

“Ellas están mucho dentro de su casa”

Una aproximación a las experiencias de mujeres mbyá guaraní en el norte de Misiones

Autor:
Cantore, Alfonsina

Tutor:
Enriz, Noelia

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título

Grado



Universidad de Buenos Aires

Faculta de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología

Tesis de licenciatura

***“Ellas están mucho dentro de sus casas”* Una
aproximación a las experiencias de mujeres mbyá
guaraní en el norte de Misiones.**

Alfonsina Cantore

Directora: Noelia Enriz

Co-directora: Mariana García Palacios

Octubre de 2017

Agradecimientos

Muchas son las personas que hicieron posible que esta tesis se concretara. Sin ellas y ellos este trabajo no hubiera sido posible.

Un agradecimiento especial es para las y los mbyá quienes me abrieron sus puertas, por su confianza y amabilidad. Por compartir conmigo una parte de su historia.

A Caro, a Mari y a Noe. A Caro brindarme un espacio dentro de su equipo. A Mari por sus detalladas lecturas, sus comentarios y por acompañarme en la escritura de esta tesis. A Noe, a quien debo muchas de las reflexiones que aparecen en esta tesis, por su dedicación, confianza y entusiasmo en esta investigación, por su orientación en mi formación y su compañía en el campo.

A Clara por compartir conmigo horas de trabajo de campo, de escritura y de interminables charlas.

A Mariana y Hugo por brindarme un espacio en Puerto Iguazú.

A Flor y Lali mis grande compañeras durante la carrera

A mi familia. A Cris y Luiso por la oportunidad y el empuje para seguir con mi formación. A Agos, Tani, Anchi y Enri por caminar conmigo. A María, Nenina, Marta y Pirusa por su compañía. A Rolo por acompañar cada una de mis decisiones y brindarme su apoyo.

Indice

Agradecimientos.....	2
Introducción	5
Armando el problema de investigación	7
Sobre la bibliografía clásica y la perspectiva de género	9
Apuntes metodológicos.....	16
Organización de la obra	27
Capítulo 1. Entre demandas y negociaciones. Un análisis contextual de la población mbyá guaraní en lo nacional y lo local	31
Los grupos indígenas y el Estado Nación argentino: vínculos complejos.....	33
Características generales de los mbyá en Misiones.....	35
Algunas particularidades en los alrededores a Iguazú	44
Capítulo 2. <i>Kuña va'era, kuña tai, kuña karai</i> o cómo la etnografía describió a las mujeres mbyá	56
Recapitulando	57
Mujer = haí = madre. ¿Es la finalidad de una mujer ser madre?.....	59
De kuña va'era a kuña tai. Transformaciones sociales que llegan con la menstruación	64
Las respuestas desde la perspectiva de género a las representaciones sobre “la mujer guaraní” construidos por la etnografía	68
Mujeres indígenas en la triple frontera: contextualizando a algunas de mis interlocutoras.	73
Capítulo 3. Proyectos personales nuevos y viejos: entre lo escolar y lo sanitario	83

Retomando.....	84
Demandas y formalidades de lo escolar y lo sanitario: Acceso a nombramientos, documentos de identidad, planes sociales y otras cuestiones burocráticas.....	85
Entre proyectos personales, de la escuela y de la comunidad.....	97
“Acá te piden que le apliques la inyección, y yo le aplico, pero a las que ya están casadas”. El cuidado y la planificación familiar, cosa de mujeres	103
Capítulo 4. El rol de las mujeres mbyá en las luchas territoriales y políticas: viejos y nuevos liderazgos	110
Retomando algunas ideas anteriores.....	111
Sobre los liderazgos de mujeres indígenas en Argentina.....	112
La migración como forma de resolver un conflicto de autoridades	117
Sueños y acciones para recuperar el territorio.....	123
Representar una comunidad	127
Reflexiones incipientes	130
Conclusión	134
Apuntes para pensar a las mujeres mbyá	135
Una tesis con final abierto.....	138
Bibliografía.....	139
Fuentes	151

Introducción



1. Niñas jugando por *Jeepya*, mayo 2016

Armando el problema de investigación

La etnografía nos transforma la mirada.
Nunca se emerge de la experiencia etnográfica pensando
sobre el tema lo mismo que al principio (Rockwell, 2009:66).

Desde los inicios de mi formación en antropología estuve seducida por temáticas vinculadas a las poblaciones indígenas, el objeto de estudio más clásico de la disciplina. Me interesaban problemáticas actuales muy diversas en torno a la salud, la educación, el territorio, entre otras. Por ello, culminando mis cursos de grado decidí trabajar con población mbyá guaraní en la provincia de Misiones atraída, quizás, por la poca información bibliográfica respecto de este grupo. En el mismo sentido, la escasez de trabajos etnográficos sobre mujeres indígenas, en el país en general y particularmente sobre mbyá guaraní, me ayudaron a construir un objeto de interés en torno a ellas. Al encontrar estos vacíos, me propuse hacer etnografía con *mujeres mbyá guaraní, en el norte de Misiones*. Pero en tanto nuestras investigaciones siempre remiten a una experiencia situada en un contexto histórico particular (Rockwell, 2009), fue ante la propuesta de la doctora Noelia Enriz que orienté mis preguntas de campo a las situaciones particulares que atraviesan las personas que residen en distintos núcleos habitacionales¹ en la región de Iguazú, zona de frontera y turismo internacional.

Para llegar a las preguntas de investigación de esta tesis de grado transité varios caminos. Los primeros acercamientos a las situaciones actuales por las que atraviesan las y los mbyá los logré a partir de mi asistencia a diversas conferencias y encuentros académicos sobre los guaraní en los diferentes territorios que habitan. Los mismos se desarrollaban en el marco del seminario interno de estudios guaraníes del proyecto: “Territorio, Espacio y Memoria Guaraníes. Dinámicas Históricas y procesos culturales en la frontera de Argentina, Brasil y Paraguay” (2013-2014) que tenía como investigador responsable a Guillermo Wilde. En continuidad, de la mano de Noelia Enriz y en compañía de Clara Boffelli, durante distintos encuentros nos propusimos leer y debatir

¹ Con núcleos me refiero un conjunto de varias familias que se condensan en un espacio formando parte de una comunidad (García Palacios, Hecht y Enriz, 2015).

sobre la producción antropológica argentina en las últimas décadas, específicamente en la provincia de Misiones. En este proceso logré construir un primer estado de la cuestión.

Como integrante del UBACyT “Educación intercultural bilingüe en comunidades toba/qom y mbyá-guaraní de Argentina: un abordaje antropológico de la diversidad étnico-lingüística en la escuela” (2016-2018), que dirige Ana Carolina Hecht compartí varias reuniones con compañeras/os que me permitieron reconocer diversos procesos por los que transitan los grupos indígenas en diferentes contextos sociales. Quienes participan de este proyecto focalizan sus estudios en población toba/qom –Chaco y provincia de Buenos Aires- y mbyá guaraní –en Misiones- con temáticas vinculadas, principalmente, a la educación y la lengua. Participar del mismo me acompañó al momento de pensar mis preguntas de investigación.

Mis interrogantes al respecto indagan sobre cuáles son las transformaciones en la vida de las mujeres mbyá y cómo se expresa su agencia en el escenario en que están inmersas. Mi hipótesis es que las mujeres mbyá discuten, (re)significan e innovan respecto a los modelos de mujer consignados por la sociedad envolvente y por el grupo mbyá que proyectan e imponen jerarquías de género. Me propongo como objetivos dar cuenta de cómo las mujeres se van posicionando en nuevos ámbitos y desarrollando habilidades específicas que las diferencian de los roles tradicionales de género propuestos por el grupo mbyá. Intento mostrar a las mujeres como agentes de cambio, reflexionan sobre las relaciones interétnicas y se apropian de distintos espacios que conllevan al cambio. Para ello, presentaré elementos particulares en la vida de distintas mujeres mbyá con quienes realicé trabajo de campo.

Para este propósito, he sistematizado bibliografía propia del grupo y específica de las mujeres. Estos materiales han complementado el trabajo etnográfico que emprendí intentando comprender y reconstruir “la lógica informal de la vida real” (Geertz, 1973:30) en su vinculación con las estructuras históricamente conformadas. Esta perspectiva privilegia el estudio de los procesos sociales en la cotidianidad de la vida social. Para llevar a cabo mis objetivos enfatice en el trabajo etnográfico con la intención de captar el punto de vista de los/as actores/as. El entramado teórico, el contexto socio-histórico y el trabajo de campo son el conjunto que me permitió hacer efectivo el análisis sobre mujeres mbyá, su cotidianidad y sus experiencias de vida, en el marco de las relaciones sociales

que establecen con su entorno. El trabajo de campo etnográfico fue de gran importancia para acceder al conocimiento de la vida cotidiana de los sujetos, es decir, al “conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los individuos particulares, los cuales, a su vez, crean las posibilidades de la reproducción social” (Heller, 1976:19). Pero las actividades de la vida cotidiana son heterogéneas y jerárquicas y, por ello, su observación nos permite acceder a las representaciones, conocimientos, valores, creencias y expectativas de los sujetos, ya que en la cotidianidad existe una “indisolubilidad entre percepción, sentimiento y pensamiento” (Heller 1976 en Salgueiro, 1998:32). En este sentido, me interesa acercarme a los procesos sociales por los que transitan las mujeres mbyá guaraní que viven en núcleos habitacionales ubicados en las cercanías a la triple frontera.

Sobre la bibliografía clásica y la perspectiva de género

Como antropólogos y antropólogas tenemos una profunda deuda histórica con las mujeres indígenas, necesitamos darles voz y presencia, y una mayor y mejor representación en las investigaciones (Hirsch, 2008:13).

Entre los guaraní se reconocen cuatro parcialidades: el grupo *mbyá* distribuido en Brasil, Paraguay y noreste de Argentina, la *ava chiripa* que habita el noroeste de Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil, la población *ache* en Brasil y Paraguay, y la *kaiowa* únicamente en Paraguay. En la provincia de Misiones (Argentina), habitan más de 13.000 indígenas o descendientes de pueblos indígenas (INDEC, 2010) que, en su mayoría, se reconocen como mbyá guaraní quienes se encuentran ubicados en núcleos habitacionales, en el área rural y son hablantes de la lengua homónima (Grünberg y Meliá, 2008). La mayor parte de la población mbyá en la provincia no supera los 30 años (el 78,8%) (EMGC, 2016).

Al ser pocos los trabajos antropológicos sobre el pueblo mbyá, resulta fundamental recurrir a las etnografías clásicas porque son fuentes de conocimiento sobre los y las mbyá y permiten una mirada singular sobre los escenarios en que viven hoy. Los estudios etnográficos relativos a poblaciones guaraníes inauguran una línea de trabajo que refiere a

ellas a lo largo de un vasto territorio: Argentina, Brasil y Paraguay. Los nombres más salientes de esas indagaciones, tales como Cadogan (1997 [1959]), Nimuejandu (1978), Schaden ([1954] 1998), Susnik (1983), Metráux (1927, 1928), han sido y siguen siendo de gran influencia para las investigaciones con población mbyá en la provincia de Misiones. Para el caso argentino, las indagaciones sistemáticas con estas poblaciones se inauguran hace cuatro décadas (Bartolomé, 1969; Gorosito Kramer, 1982, 2006, 2008; Ruiz, 1984, 2004, 2009) y abordan problemáticas muy amplias pero con centralidad en el desplazamiento de la población hacia Argentina (Bartolomé, 1969), en aspectos políticos organizativos de las comunidades (Gorosito Kramer, 2006, 2008) o bien en aspectos religiosos (Ruiz, 2004, 2009). Con posterioridad a estas indagaciones inaugurales, se desarrollan algunos avances sobre temas como crianza (Larricq, 1993), educación (Quadrelli, 1998), etnozología (Cebolla Badie, 2000) y las relaciones interétnicas en profundidad histórica (Wilde, 2007, 2008). En los últimos años, las indagaciones referidas a estas poblaciones tienen foco en aspectos muy diversos como lo educativo (Arce, 2009; Enriz, 2010a; Padawer, 2011, 2013; Padawer y Enriz, 2009), la salud (Remorini, 2005, 2009; Cebolla Badie et. al., 2013; Ramirez Hita, 2014; Keller, 2011), la niñez (Remorini, 2010; Enriz, 2009a, 2010b, 2010c, 2011a), el territorio (Vitale, 2014; Cebolla Badie, 2008), el liderazgo (Gorosito Kramer, 2006), entre otros. Con respecto a las mujeres son pocas las referencias que se encuentran (Schaden, [1954] 1998; Susnik, 1983; Larricq, 1993; Cebolla Badie, 2014, 2016; Remorini, 2003) y algunas de ellas no son investigaciones específicas para la temática. Estos trabajos nos acercan a estas poblaciones y sus problemáticas actuales, y su sistematización pone de manifiesto la vacancia de las investigaciones centradas en las experiencias de las mujeres. Si bien retomaré a lo largo de la tesis las referencias clásicas sobre mujeres guaraní es necesario reconocer que, salvo contadas excepciones, estas investigaciones homogeneizan las experiencias de vida de las mujeres y no prestan atención a las relaciones y espacios interculturales cotidianos por los que ellas transitan como la escuela o las instituciones de salud.

En este trabajo, parto de la idea que los grupos sociales son mutables y que las personas son agentes de cambio, que entran en constante negociación con las relaciones de poder y hegemonía en las que se encuentran inmersas (Crehan, 2002). En otras

palabras, no reconocer que las poblaciones indígenas son dinámicas que cambian con el tiempo, es despojarlas de su vitalidad e historia. En sintonía, las viejas representaciones ahistóricas y al margen de las relaciones de poder también han sido retomadas cuando al hablar sobre las mujeres. Este tipo de descripciones condenan cualquier intento de las mujeres por transformar sus vidas (Hernández y Canessa, 2012). Por el contrario, historizar las prácticas culturales permite demostrar que

“muchas de las prácticas `tradicionales´ que afectan y violentan las vidas de las mujeres han cambiado con el tiempo, que muchas veces tienen su origen en contextos coloniales y que su modificación o desaparición no afecta la continuidad identitaria del grupo” (Hernández Castillo, 2012:22).

Mi interés está lejos de una pretensión universalista de hacer “antropología de la mujer” o “retomar el punto de vista de la mujer”, ya que en la universalización de la mujer, se asume una unidad ahistórica, fundada en una noción de subordinación. Mohanty (2008a) observa que la noción de mujeres como categoría homogénea ignora las identidades de clase y étnicas. Para ella, la producción académica debe tener en cuenta los contextos locales particulares en donde se expresa la capacidad de agencia de las mujeres. En sus palabras, la autora sugiere

“organizar las bibliografías analíticas en torno a los procesos sociales y económicos y a las historias de diversas comunidades de mujeres en áreas particularmente sustantivas [...] Es importante que se pongan siempre en primer plano no solamente las conexiones de dominación, sino también las de lucha y resistencia” (Mohanty, 2008b:340).

