se identifican varias comunidades mbya en la zona del actual Municipio de San Ignacio, especialmente en la zona de Colonia Pastoreo y alrededores. Esto permite hipotetizar un despliegue progresivo de la vida comunitaria mbya a partir de una zona de “campo”, cuestión en la que coinciden los recuerdos de los referentes y son reflejadas también en los mapas oficiales que se fueron confeccionando en las décadas siguientes,

como puede apreciarse en un mapa de 1978 (una de las pocas documentaciones de la época a la que tuve acceso).



Los puntos 2 y 3 indicados en el mapa corresponden respectivamente a los asentamientos Pastoreo Grande y Pastoreo Chico. Fuente: Distribución geográfica de la población aborigen. Atlas general de la Provincia de Misiones de la Dirección General de Estadística y Censos Misiones (Argentina). 1978. Gentileza de Gabriela Cardozo.

En esa cartografía de 1978 pueden verse dos asentamientos indígenas ubicados en el paraje Colonia Pastoreo: Pastoreo Grande y Pastoreo Chico, las que podrían corresponderse con las dos comunidades que recordaban Vicente y Montero cuando recorrimos la zona en 2019, aunque el primero no las identificara con esos nombres registrados por la Dirección General de Estadística y Censos provincial. Montero, cuya familia se había establecido en la zona en 1960, me había explicado que dichas denominaciones se debían a que en la zona predominaba el bioma llamado campo, en el que predominan justamente los pastizales.

Estas reconstrucciones históricas, apoyadas sobre todo en la memoria de las familias mbya de Katupyry y Andresito pero también de diálogos con personas *jurua* como Montero, me permiten retomar el análisis sobre cómo la situacionalidad en la que se producen los aprendizajes fue cambiando a lo largo del tiempo y a través de las generaciones. La noción de “aprendizaje situado” (Lave y Wenger, 1991) presentada al inicio del capítulo adquiere en relación con la espacialidad mbya reconstruida en estos testimonios la forma de movimientos entre ámbitos de prácticas familiares, espacios laborales a cargo de patrones no indígenas y dando cuenta de la periferialidad mbya en esos procesos. Asimismo, busca contribuir a comprender los contextos de prácticas y el posicionamiento mbya en el sistema de relaciones regional desde la descripción de los contextos en distintas generaciones de una misma familia, pero también entre pares que dan cuenta de vinculaciones diferentes con la estructura social agraria regional.

Para la generación de Vicente, en su infancia, las formas de habitar y recorrer esos espacios de “campo” pueden reconstruirse a través de las actividades productivas realizadas, que tal como se expresó hasta ahora, se fueron alternando entre los diferentes lugares en los que vivió la familia Acosta por períodos más o menos prolongados. Al habitar en Pastoreo y trabajar para los Sato, los Acosta no hacían chacra:

C: ¿Y acá Vicente, tenían chacra cuando estaban por acá?

V: No, no tenían porque mis papás, mis abuelos y eso trabajaban para los patrones, para los Sato, japoneses.

M: Sí, esos tenían cantina y a veces dejaban órdenes en casa [en la carnicería y comercio de los Montero donde Vicente otro momento del recorrido recuerda que

iba a comprar carne]. En casa tenían el almacén, la carnicería. Todo ya junto, entonces ya llevaban todo.

C: ¿Y en Taranco sí tenían chacra?

V: En Taranco sí. (Conversaciones, Pastoreo, 24/4/2019)

Si durante los períodos de trabajo intenso como peones rurales los padres de Vicente no cultivaban para su consumo, entre las actividades productivas ligadas al *ñande reko* se encontraba en cambio la fabricación de canastos, la caza y la pesca, tal como indica un comentario de Montero más arriba, y reforzó Vicente mencionando que lo hacían con flecha y *mondeu* (trampa). Al inicio del recorrido hacia el “campo de Raiman”, Vicente recordó: “Tantas veces caminé por ese camino de antes, partíamos de Pastoreo e íbamos a San Ignacio a llevar canastos”. Salían a ofrecerlos casa por casa, y eran de mayores dimensiones a los que se fabrican hoy: “los compraban para guardar ropa. Hoy en día piden canastos más chicos, para que sean más fáciles de llevar por los turistas, que suelen comprarlos alrededor de las ruinas”.

Con el énfasis en la transformación de un producto artesanal como los canastos, Vicente da cuenta de algunas de las adaptaciones técnicas realizadas en diferentes contextos históricos. Estas también se vinculan al modo de habitar el ambiente y de participar en actividades económicas de la estructura regional en ciertos momentos. Por ejemplo, respecto de la vinculación con el turismo, que a partir de 1984 se vio fomentado por la patrimonialización de las ruinas de las reducciones de San Ignacio Miní a través de la UNESCO (Schenkel y Pinassi, 2015).

En una charla con otro vecino llamado Marcos, quien hasta el día de hoy vive en Colonia Pastoreo, Vicente recordaba las “casas de pindó con patitas de aguatí [*Dasyprocta*, uno de los animales que cazaban] y cabecitas de otros de los animales que cazaban, las colgaban en las casas” (Registro de campo, San Ignacio, 28/9/2018). En la entrevista de unos días previos al recorrido realizado junto con Vicente, Montero también agregó recuerdos sobre los espacios de ocio y de comensalidad compartidos con las familias mbya:

de allá (de su chacra) yo venía y traía batata asada y se armada la musiqueada, y ellos tenían toda una mesa larga, venado había, coatí asado. Pero no era cualquiera

el que dejaban entrar, el que se reía o algo le sacaban para afuera, como había un cabo [se refiere a la estructura jerárquica de acuerdo con la que se organizan las comunidades mbya en Misiones, Paraguay y Brasil], era muy estricto. (Entrevista a Carlos Montero, San Ignacio, 24/4/19).

En una primera aproximación a estos registros sobre la relación entre la realización de ciertas actividades productivas y lugares de las áreas rurales de San Ignacio, pude ver que la organización del trabajo familiar y comunitario mbya se combinaba de diferentes maneras según el tipo de trabajo realizado fuera de esos ámbitos (Golé, 2020). Sobre esta idea trabajó previamente Gorosito Kramer (1982), quien explicó que para la década de 1970/80 la reproducción de las familias dependía en gran medida de la combinación entre los distintos tipos de actividades que realizaban los/as mbya como trabajadores/as asalariados/as (estacionales, temporarios o en relación de dependencia), el cultivo familiar y sus actividades como artesanos, mientras que la caza y la pesca estaban asociadas a la disponibilidad de tiempo libre.

4.4.3. Adiestramiento en movimiento e interacciones étnicas heterogéneas

Como se desprende de los registros, las experiencias formativas ligadas a las actividades productivas no ocurren solo en los espacios comunitarios (por ejemplo en la *kokue* mencionada en el testimonio de Miguela), sino que al igual que sucedía en la generación anterior, también aquellos espacios laborales de padres y madres se presentan como ámbitos importantes en los que los/as mbya producían conocimiento en las generaciones consideradas (en este caso, la de Vicente y la de su padre y madre).

Sin embargo, como se verá enseguida para la generación de Vicente adquieren mayor importancia las interacciones con niños/as no indígenas en los ámbitos laborales paternos, a diferencia de lo que sucedía con Damián, quien trabajaba con su padre. De este modo es factible pensar en las diversas formas históricas que asume el “adiestramiento” -en tanto forma de definir el “aprendizaje situado” (Lave y Wenger, 1991), cuestión que es retomada por Padawer (2008) en su análisis sobre la transmisión intergeneracional de conocimiento local-.

Lave y Wenger (1991) destacan la importancia de analizar bajo qué forma de organización política y social se desarrolla el “adiestramiento” en cada contexto, el desarrollo histórico de dicha estructura, y los efectos de estas dimensiones sobre las posibilidades sustentadas para el aprendizaje (p. 18-19). Siguiendo esta propuesta y recuperando las preguntas que articulan este capítulo, puede pensarse que la “periferialidad” experimentada por Damián es diferente a la de su hijo Vicente. Mientras el primero vivía con su familia, otras familias mbya y *jurua* que compartían espacios y actividades agrícolas, el segundo transcurrió toda su vida conviviendo con otras familias mbya, en un entorno en el que se fue generando un modo de vida comunitario más similar al presente.

La reconstrucción etnográfica sobre las formas que asumió la participación periférica legítima en las dos generaciones sucesivas de Damián y Vicente permite comprender cómo se vinculan los procesos de conocimiento con los de territorialización. La organización social, económica y política mbya involucra el modo en que se experimentan los vínculos interétnicos en las diferentes generaciones, y durante diferentes instancias del proceso de desterritorialización que atravesó la vida familiar y comunitaria a lo largo del tiempo.

Por eso resulta significativo discutir la situacionalidad vinculada a los desplazamientos para entender algunos de los sentidos que adquieren ciertos conocimientos en determinados contextos, en sí mismos (por ejemplo: qué sentidos asumió para los mbya la artesanía en los '60); pero a la vez su interrelación (siguiendo el mismo ejemplo: cómo se vinculaba el sentido de la artesanía en '60 con el dominio del castellano).

La pregunta por el aprendizaje del idioma castellano fue un tema central para reflexionar sobre las “experiencias interculturales de vida” (Rockwell, 1997; Diez y Padawer, 2015) de mis interlocutores mbya, así como acerca de la configuración de su territorio en momentos de una creciente reducción de espacios para habitar libremente. Conversando con la esposa de Vicente, Antonia, quien nació alrededor de 1960, es posible reconstruir instancias de dicho aprendizaje así como también cuestiones vinculadas a la forma de vida (actividades productivas, vivienda, ocio) en los tiempos de su infancia:

C: ¿Vos no fuiste a la escuela?

A: No.

C: ¿Y sabés leer y escribir o nada?

A: Nada, no -se ríe-.

C: ¿Y castellano cómo aprendiste a hablar? ¿De chica?

Antonia asiente y se ríe.

C: ¿Y tus papás hablaban?

A: Nooo. Trabajábamos por la colonia y juntábamos con los chicos ahí, y ahí aprendí algunas cosas.

C: ¿Con gurisada criolla?

A: Sí, sí.

C: ¿Y la gurisada criolla aprendía guaraní?

A: No.

C: ¿Hijos de otros trabajadores digamos?

A: Sí.

C: ¿En qué zona de colonia trabajaba?

A: Todas partes, donde hay trabajo.

C: Y ¿en qué actividad de colonia?

A: Cerca de Oberá, Campo Ramón, por ahí.

C: ¿Y ahí con qué, con la yerba?

A: Yerba, carpiendo mandiocal, yerbal.

C: Cuando uno dice carpir es como limpiar.

A: Sí.

C: ¿Y ahí vivías con otras familias mbya?

A: Sí.

C: ¿O más ahí cerca por donde se trabajaba?

A: Colonia, de patrón, campo.

C: ¿Y esas chacras tenían casas que les daban o ustedes tenían que armar?

A: Algunas veces tiene, otras carpa, armaban mi mamá y mi papá. (Registro de Campo, Katupyry, 18/4/2019)

Sobre esos aprendizajes de niña, Antonia también recuerda que cuando estaba por la zona de Campo Ramón (departamento de Oberá) -antes también había vivido por la zona centro-sur en Campo Grande y Campo Viera, al igual que Vicente-: “los hijos del patrón, todos chiquitos jugábamos, así, cocinando *gua’u* [ficticio], piedra poníamos en latitas, se ríe. Así aprendí un poco”. Coincidente con las propuestas de aprendizajes en base a las escenificaciones (Larriq, 1993), me cuenta que se imaginaban que cocinaban chipa (torta frita) y reviro, estas eran comidas no reconocidas como tradicionales de los/as mbya, de hecho, en otra oportunidad Antonia me había comentado que el reviro nació del obrajero.

La conversación con Antonia también fue dejando ver cierta precariedad respecto de la ocupación del territorio durante su infancia. La vida en “carpa” o “toldería” -como fue referido en otros de los testimonios-, cuyas construcciones no eran identificadas como *tapuy* (choza construida de modo “tradicional”, las paredes con tacuara y barro y los techos con hojas de pindó), puede dar cuenta de esa condicionalidad.

Antonia jugaba cerca de la casa grande donde vivía el patrón, intercalando actividades de juego y actividades productivas de carpida, que compartían a veces con los hijos más grandes de éste. Vicente, quien también estaba presente en esa conversación que mantuve con Antonia, me contaba respecto de su alfabetización en español algo parecido: “yo tenía muchos amigos así de afuera y ahí preguntaba cómo se llamaba la letra y ahí aprendía a leer y a escribir” (volveré sobre este punto enseguida).

Estos testimonios muestran que Vicente y Antonia frecuentaban a los niños *jurua* cotidianamente, pero distintos estudios muestran que ese no era el caso de todos/as los/as mbya en ese periodo de los '60. Bartolomé (1971) da cuenta de la heterogeneidad de posicionamientos de los/as mbya a partir de mediados del siglo XX y realiza una tipología en tres grupos en base a las actividades económicas y al contacto frecuente u ocasional con los occidentales. Entre aquellos que tenían un contacto más ocasional con los/as *jurua* se ubican los recorridos de la familia de Marta Olivera (61 años, la misma edad que Vicente), quien vive en Andresito y es esposa de su cacique, Arturo Duarte.

Los abuelos maternos y la madre de Marta llegaron a Colonia Taranco, lugar en el que Vicente también pasó su niñez, unas décadas antes de que los Acosta se ubicaran por allí. En una de nuestras conversaciones durante mis visitas a Andresito, Marta señaló esa localidad como un lugar de llegada para las familias mbya desde Paraguay cuando su madre era niña. Esta última llegó a Colonia Taranco con 8 años, hacia 1945 aproximadamente, donde permaneció poco tiempo para “cambiarse” cerca de Santo Pipó: “la mayoría ahí vivía, la mayoría de [la familia de] mi abuela, cuando venían de Paraguay, de ahí ellos venían a Santo Pipó, todos ahí. Taranco y Santo Pipó. Poco tiempo en Taranco” (conversación con Marta, Andresito, 22/5/2018).

Familias como la de Marta permanecieron varios años “al fondo del monte”. En el caso de la familia de Marta, desde Colonia Taranco (ubicada en un área donde predomina el bioma del “campo”), fueron a vivir a una zona de monte: “del monte fondo, fondo de Santo Pipó, 15 km. de Santo Pipó nosotros vivíamos”. Se trata de la zona conocida como Colonia El Macaco, o Colonia Carloscar, ex Melo Fajardo (ver mapa de Estadísticas y Censos de 1978, “4-Macaco”), en el límite de los municipios de Santo Pipó y Gobernador Roca (Departamento de San Ignacio).



Mapa que muestra las localidades de San Ignacio, Santo Pipó y Campo Ramón (dentro de los círculos naranja). También indica las rutas nacionales 12 y 14 y el Arroyo Macaco. Mapa elaborado por Freg Stokes sobre la base del “Mapa hidrografía de Misiones” (*ibid*, p. 143).

Recorrer las trayectorias de movilidad de Vicente y de Marta a través de sus familias, pero también de sus recuerdos de infancia y juventud como abordaré a continuación, me permitió entender cómo distintas familias fueron transitando por diferentes espacios comunitarios. A lo largo de los testimonios, la denominación de los espacios habitados aparece referida de distintas formas: “aldea”, “toldería” o “campamento”. Asimismo se dan algunas referencias relativas a la ubicación de estos asentamientos, por ejemplo en el “campo”, es decir, en un ambiente con poco monte o en lotes reconocidos como pertenecientes a personas determinadas; o al “fondo”, es decir, alejadas de los centros *jurua* y en espacios con mayor presencia de monte. Estas referencias resultan importantes en tanto la espacialidad se vincula con aspectos de la organización social, económica y política mbya, que involucra el modo en que se experimentaban los vínculos interétnicos. Por eso, también me permitió comprender cómo se vinculan los procesos de conocimiento con los de territorialización e identificaciones étnicas.

Estas conceptualizaciones sobre el espacio enmarcan parte de las discusiones sobre conocimiento y territorio desde los marcos de la memoria considerando distintos aportes, además de las referencias centrales en esta área de estudios con población mbya en Misiones (Gorosito Kramer, 1982; 2006; Cebolla Badie, 2008; 2016). Por un lado, cabe considerar que los términos relativos a la forma de asentarse que pude reconstruir en el campo están mediadas por traducciones. Estas no solo involucran traslados de un idioma a otro, sino que también requieren interpretar esos términos en su temporalidad, de ese modo se pueden comprender históricamente los procesos de territorialización que trazan los desplazamientos a lo largo de las generaciones, como ha sido hasta aquí el caso de Vicente y de su padre, especialmente.

Por otro lado, me interesa entender la significación histórica de los asentamientos en relación con los modos de producir vida familiar y comunitaria en los períodos aquí reconstruidos. Retomando los términos utilizados por Montero, por Vicente y por Antonia, lo que salta a la vista es que los asentamientos en los '60 y '70 se refieren a un momento histórico en el que para algunas familias el trabajo rural comprometió fuertemente las formas de reproducción social mbya. No obstante, es

relevante también considerar el aporte del testimonio de Marta como contraste en la misma familia, ya que a la vez da cuenta de que dicha reproducción involucraba experiencias de contacto y de vinculación con los/as *jurua* heterogéneas.

Como he anticipado, Vicente tuvo un breve paso por la escuela, y en el recorrido que realizamos junto a su ex-vecino Montero, ambos recordaron momentos de celebraciones compartidas, las compras de los/as mbya en la carnicería de la familia *jurua* y también evocaron amores (como mencioné anteriormente en su infancia Vicente estuvo enamorado de la hermana de Carlos).

Marta, por el contrario, recuerda una vida más aislada del mundo *jurua* hasta sus 13 años. Me remarcó que no sabe leer ni escribir por no haber ido a la escuela -en una ocasión entre risas me comentó que sus abuelos no querían que fuera a la escuela por temor de que la enviaran a la guerra, en algunos relatos de familias mbya como criollas se mencionan las huidas por la Guerra del Chaco (1932-1935)-. Asimismo, a diferencia de Antonia y Vicente, tuvo menor contacto en su infancia con niños/as *jurua* en actividades de juego y trabajo, los que también pudo haber dilatado su aprendizaje del español fuera de la escuela. Marta me contó acerca de algunas prácticas alimentarias y quehaceres de cuando vivía en el monte, y asimismo recordó alguna de sus primeras salidas al pueblo de Santo Pipó:

Cuando nosotros salimos del monte y mi abuela y mi abuelo me trajeron del pueblo supe que existía galleta, cuando tenía 13 años, 15 km. del fondo del monte, para salir en el pueblo 8 km. de ruta [esos 15 km. se distribuían entre la salida a la ruta y el trayecto por esa vía]. Trajo para vender artesanía, ahí compramos harina y aceite, llevamos, azúcar, y allá en el monte no había ni nada, teníamos poroto, maíz, mandioca, batata, nada más eso. (Registro de campo, Andresito, 22/5/2018)

En la colonia El Macaco o Carloscar, donde vivió Marta en su infancia, había alrededor de diez familias. Su abuela falleció a los 90 años aproximadamente, la crió cuando la dejó su papá, que se fue con otra mujer. Por entonces en su familia “trabajaban sólo canastos grandes y vendía directamente”, entre los compradores hace referencia a un sacerdote de Posadas. Recuerda que por entonces abundaban la tacuara y el güembe, “uhhhh había bastante” había exclamado

enfáticamente sobre mi pregunta. También destacó que su aprendizaje de cestería fue poco dirigido: “a mí me enseñaba solo una vez” y recordó los pasos para elaborar los canastos: “tenemos que sacar, traer del monte, tacuara, ahí secamos y sacamos tiras, ahí si me enseñó para hacer dibujo [se refiere al diseño tejido con *güembepí* y *tacuapí*]”.

En la infancia de Vicente y Marta no era común asistir a la escuela, sin embargo, el aprendizaje del español oral que caracterizó a la generación de Damián y Miguela en los '30 y '40, comenzaba a complejizarse en los '60 a partir de otras experiencias educativas interculturales. Vicente tuvo algún contacto con la escuela y, como parte de ese proceso, comenzó a incorporar incipientemente la escritura de esa lengua. Sin embargo, no todas las experiencias dentro de su generación eran homogéneas (Padawer, 2010a), tal como muestra el caso de Marta que creció en una comunidad donde los/as niños/as se mantuvieron más alejados de las relaciones con los/as *jurua* en ese tiempo.

Las experiencias interculturales de vida como los procesos de “apropiación” que forman parte de esos contextos, en tanto una “relación activa entre el sujeto particular y la multiplicidad de recursos y usos culturales, objetivados en los ámbitos heterogéneos que caracterizan a la vida cotidiana” (Padawer, 2010a, p. 356), dan cuenta de los “repertorios de posibilidades” disponibles en el “ambiente técnico” en distintos momentos (Mura, 2011).

Enmarcado en la antropología de la técnica, Mura (2011) explica que la configuración de los sistemas sociotécnicos se vincula con procesos de conocimiento basados en un saber-hacer práctico resultante de la concatenación causal de las performances de sujetos diversificados, tanto por su posición social como por sus competencias (p. 112).

Los sistemas sociotécnicos no están predefinidos sino que son el resultado de una construcción: “de un juego de fuerzas ejercidas por intereses diversificados de sujetos que pueden pertenecer a familias, grupos sociales y étnicos diferentes, manifestando visiones del mundo, competencia y objetivos técnicos diversificados y, algunas veces, divergentes” (Mura, 2011, p. 112-113), por eso también se encuentran en continua transformación.

Estas diversificaciones de sujetos, intereses, grupos étnicos y objetivos técnicos también se expresan en los aspectos físicos e infraestructurales del territorio (Barbosa, 2009). Por eso, es importante pensar los procesos de conocimiento en relación con aquellos de territorialización y, de este modo, con las formas de producir territorialidad mbya y actualizar el *ñande reko* a lo largo del tiempo y a través del espacio. En lo expresado hasta aquí en este apartado, los procesos de conocimiento están referidos al aprendizaje del español y algunas actividades productivas; sin embargo, como veremos a continuación, también refieren a la “educación de memoria” y a la importancia de la oralidad para la “tradición de conocimiento” (Barth, 2000), entendiendo a esta última como una forma particular de enseñanza vinculada a la cultura mbya.

Anteriormente, al indagar sobre el ámbito escolar en las experiencias formativas mbya, cité una de las primeras conversaciones que tuve con Vicente quien se refería a “educación hacia las comunidades y los *káso*”, donde precisó algunas diferencias entre las experiencias de sus hijos y sus nietos que comenzaron a asistir con regularidad a la escuela primaria, y los tiempos de su infancia y de las generaciones anteriores a la suya. Asimismo, marcó una diferencia entre el tipo de educación escolar y aquel “de memoria”, sin escritura. Además, enfatizó la relación entre los aprendizajes ligados a las actividades productivas, sobre todo al trabajo en los cultivos.