En síntesis, no es posible hablar de las mujeres como grupo, sino que es necesario situarlas (Mohanty, 2008a). En esta misma línea, retomo la tesis de Moore (2009 [1991]) quien reconoce que las trayectorias y experiencia de vida de cada una de estas mujeres son múltiples dando como resultado heterogeneidades en las expresiones de “ser mujer”. En este sentido, la antropología feminista ha reconocido que las mujeres son diferentes entre sí, por lo que el significado de ser mujer varía histórica y culturalmente.

Las mujeres que presentaré en esta tesis viven en comunidades en la zona rural y periurbana de la ciudad de Iguazú inmersas en un marco de triple frontera donde el

turismo internacional -asociado a las cataratas del Iguazú- tiene un rol socioeconómico muy preponderante, permeando la cotidianidad por relaciones interétnicas. Como veremos, contextualizar estas relaciones me permitirá dar cuenta de las experiencias y la heterogeneidad de las mujeres mbyá. Considero que el contexto en que las (y los) mbyá están implicadas crea y recrea relaciones con diferentes actores de la sociedad envolvente.

Como es sabido, el colonialismo y el capitalismo impusieron una reestructuración en los pueblos indígenas que impactó fuertemente en la actividad económica de las mujeres, la división del trabajo y en las opciones políticas y sociales para las mujeres (Moore, 2009 [1991]). En este contexto, las mujeres fueron relegadas, por el colonialismo y por sus propios pueblos, al espacio doméstico y al cuidado de la crianza. Para contrarrestar estas situación un primer desafío con el que se encontraron las mujeres fue salir de la casa para hacer escuchar sus voces (Castelnuovo Biraben, 2015a). En esta línea, intentaré mostrar cómo estas mujeres aportan conocimientos y acciones que “pocas veces se reconocen como contribuciones al desarrollo cultural, político y económico” (Vásquez García, 2012:320). De este modo, esta etnografía se propone dar cuenta de las participaciones de las mujeres desde espacios visibles e invisibles.

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta aquí, y como parte del marco conceptual de esta tesis, resulta fundamental destacar la perspectiva de interseccionalidad. Este término fue acuñado por primera vez por Crenshaw en los años 80'. Crenshaw (1995) consideró que las categorías de género, clase y raza no se vivencian de igual manera en cada persona, sino que se interseccionan de diferente manera en cada situación personal. El concepto fue introducido ante el cuestionamiento de las feministas negras sobre la universalización transcultural de la categoría de mujeres (blancas, de clase media, occidentales). Distintas autoras demostraron, desde un posicionamiento epistemológico decolonial, que la intersección entre la clase, la etnia y el género produce experiencias comunes, pero también diferencias en el hecho de ser mujeres (o cualquier otra categoría sexogenérica) o en palabras de Stolcke,

“se trata de comprender cómo la intersección entre la clase, la raza y el género produce experiencias comunes, pero también diferencias en el hecho de ser mujeres y, por otra parte, por qué el género, la clase y la raza son constitutivas de la desigualdad social” (Stolcke, 1992: 28).

Tal enfoque permite dar cuenta de cómo se entrelazan múltiples estructuras y procesos sociales para producir identidades específicas (Anthias, 2012). Así el género se convierte en una realidad social enmarcada en un contexto determinado (Moore, 2009 [2001]), que no se vivencia ni significa de la misma manera en diferentes escenarios. El género, la etnicidad y/o clase son condicionamientos políticos e ideológicos que moldean las experiencias e identidades de las mujeres y que, a su vez, las subordinan. Esa intersección es dinámica y en ello se plasman estructuras de dominación históricas, nuevamente Stolcke reflexiona al respecto:

“El engendramiento de las desigualdades socio raciales no es fruto de una simple convergencia o fusión, de una especie de suma, de diferentes fuentes de opresión de las mujeres sino de la intersección dinámica entre el género, la raza y la clase en estructuras de dominación históricas” (Stolcke, 2004:93).

Es por ello, que se hace necesario dar cuenta de los procesos de colonialidad en el que viven estas mujeres. Al respecto, como resalta Lugones (2008), el género aparece muchas veces como un constructo colonial que debe ser deconstruido, ya que en esa colonialidad las mujeres fueron reinventadas según “códigos y principios discriminatorios de género occidentales” (Mendoza, 2010:23). Las mujeres que presento a continuación están inmersas en dinámicas coloniales como también en lógicas propias del grupo mbyá guaraní que ubica a las mujeres en el espacio doméstico. Considero que estas dinámicas se combinan, se interrelacionan y mutan en las experiencias de las mujeres mbyá.

En esta línea, y desde mi formación antropológica, me interesa en esta tesis aportar conocimientos que puedan ser significativos en las miradas sobre estas mujeres, o como diría Castañeda Salgado, “conocimientos comprometidos con la identificación de aquellos hechos de la vida social susceptibles de potenciar cambios reales en la organización genérica del mundo” (2006:44).

Por último, quisiera rescatar tanto de Mohanty (2008a) como de Fuller (2013) su propuesta de que los trabajos académicos deben estar orientados al diálogo. Como explica Fuller, es necesario no caer en esencialismos, ni universalismos teóricos sino que es importante reconocer que en toda sociedad existen posturas críticas y reflexivas que ponen en cuestión las tradiciones como han sido entendidas y practicadas. En la etnografía es necesario reconocer que “en distintos países latinoamericanos las mujeres comenzaron a

re exionar acerca de su situación específica como mujeres y a debatir aquellas prácticas tradicionales de sus pueblos que iban en contra de sus derechos individuales y su dignidad” (Castelnuovo Biraben, 2015a:91). Entre esas posiciones orientadas a revisar las normas culturales existe un sinfín de temáticas con aras de impulsar el cambio en sus comunidades y que sus voces sean escuchadas (Castelnuovo Biraben, 2015a)

Retomando estas ideas, la investigación que aquí presento versa sobre mujeres que no están reconocidas ni se reconocen a sí mismas como grandes líderes, no se organizan como colectivo político, no se presentan como referentes (a excepción de una, ver capítulo cuatro), no construyen un discurso articulado sobre el empoderamiento de las mujeres, etc. Sin embargo, estas mujeres sí son agentes de acción. Considero que más allá de este trabajo hay mucho más para investigar, muchas más preguntas para hacerse, más trabajo de campo, más charlas con distintas mujeres mbyá, de distintas edades, que cumplen distintos roles y demás. Es decir, la investigación que presento acá es apenas un comienzo, un punto de partida.



2. Mapa de Misiones (Argentina).
Resaltado la zona de trabajo de campo

Las consideraciones metodológicas que desarrollo a continuación no solamente producto de de lecturas y cursadas de asignaturas propias de la formación de grado y posgrado, también son el resultado de encuentros de discusiones grupales. Estas reuniones mensuales (2015) orientadas por Ana Carolina Hecht, Mariana García Palacios y Noelia Enriz en donde sus tesis leíamos, discutíamos y compartíamos dificultades con las que nos encontrábamos en nuestras investigaciones. Bajo esta modalidad trabajamos y debatimos cuestiones vinculadas a nuestros registros, la ética del trabajo etnográfico, nuestra cercanía con quienes trabajábamos, las problemáticas que encontrábamos en nuestros campos, etc.

Como afirma Rockwell “la experiencia etnográfica consiste en documentar lo no documentado” (2009:66). Para elaborar esta etnografía utilicé múltiples técnicas, es decir, herramientas de investigación que “buscan ofrecer mediante un énfasis en la descripción, una comprensión de aspectos de la vida social de manera situada e incorporando la perspectiva de la gente” (Restrepo, 2007:1). Quizás la técnica etnográfica más aludida sea la observación participante. Como describe Guber, “La observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población” (2001: 57).

Para lograr una buena observación fue necesario lograr cierta empatía con las personas con quienes iba a trabajar. Para ello, en todas las oportunidades, con mis compañeras de trabajo de campo (quienes presentaré más adelante), recurrimos a la sinceridad sobre qué y para qué estábamos ahí e intentamos siempre explicar nuestros intereses y cuáles eran nuestros fines. Teniendo en cuenta la importancia de los caciques en la interacción con los *jurúas*/ no indígenas, nos presentamos ante ellos con nuestras propuestas para ver si era factible llevarlas a cabo. Pero el consentimiento real se fue construyendo con el tiempo, con las reiterativas visitas, en las conversaciones con las personas, los mates y tereré compartidos, respetando los espacios y silencios, etc. Si bien nos presentamos ante todas las personas contando qué hacíamos y porqué estábamos en

ese lugar, nos fueron abriendo algunos espacios con el tiempo. Como sostiene Restrepo (2007), el consentimiento se dio con la apertura y aprendizaje permanente ante diferentes situaciones fue lo que me dio lugar a “estar ahí” (Geertz, 1989). En esta línea es fundamental dar cuenta de nuestra presencia en el campo y reflexionar sobre todo lo que llevamos allí, estar en ese lugar, en ese momento y lo que ello nos genera (Rockwell 2009). Muchas veces me sentí ajena al lugar y las personas, fue parte del trabajo de campo episodios en los que las personas no se sentían dispuestas a conversar y postergaban las citas en el momento en que llegaba diciendo “volvé mañana” y posiblemente la situación ser repetiría. Por el contrario, algunas situaciones vividas en el campo me permitieron reconocer que realmente, junto con mis compañeras, fuimos aceptadas. Un ejemplo de ello en nuestro viaje en mayo 2016 cuando pusimos nuestra en carpa en *Jeepya* (más adelante presentaré y describiré a las comunidades):

Durante nuestra estadía las niñas y los niños venían a jugar a nuestra carpa en los momentos en que nosotras estábamos ahí. Una noche hicimos armamos un fogón con el cacique e hicimos un arroz del que comimos nosotros tres y la familia que vivía enfrente. Si bien la mamá y la abuela de esa familia no se acercaron al fogón si lo hicieron la niña y el niño más chicos de la casa. Cuando terminaron de comer el niño volvió a su casa y la niña pidió dormir con nosotras. A lo que le dijimos que le pregunte a su mamá si la dejaba. La niña se cruzó a su casa y volvió contenta diciendo que sí podía. Al poco rato de charla, ella se durmió upa mío y la entramos a la carpa. Al día siguiente se levantó con nosotras y nos agradeció que la dejemos dormir con nosotras (Registro conjunto Cantore y Boffelli, *Jeepya*, mayo 2016).

En el registro se puede apreciar la confianza que nos tuvieron al dejar a la niña dormir con nosotras. Este fragmento lo ubico a simple modo de ejemplificación de una situación en que dimos cuenta de la confianza de la gente y su consentimiento para estar ahí. En otras ocasiones, las personas nos invitaban a su casa, nos buscaban para tomar mates y en charlas distendidas se abrían a contar algunas intimidades.

Como mencioné, transitar por los núcleos conlleva a un aprendizaje permanente y continuo en donde fue necesario recurrir a dos habilidades² que considero importante rescatar: por un lado, la capacidad de asombro y por otro, el registro permanente. Con respecto a la primera, el encuentro con indígenas facilita esta habilidad. Este encuentro con el otro estuvo permeado constantemente por las diferencias étnicas; en nuestras charlas aparecía continuamente referencias como “nosotros los *mbyá*” o “lo hacemos distinto a los *jurúas*”. Un poco más difícil fue con aquellas situaciones que me parecían cotidianas y familiares como, por ejemplo, las visitas a las escuelas. En cuanto a la segunda habilidad, el registro continuo dio como resultado el diario de campo en donde procuré tomar nota constantemente. Las descripciones etnográficas me permitieron comprender los valores que le asignaban las personas a sus actividades. De esta manera intentaba “escuchar y comprender a los otros” (Rockwell, 2009:50).

Así, el registro constante implicó una variedad de estrategias: fotos, grabaciones, toma de notas, videos, etc., pero que se llevaron a cabo de diferente forma según los espacios en los que nos encontrábamos. Los registros se vieron afectados tras la decisión de no grabar, ni tomar nota delante de las y los *mbyá* porque estos equipamientos no son herramientas de uso ordinario entre ellos/as. Esto permitió charlas y observaciones más distendidas y al finalizar el día, cuando estaba sola o con mis compañeras, dedicaba un tiempo a grabar audios sobre los acontecimientos, ejercitando la memoria e intentando no perder detalles para pasarlos finalmente a mi diario de campo. Cuando se trata de fotos o videos fue siempre pidiendo permiso para hacerlo. Es por ello, que los registros que citaré en este trabajo en su mayoría no son textuales de lo que las personas dicen, sino pasajes de cuadernos de campo.

En esta experiencia, el trabajo de campo aparece como la base que sedimenta el producto final, siendo “la fuente de mucha de la información más rica y significativa que obtiene el etnógrafo” (Rockwell, 2009:48). Para la antropología, el trabajo de campo sigue siendo un elemento metodológico central de la disciplina (Clifford, 1999). Sin embargo, el

² Restrepo (2007) enumera una lista de habilidades para una buena etnografía, ellas son: aprender a percibir, saber estar, registrar permanentemente, ser un buen/a escritor/a y la capacidad de asombro.

conocimiento no se construye sólo con horas de trabajo de campo, sino que debe ser acompañado de un trabajo teórico y analítico para confirmar o transformar nuestras concepciones iniciales (Rockwell, 2009).

Teniendo en cuenta que las comunidades con las que interactúe no son un bloque cerrado, homogéneo y sin conflicto interno, sino por el contrario hay una heterogeneidad de posturas frente a diferentes temáticas, en este trabajo atendí a las diversas perspectivas que puedan aportar agentes sanitarios/as, auxiliares bilingües, líderes políticos y personas externas a los núcleos como docentes, personal de salud, diferentes representantes de turismo, entre otras. Pero, sobre todo a mujeres de las comunidades de distintas edades y con distintas experiencias, poniendo énfasis en estas últimas para recuperar sus voces. A lo largo del trabajo etnográfico intenté dar cuenta de estas heterogeneidades porque como explicité en el apartado anterior, estas mujeres no viven de manera aislada sino que están insertas en un escenario particular, con trayectorias e historias de vida propias, relaciones específicas y con intereses particulares.