La educación mbya vinculada a las narraciones orales y a los “aprendizajes de memoria” de los mayores, de la que ya daban cuenta Miguela y Vicente para sus propias generaciones, también fue mencionada por Agustín Ocampo (52 años, primo de Vicente e hijo de Miguela). Al igual que Vicente, vivió de niño por Pastoreo con su padre Silverio y su madre, y de esa época recordaba: “cuando vivíamos por Sato no conocíamos la escuela”, refiriéndose a su experiencia y a la de sus hermanos. Más tarde, alrededor de sus 10 años y viviendo en Andresito, Agustín comenzaría la primaria junto a su hermano Víctor (luego hacia sus 19 años Agustín incluso llegaría a cursar algunos años de secundaria).

Una mañana de lluvia, en un aula vacía de la escuela de Katupyry donde por la tormenta eléctrica se habían suspendido las clases, pude conversar con Agustín sobre su trabajo como ADI (auxiliar docente indígena). Fue así como me contó que cuando era niño en los ámbitos familiares eran

recurrentes las enseñanzas a través de la transmisión oral de narraciones, recordando por ejemplo el *káso* referido al mito de origen del jagueté y también el uso de términos en español y/o mbya:

A: Antes no había televisores ni radio en la comunidad y el cuento ese, *káso* como le decimos nosotros, era para acostarse más tranquilo y para que duerman ya los chicos se contaban, pero ya así en la cama todo el *káso* ese, el cuento. Uno de los cuentos más contados era de... hay varios cuentos, *kásos* decimos nosotros, uno del jagueté contaba mi mamá que el jagueté no tenía que existir, porque antes de los mbya vivía del otro lado del río, del arroyo, otro vivía así y había uno que, unas mujeres que era embarazada y dice que un día pasaba los mbya el puente, con el puente de palo así y sabía que era una mujeres que estaba poseída por una embarazada, el jagueté y la quería matar a ella y unos soldados, *chondáro* [soldado] como decimos nosotros, soltaban el palo y los mbya pasaban y uno decía al otro que estaba en otro lado, cuando te miro a vos vamos a girar para que cuando pase esa mujer caiga, entonces el muchacho iban pasando los mbya el puente y el último que iba a pasar era ella, la mujer embarazada y uno, un muchacho que lo miró para girar, lo miró nomás así, cuando había pasado giró, pero la embarazada no cayó en el río, si no saltó y ahí dice que, de ahí se transformó en jagueté y se fue al monte. De ahí viene el jagueté que dice que no tendría que existir el jagueté.

[...]

A: Nosotros decíamos a mi mamá cuando queríamos escuchar un cuento o algo así, *mamá é kaseá* -transcripto cómo lo entendí-.

C: ¿No le decías *chy* [mamá en mbya]?

A: No, nosotros ya decimos mamá.

C: ¿Tampoco *ru* [papá]?

A: No, papá. Desde que comencé a hablar no sé, le decía papá o mamá, nunca recuerdo que decía *chy* o *ru*.

C: ¿Y abuelo, abuela siempre dijiste en mbya?

A: *Che ramoy, che jary*. (Registro de campo, Katupyry, 19/4/2019)

En una conversación sobre su infancia por Pastoreo, en la que revisábamos los datos del borrador que había preparado para escribir un artículo, Agustín repasaba algunas diferencias entre las experiencias formativas de los tiempos de su infancia y aquellas que actualmente atraviesan los/as niños/as y jóvenes:

“Antes se prohibía porque la escuela es contra la cultura mbya entonces la familia prohibía que nosotros fuéramos ahí”, aunque en sus primeros años de infancia no fue a la escuela, Agustín tampoco recibió una educación en el *opy*: “yo en mi época no hice el *opy*, no sé cómo pasó pero no hice”. Hablando de las diferencias entre ese entonces y hoy: “Y esto de fútbol femenino por ejemplo salió recién, usted ve que la mamá no juega y eso también es porque las abuelas prohibían antes jugar en la comunidad, que no era para chicas, tocar guitarras se prohibía a las mujeres”. [...] “Y todo lo que son agricultura por ejemplo antes no se plantaba así para vender, se plantaba mucho pero era para compartir y ahora nomás que uno piensa plantar y vender [...] la sociedad avanza, avanza y exige”. (Registro de campo, Katupyry, 17/7/2019)

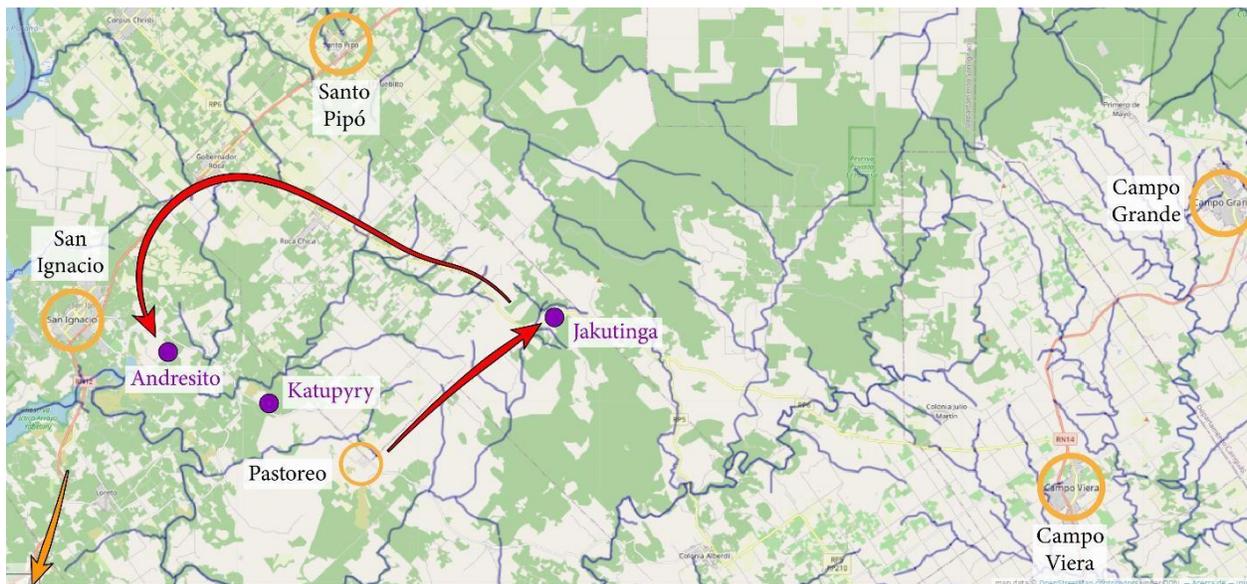
Estas referencias introducen algunas de las experiencias formativas de la generación de Vicente y Agustín, donde la escuela comienza a tener una mayor presencia (aunque no en todos los casos, si se la compara con la experiencia de Marta), lo que permite reflexionar acerca de las continuidades de algunas prácticas hasta el presente.

4.5. A MODO DE CIERRE: HACIA LOS CAMINOS QUE CAMINARON LOS HIJOS DE VICENTE Y QUE CAMINAN SUS NIETOS

En los caminos recorridos con referentes de la generación anterior a Vicente, así como también en los de su generación, es posible trazar itinerarios entre distintos lugares que se van recorriendo desde la década del 1930 (infancia de Damián, padre de Vicente) hacia finales de la década de 1960 (infancia de Vicente), los que están presentes en sus memorias. Para entonces muchas de las personas mencionadas van a coincidir en una de las comunidades de las que parte mi investigación:

Andresito, tras haber vivido en Pastoreo -algunas de ellas, tras haber pasado además por Jakutinga-

En 1978 aproximadamente, la familia de Damián Acosta y Aurora Benítez, así como la de Miguela Acosta (hermana del primero) y Silverio Ocampo, se instalaron en un nuevo asentamiento que denominaron Andresito. Para entonces Vicente (hijo de Damián y Aurora) ya se había acompañado con Antonia, e integraban una de las familias que allí confluyen. Alrededor de dos años después también llegaron a establecerse allí Inocencio Duarte (tío de Silverio), Faustina Ayala y sus hijos, entre ellos el actual cacique de dicha comunidad, Arturo Duarte (quien llegó allí acompañado con Marta Olivera, ya que se habían conocido tiempo antes en Jakutinga).



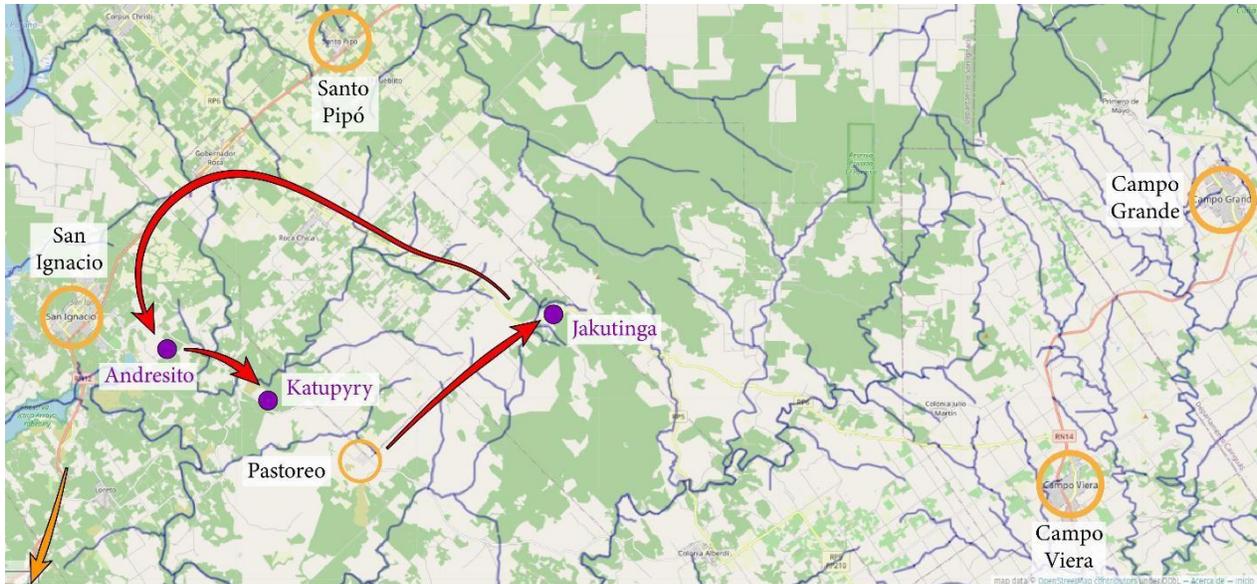
Mapa que muestra algunos de los lugares habitados por las familias mbya referidas en este capítulo a lo largo del tiempo. Las flechas en rojo ilustran los movimientos de Pastoreo a Jakutinga y desde allí a Andresito. Representando la confluencia de los itinerarios personales y familiares reconstruidos en esa última aldea. También aparecen representados otros de los lugares referidos por mis interlocutores y habitados antes de establecerse en Andresito. La flecha en naranja, hacia el sur, indica que algunas de ellas vivieron en Colonia Taranco antes de ubicarse en el Departamento de San Ignacio. Mapa elaborado por Freg Stokes sobre la base del “Mapa hidrografía de Misiones” (*ibid*, p. 143).

De acuerdo con el testimonio de Antonio Sosa, quien fue maestro y director de la Escuela Provincial N° 44 ubicada a 1 km. del actual ingreso a Andresito, al menos desde 1971 había familias mbya en las proximidades de la escuela, y se trataba de un asentamiento numeroso. Ese año fue cuando inició su trabajo como docente en dicha institución, de la que a finales de ese año

se va, para volver como director en 1982. Para entonces ya algunos niños/as mbya asistían a la escuela (Conversación telefónica con Antonio Sosa, 31/3/2022).

Desde finales de la década de 1970 comenzaron a hacerse públicas a nivel provincial algunas discusiones sobre la educación indígena. Para el caso de Misiones, estos aspectos fueron trabajados por Quadrelli (1998), quien aborda las que hacia fines de la década de 1970 eran conocidas como “Escuelas Aborígenes”. Esta autora discute el tema de la alfabetización, que se hizo presente en diferentes sentidos a lo largo de los caminos recorridos con las diferentes personas de las diferentes generaciones. A modo de cierre provisorio comentaré algunas apreciaciones sobre este tema en el marco de la antropología de la educación, de la técnica y de la memoria en el próximo apartado, relacionándolas con los recorridos realizados.

Los caminos recorridos por Damian y Miguela (el padre y la tía de Vicente) y aquellos recorridos por Vicente, Antonia, Marta, Agustín y otros/as de su generación, se detuvieron en distintos lugares del territorio mbya (los ya mencionados Taranco, Carloscar, Campo Grande, Campo Viera, Campo Ramón), y a la vez fueron conformando dicho territorio en esos movimientos. En cada uno de los nodos de la malla o meshwork (Ingold, 2011) en los que se asentaron las familias mbya, sus distintos miembros establecieron relaciones con vecinos fundamentalmente a través de su inserción en el mercado laboral, pero también se vincularon con otros mbya con los que fueron vecinos ocasionales viviendo principalmente en el “campo”. La conformación de comunidades como Jakutinga, Andresito y Katupyry es un proceso que se inicia durante la segunda mitad de la década de 1970, cuando el modo de producir vida familiar y comunitaria adoptó características similares a las actuales.



Mapa que muestra gran parte de los lugares mencionados por los/as diferentes interlocutores a lo largo de la reconstrucción del capítulo y que representa los movimientos desde Pastoreo hacia Jakutinga primero, más tarde hacia Andresito y finalmente a Katupyry. La flecha en naranja apunta hacia Colonia Taranco otro de los lugares referidos en los testimonios seleccionados. Mapa elaborado por Freg Stokes sobre la base del “Mapa hidrografía de Misiones” (*ibid*, p. 143).

Como he señalado, desde finales del siglo XIX los establecimientos mbya en Misiones se definieron en interrelación con el avance de las fronteras de poblamiento de la sociedad nacional, que con el tiempo provocó un progresivo desgranamiento de las antiguas aldeas (Gorosito Kramer, 2006, p. 15). A pesar de la dispersión se mantuvo el acatamiento a jefes políticos distantes, ubicados en otros lugares del territorio argentino, Paraguay o Brasil (*ibidem*). En 1970 tal podía ser el caso de líderes como Pablo Vera, ubicado en Paraguay (Bartolomé, 1971), o de Mario Brizuela (llamado Perumí) y Juancito Oliveira quienes se trasladaron desde Misiones (Argentina) a Brasil (Garlet, 1997) -estos dos últimos fueron recordados en algunas de las conversaciones con Marta Olivera-. De acuerdo con Gorosito Kramer (1982; 2006) la intervención *jurua* sobre el sistema político guaraní alcanza un momento de quiebre tras la creación de figuras como los “jefes de papel” y los “caciques generales” hacia la década de 1970. Esta intervención tiene su correlato en otros dos órdenes: el económico, a través de las actividades realizadas en relación con los *jurua*, como la venta de artesanías a agencias indigenistas y el reclutamiento de mano de obra para trabajar en chacras o tareas agrícolas en relación de dependencia; y el territorial, expresado en la dispersión y desgranamiento de aldeas (Gorosito Kramer, 1982, p. 211 y 216).

Padawer (2008) advierte la estrecha vinculación entre la dimensión política y los condicionamientos económicos para la reproducción de las familias, que afectan la transmisión intergeneracional de esos recursos (p. 2). Así advierte en la zona de San Ignacio una recurrente creación de pequeños núcleos poblacionales mbya originados a partir del desmembramiento de otros de mayores dimensiones en los primeros años del siglo XXI. Los más nuevos suelen asentarse en terrenos cada vez más pequeños y generan nuevos liderazgos políticos (*ibidem*), que podrían entenderse en el marco de una creciente fragmentación, en continuidad con los procesos descriptos por Gorosito Kramer para las décadas precedentes (2006).

Centrándome en la familia de Vicente, para así poder describir con mayor detalle las formas de la reproducción cultural y material a lo largo del tiempo, en vistas de lo recorrido es posible observar que las experiencias y la movilidad durante la infancia y la juventud de cada una de las generaciones estuvieron marcadas por la inserción en el mercado capitalista como asalariados rurales y la venta de artesanías, y la relación con el aprendizaje del español se desplegó principalmente en los espacios laborales de sus padres. Estos fueron los rasgos más salientes de la producción de conocimiento que acompañó la territorialización, así como la reproducción de la vida familiar y comunitaria mbya, durante los períodos reconstruidos (1930-1940; 1960-1970).

Las actividades productivas realizadas en el ámbito de las familias mbya fueron modificándose según el lugar de asentamiento y bajo la forma de cierta intermitencia, pero no estuvieron marcadas por la pérdida de prácticas productivas, sino que puede observarse una “continuidad relativa” (Rockwell, 2000) en lo que las familias hicieron para lograr su subsistencia articuladas en base a ciertas “elecciones técnicas” (Lemmonier, 2006 en Padawer et al., 2020).

En mi trabajo de campo indagué sobre las actividades que realizaron diferentes interlocutores a lo largo de sus trayectorias vitales, para conocer cómo organizaban la vida familiar en cada momento. La atención a las posibles transformaciones del *ñande reko* por cambios en las actividades productivas familiares y comunitarias fue una constante en mi trabajo, por lo que prioricé indagar acerca de la agricultura, la artesanía, la caza y la pesca. Siguiendo a Mura (2011) estas cuatro actividades pueden pensarse como partes del “stock” de prácticas disponibles de acuerdo con los principios culturales mbya ligados a la “vida de monte”. Así, los diferentes modos de formar

asentamientos y de relacionarse con actores *jurua*, acercándose o alejándose de ellos, se fueron combinando de distintas maneras (Gorosito Kramer, 1982). Se puede anticipar como cierre de este recorrido temporal entre 1930 y 1970 que todos esos modos vinculares y de asentamiento están “en uso” en el período de tiempo que distingue a estas dos generaciones (Damián y Vicente), los que utilizaron más bien de forma intermitente. Dichos usos no dependieron solamente de relaciones con el “afuera”, sino también de estrategias familiares y comunitarias.

Este enfoque ayuda a comprender cómo se fueron configurando a lo largo de la historia los asentamientos mbya que actualmente se registran ante el Estado provincial y nacional como “comunidades” -aunque no siempre cumplan con todas las formalidades burocráticas requeridas y jurídicas necesarias-. En esta reconstrucción es posible advertir que, a partir de la década de 1980, pero sobre todo desde la siguiente, los ámbitos formativos familiares y comunitarios comenzaron a estar cada vez más interpelados por la escuela. Desde la formación de Jakutinga, que luego de Pastoreo constituyó un lugar importante de confluencia de las familias con las que trabajé en este capítulo, la constitución de algunas comunidades comienza a entrecruzarse con la apertura de escuelas. Esta dinámica será el tema del próximo capítulo.

La “red de arroyos” a la que recurrí en esta sección de la Tesis fue una forma de recorrer el territorio del sudeste misionero atendiendo a los lugares en los que se fueron estableciendo algunas familias mbya desde la década del '30 a los '70 y, a la vez, de entender ciertos aspectos de la vida cotidiana y la historia a través de esas genealogías. Estas genealogías implicaron desplazamientos y la conformación de lugares a través de vínculos entre familias mbya y con los *jurua*, pero también a través de la producción de ciertos conocimientos ligados a las actividades productivas y al sistema de relaciones sociales ligados a ellas.

Recurrir a la memoria para conocer la historia de ese territorio y de las relaciones interétnicas, implicó un trabajo con la oralidad forjado desde el movimiento. En esta labor tanto las genealogías como los recorridos constituyeron maneras de conocer el territorio conformado a lo largo del tiempo, a través de los desplazamientos y de las confluencias de distintas familias, del establecimiento de una o varias de ellas en determinados lugares que fueron identificados en los relatos, generalmente teniendo como referencia a ciertos arroyos.

La “red de arroyos” me permitió analizar cómo los mbya han ido construyendo su territorio a través de distintos trayectos generacionales, durante períodos en los que muchas de sus familias se empleaban en el mercado capitalista, aun cuando esto no sea reconocido habitualmente en el discurso público. Tanto estas familias como otras que se mantuvieron más alejadas del mundo *jurua* han reconstruido el territorio mbya en Misiones, es decir, han elaborado dinámicas de reterritorialización. Así quisiera sugerir que las trayectorias familiares mbya, así como los arroyos, han marcado también el territorio provincial en general. El aprendizaje implicado en la realización de actividades productivas en espacios comunitarios y familiares, así como en los ámbitos laborales de los adultos que trabajaban para los *jurua*, acompañó dichos procesos de territorialización.

La importancia de contextualizar estas experiencias familiares mbya implica no reducirlas a las de los trabajadores rurales no-indígenas. El trabajo rural mbya con los *jurua* se incorpora a un conjunto más amplio de prácticas productivas, y se encuentra ligado a la subsistencia en momentos de necesidad incuestionable de ganar dinero (Gorosito Kramer, 1982, p. 111). Esto se podría definir en términos de una “coexistencia intermitente” entre las actividades productivas identificadas como mbya y aquellas reconocidas como ajenas, por lo que según los contextos cobran mayor presencia unas u otras.

Es por esa “coexistencia intermitente” de actividades productivas que, en el recorrido genealógico y geográfico planteado en este capítulo, fue relevante atender a qué hacían, qué aprendían y con quiénes coincidían las personas a quienes fui siguiendo por diferentes caminos. Esto se vinculó, por una parte, con el interés por observar la realización de distintas actividades que involucraban procesos de conocimiento en diferentes momentos y lugares, y que tendían a la reproducción material y cultural mbya (tales como la chacra o la curandería en la infancia de Miguela, como los *káso* en una y otra generación), más allá de la inserción en el mercado laboral capitalista.

Por otra parte, la especificidad de las experiencias mbya en los trayectos recorridos se vincula al hecho de “hallarse” en un lugar y “acompañarse” en un matrimonio, lo que puede implicar moverse a otro lugar. En los itinerarios de las distintas generaciones Acosta presentados en este capítulo,

emergen así los vínculos con el mercado de trabajo y el “acriollamiento” en relación con la inserción en un ordenamiento capitalista, pero también lugares donde se quedaron por más tiempo, otros de pasaje fugaz que permiten entrever incomodidades o conflictos.

No aparecen comunidades reconocidas formalmente por el Estado hasta promediar la década del '70, aunque sí existe registro de ellas, como puede verse en los mapas incluidos en el “Atlas General de la Provincia de Misiones” de la Dirección General de Estadística y Censos (1978). En la generación de los hijos de Vicente, por su parte, esto se verá modificado por una mayor sistematicidad en el vínculo con la institución escolar, a lo que me referiré en el Capítulo 5.

Finalmente, a partir de la “red de arroyos” trazada en este capítulo, intenté esbozar algunas ideas sobre cómo ocurre el “crecimiento del conocimiento” (Ingold, 2000) en las dinámicas de territorialización. Pensar la genealogía como una forma de memoria, la memoria como una forma de conocimiento y las familias como una geografía fue un modo de dar cuenta de los caminos y movimientos a lo largo de los cuales se verifican estos encadenamientos.

Tal como mencioné en otras partes de esta Tesis, entre la década de 1960 y 1970, cuando comienza a verse el fin de la expansión de la frontera agraria en Misiones, los indígenas empiezan a aparecer como “problema” porque colonos y empresarios se encontraban con asentamientos indígenas en tierras consideradas fiscales o privadas (Schvorer, 2011, p. 17). El condicionamiento impuesto desde el Estado y los sectores privados al asentamiento y uso de las tierras por parte de familias mbya, junto con la reemergencia del movimiento indigenista a nivel mundial, latinoamericano y nacional, llevó a la conformación de organizaciones de guaraníes (o destinadas a trabajar con ellos) y también de oficinas estatales para abordar la “problemática” aborígen en Misiones.

Estas situaciones coinciden con una demanda por la alfabetización indígena que cobra importancia hacia finales de la década de 1970 y que se afianza en las dos décadas siguientes. Quadrelli (1998) destaca que el hecho de aprender a leer y escribir en español es entendido “como un instrumento imprescindible que debe poseer la sociedad guaraní para responder a los problemas creados por la sociedad blanca” (p. 62). Así, la autora se refiere a la visión instrumental en la escuela en tanto

espacio en el cual adquirir el dominio oral y escrito del castellano para “defender sus derechos por escrito o asegurar la transmisión de conocimientos propios de su cultura” (Quadrelli, 1998, p. 62).

En relación con este tema, en el próximo capítulo abordaré la historia de Andresito y Katupyry, partiendo de algunas reconstrucciones sobre Jakutinga. Estos tres lugares emergieron como nudos de la “red de arroyos” recorrida por los/as mbya a partir de los ‘80. Reconstruir los procesos de conformación de estas comunidades, vinculadas a las demandas por cierta escolarización, permitirá seguir los caminos de las generaciones más jóvenes, como las de los hijos/as y nietos/as de Vicente.

5. CONSTELACIONES DE COMUNIDADES Y DE ESCUELAS: EL PROCESO DE TERRITORIALIZACIÓN DE ANDRESITO Y KATUPYRY Y LA ESCOLARIZACIÓN MBYA

5.1. INTRODUCCIÓN Y CONCEPTOS CLAVE

Este capítulo aborda la historia de la conformación de Andresito y Katupyry colocándola en relación con las demandas indígenas por escuelas, ya que en mi trabajo de campo pude establecer que los procesos de territorialización de dichas comunidades estuvieron asociados de manera significativa con el establecimiento de instituciones educativas.

Los procesos de conformación de ambas comunidades acontecieron dentro del período de mayor expansión de las escuelas entre los/as mbya en la provincia, que comienza en la segunda mitad de la década de 1970, continúa en la siguiente y se consolida paulatinamente en la de 1990, cuya cobertura continuó expandiéndose hasta el día de hoy aunque sin mayores profundizaciones en el modelo: Andresito fue conformada hacia finales de la década del setenta y Katupyry hacia la segunda mitad de la década del ochenta.

Como he anticipado, se trata de las dos primeras comunidades mbya en conformarse entre las quince que actualmente se ubican en el municipio de San Ignacio, y ambas mantienen históricas relaciones con una escuela centenaria, la Escuela Provincial 44, actualmente de modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB). Mientras los niños que viven en Andresito continuaron asistiendo a la escuela 44 hasta la actualidad (la comunidad se encuentra a 1 km. de allí), en Katupyry se formó una escuela dentro del territorio comunitario durante la década de 1990 (ubicada a 7,5 km. de la escuela 44). La escuela de Katupyry se inició bajo gestión estatal y luego pasó a la gestión privada donde es sostenida por la iglesia católica, aunque desde hace más de dos décadas también comparte las iniciativas del área ministerial de EIB de la provincia, encargada de la educación intercultural dirigida al pueblo mbya-guaraní.

Como advierte Padawer (2014a), las demandas territoriales de los/as mbya en Misiones se encuentran estrechamente vinculadas a las educativas. En numerosas aldeas de la provincia existen escuelas de nivel primario tanto de gestión estatal como privada como resultado de las demandas de los referentes comunitarios mbya, pero a la vez debido a que la sanción de la Ley Nacional de Educación N°26206 en 2006 estableció la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en todo el país. Coincidiendo con lo advertido por Quadrelli (1998), Padawer (2014) señala que la importancia de la EIB para muchos referentes de las comunidades mbya ubicadas en San Ignacio se vincula a la posibilidad de recibir una educación más allá de los ámbitos familiares y comunitarios, en la presunción de que el acceso a la escuela les permitirá a las jóvenes generaciones “saber llevar” la relación con los no-indígenas” (p. 214) de una mejor manera que sus ancestros.

Entre los lineamientos conceptuales que resultan importantes para la reconstrucción histórica que desarrollaré en este capítulo se encuentra la noción de “constelaciones” trabajada por Gordillo (2018). Esta categoría alude a la relación entre el pasado y el presente establecida por medio de la memoria, y también a la producción del espacio: esta noción me permitirá describir etnográficamente cómo fue el proceso de conformación territorial de Andresito y Katupyry acompañando a las familias mbya por distintos tiempos y espacios.

En sus desplazamientos por el sudoeste misionero durante las décadas de 1960 y 1970, las familias que inicialmente conformaron estas dos comunidades fueron coincidiendo también en otros “lugares”, primero Pastoreo y luego Jakutinga. Me centraré en las relaciones entre los procesos de adquisición de tierras y conformación de escuelas que se dan en este último caso para vincularlos con aquellos que ocurren en Andresito y Katupyry. De este modo puedo dar cuenta de la historia más próxima de estas comunidades, hasta hoy ubicadas en el Municipio de San Ignacio. Los desplazamientos referidos se vinculan a la movilidad que constituye la territorialidad mbya, pero también a una manera particular de conformar comunidades que comienza a forjarse desde el momento en que las interacciones con el Estado, muchas veces mediadas por agencias de la iglesia católica, se vuelven más sistemáticas.

Gordillo (2018) propone que las relaciones entre los lugares habitados pueden pensarse como nodos que se asocian formando constelaciones o, según el autor, “nodos de constelaciones”. Para conocer esos lugares, y luego las asociaciones entre ellos, propongo ir desplazándome en el tiempo y el espacio, “haciendo zoom” en cada uno de los lugares en cierto momento de relevancia para la conformación de las comunidades. En mi trabajo de campo pude establecer que sus relaciones están asociadas significativamente con los diferentes sentidos que va adquiriendo la escuela en diferentes contextos; aunque también se vinculan estrechamente con el marco de reivindicaciones por tierras comunitarias, problemática histórica común de los indígenas en el país, que adquirió particular visibilidad durante los años ochenta. En Misiones, como en diferentes jurisdicciones del país y a nivel global, esta década se caracterizó por debates jurídicos sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho (más adelante volveré sobre este tema, mencionando las normas clave vinculadas al reconocimiento de derechos a nivel mundial, y su correlato con la legislación nacional y provincial).

Gordillo recupera a Massey (2008) para señalar que la noción de “constelaciones” se refiere a los lugares como integraciones de espacio y de tiempo, no como áreas o puntos en mapas; esas constelaciones son temporarias porque son conexiones de procesos -no de cosas- y los lugares son abiertos. Retomando una de las definiciones de la geógrafa inglesa, los lugares son “un tejer de historias en proceso, como un momento dentro de las geometrías más amplias de poder, como una constelación particular dentro de topografías más amplias de espacios y como un proceso, como una tarea inacabada” (Massey, 2008, p. 191).

Retomando a distintos referentes de la antropología como Wolf (1982), la geógrafa remarca la idea de que las poblaciones solo existen en interconexión, de manera que los diferentes espacios “son un producto de inter-relaciones -conexiones y desconexiones- y sus efectos (combinacionales). Ni sociedades ni lugares son vistos como teniendo cualquier autenticidad atemporal. Ellos son y siempre fueron interconectados y dinámicos” (Massey, 2008, p. 106). Esta mirada es la que le permite dar cuenta de los lugares como constelación temporaria, como eventualidad espacio-temporal que produce diferencias a partir de relaciones de poder.

Analizar la constelación de comunidades y escuelas articuladas en torno a Katupyry y Andresito me ha permitido considerar las relaciones existentes entre diferentes comunidades mbya en vez de abordarlas como unidades territoriales particulares distintivas, separadas o fragmentadas. Es Gorosito Kramer (2008) quien advierte sobre el riesgo de esas lecturas estáticas, vinculadas a la modalidad de acceso a la tierra para los pueblos indígena en Argentina, donde lograr títulos de propiedad está mediado por el Registro previo de las llamadas Comunidades Indígenas (p. 60). La identificación de constelaciones no niega las diferencias que pueden existir entre comunidades (y escuelas), sino que más bien propone una lectura histórica y relacional de aquello que hoy se observa como un territorio fragmentado y desconectado, donde la proliferación de nuevas comunidades se suele explicar desde el sentido común como una forma “cultural” de resolver conflictos entre familias, dejando de lado los procesos de intervenciones *jurua* sobre esos procesos, tal como expresaba la antropóloga en trabajos anteriores (Gorosito Kramer, 2006). La noción de constelaciones busca contribuir conceptualmente a lo ya formulado por ella sobre las dinámicas de fragmentación (*ibidem*).

La noción de “constelación” también permite historizar la forma actual que adquieren las comunidades, a las que se les exige la conformación de una asociación para tramitar la personería jurídica y la inscripción en un registro estatal, requisitos relativamente recientes que implícitamente suponen ciertos límites fijos y permanencia que no reflejan la realidad sociocultural e histórica comunitaria mbya. En un sentido similar, invita a considerar que tampoco las escuelas presentes en las comunidades (o que tienen alumnado indígena) han sido siempre iguales. Comprender las posiciones de los lugares en una trama mayor, así como las trayectorias de colectivos con diferentes temporalidades en permanente cambio, pone sobre la mesa la cuestión del “permanecer juntos” (Massey, 2008, p. 215) abriendo una serie de preguntas: ¿qué múltiples espacios y posibilidades constituyen un lugar, en este caso para las comunidades de Andresito, de Katupyry y de Jakutinga? ¿Qué posibilita la incorporación o la presencia de la escuela dentro de esos lugares?

Retomando a Gordillo (2018) es posible profundizar en la dimensión histórica implicada en la noción de “constelación” y afinar las preguntas anteriores en relación con mi investigación. En ese plano temporal el concepto expresa la dialéctica entre pasado y presente, de manera que “conocer

el objeto con su constelación es conocer el proceso que se ha acumulado en el objeto” (Adorno, 1973, p. 163-164), en la “producción destructiva” del espacio, en tanto revela que los espacios habitados están constituidos por escombros, cuyos orígenes son con frecuencia violentos (Gordillo, 2018, p. 36).

Estas conceptualizaciones me permiten preguntarme por la creación de las comunidades de Andresito y Katupyry como lugares donde incidieron la “producción destructiva” del capitalismo (Gordillo, 2018) restringiendo el acceso al “monte” de los/as mbya; pero también las escuelas “fijando” a las familias y los/as propios mbya incidiendo en esos procesos de creación del espacio, estableciendo relaciones con otros lugares y otros espacios mayores de los que forman parte. A continuación iré respondiendo a esas preguntas para delinear la configuración del territorio mbya en la geografía rural del sudoeste misionero y en el espacio político provincial. Por eso, además de referirme a Andresito y Katupyry, me ocuparé también de presentar brevemente la historia de Jakutinga, otra comunidad que “constela” con aquellas no solo porque allí vivieron por un tiempo algunas familias importantes para el devenir de las aldeas, sino también por los procesos vinculados a la titularización de las tierras y a las demandas escolares involucradas.

Con la reconstrucción de los procesos de territorialización en los que se inscribe la escolarización mbya me propongo aportar, de manera específica, al campo de estudios de la antropología de la educación. En este subcampo disciplinario los aportes de Rockwell (2006) han permitido sistematizar los sentidos de la escuela para la formación del Estado en Latinoamérica. En el caso de Misiones, los reclamos territoriales indígenas en la década del 70 pueden pensarse en el marco de la consolidación de un Estado provincial que para ese momento llevaba solamente veinte años de existencia. Una de las expresiones históricas más importantes de este vínculo indígenas/Estado en Misiones en ese momento fue el inicio de la constitución de “comunidades con escuelas”, en un contexto en el que comienza a hablarse de los indígenas de la provincia en la agenda pública y los medios de comunicación, entendiendo esa emergencia en las circunstancias más generales de formación del Estado provincial misionero (Enriz, 2010b; 2015; 2019).

En su búsqueda por comprender la “historia social de la escuela”, Rockwell (1997; 2000; 2006) enfatiza algunas cuestiones centrales: el carácter heterogéneo y contradictorio de las instituciones

de acuerdo con las variaciones locales, la influencia de las trayectorias personales, los saberes y sentidos que los sujetos involucrados le dan a la escuela, los contextos socioculturales y a las historias de la localidad o la región. En estas especificidades tiene lugar la tensión entre lo común y lo particular que es constitutiva de dicha institución escolar. Siguiendo esta perspectiva, en este capítulo presentaré los procesos políticos, productivos y escolares locales, provinciales, nacionales que se relacionan con algunas dinámicas de territorialización identificadas en la historia de conformación de Andresito y Katupyry.

Rockwell propone una sensibilidad geográfica específica en torno a las temporalidades de los procesos escolares. A través de la distinción de tres planos de las culturas escolares (la larga duración, la permanencia relativa y la construcción cotidiana, que ya he presentado), la antropóloga mexicana convoca a recuperar la antropología y la geografía cultural para “agregar la conciencia de múltiples espacialidades, entrelazadas y sobrepuestas, que circunscriben procesos locales” (Rockwell, 2000, p. 12). Asimismo, en una búsqueda de las “historias inesperadas” (Rockwell, 2018[2007b]) propone “mirar la historia social como movimientos que ocurren a lo largo de trayectorias entrecruzadas”, cruces que involucran itinerarios de personas, intereses políticos de autoridades de turno y las presiones de un mercado cada vez más agresivo (p. 455).

Finalmente, la autora propone una noción cuya denominación define como provisoria, la de “temporalidades enredadas”, en la que encuentra una superación de otras que se presentan como conservadoras y referidas a secuencias temporales claras como la de “ritmo” o la de “sedimentaciones temporales”, que remite a la evolución geológica de la Tierra (*ibidem*, p. 450). Su propuesta conceptual de considerar en la historia de la escuela las temporalidades enredada s permite entender realidades contradictorias, conflictivas, que admiten “vaivenes, regresiones y reciclajes múltiples”, rompiendo con una idea lineal del movimiento temporal evolutivo (p. 455).

A través de estos conceptos que conjugan antropología de la educación, historia y geografía, me propongo abordar la dimensión territorial de la historia de las comunidades a través de su vínculo con la escuela. Sus vínculos raramente son lineales, ya que las instituciones sociales se estructuran por cambios y contradicciones (Rockwell (1997; 2018 [2007b])).

Para concluir esta introducción caracterizaré someramente la situación actual de la educación indígena en Misiones, panorama que me permitirá dirigirme hacia el pasado en los próximos apartados, para así comprender la conformación de escuelas y comunidades mbya bajo estudio.

Siguiendo la información aportada por Aliata, Brosky, Cantore et al. (2020) es posible afirmar que la modalidad EIB de Misiones está concentrada en zonas rurales, el 82% de las escuelas de la oferta se ubica allí. También siguiendo a las autoras, el 30% de los adultos mbya nunca pasó por la escuela y solo el 35% de la población general mbya completó estudios primarios. Finalmente, el 97% de la población que se autoadscribe como mbya tiene al guaraní como primera lengua, y en su ingreso a la escuela los niños/as son mayormente monolingües en lengua indígena (*ibidem*).

Con respecto a la situación de los/as estudiantes indígenas, dicha provincia registra el mayor porcentaje de población indígena analfabeta de 10 años y más del país (14,9%), al mismo tiempo, un 24% de la población indígena en edad escolar (4 a 17 años) no asiste a la escuela, por lo que también sobresale como aquella jurisdicción con el menor nivel de concurrencia escolar en general (González, 2019, p. 4).

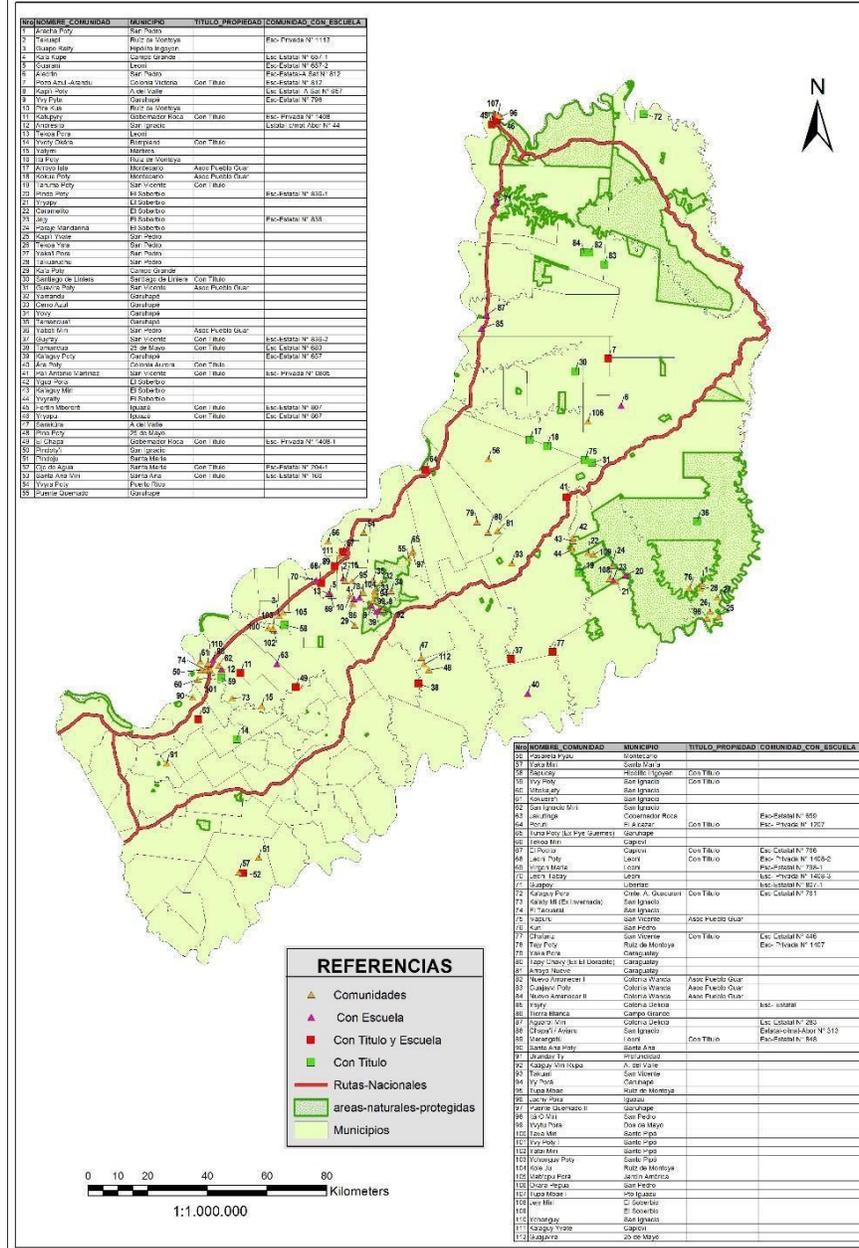
Enriz (2019) analiza la EIB en Misiones y se pregunta por la situación de los/as niños/as mbya en la escuela. En su estudio señala la ausencia de análisis comparativos entre las cifras de incorporación a la escolaridad, permanencia y egreso de niños/as mbya anteriores a la implementación del Programa Nacional de EIB de Frontera (PNEIBF) y posteriores a esta. Inicialmente el PEIBF nucleaba las iniciativas de EIB para población indígena en la provincia. Su inicio se remonta a los 2000 en escuelas lindantes con Brasil y hacia el 2005 se extendió a las poblaciones indígenas locales, la incorporación de auxiliares bilingües (español-mbya guaraní) y de una asignatura específica de lengua y cultura mbya en las instituciones con más del 80% de su matrícula mbya guaraní fueron el punto de inicio del despliegue de la propuesta (*ibidem*). Poco más tarde, con la Ley de Educación Nacional 26.206 sancionada en 2006 (LEN) se establece la modalidad EIB en todo el país y a partir de ello comenzaron a aumentar las unidades educativas de nivel primario y secundario en Misiones (Allica, 2011). Enriz (2019) registra este crecimiento a lo largo estos casi veinte años: la matrícula provincial total de niños/as indígenas que asisten a

la escuela asciende a 2500 y el número instituciones escolares para población indígena (escuelas núcleo y aulas satélites) es de 45 aproximadamente (p. 95).

Para introducir la presentación de las vinculaciones territoriales entre escuelas y comunidades recupero la información registrada especialmente en una cartografía que registra cuáles son las aldeas que tienen instituciones educativas en sus territorios. El Mapa Continental “Guaraní Retã” (2016) registra 120 comunidades mbya en la provincia de Misiones, sin embargo, un mapa anterior (del 2013) ofrece mayor detalle sobre la información que me interesa. Se trata del Mapa “Comunidades guaraníes”, disponible en la biblioteca en línea de Infraestructuras de Datos Espaciales -IDE- del Gobierno de la Provincia de Misiones. Este instrumento registra 112 comunidades mbya de las cuales 32 cuentan con escuelas (8 de gestión privada), mientras que 2 establecimientos próximos a las comunidades figuran como “escuelas con matrícula aborígen”. De esta información es posible concluir que aproximadamente 1 de entre 4 comunidades mbya en Misiones contaban en 2013 con una escuela en sus espacios comunitarios.

De acuerdo con el mapa “Comunidades Guaraníes” (IDE, Gobierno de la Provincia de Misiones), 30 de las comunidades cuentan con título de propiedad de la tierra. Entre las comunidades que no registran título se encuentran Andresito y Jakutinga, cuyas tierras han sido compradas a privados por el obispado de Posadas, tal como arrojan los datos de mi trabajo de campo. Dentro del Departamento de San Ignacio (municipios de San Ignacio, Gobernador Roca, Hipólito Yrigoyen, Jardín América y Santo Pipó), este mapa muestra solo 4 comunidades con título, sobre 18. Como he anticipado, estos datos son aproximados ya que las dinámicas territoriales mbya se caracterizan por la movilidad y la resistencia a los desalojos, lo que puede dar lugar a la formación de nuevas comunidades. Asimismo, no resulta fácil acceder a mapeos oficiales actualizados y a información sistematizada y centralizada sobre las comunidades.

COMUNIDADES GUARANI MISIONES ARGENTINA



Mapa “Comunidades guaraníes”, disponible en la biblioteca en línea de Infraestructuras de Datos Espaciales (IDE) del Gobierno de la Provincia de Misiones (2013).