El trabajo de campo implicó algunas dificultades para trabajar con los sujetos que fueron saldados en la interacción cotidiana durante las distintas estancias. Una primera dificultad fue el idioma, los y las mbyá son hablantes del guaraní mbyá como primera lengua y algunos/as del español como segunda. Al vivir en triple frontera algunas personas hablan o entienden portugués y jopará (también conocido como guaraní paraguayo). Esto tuvo que ser sorteado en el campo en donde realicé charlas distendidas con aquellas personas que hablaban el español o con quienes lo comprendían, al menos en parte. Muchos/as demostraron un fluido uso del castellano en general debido a que ocupaban cargos en donde la interacción con los y las *jurúas* es constante. Con aquellas personas hablantes únicamente de lengua indígena sólo pude establecer diálogos a partir de terceros/as que obraron de interlocutores/as.

Por otro lado, en general los y las mbyá suelen definirse a sí mismos/as como tímidos/as. En general contestan sólo lo que se les pregunta y son un tanto reacios/as a contar sobre su religiosidad y “forma de ser mbyá” (Cádogan, 1997 [1959]). Estos rasgos y el monolingüismo son acentuados en las mujeres, quienes hablan aún menos en presencia de los hombres. A mi intento de hacer trabajo de campo con mujeres se sumaban expresiones como: “*Ellas están mucho dentro de sus casas*”, lo que era corriente

escuchar entre los hombres del grupo. Este tipo de comentarios extrapolan a las mujeres al ámbito doméstico ubicando al varón adulto como la persona encargada para interactuar con los y las no-indígenas (a lo largo de la tesis iré debatiendo estas ideas). El trabajo con mujeres, por ende, comenzó con aquellas que hablaban castellano por sus actividades dentro y fuera de las comunidades, y con quienes entendían un poco y que manifestaban intenciones de hablar con nosotras. Con el tiempo se fue ejercitando la confianza con muchas mujeres que llegaban a conocerme al verme más de una vez al año. Algunas charlas se dieron en sus casas cuando visitaba los núcleos, otras sucedieron en el centro de salud o mientras mirábamos algún partido de fútbol. Al principio, acercarme a las mujeres me resultaba dificultoso. Sin embargo, las temáticas que me interesa trabajar en un futuro proyecto de maestría me ayudaron a acercarme a las mujeres, ya que se trata de tópicos que acontecen en sus cuerpos como los cuidados durante el embarazo, dar a luz y los primeros cuidados del/a niño/a. En este abordaje fue necesario retomar algunas cuestiones sobre las que alerta Castañeda Salgado (2006): principalmente, reconocer a la mujer como un sujeto cognoscente y cognoscible a quien prestar atención. La antropología tradicionalmente utilizó como informante clave a hombre adultos en donde excluía lo que las mujeres, niños/as y otros grupos tenían para decir. Por ello, intenté trabajar con informantes mujeres, seleccionar temas específicos de sus experiencias en tanto tales, reconocerme a mí misma como mujer interactuando con otras mujeres y desmontar nociones esencialistas en torno a la idea de género.

El trabajo de campo que realicé fue de tiempo variable, en cohabitación y, como anticipé, mayormente acompañada. Todas mis visitas fueron en compañía de otras investigadoras: de mi compañera Clara Boffelli, quien también se encontraba realizando la investigación de su tesis de licenciatura referida a coros de niños, niñas y jóvenes, y de la directora de esta tesis, Noelia Enriz, quien viene desarrollando trabajo de campo en distintos lugares de la provincia, en los últimos años con problemáticas referidas a la educación intercultural. El último viaje, lo compartí con otras dos investigadoras: la codirectora de este trabajo, Mariana García Palacios, y la directora del proyecto UBACyT del que formo parte, Ana Carolina Hecht. Si bien ambas trabajan con población toba/*qom* propusieron un taller con docentes de las escuelas de modalidad EIB en Iguazú por lo que compartimos el viaje.

La primera visita a las locaciones ubicadas en la región de Iguazú fue en febrero de 2015 y duró aproximadamente un mes. Durante este período, la intención principal era presentarnos antes las personas mbyá, que nos conozcan y conocerlas. En nuestras presentaciones (me refiero especialmente a Clara y a mí porque Noelia venía visitando las locaciones) intentamos siempre dar cuenta de qué hacíamos allí. Otra finalidad del primer viaje, no menos importante, fue dar cuenta del escenario de las y los guaraní, lo que me permitió situar el momento histórico y espacial particular en el que se desarrolla esta investigación. Aquí pude reconstruir la visibilidad de estos núcleos a partir del turismo y las relaciones de frontera en las que están implicados/as (durante los siguientes capítulos, principalmente en el primero, me explayaré sobre estas situaciones). En ese momento, había cinco núcleos³ diferenciados en la región, con ubicaciones, denominación, autoridades y personerías jurídicas (los cuales describiré más adelante). Cada uno de ellos, tenía y tiene además diferencias en sus interacciones con el resto de los y las mbyá y con las instituciones no indígenas. Nuestras vinculaciones fueron con cuatro de estas locaciones. Las diferencias entre los nucleamientos pueden ser descriptas a partir de algunos elementos: contar o no con instituciones estatales tales como la escuela o el centro de salud, la situación territorial en la que se encuentran, su densidad poblacional, sus vínculos con los gobiernos de turno, la explotación que hacen de la actividad turística, sus luchas territoriales, entre otros. Si bien en el cuerpo de esta tesis me referiré a cada núcleo habitacional y a distintas personas reservo su anonimato, por lo que las nominaré con un nombre ficticio tanto a mis informantes como a las locaciones.

La región en la que realicé este trabajo es conocida como Triple Frontera, ya que en ella se marcan los límites de tres países: Argentina, Paraguay y Brasil. El territorio se caracteriza por ser fronterizo, hidrológico⁴ y turístico, lo que afecta de diferente forma a sus pobladores. Allí se ubica una de las siete maravillas del mundo, las Cataratas del Iguazú, compartidas por Argentina y Brasil. Mientras ambos países comparten este parque

³ En mi último viaje me comentaron de un nuevo desprendimiento (noviembre 2016) al que no llegué a conocer y del cual casi no tengo referencias.

⁴ Esta zona se encuentra dentro del *Acuífero Guaraní*, una de las reservas de agua dulce más grande del mundo.

nacional, Paraguay ofrece un centro comercial de precios bajos. Además, cada uno provee distintos atractivos turísticos vinculados principalmente con la fauna y flora locales. Las cataratas son uno de los mayores puntos turísticos de nuestro país, fueron declaradas por la UNESCO como Patrimonio Mundial de la Humanidad en el año 1984 y como una de las Siete Maravillas Naturales del Mundo en el año 2011 debido a su belleza única en el mundo y su gran biodiversidad. La región está surcada por importantes ríos, arroyos y vertientes de agua dulce. El sector definido como Parque Nacional cuenta con una flora y fauna autóctonas propias de la denominada selva paranaense. Estas tierras rojas de naturaleza exuberante son aprovechadas por diferentes agentes turísticos –estatales y privados- quienes brindan una oferta de actividades importante con un amplio rango en alojamientos que incluye desde camping en zonas agrestes a grandes cadenas hoteleras. La frontera que comparte las cataratas (Brasil y Argentina) recibe turismo internacional durante todo el año.

Cinco núcleos habitacionales guaraní se encuentran en la zona (ver mapa): cuatro de ellos (*Jaú Porá* (1), *Ka'aguy ete i* (2), *Jeepya* (3), *Ñemingue* (5)) se ubican en un territorio que linda con la ciudad de Puerto Iguazú, el Parque Nacional Iguazú y a pocos metros del paso internacional Tancredo Neves. El tiempo estimado para llegar a la ciudad en colectivo es de 5 minutos y aún menos al puente que conecta Argentina y Brasil por la ruta nacional 12. El núcleo restante (*Tatachy* (4)) se encuentra del otro lado de la ruta nacional 12 y en los mapas de la ciudad se confunde con un barrio más de la ciudad.



3. Referencia a los núcleos habitacionales.

Tatachy es la locación más poblada de la provincia y corresponde a la comunidad más antigua de la zona, ocupando poco más de 200 hectáreas en tierras que en 1990 gendarmería nacional le donó al municipio. De esas 200, 24 hectáreas están titularizadas a favor de los y las mbyá. Entre sus habitantes, no se encuentran sólo pobladores guaraní también residen no indígenas, en su mayoría por consecuencia de matrimonios interétnicos. En las últimas décadas, la ciudad ha extendido sus límites, rodeando a esta comunidad con barrios de criollos, dejando muy pocos espacios de monte y, como consecuencia, este núcleo ha adoptado características que es posible encontrar en un barrio periurbano. Empiezan a verse problemáticas presentes en otros barrios marginados de la ciudad, vinculadas a la prostitución, el alcoholismo, el narcotráfico, entre otras. Estos aspectos aparecen recurrentemente en los imaginarios que muchos locales construyen sobre esta comunidad, estigmatizando negativamente a la población guaraní en general, asociándolo a la etnicidad más que a una condición de desigualdad socioeconómica.

A pesar de nuestros reiterativos intentos de hablar con el cacique nunca pudimos encontrarnos con él. Sin embargo, su hermano Luciano, reconocido en la comunidad por sus conocimientos religiosos, nos dio su consentimiento. En consecuencia hicimos trabajo de campo con dos familias: especialmente con su hija (Alberta, a quien presentaré en el capítulo dos) y con un hombre que se mostró muy interesado en charlar con nosotras y presentarnos a sus familiares que viven en *Yvyrá* (volveré sobre esta locación más adelante).

Es importante tener en cuenta que en respuesta al proceso de sedentarización en la provincia, el grupo ha encontrado múltiples estrategias para continuar su movilidad. La migración ha sido una de característica del grupo llevando a desmembramientos de los núcleos. El desplazamiento territorial se enmarca en la concepción guaraní de *Yvymara'eỹ'*/ tierra sin mal. Por mal se entienden aquellos conflictos que no han podido ser superados y es ello lo que impulsa la migración. La tierra sin mal es una tierra fértil y apacible, que les permite vivir a gusto pero a ella puede sobrevenir el mal. Y entonces hay que superar ese mal o abandonar esa tierra,

“Son males para los Guaraníes una tierra agotada para la agricultura, un paisaje desértico, un campo sin árboles o, en la actualidad, los monocultivos de soja, pinos o

caña de azúcar que amenazan sus vidas y sus territorios. [...] Pero uno de los mayores males que han tenido que soportar los Guaraníes es la invasión y destrucción de su tierra, la amenaza contra su modo de ser, la expulsión, la discriminación y el desprecio que vinieron con la llegada de “los otros”, de los colonos y de los ganaderos, sojeros, cañeros y petroleros. También está la violencia ocasionada por el avance de varios frentes de expansión de las sociedades nacionales, desde campesinos sin tierra hasta latifundistas que se rigen por sistemas económicos y culturales contrarios al de los Guaraníes.” (EMGC, 2016:10).

Bartolomé (2004) centró sus estudios en el desplazamiento de la población hacia Argentina promoviendo una imagen mesiánica del grupo. Sin embargo, algunas autoras consideran que son múltiples las variables que afectan la movilidad del grupo, tales como la pérdida de territorio, la imposibilidad de mantener la subsistencia ligada al monte y, por ende, las nuevas formas de subsistencia como planes sociales o incorporación al mercado laboral (Gorosito Kramer, 2008; Enriz, 2012).

En continuidad con estas características y en resistencia a las nuevas particularidades por las que transita *Tatachy*, surgieron otros dos desprendimientos, *Jaú Porá* y *Ka'aguy ete i*, ubicados dentro de las “las 600 hectáreas”. Como mencioné antes, este predio limita con el Parque Nacional Cataratas del Iguazú, el río Iguazú que marca el límite con Brasil y con la ruta 12 que lo separa de la ciudad. Este dominio cuenta, como su nombre lo indica, con 600 hectáreas, de las cuales 254 lograron ser titularizadas a favor de las personas del *Jaú Porá* como resultado de un conflicto ocurrido en el año 2004, al que me referiré en el capítulo uno. La misma comunidad se encuentra actualmente involucrada en nuevos conflictos con vecinos criollos que se han asentado dentro de su territorio. Pero, además, este territorio es compartido con dos comunidades más pequeñas: *Ka'aguy ete i* (el otro desprendimiento de *Tatachy*) y *Ñemingue* (está formado por una familia que antes vivía en *Jaú Porá* y en ella no realicé trabajo de campo). Con respecto al trabajo de campo en *Ka'aguy ete i*, cuando nos presentamos ante el cacique contándole qué hacíamos, por qué estábamos ahí y las temáticas de interés que teníamos, él después de pensarlo un día dijo preferir que no trabajemos con ellos. Al año siguiente, el representante de la comunidad se acercó a nosotras y nos dijo que la primera vez que nos vieron no les quedó muy en claro porque queríamos acercarnos a ellos, pero al vernos interactuar con personas

de las otras comunidades habían cambiado de opinión. A pesar de este cambio, nosotras decidimos hacer visitas más esporádicas a la locación y con motivos más puntuales. Nuestros acercamientos estuvieron mediados mayormente por el director de la escuela que en más de una oportunidad nos invitó a pasar por el establecimiento.

El resto de las hectáreas no titularizadas, luego del reclamo citado, pasaron a manos de capitales privados con fines hoteleros. Con respecto a esta porción, sobre la que los/as indígenas no pudieron obtener título, comenzaron a reivindicar el territorio algunas familias de *Jeepya* hace aproximadamente dos años. La lucha comenzó con el asentamiento de estas personas que empezaron a hacer un uso residencial de un territorio del que hacían, tradicionalmente y de manera regular, otros usos como cazar, buscar agua, ir a lavar ropa e incluso pueden ubicar antiguas viviendas de sus familiares.

En síntesis, si bien todas las comunidades cuentan en la actualidad con personería jurídica, se encuentran atravesando situaciones de gran vulnerabilidad vinculada al territorio, ya sea por falta de títulos de propiedad comunitaria o por conflictos con personas externas que ocupan hoy parte de los mismos.

El primer acercamiento etnográfico que realicé fue, como mencioné, durante febrero de 2015 en cohabitación en *Jaiú Porá*. Esta modalidad de trabajo me permitió conocer la vida en las comunidades y conseguir la confianza de las personas. El segundo viaje sucedió durante el mes de octubre del mismo año y fue breve. Al ser un viaje más corto y enmarcado en la semana previa a las elecciones presidenciales, nos concentramos en *Jeepya*, sobre la que teníamos pocos registros del viaje anterior. Si bien pasaba todo el día visitando a personas de las comunidades, la estadía nocturna fue en la ciudad de Iguazú. En mayo del año siguiente, volvimos a realizar trabajo de campo de cohabitación en *Jeepya*. En este viaje, realizamos una visita a una nueva comunidad en la ciudad de Puerto Libertad. El último viaje fue más corto, de cinco días, con estadía nocturna en la ciudad. Se llevaron a cabo charlas con personas que ya conocía. Se dieron además talleres educativos y turísticos, con personal docente indígena y *jurúa*, e indígenas que realizan actividades comerciales relacionadas al turismo como venta de artesanías y visitas a las comunidades.

Como los trabajos de campo fueron realizados en equipo, resulta necesario aclarar que los registros que cito en el cuerpo de esta tesis son referenciados de la siguiente

manera: con quién hice trabajo de campo (mis compañeras con quienes comparto la elaboración de los registros), la locación y la fecha en que ocurrió el evento citado. La cita requerida tiene que ver con que las personas que viven en las distintas locaciones en la zona de Iguazú se encuentran se encuentran atravesadas por condiciones similares y que, a su vez, experimentan de formas particulares.

Pero el trabajo de campo nunca está sujeto a un único referente empírico, sino que es permeable a las relaciones sociales que observamos en el campo. Por ello, en cierto momento algunas personas me llevaron a conocer una nueva comunidad *Yvyrá* atravesada por un fuerte conflicto territorial en la ciudad de Puerto Libertad, ellos y ellas tienen fuertes vínculos con *Tatachy*, principalmente por relaciones parentales. Como explica Clifford, el campo remite a “una imagen mental que enfoca y limita sus definiciones” (1999:74); en la práctica se plantea esta cuestión del límite de campo. Según Bourdieu, “el límite del campo es el límite de sus efectos o, en otro sentido, un agente o una institución forma parte de un campo en la medida en que sufre y produce efectos en el mismo” (1999:173). En tanto quiero analizar las vinculaciones que las mujeres establecen en sus experiencias de vida, necesariamente el límite del campo no puede establecerse únicamente en cada núcleo territorial y solamente con mujeres, ya que ellas interactúan con agentes sanitarios/as, médicos/as, docentes, agentes turísticos, entre muchas otras personas o cumplen algunos de estos roles. De la misma manera por la que viaje a Puerto Libertad los vínculos observados en el campo me llevaron a tener encuentros con distintas personas de Iguazú como investigadores/as, directivos municipales de desarrollo social, representantes de turismo, entre otras.

Organización de la obra

El producto de esta investigación cuenta con cuatro capítulos. En el primero presentaré, a modo de establecer el marco contextual, algunas revisiones históricas de las poblaciones indígenas en la Argentina y su vinculación con el Estado Nación, focalizando principalmente en el pueblo mbyá guaraní y en la provincia de Misiones. Haré referencia a un enfoque que privilegia la mirada “desde abajo”, da cuenta de la visión del Estado y la

relación de la dominación y el poder con las prácticas cotidianas y políticas de los subalternos (Lagos y Calla, 2007).

Al hablar de los pueblos indígenas se hace imprescindible dar cuenta del escueto reconocimiento que el Estado argentino ha tenido respecto de ellos, siendo la invisibilización la característica general que han compartido los diversos grupos indígenas del país. Sin embargo, cada uno ha sorteado esta suerte de diferente manera. Presentaré algunas características generales de los y las mbyá guaraní, específicamente aquellas situaciones que atraviesan en la provincia de Misiones (Argentina). Nuevamente las situaciones de desigualdad son el punto común en todos ellos, pero la transitan de forma diferente dependiendo los contextos socio-históricos y los vínculos que establecen en su cotidianidad. Este capítulo intentó contextualizar las problemáticas indígenas que se expresan en la región de Iguazú y sus alrededores y cuáles son sus demandas con la finalidad de dar pie, en el capítulo dos, a mostrar cómo las mujeres mbyá han sido representadas en la etnografía guaraní y presentar mi trabajo de campo con ellas.

Como explicité las temáticas vinculadas a las particulares situaciones que atraviesan las mujeres mbyá guaraní no han tenido un lugar preponderante en los estudios sobre dicha población. Las etnografías más clásicas reconocen características identitarias del grupo en general y, en lo que respecta a “lo femenino”, ponen mayor atención a los aspectos referidos al ciclo de vida (principalmente a la pubertad y la maternidad) y al rol familiar y doméstico, sin dar demasiada cuenta de su heterogeneidad y agencia. Según las descripciones clásicas una vez llegada la primera menstruación, las jóvenes ya se encuentran preparadas para tener relaciones sexuales, acompañarse con un hombre y ser madres. Durante el paso a la maduración biológica denominado *iñengue*/período de resguardo en que a la niña le llega la primera menstruación hasta la segunda o tercera regla, las jóvenes son aconsejadas sobre lo que se espera de ellas como mujeres. En estas descripciones aparece únicamente la visión hegemónica que tiene el grupo mbyá sobre el género pero no nos permiten ver cómo se expresaba la heterogeneidad de esas mujeres en los momentos en los que estos/as investigadores/as desarrollaron sus etnografías.

Propongo como parte de este segundo capítulo discutir con enunciados esencialistas presentando algunas reflexiones que realicé a partir de mi trabajo de campo y la bibliografía feminista. Es importante volver a mencionar que las mujeres que presento en

esta tesis viven en comunidades en la zona rural o periurbana de la ciudad de Iguazú atravesadas por “situaciones de triple frontera” y el turismo internacional de las cataratas del Iguazú, en donde la cotidianidad está permeada por relaciones interétnicas.

En el tercer capítulo presento algunos ámbitos en donde se expresan las disputas de las mujeres con respecto los modelos hegemónicos de género. Este capítulo brinda aportes sobre los cambios en las corporalidades, proyectos y expectativas de las mujeres, a través del contacto con agentes externos, principalmente la escuela y el centro de salud. Comenzaré con algunas cuestiones más formales sobre las políticas públicas, las edificaciones de la escuela y el centro de salud, los nombramientos de las personas indígenas y no indígenas que cumplen funciones en esos espacios y otras cuestiones burocráticas sobre el acceso a los documentos nacionales de identidad y planes sociales. Me interesa resaltar que desde normativas legales de salud y educación se promueven la formación de agentes sanitarios/as o auxiliares bilingües, tareas que pueden ser aprovechadas por las mujeres. A continuación, daré cuenta de cómo, a través de estas instituciones, se modifican los proyectos sobre todo de las mujeres más jóvenes. Enfatizaré en la maternidad y la salud reproductiva como algunas de las dimensiones en donde confluyen los proyectos e inquietudes de la escuela y el centro de salud.

En el cuarto capítulo, recopilaré brevemente las luchas de mujeres indígenas en el país para presentar las trayectorias de tres mujeres que llevan adelante luchas políticas y territoriales de manera muy distinta. Estas mujeres no presentan necesariamente un discurso articulado sobre su lucha y, en general, no son las caras visibles de estas demandas, exceptuando el último caso. A partir de la presentación de estos casos etnográficos intentaré dar cuenta de procesos de transformación política de los que estas mujeres son protagonistas.

En un último capítulo arriesgaré algunas conclusiones finales, intentando una articulación entre los diferentes apartados. Mi propuesta, si bien incipiente, es que la emergencia de liderazgos dan cuenta de la agencia y resistencia de las mbyá, pero, también, nuevos intereses del grupo.



4. Jugando con niñas y niños en la carpa
Jeepya, mayo 2016

**Capítulo 1. Entre demandas y negociaciones. Un
análisis contextual de la población mbyá guaraní en lo
nacional y lo local**



5. Caminata por *Jaú Porá*, mayo 2016

Los grupos indígenas y el Estado Nación argentino: vínculos complejos

La mayoría de los trabajos etnográficos que tuvieron en cuenta la relación entre el Estado Nación argentino y los pueblos indígenas han puesto el foco en las contradicciones y los contrapuntos entre ellos como dos entes innegociables, contrapuestos y en constante lucha. La consolidación del Estado Nación a fines de siglo XIX “incluyó entre sus rasgos fundantes el intento de eliminar, silenciar o asimilar a su población indígena” (Hirsch y Gordillo, 2010:15), pero este intento de sacar de escena a los grupos indígenas “no los borró completamente, sino que los transformó en una presencia no visible⁵” (Hirsch y Gordillo, 2010:16).

Para la configuración del territorio argentino era necesario no sólo definir sus límites nacionales, sino también poblar sus *espacios vacíos*. Estos espacios, en su mayoría, estaban ocupados por grupos indígenas. El llamado a habitar el suelo argentino estaba destinado a un tipo de población con ciertas características étnicas y nacionales –blancos y europeos-, lo que tenía como finalidad una cierta forma de ser *argentino*, es decir, una “comunidad imaginada limitada” (Anderson, 2000) que destacaba por sus supuestos rasgos homogéneos. Así, la nación argentina suponía uniformidad, homogeneidad y europeidad lo que construía, por consiguiente, una ficción (Segato, 2007; Hirsch y Gordillo, 2010). Tal imaginario significó tanto el desplazamiento de comunidades indígenas como la invisibilización de las mismas bajo la lógica de lo tradicional, lo primitivo, “la gente sin historia” (Wolf, 1993). Como indica Abrams (1988), el éxito del Estado radicó en esconder las historias y relaciones de opresión detrás de la máscara ahistórica de ilusiones legitimantes (citado en Lagos y Calla, 2007). Excluir al indígena, así como a otros grupos, definía los límites de esa comunidad.

⁵ Diversos/as autores/as argentinos/as dieron cuenta de tal invisibilización indígena, para ampliar ver: Hirsch y Gordillo 2010, Trincherro 2009, Briones 2004, Bartolomé 2003, entre otros/as.

En este contexto, lo que para el Estado fueron logros, para los pueblos indígenas que habitaban esos espacios implicó desmembramientos de familias, relocalizaciones y desplazamientos territoriales de grupos que eran hasta entonces autónomos. En un complejo proceso de reformulación identitaria, algunos de los y las indígenas que sobrevivieron lograron reproducirse como grupo, mientras otros/as fueron incorporados/as como trabajadores/as asalariados/as en otros lugares del país o, en el caso de muchas mujeres, en casas de familia (Roulet y Garrido, 2011).

Sin embargo, muchos de los pueblos que se suponían destinados a ser incorporados en sociedades nacionales mayores, se constituyeron en una fuerza social pujante, caracterizados por “una vitalidad imprevista” (Díaz Polanco, 1988:2). De este modo, en las últimas décadas, han surgido una serie de luchas y demandas aborígenes que no intentan únicamente evidenciarse, sino que buscan “obtener el reconocimiento de derechos por parte del Estado” (Hirsch y Gordillo, 2010:17). En otras palabras, esta construcción histórica social tuvo -y tiene- como contracara levantamientos y luchas por los derechos indígenas. Tales reclamos entienden al Estado como el ente garante de estos derechos y, a la vez, como el actor clave en la expropiación de los mismos. Los movimientos indígenas que reclaman el reconocimiento de su derecho al territorio, su autonomía política y cultural, entre otras cuestiones, están demandando su incorporación en la nación. Pero esta incorporación -a diferencia de lo sucedido en otros momentos históricos específicos- pretende realizarse en un marco de reconocimiento de identidades socioculturales (Lagos y Calla, 2007).

Lagos y Calla (2007) encuentran los reclamos indígenas como similares en diferentes puntos de América Latina en tanto que, por un lado, exigen un reconocimiento oficial, por medio de cláusulas en la Constitución de cada Estado que afirmen el carácter multicultural y pluriétnico de la nación y, por otro lado, realizan demandas que tienen que ver con la restauración del control y protección de territorios indígenas. Estas exigencias incluyen: reclamos materiales, políticos y culturales como la demarcación de tierras, títulos de propiedad, control de recursos y otras más destinadas a la autonomía y el derecho consuetudinario, como políticas de salud, educación, habitacionales, etc. Como sostienen los mismos autores, estas denuncias atentan contra la idea de

“Estado Nación moderno y condicionan las concesiones que los gobiernos nacionales están dispuestos a otorgar. Las respuestas también varían según la coyuntura política nacional, el alcance de la movilización indígena, sus estrategias de lucha y alianzas con otros sectores sociales y organizaciones no gubernamentales a nivel nacional y transnacional” (Lagos y Calla, 2007: 14).

Para el caso argentino, la adhesión al convenio 169 de la OIT (el principal instrumento internacional sobre derechos de los pueblos indígenas que hace hincapié en los derechos de trabajo, su derecho a la tierra, al territorio, a la salud y educación), la creación de una serie de leyes específicas⁶, además de la incorporación a la Constitución Nacional en 1994 que reconoce su preexistencia (Art 75 inciso 17) aparecen como elementos que visibilizan al/a la indígena y como herramientas para su lucha. En definitiva, esta tensión explícita entre comunidades indígenas y Estado, que se expresa en demandas de reconocimiento que a la vez denuncian actos previos de expoliación, pone de manifiesto lo complejo del vínculo entre lo indígena y lo nacional.

Características generales de los mbyá en Misiones

Teniendo en cuenta este contexto, el caso de la provincia de Misiones es particular, ya que el intento de poblamiento no comienza con la conquista española, ni con la expansión de la frontera nacional, sino más bien en el marco de las oleadas migratorias posteriores. Siguiendo la reconstrucción de Gallero y Krautstoftl (2010), el territorio misionero, luego de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870), pasa a depender de la provincia de Corrientes (1870-1881). En 1881, se decide federalizarlo convirtiéndose en Territorio

⁶ Entre ellas se destacan: Ley Nacional N° 24.956 de Censo Aborigen; Ley Nacional N° 25.517 de Restitución de Restos Aborígenes; Ley Derechos de Difusión de Derechos Indígenas y la reciente Ley Nacional 26160 de Tierras y Registro Nacional de Comunidades.

Nacional de Misiones (hasta su provincialización en 1953). Corrientes, disconforme con la medida, pone en venta las tierras a particulares bajo el aval de la Ley de Inmigración y Colonización (también llamada Ley Avellaneda) que posibilitaba la “colonización por empresas particulares” (artículo 97, Ley n° 817, 1976). Los colonos de Europa central y del este fueron las primeras familias llegadas a trabajar en la provincia (Belastegui, 2006).

Específicamente en la región de la Selva Paranaense argentina, las políticas tendieron “a oscilar entre la exhibición y el borramiento del guaraní como huella identitaria” (Couchonnal y Wilde, 2014:3). La expulsión de los jesuitas en el siglo XVIII marcó la segregación económica, social y cultural y se fomentaron actividades ligadas al comercio, la industria y el trabajo en la tierra, en donde indígenas y campesinos fueron imaginados como un todo sin dar cuenta de sus diferencias. Llegada la independencia, la causa federal sumaba adeptos indígenas, destacándose la figura de “Andresito”, Andrés Guacurarí. Cuando José G. Artigas fue nombrado gobernador del departamento de Yapeyú (Misiones), Guacurarí buscó recuperar la unidad perdida (por la invasión portuguesa en 1801 y la política aislacionista por el Dictador Gaspar Rodríguez de Francia) del distrito de las Misiones (Couchonnal y Wilde, 2014).