5.2. LAS COMUNIDADES Y LAS ESCUELAS

En esta sección presentaré la reconstrucción de la historia de tres comunidades -Jakutinga, Katupyry y Andresito-, en relación con los procesos educativos escolares y políticos que las conectan. Comenzaré el relato desde Jakutinga, ya que este fue uno de los primeros lugares en formarse y en poner de manifiesto la intervención de actores religiosos de la iglesia católica en torno a la escolarización mbya. Luego presentaré la historia de Katupyry, ya que si bien fue la última comunidad en formarse dentro de este trío, su historia escolar y comunitaria está vinculada tanto con Jakutinga como con Andresito. Como mostraré, la escuela que se forma en Katupyry pone de manifiesto las imbricaciones entre la iglesia católica, y el Estado. Finalmente abordaré la historia de Andresito, la única comunidad del trío que no tiene escuela en su pequeño territorio; fue en ese lugar donde familias de esa comunidad y de Katupyry iniciaron su vínculo con la escuela, un instituto provincial cuyo origen se remonta a inicios del siglo XX. Reconstruyo estas historias retomando distintas entrevistas y conversaciones realizadas durante mi trabajo de campo, pero también el Libro Histórico de la escuela provincial y anteriores publicaciones de colegas que trabajaron por la zona.

5.2.1. Jakutinga y la escuela

En la reconstrucción de la historia de Andresito y de Katupyry aparece la referencia a otro lugar: Jakutinga. Allí se afincaron numerosas familias mbya hacia la segunda mitad de la década de 1970, entre ellas las de quienes me fueron referidos como caciques y/o “fundadores” de las otras dos comunidades. Las familias llegaban a Jakutinga desde Pastoreo, un paraje rural del Municipio de San Ignacio, en donde habían vivido en una zona de “campo” (es decir, de campos naturales que se intercalan con el monte), nucleadas en dos asentamientos. Allí trabajaban mayormente en tareas vinculadas a la creciente industria forestal, algunas en obrajes que todavía explotaban el monte nativo y otras en plantaciones de kiri.

Cuando residían en Pastoreo, las familias habían conocido al Padre José Marx, quien en 1970 había llegado como párroco a la iglesia de San Ignacio y desde entonces constituyó una figura central en trabajos asistenciales con las/os mbya de dicha localidad. El P. Marx gestionó las tierras de la comunidad y de la escuela de Jakutinga, y más tarde también lo haría con las tierras de Andresito y con la escuela de Katupyry. Como mencioné en el Capítulo 1, el sacerdote verbita consiguió las

tierras de Jakutinga a través de la donación de 75 ha. al obispado por parte de una heredera de la familia Roca, que luego fueron entregadas en comodato a la comunidad.

Jakutinga se ubica en el municipio de Gobernador Roca del Departamento San Ignacio. La comunidad lleva el mismo nombre que el paraje donde se encuentra, aunque escrito con fonética del español: Yacutinga. Para precisar las referencias sobre este “nodo” me apoyaré en la reconstrucción sobre parte de la historia de la comunidad y de la escuela primaria de Jakutinga realizada por Bañay (2016), quien trabajó especialmente con el nivel inicial. Esta fue una de las primeras “Escuelas Aborígenes” de la provincia.

A inicios de 1980, alrededor de ocho familias mbya conformaban la comunidad de Jakutinga, que no se encontraba en el lugar actual, sino a unos 2000 metros de allí, al resguardo del contacto con los colonos (Bañay, 2016, p. 23). En 1983 el P. Marx fundó la Escuela Provincial N°659, dándole el nombre de un sacerdote de las misiones jesuíticas: “Padre Antonio Sepp”. Marx adquirió las tierras a nombre del obispado y gestionó la construcción de la escuela, así como de una serie de casillas para las familias mbya; para conseguir fondos solicitó distintas donaciones, principalmente de la Embajada de la República Federal de Alemania (Bañay, 2016, p. 24). Cuando estuvieron disponibles esas construcciones, las familias de Jakutinga se trasladaron a su ubicación actual, muy cerca de la Ruta Provincial N°6 que por entonces recién había terminado de trazarse.

El conjunto contaba con dos grandes salones de madera, una cocina con comedor, una sala de primeros auxilios y una capilla; salvo por la capilla, todas las construcciones de Jakutinga en los '80 eran muy similares a las que en la década de 1990 darían lugar a la escuela de Katupyry. La iniciativa del padre Marx puede ubicarse dentro de una historia de más larga duración, ya que la convivencia entre iniciativas educativas estatales y religiosas, especialmente de la iglesia católica, ha ocurrido desde el período fundante del sistema educativo nacional, entre finales del siglo XIX e inicios del XX. Estas han mantenido distintos posicionamientos a lo largo del tiempo, desde proyectos asimilacionistas e incluso evangelizadores, hasta el apoyo a procesos de afirmaciones étnicas, desde el mandato de la enseñanza de la lengua nacional utilizando exclusivamente el castellano hasta la alfabetización de modo bilingüe (Hecht et al., 2015; Enriz, García Palacios y Hecht, 2017; Padawer y Golé, 2017).

El sacerdote José Marx, perteneciente a la congregación verbita, tuvo un impacto significativo en la historia reciente de la educación católica provincial en general³⁰. Además de la primaria de Jakutinga, fundó allí la única secundaria agrícola indígena de Misiones, que desde 2015³¹ se reconoce como la única Escuela de la Familia Agrícola (EFA) intercultural de la provincia (es oportuno mencionar que en el país son muy pocas, hay solo algunas experiencias en Chaco³²). La secundaria se ubica algunos metros hacia el noreste respecto de la primaria.

La escuela secundaria intercultural bilingüe es conocida como “la EFA de Jakutinga” aunque su nombre es “Tajy Poty” (lapacho rosado [*Handroanthus heptaphyllus*] en flor). Al ingresar al edificio en la actualidad puede observarse un póster de la “Fundación Padre José Marx SDV”, creada tras la muerte del sacerdote y cuyo objetivo principal, según se consigna allí, es sostener las obras creadas por el párroco de origen alemán. Entre las principales creaciones que se enumeran en este gráfico, la mayor parte de ellas se vincula a la formación y las actividades productivas de los “colonos”, con quienes sostuvo sus primeras relaciones al llegar a Misiones en 1964 cuando se estableció en Puerto Rico (Departamento Libertador San Martín).

La Fundación actualmente sostiene a diecinueve de las veinticinco EFAs existentes en la provincia, por lo que el padre Marx es conocido en Misiones como el “padre de las EFAs”; también creó un profesorado en Ciencias Agrarias y Protección Ambiental, una cooperativa agrícola e industrial de renombre en la provincia, y una radio FM. Entre las obras destinadas a la población mbya se destaca la creación de cinco escuelas primarias bilingües (entre ellas Jakutinga y Katupyry), y la EFA recién presentada, que fuera una de las últimas construcciones del padre Marx.

³⁰ La historia reciente de la educación católica provincial tiene una fuerte tradición desde la década de 1950 con la fundación del Instituto Superior Antonio Ruiz de Montoya impulsado por el entonces obispo Monseñor Kemerer de la orden Sociedad del Verbo Divino (en el Capítulo 1 referí a estas cuestiones). Éste marcó una tradición educativa deimpronta católica que se extiende a escuelas primarias y secundarias de Misiones, donde actualmente alrededor del 40% de los institutos privados son de esa religión (elaboración propia en base a datos del Servicio Privado de Enseñanza Privada de Misiones-SPEPM).

³¹ Tajy Poty comienza a funcionar como secundaria agrícola indígena en 2015, en el mismo lugar donde en 1992 había iniciado la escuela primaria para adultos/as con albergue.

³² Entre las secundarias de enseñanza agraria que combinan las modalidades rural e intercultural se localizan otras dos experiencias en la provincia del Chaco, tal es el caso de la EFA Bilingüe Intercultural N° 185 (Pampa del Indio), que integra el Proyecto Educativo Integral Bilingüe Intercultural de Nivel Secundario y Superior de gestión social indígena, y de la EFA “Fortaleza Campesina” (Paraje Buena Vista, Gral. José de San Martín).



Construyendo un mundo más fraterno y solidario

El Apóstol de la Solidaridad

Padre José Marx
 Misionero del Verbo Divino (SVD)
 Nació el 26 de agosto de 1924 en Alemania.
 El 1 de mayo de 1953 ingresó a la SVD,
 donde hizo su Profesión Perpetua
 el 1 de mayo de 1957 y fue ordenado sacerdote
 el 21 de octubre de 1961.
 Su primer destino misionero fue México,
 donde sirvió un tiempo en 1964 luego a Argentina,
 a la provincia de Misiones.
 Trabajó en varias parroquias, en especial en Puerto Rico,
 San Ignacio, Capatzen y Ruiz de Montoya.
 Falleció en Ruiz de Montoya en su casa
 el 22 de junio de 2009 a los 84 años de edad.
 En su honor se le ha declarado
 "Día de las escuelas EFA en Misiones"
 "Día de la solidaridad en Ruiz de Montoya".

Sus principales obras son:

- 19 Escuelas EFA funcionando.
- 3 escuelas EFA en gestión.
- 1 Profesorado en Ciencias Agrícolas.
- 1 Instituto Secundario Intercultural Bilingüe.
- 5 Escuelas Primarias Bilingües.
- 1 Cooperativa Agrícola CABA.
- 1 Radio FM Cuadriple Intercultural.
- Trabajo comunitario en Añetere Mbya.

La gente lo recuerda como:

- Padre de las escuelas EFA en Misiones.
- Padre de los Excluidos - El Pai.
- Creador de las Cooperativas.
- Promotor de los medios de comunicación.
- Diplomático y constructor de puentes entre los organismos oficiales, el mundo de la academia, las organizaciones juveniles, las ONG's y el pueblo.
- Trabajo de amor y servicio a las familias misioneras.

Ayúdanos a Ayudar
 CONTACTE A LOS FUNDADORES CON LA FUNDACIÓN
 FUNDACIÓN PADRE JOSÉ MARX SVD
 José M. Escada 194 - (3332) CAPOVI

Consejo de administración
 SVD, SEPT, DIFEM, EFA, PROF. CIENCIAS AGRICOLAS CABA, FM CUADRIPLIE,
 PASTORAL ANCIENOS, ARTESANOS - PAI, CAPOVI, VIC. RUIZ DE MONTOYA

Amar es construir para los demás todos los días

Arriba: foto de la “EFA de Jakutinga”, instituto intercultural bilingüe “Tajv Poty”. Abajo: póster de la “Fundación Padre Marx SVD” que repasa su obra, en los recuadros a la derecha muestra fotos de las distintas acciones realizadas según el rubro: “Educación”, “Pastoral y Acción Social con los Pueblo Originarios”, “Pastoral Eclesial Cristiana”, “Medios de Comunicación y/o radiodifusión”, “Proyectos Socio-Comunitarios”, “Proyectos de desarrollo rural o territorial” (12/10/2017).

Las escuelas fundadas por el P. Marx son supervisadas actualmente por el Servicio Provincial de Enseñanza Privada de Misiones (SPEMP), creado en 1992. De ese modo participan de las iniciativas y orientaciones correspondientes a las escuelas privadas de la provincia (Padawer y Golé, 2017). Desde 2004, tras la implementación del Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (PNEIB) y el establecimiento del Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), que hoy se denomina Área de EIB, las 5 escuelas primarias y la secundaria de la Fundación también articulan con las iniciativas de estas áreas del Ministerio de Educación provincial (Allica, 2011).

Aunque no se trata de la única provincia ni colectivo étnico donde estos cruces tuvieron importancia, el entretendido entre las congregaciones católicas y la administración estatal toma particular relevancia en la historia de la escolarización de los/as mbya en Misiones (Arce, 2009; Enriz, 2010c, 2011; Enriz et al., 2017).

El accionar del sacerdote en San Ignacio comenzó en un momento de relaciones incipientes entre el Estado provincial y los guaraníes (como mayormente se refería por entonces a la población indígena de la provincia), por lo que esos años pueden pensarse como preámbulo de las discusiones normativas sobre la cuestión territorial de los/as indígenas que sobrevinieron con el regreso de la democracia, desde 1983 en adelante. La creación de las escuelas en Jakutinga permite aproximarnos a este proceso donde se tejen algunas de las asociaciones entre las comunidades de Jakutinga y Katupyry. En distintas oportunidades me refirieron en Katupyry que la actual EFA de Jakutinga había nacido como una escuela primaria para adultos. Cuando visité la escuela en 2017, el director de la institución (en funciones entre 2009 y 2019) me relató con mayor detalle ese proceso:

Director: esto [el edificio donde estábamos teniendo la reunión, destinado al directivo y profesores, y el aldeaño donde se ubican los dormitorios para los/as estudiantes] se hizo en el '92, en realidad cuando recién surgían las EFA en la provincia el padre José había traído las ideas de Santa Fe [la provincia], que a su vez, Santa Fe había traído de Francia. Dijo “ah, buena idea para los indígenas este trabajo” y ahí consiguió financiamiento para las estructuras en Europa y trajo, hizo,

construyó como una escuela primaria para adultos, porque en ese momento en las comunidades no había escuelas, Katupyry todavía no tenía escuela, porque después de Jakutinga ellos fueron para allá, Katupyry nace más o menos al mismo tiempo. Y dice “una escuela primaria para adultos en donde pueden ir con todas las familias”. Hay algunas estructuras que yo ya las reformé, porque para aquel tiempo eran aptas, ahora ya no, así que ellos tenían así como nosotros, pero venía la gente grande y venían con todos sus hijos. (Entrevista al Director de la EFA, Jakutinga, 12/10/2017)

Agustín, quien vive y trabaja como ADI en Katupyry, recuerda de manera similar el origen de la actual EFA de Jakutinga como una escuela primaria para los adultos:

Era para los papás, los mayores, que salían, se reunían los caciques, como no sabían leer y escribir, entonces ellos se reunieron los jefes de la zona, de la provincia, para pedirle al Padre José Marx que hiciera una escuela para mayores, las mamás, los papás, para adultos”. (Entrevista a Agustín, Katupyry, 29/3/17)

El actual instituto secundario intercultural bilingüe que hoy en día funciona en Jakutinga fue modificando sus sentidos y también su estructura con el paso del tiempo. Como puede leerse en la voz de los entrevistados, a inicios de la década de 1990 el objetivo prioritario en el caso de los/as mbya era el de alfabetizar a los adultos/as, por lo que el régimen de permanencia con albergue inspirado en las EFAs que el P. Marx había introducido años antes en la provincia para el caso de los colonos (la primera EFA se inauguró en 1986 en San Ignacio), fue adoptado en Jakutinga como una forma de implementar la oferta educativa para los adultos indígenas, albergando en este caso a las familias completas. Esta resultaba una modalidad que respondía a la demanda por la alfabetización para adultos, centralizando la oferta educativa para ellos en un solo lugar.

La formación de esta escuela para adultos/as ocurre en un momento clave de la relación de los/as mbya con el Estado provincial. Durante la segunda mitad de la década de 1980 se habían discutido y elaborado distintos proyectos de ley para abordar la cuestión indígena en Misiones y, particularmente, la cuestión territorial. Como he señalado en la Introducción, en 1989 una nueva

ley reemplazó a la que se había sancionado dos años antes, prescribiendo una forma determinada para constituir legalmente las comunidades indígenas reconocidas por el Estado Como condición para poder titular las tierras: tramitar la personería jurídica e inscribirse en un registro público de comunidades. En ese contexto, la demanda de una escuela para la alfabetización en castellano de los/as adultos/as indígenas cobraba especial sentido, ya que fue un momento en que la disputa con el Estado provincial y con los distintos actores indigenistas de entonces exigía a los caciques el dominio de la lectura y la escritura de la lengua *jurua*.

A partir de esta oferta inicial de alfabetización de los adultos que se inició en Jakutinga en 1992, la red de escuelas promovidas por el P. Marx continuó ampliándose hacia los niños, facilitando su acceso al nivel primario. En paralelo también avanzaba el establecimiento de las “escuelas biculturales-bilingües” de gestión estatal, las que habían comenzado a funcionar a mediados de la década de 1980: la primera que había obtenido reconocimiento oficial había sido la de Fortín Mbororé, al norte de la provincia, que administrativamente dependía de un establecimiento localizado en la ciudad cercana de Puerto Iguazú (Cebolla Badie, 2005).

El Director de la EFA me refirió a este proceso de proliferación de escuelas primarias en las comunidades, que implicó para la escuela de Jakutinga un nuevo viraje (de adultos a niños y luego de primaria a secundaria):

Carla: ¿Quién era obispo en ese momento?

Director: En ese momento estaba Monseñor Kemerer (...)

C: ¿Y él tenía mucho vínculo con el Padre Marx?

D: claro, él era de la misma congregación, del Verbo Divino.

C: Como las monjas que nombramos [se trata de las Hermanas Siervas del Espíritu Santo, congregación destinada a mujeres fundada por el mismo sacerdote que instituyó la SVD y que como se mencionará próximamente, trabajaban con el P. Marx].

D: Claro, sí, por eso las monjas trabajan acá. Así que bueno, así es como surge todo esto, y después de los 2000 para arriba, 2005 esto fue perdiendo matrícula en sí. Era primaria (en ese momento), pero en 2005 empieza a perder matrícula porque

ya el Estado comienza a hacerse cargo y comienza a instalar en la mayoría de las comunidades una escuelita primaria, y la que no tenía escuelita primaria le metían un aula satélite y así ese proyecto UGL [Unidad de Gestión Local de secundaria rural] se instaló en todas las comunidades, entonces esto perdió alumnos, ahora ya no hacía falta venir a Tajy Poty porque ya tenían la primaria dentro de la casa.

C: ¿Mismo en las comunidades se ponía, o cerca?

D: Algunas mismo adentro, otras cerca y ahí en el 2000.

C: Eso era Provincia o Nación, que lo hacía.

D: Provincia, y en el 2009 el Padre me va a buscar, yo trabajando también en escuela de alternancia, y me dice: -yo armé un proyecto y bla, bla, bla, vos tenés que venir porque es un proyecto que sin vos allá no puedo hacerlo, yo te necesito. Así es que desde 2009 estoy acá, y las gestiones del Ministerio me nombraron como Rector Organizador porque en ese momento funcionaban las dos cosas, la primaria y la secundaria, entonces yo tenía las dos cosas, una semana la primaria y otra la secundaria, (...) después bueno, fines de ese año me cerraron la primaria, en realidad no es que cerraron, inhabilitaron hasta marzo del año siguiente y si hubiese matrícula habilitaban, pero como no hubo se cerró definitivamente y quedamos con el secundario acá. (Entrevista Director de la EFA, Jakutinga, 12/10/2017)

La estructura de la escuela para adultos/as de Jakutinga no era útil para transformarse en primaria, dado que estando sus familiares cerca, no era necesario establecer un régimen de permanencia para niños/as. A partir de la construcción de escuelas primarias en cada comunidad es que Katupyry también pasó a tener la suya. Al “hacer zoom” en la historia de esta institución tampoco se presenta un proceso lineal, sino que más bien se refuerza la constelación entre las iniciativas públicas y privadas, como veremos enseguida.

En distintas oportunidades, diferentes interlocutores se refirieron a la escuela de Katupyry como un aula satélite de la de Jakutinga. Entre ellos el director de la EFA y la ex directora de las Escuela Provincial N°44 (a la que desde 1980 asisten niños/as mbya, según puede leerse en el Libro Histórico que incluye una síntesis anual de las principales cuestiones administrativas, sociales y políticas vinculadas a la escuela). Sin embargo, el inicio de la escuela de Katupyry como satélite

de Jakutinga no está registrado en ningún documento de la congregación ni en documentos oficiales, y tampoco fue precisado por los testimonios que dan cuenta del origen de la escuela (a los que me referiré enseguida). En ese sentido, esta relación núcleo/satélite atribuida a ambas instituciones da cuenta de “redes” y “temporalidades enredadas” (Rockwell, 2007b), donde la historia de las escuelas se teje por movimientos en vaivén de docentes y directivos, reciclajes de edificios, donde es posible vislumbrar “constelaciones en proceso” (Massey, 2008) en un momento en el que la educación indígena estaba definiéndose en la provincia de Misiones.

Luego de la apertura de la escuela en Jakutinga, una de las siguientes en crearse fue la de Katupyry, en un proceso que al igual que su antecesora tampoco fue lineal, en este caso marcado por transiciones entre la gestión pública y privada, la falta de caminos de acceso y el traslado del edificio desde otra comunidad cercana.

5.2.2. Katupyry y la escuela

La comunidad de Katupyry surge como un desprendimiento de Andresito. Hacia mediados de la década de 1980, algunas familias que residían allí “salieron” en busca de un lugar más tranquilo y con mayor espacio para vivir. Como fue anticipado en el Capítulo 1, de acuerdo con lo que me relató Vicente Acosta, quien me fue presentado como el “fundador” de Katupyry, por un lado las tierras de Andresito resultaban insuficientes para un creciente número de familias, por otro, las familias que “salieron” buscaban alejarse de la influencia de la iglesia que experimentaban cotidianamente en esa otra comunidad.

En Andresito era fuerte la presencia del P. Marx, quien por entonces trabajaba intensamente en la atención sanitaria y promovía la producción de artesanía mbya que comercializaba mediante sus contactos en Alemania (Golé, 2020). Como se verá a lo largo de este apartado, alrededor de siete años más tarde al momento fundacional, Katupyry reanuda las relaciones estrechas con la iglesia católica a través del vínculo de otras familias que fueron llegando a la nueva comunidad formada por Vicente y su familia, así como de la instalación de una escuela en su territorio.

En un trabajo que recopila los reclamos de tierras indígenas en Argentina en la primera década de retorno a la democracia, se reconstruyen demandas de distintas *tekoa* por el derecho a la ocupación ancestral de sus tierras (Carrasco y Briones, 1996), y en las referencias a Misiones es posible acceder a información sobre Katupyry.

El asesor jurídico del Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA), Dr. Jorge Abel González, asistió en marzo de 1995 al II Ñemboaty Guazú, una asamblea general de las *tekoa* mbya que se realizaba periódicamente para discutir sobre las demandas territoriales, así como a la adecuación de los instrumentos jurídicos del Estado a las formas normativas mbya. En esa oportunidad el asesor jurídico de ENDEPA registró las ocupaciones de territorio de distintas *tekoa* y consignó que Katupyry, en ese momento conformada por dieciséis familias, se encontraba en tierras privadas con permiso de ocupación desde hacía once años (1984), permiso que había sido otorgado al anterior cacique, Vicente Acosta (Carrasco y Briones, 1996, p. 58). También él dio un paso clave para la constitución de la comunidad: un 26 de febrero de 1991 realizó el registro de la personería jurídica ante Asuntos Guaraníes (una Dirección Provincial creada con la ley N°2727 de 1989).