Cómo adelanté en la introducción, en Misiones habitan una gran cantidad de indígenas, en su mayoría mbyá guaraní. Ellos/as son, en general, habitantes de zonas selváticas, específicamente, de la selva paranaense. La provincia comenzó a reconocer la población mbyá recién en los años 70 (Enriz, 2011b). Una de las causas por las que la relación entre el Estado y este grupo ha sido tardía posiblemente se deba a los vínculos indígenas con el monte y la disponibilidad de subsistencia asociada a este y exceptuada de relaciones comerciales, la vida en regiones selváticas (Wilde, 2007) y las características del modo de ser mbyá (Cádogan, 1997 [1953]) que “poco tiene que ver con los vínculos fuera del grupo” (Silva Noelli, 1993 citado en Enriz, 2011a). Para esta década, las presiones productivas de la industria sobre el territorio en que habita esta población, se hicieron más fuertes y el Estado se vio obligado a un reconocimiento, aunque insuficiente, de la población indígena en la provincia. El reconocimiento de esta población llevó a cambios significativos en la relación entre los y las indígenas y el Estado que implicaron la incorporación de este sector poblacional a distintas políticas públicas a través de programas y acciones diversas. Estas políticas incluían intervenciones en una gran

cantidad de temas como lo escolar, sanitario, habitacional, productivo, etc. Si bien los organismos de gobierno intentaron retomar la cuestión identitaria indígena, la misma aparece como un elemento confuso a la hora de diseñar tales políticas (Enriz, 2011b).

Las características poblacionales, políticas y físicas de la provincia aumentan y complejizan los factores a tener en cuenta en cómo se fueron construyendo las relaciones entre el Estado y los grupos mbyá. Entre ellas encontramos, por un lado, la diversidad étnica debida a su gran incorporación de colonos europeos y migrantes fronterizos, además de grupos indígenas (Gorosito Kramer, 2000). Por otro, el hecho de ser un territorio delineado por límites mayormente internacionales -Paraguay y Brasil- (Enriz, 2010a). Y, por último, su gran extensión de selva paranaense que es representada en el imaginario del Estado y de los colonos de manera contrastante con la percepción indígena sobre la misma. Mientras para el/la indígena la selva es el mejor lugar para vivir, para el Estado y los colonos es un lugar peligroso. Estas ideas se vieron modificadas con la expansión productiva (Wilde, 2007) En otras palabras, los imaginarios contrapuestos de la selva acompañaron los años de invisibilización en la provincia hasta el interés que manifestó el Estado en los recursos que ésta concede (Wilde, 2007).

Al respecto, Wilde (2007) historiza tal imaginario sobre los indígenas en distintos momentos y contextos nacionales, lo que nos permite comprender el aislamiento hasta tiempos recientes. Según este autor, el uso autónomo de los recursos del monte para la alimentación y vivienda permitió a los mbyá-guaraní tal aislamiento. Pero, además, acompañó los discursos que identificaron positiva o negativamente al indígena con la selva, entendiendo a esta última como entidad discreta y radicalmente separada de la humanidad. Mientras que a “fines del siglo XIX, la selva misionera era considerada por los intelectuales formadores de la idea de la nación argentina como un paisaje inhóspito y hostil” (Wilde, 2007:89), en la actualidad el discurso ambientalista difunde la idea de los indígenas como “los portavoces más genuinos del discurso y las prácticas ambientalistas” (Wilde, 2007:98). El discurso global ambiental comparte terreno de protesta con las luchas indígenas, pero, según la propuesta del autor, el cambio no expresa transformaciones del fondo sobre la selva y la población indígena. El progresivo deterioro forestal pone en situación crítica la subsistencia de los individuos y las comunidades.

La expansión productiva⁷ sobre el territorio hizo que el Estado y los capitales privados comenzaran a presionar los territorios de las comunidades y a demandar ciertas formas de organización al interior de ellas (Gorosito Kramer, 2006). Además, las ONG's empezaron a formar parte de cada conflicto que compete a los indígenas, presentándose como actores privilegiados en la confrontación de intereses.

En síntesis, las características del contexto misionero para la expresión identitaria indígena se vinculan, por un lado, con la característica de Misiones de ser un territorio fronterizo con más frontera internacional que interprovincial y, por otro, con ser un territorio atravesado por migraciones europeas del este y sus vínculos con la selva. En relación con esto último, los grupos mbyá presentan particularidades por la adscripción identitaria propias de su parcialidad y de su modo de expresar su identidad asociada al *teko'a* (que describiré a continuación) y a la movilidad por el territorio, en donde se hace relevante su ubicación en distintos Estados nacionales (Enriz, 2010a).

Los estudios etnográficos destacan que la religiosidad de este grupo se basa en la idea de que, a diferencia de los animales, las personas mbyá son las únicas que lograron conocer *las bellas palabras*, es decir, el lenguaje humano mbyá (Cádogan, 1977). Investigaciones recientes retoman el concepto de *modos de ser mbyá* más que de religiosidad, pero destacando también esta separación entre humanos y animales. Los autores explican los *modos de ser guaraní* a través de la experiencia del grupo (Chamorro, 2004) o las condiciones que hacen posible la vida del grupo (Remorini, 2005), el *teko*. El concepto *teko* refiere simultáneamente a la ley, la costumbre, la norma, el comportamiento. En tanto que el sufijo 'a, se traduce como el lugar donde es posible la experiencia del *teko*. Sin embargo, el concepto de espacio integraba e integra un conjunto amplio de relaciones que van más allá de los límites físicos de la aldea. Este término aludiría al principio que hace posible la vida en la aldea, el *modo de ser mbyá*. Asimismo,

⁷ Como explican Grumberg y Meliá (2008) los espacios de monte y tierras fértiles en lo que habita esta población en general han sido deteriorados con los cultivos industrializados de soja y de caña de azúcar, el desmonte y la forestación con especies exóticas como el eucalipto y el pino. Pero en Misiones particularmente la producción se orienta principalmente a la industria tabacalera, yerbatera y maderera.

distintos/as autores/as explican la continuidad social y el lugar donde se dan las condiciones para ese modo de ser, el *teko'a* (Chamorro, 2004; Remorini, 2005; Wilde, 2007; Garlet y Assis, 2009, entre otros). El *teko'a* constituye una red de parentesco entre los diversos grupos familiares que se ligan entre sí por medio de permanentes intercambios y, a su vez, los diversos *teko'a* están vinculados entre sí por esas mismas relaciones.

La aldea y el monte son espacios complementarios que se rigen por relaciones de reciprocidad positiva o negativa. Según los individuos sigan o no las normas, el monte puede constituir un lugar amenazador por la diversidad de seres peligrosos que lo habitan o dispensero de todo lo necesario para el buen desenvolvimiento de la vida cotidiana. Así, fue tradicionalmente visto como proveedor de alimentos, medicinas y materiales para la construcción de viviendas. También constituyó el fundamento de la identidad y la cosmología mbyá guaraní. Para los y las mbyá, la tierra considerada buena está cubierta por el monte y posee una relación inextricable con el *teko*.



6. Vista al Río Iguazú desde *Jaú Porá* – lugar
sagrado – Febrero 2015.

El espacio mbyá configura una geografía simbólica concéntrica en cuyo centro se encuentra el núcleo habitacional, eje de las actividades sociales más importantes. Hacia el exterior de este, es decir, en los sucesivos círculos que lo rodean, se encuentran el monte y el mundo blanco⁸. A la noción de *teko'a* se liga inextricablemente el concepto nativo de territorio o de espacio, fundamental en la reproducción económica y la organización sociopolítica de estos grupos.

Tradicionalmente, la subsistencia dependía de la caza, la pesca, la recolección de otros recursos del monte y de una agricultura incipiente en los alrededores a las casas. Sin embargo, hoy en día la pérdida de territorio y el monte cada vez más amenazado coaccionan a los y las indígenas hacia otras actividades para la reproducción del grupo, entre las que se encuentran: los trabajos asalariados en parques nacionales, industria yerbatera, maderera y tabacalera, la participación de planes sociales y subsidios estatales, (Enriz, 2009a; Padawer y Enriz, 2009), además de la reciente explotación turística (sobre todo en la zona de Iguazú -en lo que me adentraré próximamente en este capítulo-). Debe considerarse que, en Misiones, los núcleos residenciales guaraní se ubican en su gran mayoría, en el ámbito rural (y periurbano⁹), algunos en zonas cercanas a caminos, a rutas o a otros pueblos, y otros en zonas de más difícil acceso, en medio de la Selva Paranaense (Enriz, 2009a).

Si bien, como mencioné, durante muchos años la estrategia indígena consistió en internarse en la selva con un mínimo contacto con el blanco, hoy esto no es posible ni deseado por los y las mbyá (Wilde, 2007). Por el contrario, cada *teko'a* se encuentra inmerso en dinámicas económicas, sanitarias, educativas, jurídicas y de desplazamiento territorial de gran complejidad. La ubicación de los núcleos habitacionales a lo largo y ancho de la provincia construye características particulares con respecto a tales dinámicas. El Estado intentó intervenir en estas comunidades de distintas formas. Siguiendo a Gorosito Kramer (2006), aparece como un actor central en la división de la autoridad

⁸ Para ampliar ver Cádogan (1997 [1953]), Chamorro (2004), Remorini (2005), Wilde (2007).

⁹ Sólo tengo referencia a un núcleo periurbano en la ciudad de Iguazú: *Tatachy*, que fue descrito en la introducción.

política de la autoridad religiosa, que antes se encontraba en manos del *opygua*¹⁰/líder espiritual. De esta manera, el Estado demandó a las comunidades indígenas nuevos agentes políticos, lo que supuso nuevas relaciones de poder al interior del grupo. La conducción de los núcleos quedó dividida entre lo religioso, mantener la armonía con los dioses, y lo político, entablar las relaciones con el Estado y la sociedad envolvente. Estos vínculos establecieron nuevas características en las formas de subsistencia y de concebir el territorio, e hicieron aparecer otros actores e instituciones. Siguiendo esta hipótesis, los líderes políticos funcionan como intermediadores entre la sociedad envolvente y las comunidades y, si bien, pocas veces este rol es cumplido por las mujeres ellas encuentran diversas maneras de contribuir con las luchas políticas y territoriales (reservo este debate para desarrollarlo en capítulo cuatro).

El modelo de organización social pasó a estar estructurado a partir de alianzas entre varias unidades locales debido a las limitaciones espaciales. Los espacios disponibles, cada vez más reducidos, ya no permiten la reproducción del modo de vida “tradicional”, y han empezado a construirse redes de familias extensas reforzadas por las migraciones de una unidad a otra, lo que evita el aislamiento de unidades regionales recreando relaciones de parentesco (Garlet y Assis, 2009). Si bien esta reorganización está pensada para las particulares situaciones de los y las mbyá de Brasil, estrategias similares se encuentran en la provincia de Misiones.

En el caso de locaciones ubicadas en las “600 hectáreas” en Iguazú, sólo las personas de un núcleo tienen título de tierras y una se ubica en tierras delimitadas para la explotación turística (más adelante volveré sobre este punto). Esta es una de las razones por las cuales los mbyá identifican al blanco como responsable de la vulnerabilidad y empobrecimiento en que viven. Las presiones del mundo *jurúa* conllevan a cambios en la organización social ante la pérdida de territorio.

Como enuncié, el grupo mbyá ha transformado el concepto de *teko'a* que aparece como fundamental para su cosmovisión. Pero las (re)significaciones espaciales, considero, no se

¹⁰ Si bien generalmente es identificado como un líder espiritual, su autoridad es reconocida por toda la comunidad y en diferentes ámbitos (sociales, económicos, políticos, otros) extendiéndose mucho más que en la ceremonia religiosa.

plantean sólo en términos de parentesco o movilidad, ni tampoco como una impositiva estrategia de subsistencia o intereses económicos. La referencia territorial es una “condición fundamental para proyectarse y pensarse ontológica y culturalmente” (Garlet y Assis, 2009:16, mi traducción) y, por ello, implica (re)definiciones y (re)creaciones para los y las mbyá de pensarse a sí mismos/as, permear su subjetividad y formas de habitar el mundo. En definitiva, la organización indígena se encuentra en constante (re)significación debido a la idea hegemónica de territorio que impera en la zona. La fragmentación espacial y el deterioro ecológico aparecen también (re)creando la idea de territorialidad indígena. Como expresa Wilde (2007), los efectos sobre la forma de organización (la subsistencia, la disminución de la movilidad, los nuevos patrones políticos, etc.) son inmediatos.

Por otro lado, pero también respecto al territorio, los y las indígenas tienen demandas territoriales dirigidas hacia el Estado nacional y provincial. El reclamo más fuerte que se realizó por parte de los indígenas al Estado provincial fue en el año 2004, en el que la comunidad de Jaú Porá, logró la titulación de tierras. Se trató de la primera y única manifestación de los y las indígenas en la plaza principal de Posadas, la capital de provincia. Como relata Enriz (2005, 2011b) el 27 de agosto ese año irrumpieron en la plaza 9 de Julio¹¹, frente a la Casa de Gobierno Provincial, indígenas de distintas partes de Misiones¹². Se trataba de unos 200 hombres, mujeres y niños/as en reclamo por planes de gobierno, específicamente el “Plan Nacional Alimentario”, que a través de la Dirección de Asuntos Guaraníes debía llegar a las comunidades, y el desmonte y sus efectos en la cotidianidad indígena. En los casi tres meses en que los y las indígenas permanecieron en la plaza no fueron atendidos hasta la muerte “por inanición” de una mujer el 30 de octubre. Fue ahí cuando representantes del gobierno provincial se reunieron con los “paisanos” y finalmente, el 10 de noviembre abandonaron la plaza (Enriz, 2005, 2011b).

¹¹ Para la autora parte de la importancia de esta manifestación radica en la presencia indígena visible en la ciudad de Posadas, donde la comunidad más cercana dista a 150 km, por la cobertura mediática, la permanencia en la plaza y principalmente, porque significó la primer demanda por cumplimiento de políticas públicas.

¹² Puerto Iguazú, Andresito, Montecarlo, El Alcázar, Dos de Mayo, Jardín América y Capioví.