Katupyry tramitó el título de propiedad de la tierra de una manera diferente a Jakutinga, que había adquirido las tierras por una donación que recibió el obispado que luego dio las tierras en comodato a la comunidad. Las gestiones iniciales de Vicente ante las autoridades políticas locales fueron continuadas años más tarde por otros representantes de la “Comunidad Aborígen de Katupyry”, tal como figura en el documento de la titulación que data del 30 de abril de 1997: Agustín Ocampo y Catri Duarte, representante y cacique, respectivamente, de ese momento, concurrieron a la capital provincial para firmar los documentos legales a nombre de la comunidad. Allí se consignaba parte del procedimiento administrativo llevado a cabo para que Katupyry finalmente tuviera sus tierras reconocidas por el Estado provincial.

La provincia de Misiones otorgó la propiedad a la comunidad, enmarcado en normativas internacionales y nacionales que resultaban convergentes en el reconocimiento de territorios indígenas ancestrales. A nivel internacional la norma más relevante es la Convención 169 sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización del Trabajo (OIT) sancionada en 1989. Entre las normativas se destaca la Ley N°23.302 sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades

Aborígenes, que dio lugar a la creación de un Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y a un registro de comunidades, sancionada en 1985 y reglamentada siete años más tarde. Otra normativa relevante es el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas, incorporados con la Reforma Constitucional de 1994.

Para que ese derecho reconocido se concretara en el caso de Katupyry, el Estado provincial había comprado el terreno a un propietario privado, el Sr. Elías Bulos, mediante un crédito internacional. Una vez cumplido este paso, traspasaron las tierras provinciales a la comunidad indígena. Para llegar a esa instancia, Vicente realizó averiguaciones respecto de las titularidades de terrenos en la zona por medio de vínculos políticos, logrando delimitar 426 ha. que podían ser adquiridas a un mismo dueño, quien además estaba dispuesto a venderlas:

Carla: ¿Y eligieron este terreno por algo en particular, digamos donde hoy está Katupyry?

Vicente: Porque yo tenía un amigo que me ayudaba, porque ellos me indicaron en qué lugar puedo ir a averiguar cómo está el terreno, entonces yo estudiaba un poco con la gente. Porque ellos me hicieron un plano, y yo buscaba terreno, entonces cuando fui a Posadas yo buscaba y con ese papelito...

C: ¿Y con quiénes había conversado?

V: Bueno, hay muchos, hay varias, hay varios amigos que son independientes, hay tantos, como autoridad, autoridad digo como intendente, amigo privado.

C: ¿Que era intendente en ese momento?

V: Sí.

C: ¿Cómo era su nombre?

V: Arturo Vandendorp se llamaba, y el que trabajaba en tierras se llama Antonio Sosa, trabajaba en Posadas en tierras.

C: En la oficina de tierras [Subsecretaría de Tierras y Colonización].

V: Sí.

C: ¿Y a ellos usted los conocía de antes?

V: Sí, sí, sí. Bueno, a través de ellos y podía averiguar cómo estaba el terreno, porque ese terreno no era reserva [posiblemente se refiera a la modalidad del Estado

provincial que en ese momento creaba “reservas culturales” en las tierras fiscales reclamadas por comunidades] digamos, era privado, fue comprado. Pero mismo el dueño vivía en Posadas.

C: ¿Eran todas las hectáreas de un mismo dueño?

V: Correcto.

C: ¿Se acuerda en nombre de ese dueño?

V: Elías Bulos se llamaba [tal como figura en el título que pude consultar más tarde]. Era un empresario muy grande.

C: ¿Y a él le compraron?

V: Compraron de él. Este terreno para comprar fue donado a través de Banco Mundial, pero como siempre viste, igual para mí, ahí aprovecha los políticos para entregar por título, ¿viste, entonces?

C: ¿Y en ese momento cuántas comunidades había acá en el Municipio de San Ignacio?

V: Mirá, en aquella época no había tanto, había solamente Andresito y esta comunidad, después yo creo que vinieron de otros lugares, pero no de la zona digamos, de Kuña Pirú, Aristóbulo, por ahí cerca. Que vinieron un poco de Paraguay también. Hay muchos que vinieron de Paraguay.

C: ¿En qué año consiguieron entonces el título?

V: En '97.

C: ¿Y hasta entonces pudieron estar sin que los molestaran?

V: Sí, sí, sí.

C: ¿Estaba en negociación?

V: Sí, sí.

C: ¿El gobernador de la provincia intervino también?

V: No tanto, porque esa época se llamaba Ramón Puerta.

C: ¿Y él no tuvo mucho que ver?

V: Sí, un poco también, pero no tanto, pero también sí, porque sin ellos no podemos conseguir nada, por eso te digo que especialmente los políticos, igual que vamos a hacer, tenemos que decir sí nomás, porque si no no hay... porque él también tiene

que firmar [así tal cual figura en el título]. (Entrevista a Vicente Acosta, Katupyry, 24/7/17)

Vicente lo recuerda como un proceso de conocimiento estratégico de los recursos (acceder a los datos de titularidad de la tierra), donde tenía un lugar central el establecimiento de alianzas políticas (para generar la disposición de los privados a venderlos, así como la de los funcionarios para concretar la cesión). Sin embargo, otros actores refieren al acceso a la titularidad de las tierras de Katupyry como un proceso atravesado por tensiones y amenazas de violencia. Montero, un antiguo vecino de Vicente que había sido concejal en esos años, recuerda los intentos de desalojar a las familias mbya que habían salido de Andresito: “Ese [refiriéndose al empresario dueño de las tierras] vino con gente le quería quemar las chozas y nosotros [desde la Municipalidad] intervenimos, como éramos nosotros concejales en ese momento también nos opusimos a eso y ahí entró el conflicto que se le sacaba la tierra esa y se le daba otra más allá” (Entrevista a Montero, San Ignacio, 22/4/2019).

Arturo Duarte, actual cacique de Andresito, se refirió a los procesos protagonizados por Vicente enfatizando aspectos de las dinámicas internas de las propias comunidades y los vínculos con el entorno en cuanto a la disponibilidad de recursos productivos como aspectos relevantes de la “salida” hacia un espacio comunitario nuevo:

Muchos caciques pasaron y se fueron abriendo, porque muchas veces pensando la historia nuestra, cuando encuentra problemas de la comunidad los miembros ya no están contentos y eso también significa que las comunidades puedan mudarse a otro lado, buscar el buen vivir porque busca más hacia el monte, para que nosotros como cultura podamos empezar a retomar nuestro vivir, eso es lo que ellos buscaron por ejemplo en Katupyry. Vicente Acosta estuvo acá [en Andresito] muchos años cacique, empezaron a abrirse, él mismo buscó lugar, bregó por lugar que hoy en día es Katupyry y eso significa mucho la pelea de él, de Vicente Acosta, ahora está, todavía vive, pero ya no quiere estar más en problema. Ya quiere quedarse y estar tranquilo. (Conversación con Arturo Duarte, Andresito, 13/12/2017)

Al “cambiarse” de Andresito a Katupyry, la Escuela 44 (en ese momento un establecimiento rural común, ya que no existía la modalidad de EIB) les quedó lejos a los niños de la familia de Vicente y otros que lo acompañaron. Por un tiempo continuaron caminando diariamente los 6 km. de distancia que los separaba de la escuela, hasta que a inicios de la década de 1990 se creó un aula satélite dentro de una comunidad más cercana: Ñu Porã, la que había obtenido sus tierras por la compra y donación de una religiosa, al igual que Jakutinga.

En el momento de la escritura del título de Katupyry (1997), hacía dos años que una escuela primaria creada por el P. Marx y dependiente del obispado de Posadas estaba funcionando en su territorio, como lo sigue haciendo hasta el día de hoy. El sacerdote ofició como representante legal de la escuela de Katupyry desde su fundación en 1995 hasta su fallecimiento en 2009. La creación de esta escuela se relaciona con una etapa de vínculos cercanos entre el cacique de Katupyry de ese momento, Catri Duarte, con el P. Marx y un grupo de religiosas que trabajaban con él.

La actual directora de la escuela (maestra en 1998 y desde 2013 en el cargo de conducción) escribió una breve reseña histórica sobre la institución junto con Agustín (referente comunitario y ADI desde 2004). Dicho compendio fue elaborado para conseguir donaciones de útiles escolares y vestimenta por parte de colegios privados o funcionarios políticos, y allí se recuerda que al inicio se dictaban clases a no más de diez niños mbya en un salón de madera prefabricada, ya que estos anteriormente “asistían a una escuelita en la comunidad de Ñu Porã, a unos 3 km. de la comunidad de Katupyry”.

Hasta 1999 la escuela de Katupyry funcionó como un grado múltiple y ese mismo año se amplió la planta con el cargo de una maestra de grado. En 2005 se crearon cargos para una maestra de Nivel Inicial y horas cátedra para acompañar la creación de la figura del ADI. La historia de la escuela redactada por la Directora y el ADI remarca el carácter intercultural de la escuela destacando que “por pedido de las familias y favoreciendo la integración, recibimos alumnos de dos familias perteneciente a la cultura *jurua*”. Nilda me explicó que este último aspecto alude implícitamente a la forma predominante de la EIB en contextos urbanos, los más conocidos por los interlocutores a los que se dirigía el texto, donde los indígenas eran y son generalmente una minoría.

Agustín ya me había hablado de la escuela de Ñu Porã, cuyo edificio de madera prefabricada pintado de verde y blanco, con techo a dos aguas de chapa acanalada, se encontraba desde hacía años en Katupyry y al lado del cual nos encontrábamos conversando:

Esta es la primera escuelita que tuvimos -señalando el edificio de madera que parece una pequeña casa y que actualmente es utilizado como depósito-. Se hizo en otra comunidad, la comunidad en la que se hizo se llama Ñu Porã, allá se hizo esta escuela, entonces como la gente de esa comunidad se fueron todos, dejaron abandonada esta escuela, trajimos el edificio. Nos ayudó mucho la Hermana monja, con el auto de ella, con la municipalidad. (...) Hicieron esta escuela en otra comunidad, (...) entonces mucho tiempo [esta escuela] se llamó Ñu Porã. Eso fue más o menos en el '93, algo así. (Entrevista a Agustín, Katupyry, 29/3/17).

Este repaso de la historia de la escuela da cuenta de los vínculos de la escuela de Katupyry y de sus familias con otra comunidad: Ñu Porã, deshabitada desde mediados de la década de 1990 aproximadamente. Aunque en ese lugar ya no vive ninguna persona, algo de la materialidad de ese lugar permanece, como puede verse en la referencia a “la primera escuelita” que señala Agustín, y nos permite conocer el proceso histórico allí acumulado. En el próximo apartado me explayaré sobre la integración de Ñu Porã al área constelada cuyos lugares tomados como referencia son Jakutinga, Katupyry y Andresito. Como podrá verse, esta comunidad hoy deshabitada representa nuevas imbricaciones entre la gestión privada y la pública, tanto con respecto a la escolarización de los mbya, como a los territorios comunitarios.

5.2.3. Algunos “vaivenes” y “reciclajes” entre lo público y lo privado en las escuelas y comunidades consteladas

Siguiendo los aportes de las investigaciones históricas enmarcadas en la antropología de la educación (Rockwell, 2018[2007b]), retomo algunos conceptos presentados al inicio del capítulo, en particular el de “redes” y el de “temporalidades enredadas”, para considerar otros hilos en las tramas de los “enredos geográficos” en los que estoy incurriendo al reconstruir la historia del

proceso de territorialización de Andresito, Katupyry y Jakutinga, así como de la relación de estas comunidades con la escuela.

Mirar esas historias desde las metáforas propuestas por Rockwell alienta a descubrir cómo se crean y sostienen las instituciones escolares, considerando las tramas locales de las relaciones de poder, el financiamiento mediante el cual se sostienen, así como las políticas educativas que las atraviesan (2007b, p. 448). Al trabajar sobre el Libro Histórico de la Escuela Provincial N°44, a cuya historia referiremos más adelante, es posible “acercar el zoom” en la trama de estas historias. Allí aparecen otras referencias a Ñu Porã:

A partir del 1° de julio [de 1992] comienza a funcionar en la Aldea Ñu Porã un grado satélite de esta escuela, por creación según resolución N°1073/92 desde entonces la escuela cuenta con tres cargo (sic). La Aldea Ñu Porã se encuentra ubicada a 14 km. de la Escuela N°44, en el Paraje Pastoreo, cuenta con un edificio destinado a la escuela, tiene letrina y pozo de agua. Cuenta con una inscripción de 23 alumnos y funciona de mañana” (Libro Histórico, Escuela 44, p. 104).

En una entrevista realizada por Ana Padawer a la Directora que firmaba el documento citado, esta repasaba su trayectoria como maestra en el ámbito rural evocando que el trabajo en Ñu Porã había comenzado con anterioridad a la creación de cargos docentes. Norma había comenzado a trabajar allí a pedido de la comunidad, siendo ella directora de la Escuela 44 a la que ya asistían como alumnos algunos niños/as de Andresito y Katupyry:

Norma: Desde el ‘85, cuando en marzo del ‘85 vengo con traslado a la 44, que comenzaba a funcionar en el edificio de madera [donado por la parroquia a cargo del P. Marx]. Yo venía de Roca, de una escuela rural también, vengo ahí a otra escuela rural. Y ahí sí empiezo a conocerlos a ellos [a los mbya]. Los de Andresito ya estaban asentados, por lo que yo sé ellos vinieron en el ‘76, otros dicen que vinieron en el ‘74, pero Arturo, estas últimas charlas que tuvimos con él dijo que en el ‘77 y ‘78. Así que no sabemos, pero cuando yo empecé ya había chicos ahí que venían de la comunidad Katupyry, venían a la 44. Después se crea la escuela,

un aula satélite en Katupyry de la escuela de las monjas que funcionaba en Jakutinga, funcionaba como aula satélite allá. En el '91 cuando hay asentamiento aborigen en Pastoreo, o sea muuucho más allá de Katupyry, y no tenían escuela me vinieron a pedir a la escuela 44, entonces fui yo, todo '91, todo '92 trabajé con esa gente, iba a Pastoreo, en una comunidad de Ñu Porã y ahí yo hice las gestiones para un aula satélite. Pero después con el incremento de la población iba a salir escuela, en ese interín también, la Hermana [una de las monjas que trabajaba con el P. Marx y con los/as mbya] pedía la creación de una escuela, entonces qué hace el Estado, crea una escuela en Katupyry, pero con el nombre de Ñu Porã, como ya yo estaba solicitando un aula para allá.

Ana: Pero es del obispado esa escuela [la que se crea en Katupyry].

N: Claro, subvencionada por el Estado, pero es privada. Hasta el año '93 hasta julio estuve allá [en Ñu Porã], pero después por problemas, (...) ya empezaron a buscar [escuela] por todos lados. Ahí mi supervisora fue, me visita, estuvimos y ella nomás por el incremento de alumnos que teníamos acá en la 44, en la sede, entonces ella me traslada con cargo y todo, de allá de Ñu Porã. Entonces se crea la escuela de Ñu Porã en Katupyry y toda esa gente de Ñu Porã [la comunidad mbya] se traslada. Unos van al Brasil, otros van a Invernada, más al fondo, otros vienen más cerca, pero se fueron todos de allá, abandonan ese lugar. Y de ahí vengo yo a trabajar a la escuela [a la sede, Escuela 44], ya con más alumnos porque hubo crecimiento de alumnos, hasta el '93 que se hace el nuevo edificio³³ y ahí me dan otro cargo más, o sea ahí ya tuvimos 3 cargos. Porque hasta ese momento estaba yo sola. (...) Esa era la parte que las Hermanas no entendían, por qué yo tenía que llegar tarde allá, en el aula satélite, pero era que por qué tenía que esperar gente del Consejo [en la sede, Escuela 44, en refacción], el dinero venía directamente para los directores y bueno, una tenía que pagar al que construía y una tenía que andar buscando los materiales, pidiendo, solicitando, pagando y a la gente del Ministerio, cuando venían, me llamaban por teléfono “hoy estoy a las 9 de la mañana” y qué le voy a

³³ En un lapso de diez u once años la Escuela 44 tuvo dos nuevos edificios. El primero fue donado en 1983 por el P. Marx, de madera, actualmente hoy en día allí funciona el comedor escolar. Las obras para construirlo concluyeron en 1984. Diez años después, en 1993 la Escuela 44 fue seleccionada en el Plan Social de Educación lanzado en Misiones por autoridades provinciales y el Ministerio de Educación de la Nación. Ese mismo año le entregaron a la directora el cheque correspondiente a la primera etapa del Proyecto N°1 “Erradicación de Escuelas Rancho” (Libro Histórico, Escuela 44, p. 106).

hacer no me podía ir allá [al aula satélite en Ñu Porã]. O me iba allá y dejaba todas las cosas para la comida y volvía. (Entrevista de Ana Padawer a la ex directora de la Escuela Provincial N°44, San Ignacio, julio 2009)

Estos relatos y documentos locales reflejan que la escuela de Ñu Porã comenzó a funcionar como aula satélite de una escuela estatal, la 44. Sin embargo, ante las dificultades de la docente de la escuela pública para cumplimentar las tareas en ambas sedes por la sobrecarga que le implicaba la refacción de la escuela núcleo, las Hermanas que realizaban tareas asistenciales en la zona de San Ignacio intervienen para que el aula satélite se traslade como escuela a la comunidad Katupyry, donde el establecimiento pasa a depender del obispado.

Estas relaciones poco visibles entre congregaciones religiosas, gestiones educativas y comunidades indígenas explican la “visión simplificada” que varios interlocutores me refirieron, donde la escuela de Katupyry se presenta como una institución fundada por el P. Marx, a partir del aula satélite de la escuela que funcionaba en Jakutinga. El P. Marx tenía una presencia importante en la zona y además construyó allí unos salones del mismo estilo de los que más de una década antes había construido en la Escuela “Padre Antonio Sepp”, la primaria de Jakutinga: dos grandes salones en tablas aserradas pintadas de color rojo y blanco. Edificios y actores cuya presencia se reiteraba y documentaba en varios medios, formatos e instituciones que se presentaban recurrentemente hicieron que esos vínculos se refuerzan en la memoria colectiva, mientras que comunidades que ya no existen, como Ñu Porã, así como la escuela pública que allí funcionó por un breve tiempo, quedaron en el olvido.

El relato de la ex-directora de la escuela 44 permite rastrear procesos de territorialización que quedaron trancos, ya que el vínculo de los/as mbya con las Hermanas había llevado a que la comunidad de Ñu Porã contara con 20 ha. que había comprado y donado una religiosa de la congregación Hermanas Siervas del Espíritu Santo que trabajaba junto al P. Marx. Ñu Porã, al igual que Katupyry, se había formado por familias que “habían salido” de Andresito, solo que en el primer caso mantenían lazos más estrechos con los referentes religiosos que las familias

establecidas en Katupyry -entre quienes contaban con vínculos más estrechos se encontraban Marta Olivera y Arturo Duarte, quien por entonces cumplía el rol de jefe político en Ñu Porã-.

Los entrelazamientos entre los proyectos impulsados por actores religiosos y el Estado también permiten vislumbrar la demanda de los/as mbya por escuelas en sus comunidades, en el relato de la directora de la escuela 44 de manera muy directa para el caso de las familias de Ñu Porã. De esta manera esta comunidad, aunque fue disuelta, resulta otro de los “nodos” del área constelada y permiten entender más acabadamente cómo se asociaban Andresito, Katupyry y la Escuela 44 como institución relevante en tanto allí asistían niños/as de estas comunidades.

La condición de la propiedad fiscal, comunitaria o las donaciones de tierras se presentan hasta el día de hoy como prerrequisitos para la instalación de la oferta educativa. Asimismo, de los relatos precedentes, especialmente notorio en el caso de Ñu Porã, es posible vislumbrar que son necesarios los acuerdos entre caciques de comunidades próximas, vecinos de la colonia, autoridades eclesiales, municipales y funcionarios provinciales para poder definir el lugar de ubicación de los establecimientos (Padawer y Golé, 2017).

La creación de un aula satélite en Ñu Porã y su posterior “reciclaje” en Katupyry supuso algunos “vaivenes” entre la gestión estatal y la privada. Tal como puede verse desde la mención a la fundación de la escuela primaria “Padre Antonio Sepp” en Jakutinga por el P. Marx, que fue inscripta como estatal, estos cruces eran comunes. Recurriendo a la mirada de Rockwell (2018[2007b]) sobre de la historia social como “movimientos que ocurren a lo largo de trayectorias entrecruzadas, en lugar de espacios cerrados”, es posible advertir que el mundo educativo se configura mediante “conjuntos de redes complejas a diferentes escalas” (p. 455). Así, la autora explica estos sucesos a través de los vínculos de la vida escolar con “los itinerarios personales de los sujetos involucrados, con los intereses políticos de las autoridades en turno, con las presiones de un mercado cada día más agresivo” (p. 455).

Gran parte de aquello que Rockwell (2007b) describe como los “vaivenes” y “reciclajes múltiples” en la definición de su noción de “temporalidades enredadas”, apareció con mayor claridad a la hora de conocer parte de los “itinerarios personales” de actores como el P. Marx. Así, conversando

con el Director de la EFA de Jakutinga sobre la ampliación de la red de primarias y su establecimiento en diferentes comunidades me explicaba:

Carla: Yo le voy preguntando a usted por si sabe nomás, porque uno a veces desde un lugar va atando cabos, ¿por qué será que se eligió Katupyry para hacer la escuela?

Director: Y siempre se miraba las comunidades donde mayor cantidad de familias había, y eso también es un relevamiento porque el Estado no te va a construir nada sino... Esto se construyó porque el Padre trajo dinero de afuera y en ese momento el padre tenía una señora muy amiga de él que era la ministra [de Cultura y Educación de la Provincia de Misiones], que era Marisa Micolis, yo era pibe, era chiquito, y Marisa era muy amiga del Padre, entonces Marisa hizo bicicleteo dentro del Estado y le hizo la parte central del edificio y todo lo otro trajo de Europa. (Entrevista al Director de la EFA, Jakutinga, 12/10/2017)

La pertenencia del P. Marx a la misma orden religiosa del entonces obispo de Posadas, Mons. Kemerer, así como su amistad con una funcionaria estatal de alto rango como la Prof. Micolis, permiten rastrear la complejidad de las redes a distintas escalas (Rockwell, 2007b), ya que no sólo se trataba de caciques, maestros, Hermanas, sino que también altas autoridades locales del clero y la educación intervenían activamente para que se establecieran las escuelas en las comunidades. Como he señalado en el Capítulo 1, Micolis fue Ministra de Educación de la Provincia de Misiones entre 1991 y 1995 (Gobernación de R. Puerta), anteriormente Subsecretaria de dicha área (1973-1975), pero también era referente del sector privado confesional, donde había desarrollado inicialmente su carrera.