Una de las acciones del gobierno provincial que permitió difuminar el conflicto fue la titulación de 254 hectáreas a favor de *Jaú Porá*, a partir de lo cual los y las indígenas pierden la mitad de las tierras de las que hacían uso en este predio conocido como las “600 hectáreas” (Enriz, 2005). Estas tierras fueron vendidas o dadas a concesión a capitales privados, principalmente emprendimientos hoteleros, para la explotación turística de la zona bajo el decreto provincial N° 1716/00 denominado “Plan Maestro para el Desarrollo Integral de las 600 hectáreas y alrededores”. Este megaproyecto turístico amplía la diferenciación territorial y la segregación social al generar áreas de uso exclusivo para los empresarios hoteleros y sus visitantes y restringido para personas con menor poder adquisitivo (Nuñez, 2009). Esta situación visibiliza hoy en nuevos -viejos-reclamos (sobre este caso específico me explayaré más adelante).

Algunas particularidades en los alrededores a Iguazú

Alfonsina: ¿y vos qué haces por acá? ¿Venís a visitar parientes?

Lauro: no, a los que conozco de siempre. Antes vivíamos todos en *Tatachy* y algunos vinieron para acá. Yo los conozco de la escuela o de siempre. Yo vengo todos los días acá en *Jaú Porá*. ¿Fuiste por allá abajo?

Alfonsina: sí, hace un tiempo estuve acá y me llevaron por la escuelita, todo por allá abajo, por el río. Es muy lindo

Lauro: sí, es re lindo y el camino al río muy lindo. Antes esto era todo monte. Hasta donde está la rotonda en Iguazú y mucho más. Tooodo era monte. Y había pájaros y un montón de cosas para ver, por acá también [...] Se veían siempre un montón de aves, ibas y pescabas, había yaguareté...

(Registro individual Cantore, *Jaú Porá*, octubre 2015)

Como introduce el registro, la zona de Iguazú y alrededores viene sufriendo modificaciones en los últimos años. El desmonte aparece como la característica principal de estas transformaciones. Siendo la región turística más grande de la provincia, el turismo permea las condiciones de vida de los y las indígenas, además de la venta de territorios, el acceso a las tierras, etc. En este caso, las presiones productivas también vienen de la mano del turismo. Al igual que en otros lugares turísticos de la Argentina las relaciones interétnicas representan disyuntivas de carácter histórico. Los y las indígenas aparecen como explotadores del turismo, pero en condiciones desiguales que corresponden a una estructura nacional y regional de integración y exclusión que depende de las modalidades de producción y reproducción de cada región (Trincherero en Valverde et. al., 2015).

La explotación turística es una de las actividades que se desarrolla en el medio rural y en este caso la más visible, que desde 2011 o incluso antes viene desarrollándose con más fuerza, debido a las empresas hotelera la zona rural aparece como un centro de gran explotación y rédito económico. Un análisis detallado de la explotación turística surge de un trabajo conjunto con Clara Boffelli del cual retomo la mayor parte del debate que presentaré a continuación (Cantore y Boffelli, 2017)¹³. Allí pudimos reconstruir que los hoteles que se ubican en las “600 hectáreas” permiten al turista hospedarse muy cerca de la ciudad, pero también muy cerca del Parque Nacional Cataratas del Iguazú. Estos hoteles promueven un turismo que invita a conocer al indígena llevando contingentes hacia una comunidad para hacer una visita guiada o escuchar un coro.

Los mayores productores de esta explotación, las agencias turísticas de la ciudad y los hoteles, reconocen la presencia indígena, pero la engloban bajo una marca, en donde la construcción simbólica del indígena es retomada y reciclada (Vázquez, 2000). En esta marca se retoman y a la vez se imaginan símbolos culturales que son adaptados a gusto y medida del consumidor para el beneficio económico de las empresas (Valverde et. al.,

¹³ El mismo se titula “Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú: explotación turística de/en comunidades indígenas en la triple frontera (Misiones, Argentina)” y se encuentra en prensa para una futura publicación.

2015). En ello aparece el indígena envuelto en un imaginario que responde a una lógica colonial naturalizada que concibe a los pueblos originarios de forma genérica, pretérita, homogénea, como parte de “lo natural”; ideal que se aleja de las actuales condiciones materiales. Las empresas logran una ventaja económica al apropiarse de la imagen del indígena construyéndose así una relación desigual; en palabras de Comaroff y Comaroff, “el negocio de la Diferencia fomenta en todas partes nuevas divisiones y desigualdades” (2011:219).



7. Leticia mostrándome un árbol *Jaú Porá*–
Febrero 2015.

Nada pareciera problematizar la pérdida del territorio por parte de las comunidades de la zona ni el uso exclusivo de estos predios por parte de los hoteles. Lejos de tal armonía, la concesión o venta del territorio a estas cadenas hoteleras implicó la restricción del uso ancestral que hacían las comunidades de lugares con importantes fuentes de agua dulce, áreas de caza, de plantas medicinales, materias primas para la producción de artesanías y para la construcción de viviendas. Pero, además, esta forma de concebir al indígena niega todo tipo de negociación para una posible explotación conjunta entre las comunidades y los hoteles, rompiendo todo lazo comercial positivo y favorable para ambas partes (Cantore y Boffelli, 2017).

Los conflictos territoriales y los intereses económicos se encubren, muchas veces, bajo el manto conservacionista. Bajo la idea de una naturaleza discreta y separada de la humanidad, el indígena aparece como un sujeto idílico y natural. Si bien en la realidad estos discursos presentan contradicciones, permiten a indígenas y ambientalistas compartir el terreno de protesta (Wilde, 2007). Las presiones territoriales y productivas proponen a los y las mbyá de la zona una nueva actividad para la subsistencia: el turismo. Sin embargo, lo hacen bajo condiciones de desigualdad y vulnerabilidad. Es así como, a pesar de esta nueva propuesta, la pérdida de monte continúa empobreciendo y frenando la reproducción de las formas de vida guaraní.

El turismo en la zona de triple frontera puede ser descrito como efímero: en general los turistas no pasan más de cinco días recorriendo los destinos turísticos ofrecidos en uno y otro país, y en esos viajes de pocos días, algunos turistas buscan la posibilidad de conocer a las comunidades. Entre las actividades que se ofrecen a los turistas se encuentra: la visita guiada al interior de los núcleos, la presentación de coros de niños/as y jóvenes y la venta de artesanías que producen los y las mbyá. En estas producciones y prácticas culturales que se han construido en bienes valorados para el mercado turístico, se encuentra la oferta de lo exótico, que permite comercializar un capital exclusivo e inseparables de los indígenas, de los que son propietarios y productores (Comaroff y Comaroff, 2011) pero, que además han devenido en una nueva fuente de ingresos para muchas familias.

El turismo se explota de manera diferente dependiendo de las alianzas de cada comunidad para tal fin: *Tatachy* lo hace con una agencia turística de la ciudad de Iguazú, *Ka'aguy ete i* a partir de acciones con el ministerio de turismo, *Jeepya* no tiene definido la oferta turística que quiere brindar y *Jaiú Porá* desde la asociación con una ONG internacional que financia proyectos turísticos con fines a la preservación del medio ambiente.

En esta explotación turística la ONG internacional financia un proyecto con miras a la autogestión. Intenta acompañar a indígenas en reclamos por las luchas territoriales o conflictos con criollos. Pero, nuevamente, no expresa transformaciones de fondo sobre la imagen que tiene del monte y del indígena. Esta ONG tiene como prioridad el cuidado y preservación del medio ambiente y, en el caso de Misiones, de zonas selváticas y la biodiversidad que en ella se encuentra. Por lo cual financia proyectos destinados a cuidar y hacer un buen uso de la selva, buscando generar bajo impacto sobre el medio ambiente y las culturas que allí habitan. En este marco, la exotización de algunos rasgos indígenas hacen que estos aparezcan como el candidato perfecto para este tipo de tareas ya que no sólo viven en y de la selva, además no abusan ni explotan la misma (Ramos, 1994).

La idea del proyecto es generar *turismo autogestionado*, acompañando a las comunidades durante dos años hasta lograr que ellos dirijan y administren el turismo en la comunidad y el dinero que se genera. Las representantes del proyecto tienen como objetivo usar fondos de la ONG para hacer cosas “para ellos”, los y las indígenas, como construir mapas u otras cosas que permitan que “tomen conciencia de la pérdida de su territorio”. Una de las representantes de la entidad reconoce que muchas veces se generan conflictos, por ejemplo, al poner a “trabajar dos líneas parentales que normalmente no se mezclarían” (Registro conjunto Enriz, Cantore y Boffelli, Buenos Aires, 2014).

En un primer viaje, gracias al contacto con personas de la ONG, se nos permitió, a mi compañera, Clara, y a mí poner la carpa cerca del centro de visitantes y usar las instalaciones (lugar donde termina el circuito turístico y al que referiré y describiré en el capítulo dos). Por ello, entablamos varias conversaciones con quienes forman parte de este emprendimiento. Esta iniciativa propone acompañarlos en otros procedimientos vinculados con aspectos más políticos y territoriales que traigan beneficios para la

comunidad. Existía una intención de parte de la ONG de amojonar el territorio; esta situación visibilizó viejos y nuevos conflictos con diferentes actores. Para este caso es importante destacar que se trata de *Jaú Porá*, la cual posee el título de propiedad comunitaria de poco menos de la mitad de “las 600 hectáreas”, hecho que, si bien marca una gran diferencia con otras comunidades, no los deja exentos de luchas, reclamos y/o pujas. El amojonamiento desencadenó en un juicio que llevaba adelante quien se desempeñaba como coordinador indígena del proyecto pero que a mediados de 2015 se mudó a Brasil. Él quedaba a cargo a partir de enfrentamientos con una de las personas implicadas dentro de la comunidad y las presiones de la ONG (Registro conjunto Cantore y Boffelli, Iguazú, 2015). Si bien el proyecto está pensado para involucrar a toda la comunidad, son sólo algunos jóvenes los que participan en él, algunos como guías, otros como tesoreros, etc.; pero casi ninguna mujer (en el capítulo tres ampliaré sobre las mujeres en el proyecto).

Estos proyectos permiten un uso extractivo de un territorio que los/as indígenas nunca explotan de un modo capitalista. En un trabajo previo (Cantore y Boffelli, 2017), concluimos que la idea del indígena como pretérito, homogéneo, genérico, “cuidador de la selva”, etc. niega todo tipo de negociación para una posible explotación conjunta entre los hoteles y los indígenas fomentando las divisiones y desigualdades (Comaroff y Comaroff, 2011). Este tipo de aprovechamiento extractivo no les resulta tan conflictivo como otros, si bien vuelve a la idea de *buen salvaje*, a su vez les permite validar más fácilmente su uso ante el Estado Nacional y negociar con él. Si bien el turismo en Iguazú se da por las particularidades de la zona, esta ONG aparece con mucha fuerza, porque introduce lógicas muy distintas en las que aparece el pago por el tiempo de trabajo, la administración, etc. Al igual que los indígenas, la ONG retoma convenios internacionales como el 169 de la OIT. Referir a este convenio es aún más interesante en esta relación ya que aparece no sólo como herramienta de lucha sino como legitimador de nuevas formas de explotación, siendo que, en él, el territorio es entendido como un espacio de trabajo relacionado a la subsistencia. De esta manera, introduce también nuevos vínculos con el ministerio, los gobiernos, instituciones estatales, etc.

Como expuse anteriormente, dar cuenta de la relación entre indígenas y el Estado implica reconocer que las problemáticas sociales actuales de los ciudadanos involucran

muchas veces la intervención de otros agentes institucionales. Las esferas de intervención de los gobiernos nacionales van cambiando. En el Estado predominan cada vez más espacios no gubernamentales como ONG y organizaciones internacionales, que producen efectos tan poderosos como los de los gobiernos nacionales (Troulliot, 2001).

Como enfatiqué, los núcleos habitacionales guaraní son espacios rurales en donde se desarrollan, entre otras cosas, actividades turísticas. Es así que, el ámbito rural se encuentra experimentando profundas transformaciones, en donde ya no es posible la separación tajante y dicotómica entre lo urbano y lo rural (Valverde y Stecher, 2013). En la actualidad, las zonas rurales tienen fuertes dependencias con los centros urbanos como es el caso de las 600 hectáreas con la ciudad de Iguazú, estas regiones que hasta hace poco eran pensadas como entidades separadas. Sin embargo, lo rural y lo urbano existen interacciones diferentes y necesarias entre una serie de instituciones públicas y privadas, que hoy los y las indígenas hacen uso y demandan como por ejemplo ir al hospital, realizar algunas actividades burocráticas, vender productos artesanales, entre otras cosas. En este sentido, podemos adscribirlo al nuevo modelo de relaciones entre el mundo rural y urbano en donde se redefinen los papeles que cada uno cumple redefiniendo el contrato social entre ellos (Pérez, 2001).

Me interesa retomar la idea expresada anteriormente de que indígenas, la conservación y el desarrollo comparten horizontes discursivos al momento de reclamos por su reproducción social, principalmente en aquellos que tienen que ver con el territorio. Sin embargo, en el discurso ambientalista, los pobladores locales aparecen como “empoderados” en el paradigma participativo del conservacionismo, aunque el poder esté restringido en su posibilidad de acción y encubra nuevas prácticas de sometimiento y gobernabilidad (Ferrero y De Micco, 2012). Bajo el manto del conservacionismo aparecen formas disimiles de concebir el territorio. Por ello, interesa rescatar algunas consideraciones sobre los estudios al respecto. El territorio expresa relaciones sociales y espaciales de poder a partir de las cuales puede ser definido (Lopes de Souza, 1995 citado en Manzanal et. al, 2009). En tal sentido, en el predio de las 600 ha se expresan múltiples formas de concebir el territorio, incluso expandiendo la idea del mismo más allá de su delimitación. Como intenté dar cuenta, por ser un espacio en donde se expresan relaciones sociales de poder las personas que habitan se encuentran en constante negociación y

conflicto. Organismos locales, públicos, internacionales, agencias turísticas, empresas hoteleras e indígenas son los diferentes actores que se presentan disputando el territorio. Sin embargo, no todos tienen las mismas capacidades para negociar, ni de acceder y/o administrar de igual manera los recursos. En el paradigma conservacionista se le asignan diferentes responsabilidades a cada actor: mientras el campo de acción de agentes “globales” como el Estado nacional y provincial, parques nacionales y ONG planifican proyectos y políticas; los “locales” se encargan de la ejecución de esos proyectos y políticas, responsables de ser “los guardianes de la selva” (Ferrero y De Micco, 2012). Esta situación produce cierta conflictividad por lo que algunos autores (Mançano Fernandes, 2010) proponen hablar de territorios en plural y en constante conflicto, ya que son considerados creaciones sociales.