Vale la pena reparar brevemente en la etapa de Micolis como ministra, ya que pone de manifiesto otros aspectos de las redes descritas por Rockwell (2007b), puntualmente algunas de las políticas educativas y articulaciones entre diferentes órbitas de gobierno en un momento en que la organización del sistema educativo misionero, bajo la jurisdicción del Estado provincial, se estaba consolidando. Durante su gestión hubo algunos avances importantes respecto de la provincialización de escuelas medias y privadas de órbita nacional (CIPPEC, 2002, p. 40), ya que

por ese tiempo la provincia estaba terminando de asumir la gestión de la totalidad del sistema educativo local, a la vez que inició la implementación de la Ley Federal de Educación, N°24195.

Estos movimientos entre la gestión nacional y provincial del sistema educativo misionero no refieren directamente a la escolarización mbya, pero constituyen un marco interpretativo importante del momento en el que se dan los “vaivenes” entre las distintas instituciones escolares que se forman en las comunidades, o de los “reciclajes múltiples” que involucran relaciones cotidianas entre la gestión pública y privada en la construcción de la escolaridad mbya. Al momento de la gestión de Micolis aún no existían normativas provinciales que reconocieran la alfabetización de la población indígena, o prácticas educativas interculturales bilingües institucionalizadas. Sin embargo, los relatos del director de la EFA y la ex-directora de la escuela 44 muestran no solo la presencia indígena en las escuelas, sino las gestiones locales desde dichas instituciones que dan cuenta de las conexiones entre los planos nacional, provincial y la local que antecedieron a la política de la EIB en la provincia.

5.2.4. Andresito y la escuela

En esta sección abordaré la historia de conformación del último de los “nodos” mencionados al inicio: la comunidad Andresito. De este modo, me propongo continuar dando cuenta de las implicaciones entre demandas territoriales y escolares.

Actualmente, Andresito se ubica en un terreno próximo a la Escuela Provincial N°44, ya mencionada. Se trata de una escuela centenaria que testimonia la historia de la federalización de Misiones, así como su posterior provincialización. La Escuela 44 fue creada en 1908 a partir de la Ley N°4874, sancionada en 1905 y conocida como Ley Láinez, y por lo tanto fue parte de un momento en el que la expansión de la escolarización nacional buscaba responder a las altas tasas de analfabetismo como un fenómeno que afectaba especialmente a las zonas rurales. Así, la formación del Territorio Nacional de Misiones implicó la creación de escuelas nacionales rurales por parte del Estado, como esta escuela primaria rural, mixta, obligatoria y gratuita que funciona en un paraje rural de San Ignacio ya hace más de un siglo funciona (Padawer y Golé, 2017).

La concurrencia de niños/as mbya a dicha institución se vincula con la historia de Andresito. Así lo testimonia Agustín -ADI de Katupyry, ya mencionado más arriba-, a través de su propia escolarización. Agustín egresó de la Escuela 44 en 1987, a sus 18 años; así lo recuerda él y así aparece registrado en el Libro Histórico de dicha institución: el 4 de diciembre a las 16.50 hs. tuvo lugar el acto de clausura de ese año lectivo, al que habían concurrido el “Intendente don Antonio Guillermo Sosa, padres de alumnos, exalumnos y vecinos; también nos honró (sic) con su presencia el Padre José Marx. Egresaron tres alumnos: Agustín Ocampo, mejor alumno, Ramón Batista y Carlos Batista los nombrados recibieron su certificado y obsequios recordatorios” (Libro Histórico, Escuela 44, p. 88).

Agustín comenzó sus estudios secundarios en la EFA de San Ignacio que había sido fundada en 1986 por el P. Marx, pero los abandonó a los seis meses; más tarde, en 2001, se inscribió en el SIPTED -el Sistema Provincial de Teleducación y Desarrollo de Misiones diseñado para la terminalidad primaria y secundaria de jóvenes y adultos- que funcionaba por la noche en el edificio de la Escuela Provincial n° 74, ubicada en el centro de San Ignacio, donde llegó a cursar la EGB 3. Asistía con otros cuatro varones que vivían en Katupyry, quienes se preparaban para rendir los exámenes del SIPTED en la escuela para adultos de Jakutinga, a la que una de las Hermanas los llevaba periódicamente a dar exámenes.

Agustín me refirió a la influencia del P. Marx en su escolarización. Hasta el momento de su egreso de la 44, Agustín vivió en Andresito y recordaba cómo a veces no quería ir a la escuela, entonces el P. Marx lo llevaba:

El que procuró muchísimo y empezó con esas escuelas [EFA] fue el Padre Marx, él me ayudó muchísimo, por ejemplo me llevaba a la escuela [44] muchas veces. Muchas veces nos quedábamos cinco o seis niños [en la comunidad] y nos llevaba, y antes la escuela no estaba cerca por donde está ahora, estaba lejos, estaba en el campo, más al fondo de donde está ahora. De Andresito pasábamos la ruta y nos íbamos para el fondo a estudiar (Entrevista a Agustín, Katupyry, 29/3/17).

Recién hacia 1984 la Escuela 44 se instala en su localización actual, donde un vecino colono había donado una hectárea de terreno un año antes, mientras que la parroquia local a cargo del P. Marx les había facilitado un edificio de madera prefabricada. Así aparece registrado en el Libro Histórico escolar:

El Sr. Otto Raiman dona 1 hectárea de terreno sobre la Ruta 210, terreno que es seleccionado por el suscripto [el director abajo firmante, Antonio Sosa] teniendo en cuenta diversos factores, provisión de agua, red eléctrica etc. De esta manera comienza a gestarse la reubicación de la escuela a un lugar más adecuado.

El Sr. Intendente Municipal se adhiere a la concreción de la importante obra aportando material y maquinaria vial. [...] padres y vecinos colaboraron trabajando los fines de semana. (Libro Histórico, Escuela 44, p. 68).

La adquisición de las tierras donde actualmente se ubica la comunidad Andresito se vincula estrechamente con las sucesivas ubicaciones de la escuela 44. Con anterioridad a la compra de las 12,5 ha. de tierras en las que actualmente se emplaza la comunidad mbya a partir de gestiones del P. Marx, las familias de Andresito se ubicaban en un terreno cercano, aunque “un poco más al fondo”. Es decir que así como la escuela cambió su localización, acercándose a la comunidad y a la ruta, también las tierras adquiridas por el sacerdote se aproximaron en esa dirección. Por esa época Marx ya trabajaba en conjunto con las Misioneras Siervas del Espíritu Santo, entre ellas algunas se ocupaban más de temáticas sanitarias y otras trabajaban cuestiones educativas, de esta última área es referente hasta el día de hoy la Hna. Adela.

En el relato que presenté en el Capítulo 1 donde la Hna. Adela hace referencia a cómo se consiguieron las actuales tierras de Andresito, también menciona otros procesos vinculados con la formación de comunidades hacia la década de 1980 además del acercamiento a las escuelas (demandado por los/as mbya en ocasiones, ofrecido por la iglesia en otros, en alguna oportunidad propiciado por docentes de escuelas públicas). Se trata de los cambios en la estructura productiva vinculados al aumento de tierras destinadas a la plantación de especies arbóreas exóticas para el desarrollo de la industria forestal, proceso que como indica Gorosito Kramer (1982), se profundiza a partir de 1960 y también tiene impacto en la dinámica de creación de escuelas (Golé, 2020).

Asimismo, el testimonio de Adela da cuenta de las relaciones del P. Marx con la familia Duarte, que hasta el día de hoy es la principal familia de Andresito. Sin embargo, antes de ser conducida por Inocencio Duarte (quien fue cacique de la comunidad hasta su fallecimiento en 2007), conformaban esa comunidad la familia de Damián Acosta y la de su cuñado Ocampo (que presenté en el Capítulo 4). En los inicios de Andresito, antes de la compra de tierras por parte de la iglesia, estas familias vivían en esa zona aunque las casas se ubicaban a mayor distancia de la escuela 44 y de la ruta.

Con el regreso de la democracia, distintas monjas de la congregación de Adela comenzaron a trabajar junto con el P. Marx, especialmente en San Ignacio donde formaron una casa en la que recibían a los/as mbya de la zona, sobre todo para asistirlos por temáticas sanitarias, para facilitar la asistencia a la escuela secundaria urbana en las escasas oportunidades que alguno logró acceder a ese nivel, y para acopiar artesanía destinada a la venta, mayormente mediante contactos del P. Marx en Alemania.

Entre las religiosas que abordaban temáticas sanitarias se encontraba la Hermana Beatriz, quien en una entrevista me ofreció algunos detalles sobre la situación social de las comunidades mbya en los años iniciales de su escolarización en esta zona, en la década de los '80:

Hna. Beatriz: Trabajaba a la mañana en el hospital [de San Ignacio] y a la tarde salíamos a pasear [con otra Hermana]. Y ahí como el Padre José (Marx) se enteró que nosotras hablamos guaraní, que somos de Paraguay, él vino y nos contactó para ir con las comunidades aborígenes porque estaba todo el tema de tuberculosis. No tenían documento, no tenían escuela, no tenían nada, eran nadie, vamos a decir. Entonces, yo ya me iba a trabajar con el doctor [Dr. Rebata, médico referente por muchos años del Hospital de San Ignacio] de vez en cuando, atendíamos ya, pero [...] en la zona [más próxima] de San Ignacio. [...] en Katupyry, en Andresito... Ahí estaban todos hacinados porque el terreno es chico, entonces después ellos se fueron a Katupyry, el gobierno le compró esas tierras en el tiempo del Dr. Humada, que era Gobernador. [...] Antes estaban en Andresito y se morían muchísimo,

entonces el padre José estaba muy preocupado porque iba a terminar y, se enteró que había enfermeras que sabían guaraní y vino una noche y pidió. Y bueno, entonces íbamos a San Ignacio, pero poco, y después sí, pidió formalmente a la congregación, a la superiora y formamos una casa en San Ignacio, yo iba para la atención de la salud, no para la escuela ni nada, salud primero. (Entrevista Hna. Beatriz, Gobernador Roca, 14/10/2017)

Las Hnas. Beatriz y Adela enfatizaron la gravedad de la situación sanitaria que aquejaba a los/as mbya en este periodo, los primeros años de la democracia, cuando los indígenas misioneros comenzaron a ser visibles en los medios de comunicación y la agenda pública, principalmente por los numerosos casos de tuberculosis. También explicaron que de la mano de la atención a la educación y a la salud vinieron las compras de terrenos para que se asentaran algunas familias mbya con las que se vinculaban tanto el P. Marx como las Hermanas Siervas del Espíritu Santo, ya que esa era la problemática de fondo del momento: tal fue el caso de la formación de Jakutinga, de Katupyry, y también de Andresito, aunque como vimos la adquisición de sus tierras asumió distintas formas en cada caso.

La Hna. Beatriz también me proporcionó detalles respecto de la compra de tierras para las comunidades:

Hna. Beatriz: El título costó mucho porque era de Bogarín [apellido del anterior propietario de las 12,5 ha. de Andresito, su familia continúa viviendo en otros terrenos vecinos], después Bogarín le vendió a Raimann y antes, antes, antes en esos tiempos la palabra valía. Entonces bueno, acá yo te vendo tanto por tanto, se miraban los mojones y listo chau, pero después la palabra no valió más -dijo refiriéndose al acuerdo de compra-venta que habían realizado Bogarín y Raimann.
Carla: A mí me habían dicho que eso lo había donado el obispado.

H. B.: Sí, porque el padre puso todo como nosotros y como todos los religiosos lo que compramos para los pobres, para el aborígen, para el blanco para lo que sea, todo se pone en nombre del obispado, nadie se pone a su nombre, que se nombre a otro. Acá en Jakutinga ahora recién el Severo [Severo Morínigo, cacique de

Jakutinga aproximadamente desde el momento en que el P. Marx compra las tierras de esa comunidad hasta su fallecimiento en 2017] tiene título, hace poco el obispo le dio la parte de él, pero la parte donde está la escuela, donde vos dormiste es del obispado -en referencia a que le había contado que había pasado una noche en la EFA-. Todo se pone a nombre del obispado. (Entrevista Hna. Beatriz, Gobernador Roca, 14/10/2017)

Este procedimiento recurrente de la compra de tierras por parte de las órdenes religiosas, y su colocación a nombre del obispado para eventualmente luego entregarlas (o no) a la comunidad indígena establecida allí, da cuenta de una de las formas para asegurar algunas hectáreas de asentamientos mbya en los años anteriores a la existencia de leyes específicas que regularan los derechos indígenas a la tierra, tanto en la provincia como a nivel nacional. Como señalé en el Capítulo 1, en Misiones las políticas públicas en relación con la población guaraní están reguladas por la Ley N°2727 de 1989, a través de esta norma se creó un organismo de aplicación, actualmente denominado Dirección de Asuntos Guaraníes (DAG) y dependiente del Ministerio de Derechos Humanos.

5.3. ASOCIACIONES Y TENSIONES ENTRE DEMANDAS TERRITORIALES Y ESCOLARES

En este último apartado retomo las preguntas abiertas al inicio de este Capítulo, para pensarlas a la luz de las asociaciones y tensiones entre comunidades, entre escuelas, así como entre comunidades y escuelas. A través del concepto de territorialización y mediante el análisis de la conformación de lugares como “constelaciones”, es posible vislumbrar algunas implicancias del “permanecer juntos” (Massey, 2008) en los casos de Katupyry, Jakutinga y Andresito, donde se desplegaron una serie de negociaciones entre diferentes personas, en un ambiente de monte en transformación desde hace más de cien años.

Centrándome en el proceso de conformación de estas tres comunidades mbya, e incorporando también la comunidad hoy deshabitada de Ñu Porã, puede observarse un territorio tensionado entre

intervenciones educativas estatales, explotaciones agrícolas privadas y demandas comunitarias indígenas, donde la explotación forestal implicó las transformaciones económicas más relevantes a nivel provincial y local.

Las preguntas iniciales sobre los procesos que constituyeron a las comunidades mencionadas, así como respecto de su vinculación con acceso a la escuela en el territorio mbya (ya sea porque las instituciones se encuentren dentro de la comunidad o próximas a ella)- tuvieron la intención de echar luz sobre las tensiones territoriales de una época en que la escolarización comienza a ser un objeto que se teje entre iniciativas educativas privadas religiosas, estatales y demandas mbya. Esto ocurre a partir de la segunda mitad de la década de 1970, cuando el Estado provincial tenía apenas más de una década y la provincialización del sistema educativo de Misiones estaba organizándose.

Siguiendo a Schvorer (2011), los años setenta se presentan como un momento de quiebre en la dinámica social misionera que da lugar al surgimiento de actores locales particulares (especialmente el Movimiento Agrario Misionero, más tarde también las Ligas Agrarias de Misiones), así como a articulaciones entre la situación local con aquella nacional (procesos organizativos campesinos en consonancia con las grandes movilizaciones sociales y el contexto de crecientes luchas políticas de fines de los años '60 en el país, expresadas por ejemplo en las movilizaciones obrero estudiantiles). Como he señalado anteriormente, desde la década del 1960 y especialmente durante la siguiente, los mbya cobran visibilidad en Misiones al vislumbrarse el final de la frontera agraria, es en ese momento cuando “aparecen como ‘problema’”, en tanto colonos y empresarios encontraban asentamientos indígenas en tierras fiscales y privadas de explotación incipiente.

Gorosito Kramer (2011) indica que la actual localización de los asentamientos guaraníes representa en gran parte las modificaciones en los usos de la tierra en la provincia a partir de 1980, “en una etapa que puede considerarse de transición hacia alteraciones más drásticas, y la expresión de las respuestas guaraníes colectivas a estos fenómenos”, ya que a pesar de las dificultades en el acceso al bosque nativo, el modelo de ocupación espacial mbya ha persistido en la procura de la cercanía al monte (*ibidem*, p. 14).

Estas observaciones responden en cierta forma a aquello que Gordillo (2018) observaba como la “producción destructiva” del capitalismo, y me permiten recuperar la pregunta por el rol de las escuelas en esos procesos, así como pensar en el lugar de los/as mbya en la creación del espacio para las actuales comunidades y escuelas. En la presentación de los acontecimientos protagonizados por las familias que actualmente continúan viviendo en Jakutinga, Katupyry y Andresito es posible apreciar que los cambios económicos a nivel local fueron articulándose con intervenciones de distintos actores que aproximaron a las familias mbya y las escuelas, como la ubicación de comunidades más cerca de las rutas provinciales 6 y 210, y la creación de asentamientos mbya cada vez más fijos.

El prerequisite de la propiedad fiscal, comunitaria o “en donación” de la tierra para el establecimiento de escuelas dentro de los territorios comunitarios, se presenta hasta el día de hoy como una condición necesaria para la construcción de edificios, su mejora o beneficios impositivos, como la excepción del pago de la luz. Esto en gran parte explica el procedimiento recurrente que se daba de la mano de actores como el P. Marx y las Hermanas Siervas del Espíritu Santo, quienes primero procuraban la compra de la tierra a través de donaciones, la titularizaban a nombre del obispado y luego creaban el establecimiento educativo.

Retomo la propuesta de las “constelaciones” para poder describir procesos acumulados en objetos, y así mirarlos en relación con los sentidos que esos elementos tienen en el presente. De esta forma, me interesa dar lugar a una serie de reflexiones finales sobre los sentidos de la escuela en los procesos de territorialización mbya, tomando algunos aspectos de los casos presentados que serán analizados en términos de las expectativas, conflictos y convergencias que atravesaron (y aún atraviesan) a las escuelas en las comunidades.

Me centraré en dos de ellos: 1) algunas tensiones iniciales en torno a la alfabetización en castellano y a la enseñanza del idioma mbya en la escuela de Katupyry; 2) la posibilidad de trabajar como ADIs en la Escuela 44 y en la de Katupyry a partir de 2004, para pensarlas en relación con la transición de una escuela primaria para adultos a una “EFA intercultural” en Jakutinga.

5.3.1) Algunas disputas iniciales por la lengua en el contexto de alfabetización en castellano en Katupyry

Las relaciones entre comunidades y escuelas no han sido iguales en todos los casos presentados, no lo han sido a lo largo del tiempo, ni tampoco las posiciones de los/as mbya frente a dichas instituciones fueron homogéneas. En algunos momentos prevalecieron las demandas de las familias mbya por la escuela, como cuando desde Ñu Porã le solicitaron a la directora de la Escuela 44 que concurren a la comunidad para educar a los niños que por la distancia no podían desplazarse diariamente hacia allí; en otros primó la iniciativa religiosa, como en Jakutinga donde fue la congregación la que se acercó a una comunidad mbya y construyó una escuela; finalmente en casos como el de Katupyry, la escuela cobra relevancia al poco tiempo de que la comunidad logró el acceso legal a las tierras, afianzando un proceso de ocupación indígena. A continuación me centraré en esta última situación para pensar en algunos de los sentidos que fue adquiriendo el transitar la escuela primaria para los/as mbya en Katupyry, comenzando por la cuestión de las lenguas enseñadas en la institución.

En Katupyry pude apreciar un claro y creciente interés de las familias mbya por que sus hijos/as asistan a la escuela; sin embargo los mayores como Vicente Acosta y Antonia, decidieron enviar a sus hijos/as a la primaria estatal donde, según recuerdan, les enseñaban mejor el castellano. De acuerdo con sus propios relatos, las familias pioneras como la de Vicente y Antonia se habían establecido en Katupyry procurando un espacio más amplio y alejado de San Ignacio en comparación con Andresito. Esto implicaba que valoraban la proximidad al *ñande reko*, entendiendo por esto el vínculo con el entorno y entre sí. En principio podría parecer paradójico que, en ese contexto de alejamiento de los *jurua*, los/as adultos/as y principales referentes comunitarios buscaran que los/as niños/as adquirieran un mayor dominio del castellano continuando su asistencia a la escuela 44.

A pesar de ello, esta decisión de Vicente y Antonia puede ser comprendida en términos de la complejidad de las relaciones sociales en ese espacio local: en tanto al guaraní está ampliamente difundido en su uso oral y su transmisión fundamental se da en el ámbito familiar, Vicente y Antonia confiaban en la transmisión de la propia lengua que los niños iban a adquirir educándose

en su *ñande reko*, es decir, más lejos de los blancos; pero también querían que tuvieran elementos adecuados de vinculación con los *jurua*, de ahí la importancia del buen dominio del castellano que les permitiría abrir una línea de vinculación directa con el Estado mediante la asistencia a la escuela pública. Esto último resultaba relevante para no quedar restringidos a las redes de relaciones definidas por la iglesia en la institución educativa comunitaria. Vicente hizo explícito este propósito cuando en unos de sus primeros testimonios expresaba que había salido de Andresito para liberarse del estrecho vínculo con la iglesia, dado que él buscaba “vivir independiente”.

La lengua mbya tiene gran importancia en lo que Meliá (1979) define como “educación indígena”, diferenciándola de la escolarización y refiriendo así a los juegos, cantos y rituales asociados a los ciclos vitales, por ejemplo. Esto explica que los niños/as mbya al ingresar a la escuela continúen siendo mayormente monolingües en lengua indígena. En estudios tempranos sobre la escolarización mbya en Misiones se observó que los/as maestras que frecuentemente se elegían en las congregaciones religiosas para desempeñarse en las escuelas localizadas en las comunidades hablaban la lengua guaraní paraguaya, de manera de facilitar el acceso al castellano como segunda lengua para los niños monolingües (Quadrelli, 1998). Las diferentes variantes parecen, en este sentido, haber sido un obstáculo para que se apreciara la propuesta de enseñar en y mediante el guaraní en la escuela en estos casos.

Los posicionamientos de las familias mbya al respecto también pueden pensarse en términos generacionales, ya que tanto Vicente como Antonia actualmente son los referentes de mayor edad de la zona, con poco más de 60 años. En ese sentido las negociaciones por el “ser juntos” (Massey 2008) en el campo educativo, implicaron que distintas generaciones transitaran y transiten en compañía un camino al reconocimiento y establecimiento de una educación bilingüe e intercultural.

Ese tránsito ha supuesto el estrechamiento de las relaciones interétnicas, entre las cuales se encuentra la incorporación a la escuela: en el caso de Jakutinga y Katupyry condujo a la construcción de institutos dentro de su territorio, en Andresito un acercamiento progresivo a una escuela fuera de su comunidad. Este acceso a la escuela comparte el dominio de técnicas requeridas para conformarse como comunidades mbya desde finales del siglo XX. En particular, el proceso

de conformación de las escuelas en Jakutinga y Katupyry da cuenta de una serie de interacciones que comprenden agencias estatales y religiosas de distinta jerarquía, así como vaivenes en las articulaciones entre la gestión pública y privada que persisten hasta el día de hoy. Siguiendo el aporte de Mura (2011) desde la antropología de la técnica, los distintos contactos de los/as mbya con la escuela a través de las diferentes generaciones pueden pensarse como habilitantes de “repertorios de posibilidades” o “stocks culturales y técnicos”, los que han adquirido distintas formas a lo largo del tiempo.