Considero que tal imaginario no es propuesto sólo por parte de las ONG y los hoteles ubicados en las 600 hectáreas, sino acompañado por legislaciones estatales. En el caso aquí presentado el predio donde se encuentran ubicadas estos núcleos corresponde a la “zona amarilla”¹⁴ según la ley de bosques¹⁵. Al integrar un sector de alto valor de conservación estas áreas no pueden desmontarse y sólo pueden ser utilizadas para el aprovechamiento sostenible, el turismo, recolección e investigación científica. Esta clasificación permite un mínimo aprovechamiento sostenible para la población indígena que allí habita, se intenta procurar la minimización de los efectos ambientales negativos. Sin embargo, esta categoría, al igual que la roja, implica una restricción del uso del bosque para las comunidades indígenas (Stecher, 2013).

¹⁴ La ley de bosques clasifica los sectores de conservación según su valor. Cuando es de color rojo define sectores de muy alto valor de conservación que no deben desmontarse ni utilizarse para la extracción de madera y que deben mantenerse como bosque para siempre. Incluirá las reservas naturales y sus áreas circundantes, que tengan valores biológicos sobresalientes, y/o sitios que protejan cuencas hídricas de importancia (nacientes de ríos y arroyos). Color verde para sectores de bajo valor de conservación que pueden transformarse parcialmente o en su totalidad, con la previa realización de una Evaluación de Impacto Ambiental. Y Amarillo nivel medio o alto que pueden estar degradadas pero que si se las restaura pueden tener un alto valor.

¹⁵ Ley Nacional de Bosques 26.331.

La misma ley, en el contexto implicado, puede funcionar como un instrumento ante conflictos con empresas turísticas que explotan el territorio de manera no sustentable. Lejos de una interpretación conformista, el ambiente se constituye en un terreno político común de los grupos indígenas y las organizaciones ambientalistas. El discurso ecologista ha traído beneficios concretos para los grupos indígenas y lo que no significa reconocer sus derechos institucionales (Wilde, 2007).

Al respecto, como explican Barreto y Otamendi (2015) la categoría de “Naturaleza” adquiere un poder simbólico especial en el campo temático del turismo, ya que se valoran positivamente los parques nacionales, las áreas protegidas, los ámbitos rurales, etc., como sitios para vacacionar. Valoración que no queda sólo a manos de turistas y agentes estatales, sino también de organismos internacionales como la UNESCO para las Cataratas del Iguazú, que evidencia su valor transnacional. Estas condiciones aumentan los intereses de empresas, en este caso hoteleras, por hacer negocios en estas tierras. Su ubicación pareciera ser perfecta para hospedarse en las cercanías al Parque Nacional Iguazú, un predio con características similares y la comodidad de su cercanía a la ciudad, pero no dentro de ella. Así, algunos de estos hoteles afirman tener un “firme compromiso con la sostenibilidad, desarrollando acciones para el cuidado y conservación del ambiente, para la promoción de la cultura y el desarrollo sostenible local”. Se invita al turista a tener un contacto “puro con lo natural”, a “una verdadera fusión con la selva” ofreciendo “naturaleza y confort en perfecta armonía” como sólo esos hoteles pueden brindar. De esta manera promueven la armonía con la naturaleza y las “tradiciones que habitan en ella”, como parte del entorno a cuidar y conservar. Como ya adelanté, en esta supuesta armonía no se problematiza el uso ni la pérdida del territorio, como tampoco las pujas de intereses que conllevan las relaciones interétnicas, ni mucho menos las situaciones de vulnerabilidad y pobreza consecuencia de, entre otras cosas, de la pérdida de monte (Cantore y Boffelli, 2017).

Las demandas de esta zona rural, tanto de los hoteles como de los indígenas tienen que ver, no sólo con las demandas por las tierras, su ocupación, titulación y explotación sino también con la exigencia de servicios, de infraestructura, de participación en la sociedad civil. Las demandas y exigencias al Estado corren por caminos distintos y de manera desigual entre los hoteles y las comunidades. Mientras los hoteles tienen saciados los

servicios de luz y agua, en las comunidades son reiterados los reclamos por estos servicios. En el trabajo de campo que realicé en octubre de 2015 *Jaú Porá* aprovechaba las visitas de los candidatos a intendentes para exigir el arreglo del tanque que provee agua potable a la comunidad (Registro individual Cantore, *Jaú Porá*, octubre 2015). Para el caso del *Jeepya* para mayo de 2016 la comunidad no contaba ni con tendido de luz eléctrica en todas las casas ni con tanques de agua potable (Registro conjunto Enriz, Cantore y Boffelli, *Jeepya*, mayo 2016). Como podemos ver en estas zonas rurales aparecen conflictos con respecto al uso del territorio ancestral, pero también a servicios básicos.



8. Nuestra carpa al lado del centro de visitantes de *Jaú Porá*– Febrero 2015.

**Capítulo 2. *Kuña va'era, kuña tai, kuña karai* o cómo
la etnografía describió a las mujeres mbyá**

En el capítulo anterior presenté temáticas generales, no exclusiva a mujeres guaraní y caractericé las particularidades con las que viven los y las mbyá con las que realizo trabajo de campo. Ahora bien, como expliqué en la introducción considero que las mujeres guaraní se encuentran en un proceso de transformación constante y disputan con descripciones que los y las mbyá hacen de las mujeres. Estas caracterizaciones han sido enfatizadas por la etnografía guaranítica.

Antes de pasar a dar cuenta de cómo ha sido descripta “la mujer guaraní” me interesa enfatizar en algunas ideas propuestas en el capítulo uno. Allí, intenté historizar las relaciones conflictivas entre los grupos indígenas y el Estado nacional y provincial. En la zona de Iguazú, la visibilidad de las y los indígenas adquiere ciertas características debido al turismo que hace su presencia innegable. La oferta de empresas turísticas, hoteles y otros actores enfatiza en la venta de la etnicidad indígena, la cual también es retomada por los y las mbyá, ya que les permite una explotación capitalista de su territorio. Pero en este “producto” subyace el imaginario del indígena como parte de la naturaleza.

En este escenario aparecen nuevos actores claves en la toma de decisiones ante las demandas que los grupos tienen hacia el Estado. Estos personajes crean puentes y recrean vínculos entre los indígenas y el Estado nacional y provincial. Como alertó Gorosito Kramer (2006), el Estado también exige formas de organización a las comunidades, principalmente dividiendo la autoridad al interior de ellas. Como explicaré en los próximos capítulos, esos nuevos roles no sólo se expresan únicamente en cacicazgos, también emergen nuevas tareas en ámbitos educativos, sanitarios, económicos, etc. Estos nuevos roles se presentan muchas veces como relaciones conflictivas, pero quieran o no imponen nuevas formas de organización al interior del grupo. Complejizando esta situación aparece otro actor clave: las ONG que también expresan formas gubernamentales demandando a las comunidades plazos, tiempos, formas de administración y organización, uso del espacio, etc. En las comunidades, en tanto,

permanece la posibilidad creativa de desarrollar estrategias propias a la hora de responder a estas demandas.

En el capítulo uno, busque dar cuenta de algunas de las particulares situaciones que vivencias los y las indígenas en la zona de Triple Frontera. Mi interés fue dar cuenta de cuáles son las problemáticas, principalmente ligadas a la pérdida de monte, por las que atraviesan las personas de los núcleos presentados. En el contexto presentado se pueden apreciar ciertas heterogeneidades que se expresan en las mujeres de las cuales la bibliografía no dio cuenta. En este capítulo me interesa prestar atención a la imagen de mujer indígena que ha sido poco explorada por etnografía.

Como sostuve en el capítulo introductorio, desde sus inicios la antropología se interesó por las diferencias entre hombres y mujeres en cada cultura. En los trabajos etnográficos eran frecuente las descripciones de los papeles sexuales, los valores y las expectativas sobre lo masculino y femenino basadas en la división del trabajo por sexos. Estos modelos de análisis obtuvieron sus resultados a partir de algunas dicotomías: hombre-mujer, naturaleza-cultura, cuerpo-alma, femenino-masculino, hogar-monte, público-privado, adentro-afuera, etc. Desde este encuadre, las mujeres fueron relegadas a lo natural, lo privado y doméstico como si se tratase de una estructura universal.

Las etnografías más citadas sobre los grupos guaraní (Cádogan 1997 [1959], Schaden [1954] 1998, Susnik 1983, entre otros) consideran la división sexual del trabajo como la base de la supervivencia, ligando al monte con los hombres y a la mujer con el cuidado de la crianza y las tareas en las casas. Autores más contemporáneos como Larricq (1993) consideran que el monte y el asentamiento constituyen una unidad opuesta a los “espacios blancos”. El autor muestra que esta geografía simbólica tiene un fuerte papel en la socialización de los y las mbyá y en la división sexual del trabajo. Mientras el *teko’á* es un espacio femenino por excelencia, destinado a la crianza de los niños y las niñas más pequeños/as y a las actividades domésticas, el monte y el mundo blanco son ámbitos exteriores con los que sólo los hombres tratan cuando salen de la aldea (sobre estas ideas volveré y discutiré en los capítulos tres y cuatro).

En congruencia, las referencias clásicas que versan sobre mujeres guaraní se especializan principalmente en su lugar en los mitos y rituales. Como explica Gómez (2010, 2013, 2017) para la Amazonía y el Chaco, estos estudios cosifican la condición de

género de las mujeres en el mito de origen, el ritual de iniciación de mujeres púberes, las actividades marcadas por la división sexual del trabajo, entre otras (Gómez, 2017). Si bien fue realizado en otras zonas de tierras bajas, el análisis de la autora puede ser tomado para las etnografías mbyá. Al respecto, las representaciones sobre las mujeres guaraní enfatizan en las etapas de vida desde la descripción de los rituales.

En esta línea, las representaciones bibliográficas sobre las mujeres guaraní se enfocaron en eventos del ciclo de vida como el embarazo, el nacimiento, la *couvade*, la pubertad, la muerte, entre otros. Estos eventos fueron enmarcados en lo que Schaden ([1954] 1998) definió como *estados de crisis*: aquellos momentos de la vida individual que desequilibran la vida social. Durante estas situaciones el individuo y su entorno más cercano deben cumplir una serie de requisitos y prescripciones con el fin de restablecer el equilibrio social y no dañarse a sí mismos y a otros/as, por ejemplo, los y las recién nacidos/as. Las etapas del ciclo de vida de las mujeres más trabajadas han sido la maternidad y la pubertad. Me interesa rescatar algunos de estos aportes, ya que aparecen como antecedentes a cualquier investigación que refiera a las mujeres mbyá.

Mujer = *haí* = madre. ¿Es la finalidad de una mujer ser madre?

La etnografía sobre los grupos guaraní describió a las mujeres con modelos de la división sexual del trabajo. Los trabajos sobre las mbyá son escasos y, por ello, los autores clásicos son continuamente citados. Estos etnógrafos/as clásicos/as instauraron una idea de mujer guaraní y de las temáticas que a ellas refieren, que ha sido retomada por algunos/as antropólogos/as contemporáneos, sin tener en cuenta las consideraciones que, desde la perspectiva de género, venían discutiendo las antropólogas feministas. Si bien, más adelante ahondaré en las respuestas a estos enfoques desde las perspectivas de género considero necesario adelantar que la antropología se ha caracterizado por tener enfoque masculino donde no se ha prestado mayor atención a las mujeres y las relaciones de género. En general, en los primeros estudios antropológicos la influencia social de las mujeres era considerada por los antropólogos como menor que la de los hombres. Es así,

que las caracterizaciones sobre las mujeres, en su mayoría, se limitaban a dar cuenta de su rol como madres o en el ámbito doméstico.



9. Imagen de mujer de mujer mbyá.

Fuente:

<http://cronicasinmal.blogspot.com.ar/2015/03/mujeres-mbya-guaranies-en->



10. Dibujo de Hector Keller expuesto en el centro de visitantes, *Jaú Porá*, febrero 2015.

Para comenzar, se hacen necesarias algunas consideraciones sobre los escritos de Cádogan (1997 [1959]), quien ha sido el primer etnógrafo de renombre en las investigaciones con esta población. Según él, para los mbyá, el lugar de la mujer es en la casa cerca del fuego *oka*/lugar donde se cocina, espacio donde se come y reúne a la familia por las noches, y que es identificado como el centro de las actividades infantiles. El hombre es quien va al monte y quien caza para que su esposa cocine en el *oka*. Si bien explayaré posteriormente, en estas ideas se pueden apreciar los intereses académicos anteriores a la década de 1970 orientados hacia una construcción del comportamiento humano separado genéricamente, en donde se proyectan visiones occidentales sobre las

tareas de hombres y mujeres mbyá con un importante sesgo etnocéntrico y masculino (Overing, 1986 en Hirsch, 2008a).

Según Cádogan (1997 [1959]), para los mbyá no se considera favorable que la mujer tenga muchos hijos/as, existiendo fórmulas anticonceptivas para administrar la familia. Pero, como bien traduce el autor, “más grave que la numerosa prole es la esterilidad” (1997 [1959]:187). Cádogan da cuenta de que en los textos míticos guaraní la fertilidad de las mujeres es tratada médicamente porque es el objetivo de toda mujer tener descendencia. Al respecto, el autor traduce cantos sagrados del grupo mbyá:

“Por no convenir en ninguna manera que tengamos mujeres estériles, debemos tratarlas. **La verdadera misión de la mujer es tener hijos**; por haberlas puesto los situados encima de nosotros, en verdad para este objeto, debemos administrar para las que no conciben los dueños del calor que produce hijos” (1997 [1959]:187, el resaltado es mío)¹⁶.

En esta línea, se inauguran una serie de trabajos que se interesaron en dos temas puntuales “propios de las mujeres”: la maternidad y la menstruación. Entre ellos, se encuentran los trabajos de Susnik (1983). Según ella, para el grupo mbyá, el aporte de la mujer a la comunidad es su capacidad de engendrar hijos, en sus palabras: “El ideal de la mujer guaraní es su rol de *hai*/madre procreadora la garantía potencial de las comunidades” (1983:16). En esta afirmación, subyace el supuesto de que a mayor cantidad de hijas/os mayor el status de la madre aunque, al igual que Cádogan, luego la autora alerta sobre la limitación en la cantidad de hijos/as para no perjudicar la salud de las madres. Entre los y las mbyá cuando la mujer está embarazada está en estado crítico */jeko aku*. Durante el embarazo y posparto al padre y a la madre se les hará cumplir una serie de restricciones y prescripciones para la buena salud de quien va a nacer.

¹⁶ El fragmento del texto en guaraní mbyá es:

“Ijyvy rupa tenonde aéma oikuaauka rire nda’evériamo kuñangue i imemby’eÿvy, guembireko imemby’eÿ va’e oĩramo poã jajapo i va’erã.

Gueko oecha rire kuña, opytu’u aémary, poã memby raku i ja o’u va’erã; pytũ ypy peteĩngue i; Ñamandukuéry ñane mopy’ã áre, ja’uka peteĩngue, mokoĩngue i” (Cádogan, 1997 [1959]:186).