Desde las contribuciones de la antropología de la educación, puede expresarse que las crecientes experiencias escolares de los/as niños/as mbya también fueron aportando y construyendo nuevos sentidos acerca de la escuela y de las posibilidades que otorga la formación en dicho ámbito (Padawer, 2012; Hecht, Enriz, García Palacios, Aliata y Cantore, 2018). Mirando las “constelaciones” trazadas pueden observarse distintas transformaciones de la estructura escolar, principalmente la incorporación de ADIs y el pasaje de establecimientos rurales comunes -como la Escuela 44- a escuelas de EIB. Asimismo, el tránsito por el nivel secundario también aparece como una expectativa y demanda cada vez más marcada. Vicente y Antonia, siendo de una generación con prácticamente nulas experiencias de tránsito por la escuela -Antonia nunca fue y Vicente muy poco tiempo- bregan intensamente por la educación secundaria de sus hijos/as.

De manera incipiente, la transición de una primaria para adultos a una secundaria para jóvenes mbya reconstruida en este capítulo marca un cierto salto en las experiencias formativas de una generación que, aunque a edades distintas a las prefiguradas por el sistema escolar, pudo transitar el nivel primario completo y al menos parte del secundario, como la de Agustín Ocampo -diez años más joven que Vicente y Antonia-, por ejemplo, y la de sus hijos/as que iniciaron su escolaridad en los tiempos establecidos normativamente.

La transformación de la escuela para adultos de Jakutinga en una secundaria intercultural bilingüe da cuenta de que, con el correr de los años, el número de adultos que concurría a aquella fue disminuyendo y a la vez, comenzaron a asistir los jóvenes que cada vez egresaban en mayor número de las escuelas primarias. Entonces en esa transformación convergieron dos procesos: las primeras experiencias escolares de algunos adultos y la continuidad escolar de los/as niños/as que

habían comenzado a asistir a la escuela desde hacía unos años, con mayor frecuencia y permanencia que en generaciones anteriores.

Rockwell (2006) ha señalado que los sentidos de la escuela no cambian porque un órgano del Estado así se lo proponga, sino que son un resultado gradual de otros procesos ocurridos a una escala mayor, como crisis financieras y económicas, transformaciones demográficas, movimientos sociales y concentración del poder político, etc. (p. 341), además de su co-construcción cotidiana. Cabe recordar que los/as mbya, privados de recursos económicos y materiales que acompañen y refuercen sus trayectorias académicas, se encuentran con condicionamientos estructurales que definen ciertos márgenes estrechos para que sus expectativas personales o familiares puedan concretarse.

5.3.2) Los sentidos comunitarios de la escuela a través de la posibilidad de trabajar como ADIs

En esos contextos cambiantes, el trabajo como ADIs se presenta como una de las primeras posibilidades laborales para los/as mbya reconocidas por el Estado, aunque con numerosas limitaciones aún en la actualidad principalmente por la falta de titularización de un gran número de educadores. Recién a más de diez años de creada la figura del auxiliar docente indígena, se lograron titularizar unos 75 cargos (Unión Docentes de la Provincia de Misiones-UDPM, 2017), aproximadamente la mitad ya que la totalidad de los/as ADIs de la provincia es alrededor de 150, quienes además continúan demandando ser reconocidos como docentes y no como auxiliares (Núñez, 2019, p. 86).

El rol de auxiliar docente generó un impacto importante en las comunidades mbya, ya que otorgó mayor solvencia en las actividades como referentes a quienes se fueron formando en el oficio (Hecht, Enriz, García Palacios et al., 2018, p. 111). Asimismo, su papel ha contribuido al incremento de los liderazgos de mujeres mbya, que en sí mismo representa nuevas formas de autoridad para las comunidades (Enriz y Cantore, 2019). Finalmente, su función permite la obtención de recursos económicos y materiales que fortalecen las trayectorias escolares de los hijos y las comunidades de pertenencia en general, facilitando el acceso a alimentos y vestimenta de manera más directa (Enriz y Cantore, 2019; Hecht, Enriz, García Palacios et al., 2018).

El cargo de ADI forma parte de la transformación de las escuelas a la modalidad EIB, una de las ocho establecidas por la Ley de Educación Nacional N°26.206, sancionada en el 2006. Actualmente la escuela 44, la de Katupyry y las de Jakutinga (en sus niveles primario y secundario) funcionan bajo esa modalidad. En Misiones, esto implica en la práctica que haya al menos un ADI a cargo del área “Lengua y Cultura Mbya”, titularizado o no, trabajando tanto en las escuelas núcleo como en las aulas satélites de la misma.

La EIB adquirió mayor institucionalización en Misiones hacia 2004, con la implementación del Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB)³⁴ y el reconocimiento de la Modalidad de Educación Indígena por parte del Consejo General de Educación de la provincia, mediante la Resolución 5822/04. Otra normativa de ese año, la Resolución 5828/04, establece el rol y función del ADI, mientras que en 2005 se efectivizaron los nombramientos de veintidós educadores que se desempeñaban en las escuelas de la modalidad EIB (Allica, 2011, p. 323-324).

La ampliación de la intervención en la EIB indígena tomó una forma particular en Misiones debido a se adaptó a las experiencias provinciales previas en lenguas extranjeras, de frontera e indígenas (Golé y Rodríguez Celín, 2017). Por eso, este proceso no puede entenderse sin el trasfondo y antecedentes provinciales presentados en este capítulo, a través de la creación de escuelas confesionales en las comunidades o del vínculo de los/as mbya con institutos ya existentes.

La posibilidad de ser designado como ADI, como puede verse a través del caso de Agustín Ocampo, requiere de cierta permanencia y pasaje por los distintos niveles educativos. A pesar de que le llevó muchos años y distintas interrupciones, logró completar el quinto año de la secundaria. Su trayectoria escolar (además de la familiar, dado que su padre fue jefe político en Andresito y Katupyry), también le da un lugar como referente comunitario, incluso llegó a ser cacique por un tiempo.

Asimismo, en relación con la discusión establecida en este capítulo en torno a los lugares a través de la noción de constelaciones, cabe resaltar algunos aspectos del recorrido de los/as ADI que son

³⁴ Se trata de un programa provincial implementado en correspondencia con el Programa Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (PNEIB) (Allica, 2011).

especialmente relevantes, y analizaré a través de los recorridos efectuados por Agustín. Por un lado, su formación implicó el transitar por diferentes instituciones educativas y comunidades, lo que pese a las discontinuidades resultó una posibilidad novedosa en comparación con los recorridos formativos truncos de generaciones anteriores, que tuvieron breves pasos por la escuela. Por otro lado, es relevante su circulación entre comunidades y escuelas a partir de su trabajo cotidiano como ADI, ya que Agustín trabaja como titular en la escuela de Katupyry, aldea en la que reside, pero también se desempeña como suplente en un aula satélite de la escuela 44 en la que cursó la primaria. Estos recorridos formativos que vinculan los procesos comunitarios con la educación escolar de los/as mbya, pueden pensarse sin dudas como parte de sus prácticas territoriales y desde los lugares que conectan, constelando en su rol como ADIs a las distintas escuelas y comunidades (incluso más allá de aquellas en las que trabajan y viven).

Como en todo el sistema educativo, para los/as mbya, completar los estudios secundarios aún hoy en día presenta una diferencia importante con respecto a hacerlo en el nivel primario. Actualmente, la concurrencia a la “EFA de Jakutinga” (“Tajy Poty”) es la alternativa preferencial de los referentes de Andresito y de Katupyry, así como de otras comunidades del sudoeste misionero, para que sus hijos completen el secundario. Ofrece una modalidad de EIB con alternancia, lo que resulta ventajoso para las comunidades porque de esa manera los jóvenes no deben realizar diariamente grandes distancias en espacios donde casi no hay transporte público y los costos son muy grandes. Además, en el caso de Andresito y Katupyry, durante algunos períodos lograron que la Municipalidad de San Ignacio provea los traslados hacia la escuela.

Lógicamente, las dificultades se acentúan en el Nivel Superior. Núñez (2019) indica que en 2007 se comenzaron a registrar las primeras inscripciones de estudiantes mbya en dicho ciclo, cuando la brecha entre las matrículas de los distintos niveles era muy significativa: en ese momento había aproximadamente 2100 guaraníes en el nivel primario, menos de 70 en el secundario y apenas una docena en el universitario y/o terciario (p. 83).

5.4. A MODO DE CIERRE

Puntualmente en este capítulo me interesó reconstruir el proceso de conformación de comunidades mbya a partir de un momento en el que comienzan a constituirse territorialmente en un formato actual, procesos que inicia desde finales de los '70. Desde entonces el término “comunidades” fue afianzándose, adquiriendo el sentido que asume hoy. Su relevancia en relación con el proceso de escolarización mbya se relaciona con las transformaciones territoriales vinculadas a su explotación económica, que permite dar cuenta de la visibilidad que cobran los indígenas como actores en un proceso de demandas por tierras y, al mismo tiempo, por escuelas. Entre las propuestas formativas escolares resaltan aquellas impulsadas por la iglesia católica, que no son ajenas a las vinculaciones con el Estado provincial y nacional, más bien la gestión pública y privada presentan distintos entrecruzamientos.

Aquí me preocupó profundizar en la cuestión territorial describiendo cómo se conecta con las demandas educativas. Por un lado, cabe destacar que la principal demanda indígena sigue siendo por los territorios, por otro reconocer que las discusiones sobre la educación intercultural resultan de gran importancia en las formas de vida mbya actuales.

Desde el enfoque sobre la historia escolar se enfatizó en los “vaivenes”, “regresiones” y “reciclajes múltiples” (Rockwell, 2007b) por lo que cabe vincular estos procesos con las dinámicas y prácticas territoriales mbya desplegadas en esta investigación. Las idas y vueltas entre las configuraciones escolares recuerdan también los desplazamientos mbya reconstruidos a lo largo de esta Tesis, permitiendo encontrar otros tiempos y otros espacios que se articulan con los tiempos y espacios comunitarios. Así, los movimientos trazados desde el enfoque histórico-etnográfico abordado dieron cuenta de los “vaivenes” y del habitar mbya en distintos momentos históricos, en escuelas y fuera de ellas.

Por eso, la forma que toman los “lugares” desde el momento en que la escolarización mbya se vuelve sistemática, se vincula estrechamente con las dinámicas y prácticas de movilidad mbya. En este sentido, la actual forma de las comunidades y de las escuelas puede ser pensada como una

forma “eventual” -de acuerdo con la noción “lugar-evento” ya trabajada (Massey 2008)- de su territorialidad. La noción de “constelación” ha buscado dar cuenta, de alguna manera, de cuáles son las relaciones históricas que desde finales de los ’70 e inicios de los ’80 permitieron conectar procesos de educación escolar con prácticas territoriales históricas mbya.

CONCLUSIONES

Esta Tesis implicó trabajar sobre la fragmentación. Por un lado, aquella que alude al territorio mbya, por otro, aquella referida al trabajo con la memoria. Por eso, en estas conclusiones me interesa compartir algunas reflexiones sobre cómo logré hilar esos fragmentos.

La investigación parte de considerar/caracterizar los procesos territoriales que dieron lugar a la conformación de Andresito y Katupyry como “comunidades mbya” localizadas en espacios rurales del municipio de San Ignacio. El territorio constituye la temática central del trabajo, a partir de ella se articulan las problematizaciones sobre las identificaciones étnicas y sobre el conocimiento, también los cruces con emergentes empíricos como la escuela.

Reconstruir la historia de dichas aldeas supuso tener presentes antecedentes de “otros espacios” entre los que se destacaron la identificación de Jakutinga y Pastoreo como dos lugares importantes de la trama territorial de las comunidades con las que inicié mi investigación.

Al igual que Andresito y Katupyry, Jakutinga actualmente constituye una aldea mbya de las aproximadamente 120 que hay en la provincia de Misiones. Pastoreo, en cambio, refiere a un “espacio de otro tiempo”, cuando aún la figura de “comunidad” no definía las unidades residenciales mbya en la provincia de Misiones.

El recorrido hacia ese “otro espacio” (también referido a otro sistema de relaciones sociales y modelo productivo) y “otro tiempo” fue sin dudas uno de los hallazgos más significativos de mi indagación empírica. En estas conclusiones, me detengo en la experiencia de “recordar recorriendo” en esa visita, como una situación donde confluyeron las distintas temáticas de esta tesis. Hacerlo junto con Vicente, como referente mbya, y Carlos, su vecino de la infancia en Pastoreo, así como también con Gabriela, historiadora local, implicó la posibilidad de pensar de una manera más concreta formas pasadas de territorialización mbya, así como también una manera diferente de producir la vida familiar y comunitaria.

Encontrarme con Pastoreo significó considerar uno de los emergentes que más me interesa destacar de mi trabajo: pensar a los/as mbya, en tanto grupo subalternizado, como co-constructores del espacio misionero, desde la evocación de una vida pasada con una textura más palpable respecto de aquellas logradas recurriendo a otra clase de referencias menos ancladas a un paisaje, a un objeto, a una práctica o a una persona.

El día de trabajo de campo que pude ir a Pastoreo a recorrer el espacio en el que estaban asentadas muchas de las familias que más tarde se establecieron en Jakutinga, Andresito y posteriormente Katupyry, implicó un ejercicio de memoria muy particular. Esta experiencia sobresalió por sobre las otras que requirió el trabajo histórico etnográfico que me propuse realizar, y al que también me referiré en este apartado de cierre.

Aquel ejercicio exigió reconocer un lugar habitado hace sesenta años en un paisaje que por su vegetación se mostraba muy diferente al de entonces, cuando era mayormente “campo y monte”, en tanto por el contrario hoy predomina el pino. Rememorar *en el lugar* y, a su vez, desplazándonos “a través” de él permitió evocar un conocimiento sobre ese momento pasado mucho más nítido y consistente que aquellos logrados en otros abordajes de mi indagación.

La experiencia, recordemos, fue compartida entre quienes conocían el lugar por haber transcurrido parte de sus vidas en él y quienes buscábamos conocer cómo habría sido la vida cotidiana mbya por entonces (principalmente qué actividades llevaban a cabo, cómo y a través de qué relaciones y movimientos producían su territorio y generaban su subsistencia). De más está decir que sin los dos años de trabajo previos en la zona, las preguntas de investigación y las pistas empíricas que guiaron el recorrido, así como las reflexiones que lo siguieron, no hubiera sido posible.

Ese día registré la potencialidad de recordar *en el lugar*, ese tipo de rememoración produjo una percepción sobre aquel tiempo muy distinto al que hasta el momento había podido producir a través de las entrevistas y los diálogos que constituyen algunas de las actividades de la historia oral, por ejemplo. Así, recordar recorriendo en grupo un lugar que conforma parte de la espacialidad de mis interlocutores/as mbya y sus familias fue un imponderable de mi trabajo. Además, conocer la vida cotidiana en Pastoreo en las décadas de 1960 y 1970 en el marco de un vínculo del que podría

destacarse su carácter interétnico –entre población mbya, vecinos criollos y colonos– habilitó a considerar con más peso esa clave para el análisis. También reforzó el argumento ya presentado relativo a los/as mbya como co-constructores de la espacialidad misionera, al desplegar numerosas referencias y anécdotas en torno a su participación en las principales actividades que definían la estructura agraria del momento, tales como la poda del kiri, una especie implantada, y el trabajo en obrajes, con lo que seguramente quedaba de monte nativo. Por último, el recorrido por Pastoreo resultó significativo porque fue un lugar en el que la presencia mbya podría tener más de un siglo de profundidad, en una zona que no es solamente “monte” -espacio con el que mayormente se asocia al colectivo-, sino “monte y campo” por el bioma que caracteriza el sur misionero.

La referencia a los recorridos es recurrente en esta Tesis. Así la he utilizado tanto para realizar descripciones empíricas como analíticas. La metáfora territorial no es ajena a ese recurso metodológico. Como mencioné al comienzo, se podría decir que tampoco es ajena a la territorialidad mbya, producida a través de la “desterritorialización” y “reterritorialización”, esto es, de movimientos atravesados por la precariedad relativa a la ocupación del territorio y por la violencia de los desalojos. El enfoque de la historia regional, fundamentado en “ir tras las huellas o los pasos” de sujetos subalternos, contribuyó a reconsiderar y reconocer posibles caminos e identificaciones de grupos invisibilizados. Por lo cual esta perspectiva acompaña la indagación sobre uno de los cruces que estructuran mi investigación: el del territorio con las identificaciones étnicas.

Las actividades productivas constituyen una definición permanente e histórica de las marcas de identificación de los colectivos étnicos, por eso habilitó el interrogante por la identificación mbya-guaraní a lo largo del tiempo y por las prácticas ligadas al *ñande reko*, entendiendo por este un “modo de ser” vinculado especialmente al ambiente de selva, en contextos de avance de los frentes agrarios y neo-forestal en Misiones. La pregunta que estructuró otro de los cruces temáticos planteados en mi Tesis fue aquella por los procesos de conocimiento que acompañaron la producción del territorio mbya vinculado a la práctica de actividades enmarcadas en ese mismo *ñande reko* con la incógnita sobre las transformaciones derivadas de la modificación del “contexto socio-ecológico-territorial”. Cabe mencionar que ambos procesos estuvieron interpelados por el hecho de haber podido observar a los/as mbya participando de diferentes actividades productivas

regionales en posicionamientos periféricos, combinando las actividades ligadas al *ñande reko* con aquellas del mercado rural.

El trabajo que realicé para analizar el cruce entre territorio y conocimientos también involucró ejercicios de memoria, pero que no alcanzaron la densidad lograda sobre Pastoreo. En ese punto me propuse reconstruir y establecer conexiones para mostrar el conocimiento práctico que acompañó a los procesos de territorialización mbya. Este ejercicio de memoria supuso un trabajo dificultoso en el que intenté poner en común un material fragmentario, en parte producto de mis interlocuciones con personas diferentes, motivada por la intención de hilar sucesos de diferentes temporalidades y procesos de enseñanza y aprendizaje enmarcados en vínculos como los familiares. Esto buscó brindar un conocimiento detallado y, a la vez, con profundidad histórica sobre el territorio a través de relatos biográficos que versaban sobre las actividades productivas, indagando acerca de su realización en distintos lugares y aprendidas en distintos ámbitos y tramas de relaciones. Este ejercicio evidencia ciertas dificultades acerca de la forma de acceder a un registro etnográfico denso de las actividades prácticas en el pasado desde la memoria, pero que también expresa las especificidades de trabajar con el colectivo mbya, sin hablar su idioma, ni habitar cotidianamente ese espacio regional.

Trabajar con la memoria es trabajar con fragmentos, muchas veces descontextualizados, mi propuesta para ordenarlos fue mapearlos pensándolos en relación con el territorio, por eso evoqué imágenes como la de la “red de arroyos”, llevando así la propuesta de la “malla de red” a la geografía misionera. Asimismo, me referí a un concepto que me parece interesante para seguir fundamentando como el de “geografías familiares”, sobre todo si estas son pensadas para los grupos subalternos y para dar cuenta de un territorio que puede pensarse como “propio” de esas familias o también “común” a ellas.

Así como recorrer un “espacio de otro tiempo” potenció el conocimiento que es factible producir a través de la memoria, ese recordar situado evocó una trama más nítida y completa. “Mapear” los itinerarios biográficos y familiares constituyó un recurso para analizar el cruce planteado entre territorio y conocimiento y para ordenar los fragmentos de información.

Finalmente, con respecto al ordenamiento y conexión de fragmentos como una práctica recurrente de mi reconstrucción histórico-etnográfica me propuse retomar el concepto de “constelaciones” para comprender los procesos de territorialización de las actuales comunidades en la provincia de Misiones en relación con el proceso de escolarización mbya. De este modo las escuelas se presentan como un emergente empírico que fue abordado en su cruce con el territorio, debido a que su llegada a las aldeas durante distintos momentos de la década del '80 y de la primera mitad de los '90 se vincula con las pautas de establecimiento exigidas por el Estado nacional y provincial a las aldeas mbya.

Por eso, en vez de redundar sobre el concepto de “constelaciones”, dado que fue abordado en el capítulo más reciente, me interesó hacer una reflexión más general sobre el ordenamiento de fragmentos que logré realizar en esta Tesis. Con certeza las preguntas que articularon la investigación contribuyeron a ordenar la fragmentación que caracteriza a la memoria y al trabajo con ella. Como es evidente desde el comienzo de la escritura el territorio constituyó un tema central, sin embargo, fueron los cruces temáticos propuestos los que me permitieron plantear diferentes abordajes originales del mismo y la mirada sobre las actividades productivas las que me permitieron plantear la dimensión temporal y las diferentes temporalidades de cada capítulo, generalmente pensadas con la noción de la temporalidad en tres planos de Rockwell (2000).

La dimensión temporal constituyó un elemento central en mi trabajo, lo que no quitó numerosas dificultades para lograr abordarla de una sola manera, de lo que resulta que por momentos en los planteos realizados prima un criterio cronológico y otras temático. La alternancia entre un orden del primer tipo, como ocurre en el Capítulo 2, y de otro más temático, como sucede en el 3, por ejemplo, se explica en gran parte por la pregunta sobre cómo abordar “el hacer” inherente a las actividades productivas en un plano temporal presente -siempre entendido como histórico-, o en una profundidad histórica que permita comprender transformaciones de contextos y ámbitos de práctica a través del tiempo.

Con el recorrido metodológico y temático esbozado hasta aquí espero contribuir a continuar pensando e investigando cruces originales para profundizar la comprensión de la productividad y creatividad mbya y de otros colectivos en contextos de transformaciones. También, a seguir

reconociendo pistas en fragmentos dispersos y en silenciamientos para desandar la precariedad y la violencia que, como en el caso investigado, atraviesa a quienes habitan en ciertos territorios.

BIBLIOGRAFÍA

Alcáraz, A. D. (2017). “La explotación yerbatera durante la conformación de un sistema de económico transfronterizo en la región Alto Paranaense en la primera mitad del siglo XIX”. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata.

Aliata, S.; Brosky, J.; Cantore, A.; Enriz, N.; García Palacios, M.; Golé, C.; Hecht, Ac.; Medina, M.; Padawer, A.; Rodríguez Celin, ML. (2020). Informe: “La Educación Intercultural Bilingüe en Chaco y Misiones frente a la pandemia del COVID-19”. Presentado para la Red de Investigadores en Derechos Humanos, CONICET.

Allica, R.M.L. (2011). “Caminos hacia la EIB”. En Hecht, Ana C. y Loncon Antileo, Elisa (Comps), “Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe: balances, desafíos y perspectivas”. Fundación Equitas, Santiago de Chile.

Amable, M. (2007). *Iglesia y Sociedad Misionera. La Iglesia Católica en Misiones (1934-1986)*. Posadas: Ediciones Montoya.

Ambrosetti, J.B. ([1895] 2008). *Tercer viaje a Misiones por Juan Bautista Ambrosetti*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Albatros, Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Anderson, B. (1989). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Reino Unido: Verso.

Arauco Argentina (2015). “Resumen Público Plan de Manejo Forestal. Área forestal Misiones”. Arauco Argentina S. A.

Bañay, A. (2016). “Educación Intercultural Bilingüe, el desafío en una comunidad Mbya - Guaraní”. Tesis de Licenciatura. Directora: Allica, R. Codirectora: Núñez, YI. Universidad Nacional de Misiones.

Barth, F. (2005). “Etnicidade e o conceito de cultura”. *Antropolítica*. 2(19), 15-30.

_____(1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: FCE.

Bartolomé, M. A. (2009). *Parientes de la selva, los guaraníes mbyà de la Argentina*. Asunción, Paraguay: CEADUC.

Barbosa da Silva, A. (2009). “Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul”. *Tellus*. 9(16), 81-104.

_____(2007). Tesis doctoral: *Geopolítica na fronteira norte do Brasil: o papel das forças armadas nas transformações sócio-espaciais do estado de Roraima*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP

Barbosa da Silva, A. B. D., & Mura, F. (2018). “Territory and domestic ecology among the Kaiowa of Mato Grosso do Sul”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 15.

Benedetti, A. 2011. “Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea”. En Benedetti, A. y Souto, P. (coord.), *Territorio, lugar, paisaje: prácticas y conceptos básicos en*

geografía. Buenos Aires, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Briones, C. (2005). "Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y Provinciales". En Briones, C. (Ed.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Antropofagia.

_____ (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.

Cadogan, L. ([1959] 1992). *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.

Candau, J. (2008). *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Cantore, A. (2019). "Ñeangareko: Cuidados familiares entre las y los mbyá guaraní al norte de Misiones (Argentina)". Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Cantore, A. y Enriz, N. (2019). "Más allá del *oka*: otros modos de ser mujer mbyá guaraní". *Tellus*. 19(40), 33-52.

Carrasco, M., & Briones, C. (1996). "La tierra que nos quitaron": Reclamos indígenas en Argentina". Copenhague: IWGIA.

Cebolla Badie, M. (2016). *Cosmología y Naturaleza Mbya-guaraní*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

_____ (2013). "Cosmología y naturaleza mbya-guaraní". Tesis de Doctorado. Doctorado en Antropología Social y Cultural. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Barcelona.

_____ (2012). "Territorios Mbya-Guaraní: usos del espacio y movilidad". (Capítulo de libro)

_____ (2008). "Espacio, territorio y resistencia simbólica en los Mbya de Misiones, Argentina". *Resistencia y Territorialidad: movimientos indígenas y afroamericanos*. 15, 289-311.

_____ (2005). "Docentes y Niños: Juruá Kuery e Indios. Breve reseña sobre la situación de las escuelas aborígenes bilingües-biculturales en la provincia de Misiones, Argentina". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. (41).

Cebolla Badie, M.; Gallero, C. (2016). "'Eran sólo indios...': La construcción de la alteridad mbya en el Alto Paraná de Misiones, Argentina (1920-1960)". *Cadernos do Lepaarq*. 26(1), 89-105.

Chaiklin, S., & Lave, J. (Eds.). (2001). *Estudiar las prácticas: Perspectivas sobre la actividad y contexto*. Amorrortu.

Cubas, S. R. (2006). "Desarrollo turístico local en el municipio de San Ignacio. Análisis desde una perspectiva social". Monografía de grado. Departamento de Turismo, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.

Diez, M.L. (2021a). "Procesos y experiencias migrantes en una localidad de Buenos Aires". En Novaro, G. (ed.), *Bolivianos en Argentina: migración, identidades y educación. Una historia tejida entre generaciones*. SB: Buenos Aires.

_____ (2021b). "Entre la moral colectiva, las prácticas formativas y los significados del trabajo en la escuela. Migración, jóvenes y trabajo, una relación entreverada". En Novaro, G. (ed.), *Bolivianos en Argentina: migración, identidades y educación. Una historia tejida entre generaciones*. SB: Buenos Aires.

_____ (2020). "Jóvenes migrantes en contextos comunitarios y escolares: debates sobre estudiar y trabajar". *Sinergia*. 1, 8-15.

Enriz, N. (2019). "'Cultura mbyá' para la escuela". *Revista del IICE*. 45, 91-103.

_____ (2015). Volver al Teko'a. Procesos de reafirmación identitaria en la provincia de Misiones. *Temas de Educación*, 21(2), 261-261.

_____ (2010a). "Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní". *Anthropologica*. 28, 117-137.

_____ (2010b). Tesis doctoral: *Jeroky Pona. Juegos, saberes y experiencias infantiles mby-guaraní en Misiones*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

_____ (2010c). "Educación Indígena en Misiones". *Revista Digital de Políticas Lingüísticas*. Pp. 136 – 153.

_____ (2009). "Perspectivas infantiles sobre la territorialidad". *Espaço Amerindio*, 3(2), 42-42.

Enriz, N., García Palacios, M., & Hecht, A. C. (2017). "Llevar La palabra. Un análisis de la relación entre las iglesias y la escolarización de niños indígenas tobas/qom y mbya-guaraní de Argentina". *Universitas Humanística*. (83), 187-212.

Entidad Binacional Yacyretá. (2020, 13 de enero). Plan de Terminación de Yacyretá. Obras y Acciones. Recuperado de: <http://www.yacyreta.org.ar>

Ezpeleta, J. y Rockwell, E. (1983). "Escuela y clases subalternas". *Cuadernos Políticos*. Gallero, C. (2016). "Aportes de la cartografía histórica para una historia ambiental en Misiones, Argentina (1880-1980)". *História: Debates e Tendências*, 16(1), 113-134.

Gallero, M. C. (2016). "Aportes de la cartografía histórica para una historia ambiental en Misiones, Argentina (1880-1980)". *História: Debates e Tendências*. 16(1), 113-134.

_____ (2008). "La colonización privada en Misiones y el accionar de la Compañía Eldorado (1919-1959)". *Folia Histórica del Nordeste* (17), 63-84.

Gallero, M. C., & Krautstofi, E. M. (2010). "Proceso de poblamiento y migraciones en la Provincia de Misiones, Argentina:(1881-1970)". *Avá*, (16), 245-264.

Garlet, I.J. (1997). "MobilidadeMbya: Historia e Significado". Tesis de maestría. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Gluckman, M. (2003). "Análisis de una situación social en Zululandia moderna". *Bricolage*, 1(1), 34-49.

- Golé, C. (2020). “Las transformaciones de las actividades productivas entre los mbya-guaraní del sudoeste misionero desde la segunda mitad del siglo XX. Experiencias formativas e identificaciones étnicas en espacios y tiempos diversificados”. En Padawer, A. (comp.), *El mundo rural y sus técnicas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- González, D. (2019). “Estudiantes indígenas en escuelas argentinas. Una población invisibilizada”. *Publicación del Observatorio Educativo de la UNIPE*. 2(4), 1-14.
- Gordillo, G. R. (2018). *Los escombros del progreso: ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- _____ (2010). *Lugares de diablos: tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- _____ (2005). *Nosotros vamos a estar acá para siempre: historias tobas*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Gorosito Kramer, A. M. (2013). “Guaraníes en Misiones: Tierras y Bosques 2011. Nuevos escenarios para viejas cuestiones”. *Runa*. 34(1), 31-47.
- _____ (2008). “Convenios y leyes: la retórica políticamente correcta del Estado. Cuadernos de antropología social”. *Cuadernos De antropología Social*. (28), 51-65.
- _____ (2006). “Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión”. *Avá*, (9), 11-27.
- _____ (1982). “Encuentros y Desencuentros. Relaciones inter-étnicas y representaciones en Misiones, Argentina”. Tesis de Maestría, Mimeo. Brasilia, Universidad de Brasilia.
- Grossberg, L. (1992). “Power and Daily Life”. En *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge.
- Grünberg, G. (Coord.). (2016). Mapa Continental “Guarani Retã”. Brasilia: CTI/ISA.
- Haesbaert, R. (2013). “Del mito de la desterritorialización a las multiterritorialidad”. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42.
- Hecht, A. C., Enriz, N., García Palacios, M., Aliata, S., & Cantore, A. (2018). “‘Yo quiero estudiar por mi comunidad’: Trayectorias educativas de maestras tobas/qom y mbyá guaraní en Argentina”. *Cuadernos de antropología social*. (47), 105-122.
- Hecht, A.C.; García Palacios, M.; Enriz, N.; y Diez, M.L. (2015). “Interculturalidad y educación en la Argentina. Discusiones en torno a un concepto polisémico”. En NOVARO, G.; PADAWER A. y Hecht, A.C. (coord.), *Educación, pueblos indígenas y migrantes. Reflexiones desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Heller, A. (1977). “La estructura de la vida cotidiana”. En *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, España: Península.
- Ingold, T. (2011). “Contra el espacio: lugar, movimiento, conocimiento”. *Mundos Plurales-Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*. 2(2), 9-26.

- _____ (2000). "Ancestry, generation, substance, memory, land". En *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge.
- Jaquet, H. (2005). *Los combates por la invención de Misiones*. Posadas: Editorial Universitaria.
- _____ (2001). *En otra historia: Nuevos diálogos entre historiadores y educadores en torno a la construcción y enseñanza de la historia de Misiones*. Posadas: Editorial Universitaria.
- _____ (1996). *Haciendo Historia en la aldea. Misiones*. Posadas: Edición del Autor.
- Ladeira, M.I. (2007). *O camnharsob a luz. Território mbya á beira do oceano*. Sao Paulo, Brasil: UNESP.
- _____ (2001). Espaço Geográfico Guaraní-Mbya: significado, constituição e uso.
- Larguía, A. (2006). *Misiones-Itapúa y los pioneros del Oro Verde*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor.
- Lave, J. y Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Lefebvre, H. ([1974] 2013). *La producción del espacio*. Madrid, España: Capitán Swing. (Apartados XIV al XVII).
- Lenton, D. (2010). "La cuestión de los indios' y el genocidio en los tiempos de Roca: Sus repercusiones en la prensa y la política". En Bayer, O. (Coord.), *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Tugurio.
- Lista, R. ([1903]1883). *El territorio de las Misiones*. Imprenta "La Universidad" de JN Klingelfuss.
- Mapelman, V. y Musante, M. (2010). "Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco". En Bayer, O. (Coord.), *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires, Argentina: Editorial El Tugurio.
- Martínez-Crovetto, R. (1968). La alimentación entre los indios guaraníes de Misiones (República Argentina) *Etnobiológica*, no. 4, p. 1-24
- _____ (1963). "Esquema fitogeográfico de la provincia de Misiones (República Argentina)". *Bonplandia*. 171-223.
- Massey, D. (2008). *For Space*. London, Reino Unido: Sage Publications.
- Mastrangelo, A. (2012). "De enemigo vencido a tesoro cercado: un estudio etnohistórico sobre el ambiente en la producción forestal del Alto Paraná de Misiones (Arg.)". *Avá*, (20), 9-31.
- Meliá, B. (1987). "La Tierra sin Mal de los Guaraní: economía y profecía". En Riester, J. (Ed.), *Chiriguano*. Santa Cruz, Bolivia: APCOB.
- _____ ([1986] 1997). El guaraní conquistado y reducido. Asunción. *Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica*.

- _____ (1979). *Educação indígena e alfabetização* (Vol. 2). São Paulo: Edições Loyola.
- Melià, B., Grünberg, G., & Grünberg, F. (1976). Los Pai-Tavyterã. *Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*, 2.
- Mura, F. (2019). *À procura do “bom viver” : território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.
- _____ (2011). “De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia”. *Horizontes antropológicos*, 17(36), 95- 125.
- _____ (2006). “À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa”. Tesis. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS.
- Mura, F., & Barbosa da Silva, A B. (2011). “Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais”. *Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, 31(1), 96-116.
- Novaro, G. (2011). “Educación, escuela e interculturalidad. Reflexiones desde las experiencias formativas de niños indígenas y migrantes”. En Novaro, G. (comp.), *Niños indígenas y migrantes. Tensiones identitarias, experiencias formativas y procesos de escolarización*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- _____ (2006). Novaro, G. (2006). Educación intercultural en la Argentina: potencialidades y riesgos. *Cuadernos interculturales*, 4(7), 49-60.
- Novaro, G. y Padawer, A. (2013). “Identificaciones étnico nacionales y procesos de legitimación del saber en grupos indígenas y migrantes en Argentina”. *Revista Século XXI*, 3, 10-38.
- Novaro, G., Padawer, A., & Borton, L. (2017). Interculturalidad y educación en Argentina desde una Perspectiva Comparativa. *Educação e Realidade*, 42(3), 939-958.
- Novaro, G., Diez, M. L., & Martínez, L. V. (2017). Educación y migración latinoamericana: Interculturalidad, derechos y nuevas formas de inclusión y exclusión escolar.
- Núñez, Y.I. (2019). “Un recorrido por las trayectorias de los estudiantes universitarios y egresados guaraníes de la Provincia de Misiones (Argentina) y del Estado de Paraná (Brasil)”. Tesis de Doctorado. Directora: Mgter. Gorosito Kramer, A.M. Codirector: Dr. Wagner do Amaral, R. Universidad Nacional de Misiones.
- Oviedo, N. (2021). “Fronteras, territorialidades y familias. Colonización y redes sociales entre establecidos y foráneos en el Territorio Nacional de Misiones”. Tesis de Doctorado. Directora: Dra. Brezzo, LM. Co-directora: Dra. Carbonari, MR. Universidad Nacional de Misiones.
- _____ (2014). “Relaciones comerciales y conflictos fronterizos. Siglo XIX, Misiones en la red platina”. Posadas: EDUNaM (Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones).
- Pacheco de Oliveira, J. (1998). “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxosculturais”. *Mana*, 4(1), 47-77.
- Padawer, A. (2014a). “Identidad indígena transnacional, reivindicaciones territoriales y demandas educativas de los mbyá guaraní en Misiones”. En Trincherro, H.; Campos Muñoz, L. y Valverde, S., *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras*. Buenos Aires, Argentina: UBA-

_____ (2014b). “‘Hacer chacra’ o ‘ser de la chacra’: identidades contrastivas en el SO Misionero”. *Estudios Rurales* (7)61.

_____ (2013). “El conocimiento práctico en poblaciones rurales del sudoeste misionero: habilidades y explicitaciones”. *Astrolabio*. (10), 156-187.

_____ (2011a). “Nosotros le decimos *yeruchi pyta*: conocimiento del monte y prácticas sociales de dos generaciones mbyà (San Ignacio, Misiones-Argentina)”. *Cuadernos Interculturales*, 9(17), 237-256.

_____ (2011b). “Con el invernadero aprendimos todos... aprendimos todo: Conocimientos y prácticas sociales de jóvenes rurales”. *Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade*. 20(36), 79-92.

_____ (2010a). “Tiempo de estudiar, tiempo de trabajar: la conceptualización de la infancia y la participación de los niños en la vida productiva como experiencia formativa. *Horizontes antropológicos*. 16(34), 349-375.

_____ (2010b). “La reproducción del conocimiento tradicional indígena en un espacio social rural en transformación: experiencias formativas en la producción familiar-doméstica mbyà”. *Amazônica - Revista de Antropología*. 2(2), 190 - 218.

_____ (2008). “Ocupación y uso del territorio para la producción familiar-doméstica en San Ignacio: las restricciones en el acceso a los recursos naturales y los límites en la transmisión intergeneracional de conocimiento local”. 4ta Reunión del Grupo de Estudios Rurales y Desarrollo, Posadas, Argentina.

Padawer, A. y Canciani, M. L. (2014). “Conocimientos sobre el ambiente y reproducción social: experiencias formativas de colonos e indígenas en el sudoeste misionero”. *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario.

Padawer, A. y Diez, M.L. (2015). “Desplazamientos y procesos de identificación, en las experiencias interculturales de vida de niños indígenas y migrantes en Argentina”. *Revista Anthropologica*, 35, 65-92.

Padawer, A. y Golé, C. (2017). “Identificaciones étnicas e historia de la educación: experiencias formativas escolares de las jóvenes generaciones mbyà-guaraní en el sudoeste misionero en la segunda mitad del siglo XX”. *39º Congreso Internacional de Historia de la Educación ISCHE “Educación y Emancipación”*, Buenos Aires (mimeo).

Padawer, A.; Hecht, C.; Garcia Palacios, M.; Enriz, N. y Borton, A. (2013). “Conocimientos en intersección. Experiencias formativas indígenas en contextos comunitarios y escolares de Argentina”. *XII Simposio Interamericano de Etnografía de la Educación*, UCLA, Los Angeles.

Padawer, A.; Rodriguez Celin, L. y Greco, J. (2013). “Experiencias formativas y territorio en el SO misionero”. *V Congreso Argentino y Latinoamericano de Antropología Rural*, Santa Rosa.

Padawer, A.; Rodriguez Celin, ML.; Canciani, ML.; Greco, L.; Soto, A. (2015). “La obligatoriedad de la secundaria: las modalidades de educación intercultural bilingüe y educación rural en el sudoeste misionero”. *Boletín de Antropología y Educación*. 6(9), 71-78.

Perié de Schiavoni, A. (2006). Las tierras misioneras del Coronel Rudecindo Roca. *Boletín de Junta de Estudios Históricos de Misiones*, p. 8-10.

_____ (1991). “Del guaraní reducido al peón rural”. *Estudios regionales*. 1(1), 7-18.

Perié de Schiavoni, Á.; Oviedo, N. y Jaquet, H. (2001). “Tras los pasos de los guaraníes perdidos”. En Jaquet, H. (comp.) *Otra historia. Nuevos diálogos entre historiadores y educadores en torno a la construcción y enseñanza de la historia de Misiones*. Posadas: EDUNaM (Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones).

Quadrelli, A. (1998). “Ejapo letra Para'i Educación, escuela y alfabetización en la población indígena de la Provincia de Misiones”. Orientadora: Ana María Gorosito Kramer. Tesis de Maestría en Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones.

Queirel, J. (1897). *Misiones*. Taller tipográfico de la Penitenciaría Nacional.

Ramos, A.M. (2011). “Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad”. *Alteridades*, 21, 131-148.

Ramos, A.M., Crespo, C. y Tozzini, M. A. (2016). *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, Argentina: Universidad Nacional de Río Negro.

Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

_____ (2009). “Cómo observar la reproducción”. En *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

_____ (2007a). *Hacer escuela, hacer estado. La educación posrevolucionaria vista desde Tlaxcala, Zamora, El Colegio de Michoacán*. Ciudad de México, México: CIESA/CINVESTAV.

_____ ([2007b] 2018). “Metáforas para encontrar historias inesperadas”. En Arata, N., Escalante, C., & Padawer, A. (2018). *Elsie Rockwell: Vivir entre escuelas, relatos y presencias. Antología esencial*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

_____ (2006). Apropiaciones indígenas de la escritura en tres dominios: religión, gobierno y escuela. *Cultura Escrita y Sociedad*, (3), 161-218.

_____ (1997). “La dinámica cultural en la escuela”. En Álvarez, A. (ed.), *Hacia un currículum cultural. La vigencia de Vygotski en la educación*. Madrid, España: Fundación Infancia y Aprendizaje.

_____ (1995). *La escuela cotidiana*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1982). “De huellas, bardas y veredas: una historia cotidiana en la escuela”. *Cuadernos de Investigación Educativa*, 4.

Rodríguez Celín, M.L., Lemmi, S., Soto, A., Golé, C., Canciani, L. y Padawer, A. (2018). “Comunidades de práctica y espacios de sociabilidad: aprendizajes e identificaciones en el quehacer cotidiano”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 27, 5-16.

- Rodríguez, C. (2018). "Territorialidad mbyá guaraní. Experiencias en los tekoa de Itapúa y Caazapá, Paraguay". Tesis de maestría. IDES, IDAES/UNSAM.
- Ruiz, I. F. (2007). La "conquista espiritual" no consumada. Estudio antropológico-musical de los rituales cotidianos mbyá-guaraní de la provincia de Misiones (Argentina).
- Santos, M. (2009). *A natureza do espaço. Técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec.
- Schiavoni, G. (2020). "Imitar y fabricar. Las naturalezaculturas de las agriculturas guaraní, colona y agroecológica". *Horizontes Antropológicos*. 26, 165-193.
- Schiavoni, G. y Gallero, C. (2017). "Colonización y ocupación no planificada. La mercantilización de la tierra agrícola en Misiones (1920-2000)". *Travesía*, 19(1), 77-106.
- Schvorer, E. (2011). "Misiones. Estructura social agraria, estado y conflictos sociales. Las circunstancias de una historiografía regional". XIII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia, Mesa, 63, 1955-2010.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sero, L. y Kowalski, A. (1992). "Cuando los cuerpos guaraníes se erigieron sobre el papel". En Después de la piel. 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia. Dossier de la Revista Con- Textos. Posadas: Departamento de Antropología Social. FHCS. UNaM.
- Stampella, P. C., G. Delucchi, H. A. Keller & J. A. Hurrell (2014). "Etnobotánica de *Citrus reticulata* (Rutaceae, Aurantioideae) naturalizada en la Argentina". *Bonplandia*, 23(2): 151-162.
- Susnik, B. (1994). Susnik, B. (1994). Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua: Vol. I: formación y dispersión étnica. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- Villar, D. y Combès, I. (2013). "La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito". *Tellus*, 13(24), 201-225.
- Vitale, E. (2014). "Espacio y territorio Mbya Guaraní. Nuevos actores y nuevos caminos en la resolución de la problemática de la posesión de la tierra en Reserva de Biosfera Yaboty, Misiones, Argentina". *Tempo da Ciencia*, 21, 69-92.
- Wilde, G. (2008). "Imaginarios contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente". *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*. 193-225.
- _____. G. (2007). "De la depredación a la conservación. Génesis y evolución del discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes". *Ambiente & Sociedad*, 10(1), 87-106.
- _____. (2001). Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas. *Revista complutense de historia de América*, 27(1), 69-106.
- Zouvi, S. (2008). "La federalización de Misiones". Dossier. Reflexiones en torno a los estudios sobre Territorios Nacionales.

Referencias

ENDEPA (2021). Datos del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) aportados para lasiguiente fuente informativa:

1/9/2021. Comunidades aborígenes siguen esperando el registro de tierras. *El Territorio*. <https://www.elterritorio.com.ar/noticias/2021/09/01/718193-comunidades-aborigenes-siguen-esperando-el-registro-de-tierras> (consultado el 26/1/2021)

INAI (2021). 18/3/2021. *Continúan con los relevamientos territoriales en Misiones*. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/continuan-con-los-relevamientos-territoriales-en-misiones>

INAI (2020). 16/12/2020. *Se comienza el relevamiento de 49 comunidades en Misiones*. Argentina.gob.ar <https://www.argentina.gob.ar/noticias/se-comienza-el-relevamiento-de-49-comunidades-en-misiones>