En su trabajo Larricq (1993), continúa el imaginario de unidad madre-hijo/a, en donde la mujer tiene un papel aparentemente universal como madre y educadora. En su descripción de las mujeres, retoma de Cádogan la representación de la casa con el *oka*. Según Larricq, el fogón es el “sitio donde pasan la mayor parte del tiempo diario las mujeres” (1993:38). Para este antropólogo, la separación de tareas entre hombres y mujeres aparece desde muy pequeños, siendo que las mujeres tapan su sexo desde muy chicas y se las excluye de determinados juegos, como tirar con gomeras o subirse a los árboles. Pero la división de tareas suele establecerse luego de la maduración biológica de las jóvenes, convertida en *kuña tai*/ mujer adulta, cuando suelen casarse y ser madres.

La mujer, según los relatos en su trabajo, concibe por decisión de los dioses (aún teniendo relaciones sexuales) y su fecundidad se “halla en un puntito cerrado que tiene en el vientre” (Larricq, 1993:29). Durante el embarazo, el hombre es el principal formador de la nueva persona mientras la mujer tiene un rol pasivo. Al vientre se lo denomina *imemby ryru*/recipiente de su hijo/a (Cebolla Badie, 2016). Pero, luego del parto, la madre y el/la niño/a no se separan.

Entre estos trabajos aparecen otros que, si bien no problematizan las diferencias entre las mujeres mbyá presentándolas como un conjunto homogéneo, sí realizan algunas referencias más explícitas al contexto. Al respecto, el trabajo “Mujeres Mbya: vida cotidiana y cuidado infantil. Estudio etnográfico en comunidades mbya del valle de Kuña Piru (Misiones)”, de Remorini (2003), presenta a mujeres que salen de la comunidad y tienen algún contacto con la sociedad envolvente misionera. Sin embargo, la única referencia que la autora hace de mujeres fuera de la comunidad es para el cuidado de sus hijos e hijas. Según su análisis, la autoridad de las mujeres es en la vida doméstica, cumpliendo un rol central en la vida del grupo. La autora delimita las tareas que cumplen mujeres y hombres, diciendo:

“diferenciamos estas tareas de acuerdo al género. Teniendo en cuenta nuestra propuesta inicial de focalizar en las tareas realizadas por las mujeres adultas (madres), registramos una mayor frecuencia y recurrencia a las siguientes tareas: tomar mate, amamantar, preparar la comida o la leche para sus hijos, limpiar y ordenar la casa” (Remorini, 2003:307).

Entre las funciones del ámbito doméstico se encuentra el cuidado de los niños y niñas, siendo el primer espacio de referencia al que se acude ante los problemas de salud. Remorini se interesa por las mujeres *kuña karai*, aquellas mujeres que tienen amplio conocimiento de yuyos y/o de cuidados. Las madres consultan a estas especialistas (*kuña karai* y *opygua*) ante cualquier situación que ellas mismas no puedan resolver, pero también, utilizan la biomedicina para buscar otras soluciones. Es aquí donde, según la autora, las mujeres “articulan el ‘adentro’ y el ‘afuera’, transitan y comunican el ‘mundo mbyá’ y el ‘mundo jurúas’ (de los blancos), convirtiéndose de esa forma, en importantes agentes de cambio” (Remorini, 2003:131). Es para resaltar del planteo de la autora que ve a la mujer como agente de cambio; sin embargo, sólo da cuenta del rol de la mujer en el ámbito doméstico, cuidando de la crianza y la salud, etc. Considero que las mujeres mbyá guaraní están íntimamente conectadas con los cuidados de la salud, pero no sería éste el único ámbito de transformación (en los capítulos tres y cuatro volveré y ampliaré sobre este punto).

De *kuña va'era* a *kuña tai*. Transformaciones sociales que llegan con la menstruación

Existe otra serie de trabajos que se enfoca en la maduración biológica de las niñas hacia la pubertad. Las referencias principales se encuentran en Schaden en su libro *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní* ([1954] 1998), donde relata, como anticipé, algunos estados delicados en la vida de hombres y mujeres (*estados de crisis*). En la mujer, el embarazo y la menarca son relatados como eventos críticos. En el caso de la menarca, porque la muchacha está expuesta a peligros sobrenaturales. La primera menstruación se denomina *iñengue*/fluir o derramarse haciendo referencia a la sangre. Una vez acontecida, la joven debe prepararse para tener relaciones sexuales, casarse y ser madre. La maduración biológica conlleva a un período de resguardo desde la primera menstruación hasta la segunda o tercera regla e implica una serie de prescripciones que la

muchacha debe cumplir en donde se las aconseja sobre lo que se espera de ellas como mujeres y como madres en un futuro. Para este autor, este evento es la crisis más delicada en la vida de una mujer mbyá y es denominado con un término especial: *ñemondyιά*.

El etnógrafo relata que cuando llega la primera regla se les corta el cabello a las mujeres para evitar ataques de los *odjépotá*/ malos espíritus y se lleva a cabo una reclusión absoluta en algún recoveco de la choza en plena oscuridad, sin posibilidad de salir, recibir visitas o incluso tocar el suelo. La niña sólo sale para satisfacer sus necesidades con la cabeza cubierta con un paño. Durante este tiempo, la joven aprende habilidades manuales y actividades relacionadas con lo doméstico, pero se la exime de realizar “tareas pesadas”. En su análisis, Schaden, considera que la cultura guaraní es “marcadamente masculina” ([1954] 1998:107), al implicar más restricciones y ser más ceremonial con la maduración de las niñas que de los niños. Según este autor, la iniciación de las mujeres es individual, y por ello, tiene un alcance social más restringido, mientras el de los hombres despierta interés de toda la comunidad. La iniciación de los jóvenes se caracteriza por la perforación labial, que al autor reconoce que hoy es casi invisible. Es un acto al que puede asistir cualquier persona, ya que los púberes no se los considera en estado de *odjéokú*/ estado de peligro, por lo que no conlleva a reclusión.

Investigaciones contemporáneas continúan estas líneas aportando algunos detalles más de la reclusión llevada adelante en este período. Cebolla Badie en su libro *Cosmología y naturaleza mbyá guaraní* (2016) detalla esta etapa de las jóvenes. Muestra detalladamente las prescripciones alimentarias y los peligros de origen mítico a los que se exponen las muchachas de no cumplir el resguardo, considerándolo una protección hacia los dueños y espíritus de la naturaleza. Además de describir el ritual de las mujeres, la autora repone la pubertad masculina denominada *ñe'ênguchu*. Durante esta etapa, el iniciado tiene también que cumplir con ciertos tabúes alimenticios, recibir consejos de los ancianos y son considerados vulnerables a los dueños de la naturaleza. Están a la orden de un hombre que ya ha transcurrido esa etapa, quien se encarga de aconsejarlos sobre sus comportamientos y lo que se espera de ellos durante su vida. En continuidad con Schaden, reconoce que la iniciación de los jóvenes es “externa y siempre colectiva” (Cebolla Bladie, 2016:283) y que en la actualidad, al dejar de practicarse la perforación labial se determina por el cambio de voz.

Cebolla Bladie en su artículo “Iñengue. Transformarse en mujer en la sociedad mbyá-guaraní” (2014) da cuenta de los cambios de actitudes de las mujeres, una vez pasada esta etapa: las describe como esquivas, más serias, reservadas, le hablaban a ella mucho menos y desviaban la mirada hacia abajo, ya convertidas en *kuña tai*/mujer joven. La autora registra que con el pelo aún muy corto muchas veces las encontraba embarazadas y observa que la maternidad era la referencia constante cuando se explicaban la finalidad de los consejos durante el resguardo: deben aprender cómo llevar a “término un embarazo, tener un parto rápido y dar a luz a un niño sano” (2014:34). Cebolla Bladie sostiene que luego de la edad reproductiva se producen algunos cambios de actitudes en las mujeres y a lo largo de su vida van adquiriendo un mayor estatus social y autoridad. Es así, que las mujeres sólo cuando son mayores pueden hablar en voz alta, compartir espacios “espacios de poder antes reservados exclusivamente al sexo masculino” (2014:33), participar en reuniones políticas de la comunidad, entre otras cosas.

Por último, Enriz y García Palacios (2008) abordan cuestiones ligadas a la menstruación, pero no sólo a sus formas rituales, sino a las particulares relaciones que se establecen a partir de ese momento. Ellas reconocen que el ritual de maduración biológica es un pasaje a un nuevo estado a partir del cual pueden armar pareja y ser madres pero apuntan a dar cuenta de cuáles son las transformaciones sociales y de género que se establecen al atravesar el ritual de *ñemondiyá*. En otras palabras, su interés en los universos simbólicos del ritual no están puestos en el rito en sí, sino en comprender las relaciones sociales en un conjunto de estructuras simbólicas que le dan significado y las justifican (sobre este trabajo volveré más adelante).

Tanto la maternidad como la iniciación refieren a procesos de diferenciación entre los hombres y las mujeres. Los trabajos presentados tienden a problematizar qué hacen las mujeres o lo hombres y no la valoración simbólica atribuida a ellos. Por el contrario, reconocer esta valoración implica reconocer las diferencias anatómicas, no como algo natural, innato, sino como categorías sociales lo que tempranamente advirtió Mead

(1935)¹⁷. Es por ello que, a continuación, daré cuenta de cuál ha sido la respuesta desde las feministas y los enfoques de género a estos análisis.



11. Mural en la escuela primaria de *Jaú Porá*–
Febrero 2015.

¹⁷ Si bien hay algunos antecedentes (ver Tarducci 2015), el trabajo de Mead abrió importantes interpretaciones más allá de la descripción etnográfica, significó reconocer las relaciones entre mujeres y hombres como algo variable y construido.

Las respuestas desde la perspectiva de género a las representaciones sobre “la mujer guaraní” construidos por la etnografía

La antropología, desde sus inicios, se interesó por las diferencias entre hombres y mujeres en cada cultura pero tuvo como informantes claves a varones adultos. Según Lamas (1999), en los trabajos etnográficos eran frecuentes las descripciones de los papeles sexuales, los valores y las expectativas sobre lo masculino y femenino basadas en la división del trabajo por sexos. El sexo aparecía como base para comprender esas diferencias y separar las tareas “propias” de varones y mujeres, respondiendo al cuerpo como la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana (Lamas, 1999). El feminismo intentó contrarrestar la supuesta naturalidad de ciertas tareas de mujeres. En esta década, el concepto de género adquiere una mayor relevancia en ciencias sociales, cuestionando la utilización del sexo como sinónimo (Moore 2009 [1991]). Siguiendo a Lamas (1986), la antropología ha explicado la subordinación de las mujeres a los hombres a partir de la diferencia biológica, expresada principalmente por la maternidad y la división del trabajo supuestamente basada en ella. La disciplina ha sido consciente de que la biología no aporta datos sobre los significados sociales de los sexos (Moore, 2009 [1991]). Sin embargo, reconocer la construcción social de los mismos permite dar cuenta de los valores que se les otorgan y las desigualdades que los atraviesan.

En los años '70, con la segunda ola del feminismo, se dio un giro a la interpretación de las diferencias sexuales. Mientras la primera ola contribuyó con la búsqueda de la igualdad y la superación de obstáculos legales, la segunda amplió los debates cuestionando las desigualdades que sufrían las mujeres en diversos ámbitos. Las discusiones académicas se orientaron a evidenciar el androcentrismo antropológico y sus formas de trabajo. En otras palabras, estos enfoques reproducían y proyectaban sobre “los otros” relaciones de poder que veían en sus propias sociedades y que permanecían casi sin cuestionamiento (Moore 2009 [1991]). Siendo que el foco de interés no estaba puesto en las mujeres, la mayoría de los trabajos etnográficos no prestaron atención a las relaciones de ellas con los hombres, las sociedades envolventes, sus organizaciones, sus reflexiones,

su agencia, etc., dejando a las mujeres “fuera de la historia” (Scott, 2010). Al respecto, la insistencia feminista no puso el foco en añadir a las mujeres a la antropología y otras ciencias sociales, sino “en hacer frente a las incoherencias conceptuales y analíticas de la teoría disciplinaria” (Moore 2009:17). Entender al género como sistema de relaciones de poder permitió cuestionar las investigaciones que se venían dando en la disciplina pero también acceder a información sobre las prácticas e interpretaciones de las mujeres.

El enfoque de género propone desnaturalizar todo lo que concierne a las mujeres y hombres, pero con el propósito de analizar las relaciones entre los colectivos sexogenéricos, es decir, dar cuenta de cómo se construyen las diferencias y se establecen las desigualdades. En la homologación de las mujeres con la naturaleza aparecen elaboraciones culturales y construcciones hegemónicas que las ubican en el polo de la subordinación (Castañeda Salgado, 2006), inscribiéndolas como un fenómeno natural bajo la idea de correspondencia entre género y sexo. Correrse de este binarismo implica reconocer la categoría de género para referirse a los procesos de diferenciación entre hombres y mujeres y obliga a volver la mirada hacia lo social para abrir la posibilidad de cambio. De esta manera, las feministas se alejan de las argumentaciones funcionalistas, deterministas y biologicistas (Lamas, 1986). En resumen, no se puede aceptar que las mujeres correspondan a lo que las sociedades establecen como femenino por naturaleza, sino que el género se incorpora a través de procesos individuales y sociales. En ello, cobran importancia los rituales de maternidad y menarca.

Los trabajos sobre mujeres guaraní presentados ponen, como vimos, gran atención en el hogar y en el ciclo de vida a través de mitos y rituales. Sin embargo, la crítica feminista explica que el problema no está en prestar atención en el adentro o en el afuera de la unidad doméstica, sino en no situarla empírica e históricamente. Como afirma Harris (1981, en Moore 2009) las relaciones entre miembros de una misma unidad doméstica dependen de relaciones sociales, económicas e ideológicas externas y no de la naturaleza de dicha unidad.

Los trabajos citados que se ocuparon de los rituales sobre la maduración biológica y la maternidad no contribuyen a dar cuenta de cómo la diferenciación entre los sexos erigida en los rituales construyen una existencia femenina separada de la esfera masculina, como alertan Enriz y García Palacios (2008). Retomando su trabajo “Deviniendo *kuña*

va'era"¹⁸, ellas analizan el rito de la maduración biológica como la institucionalización de una forma particular, la mbyá guaraní, de la diferencia entre los géneros.

Al analizar el ritual *ñemondyiá* como rito de institución¹⁹ buscaron dar cuenta de cómo se establecen y actualizan socialmente las diferencias entre los géneros. Se enfocaron en reconocer cómo se institucionalizan las desigualdades, ya que una niña puede convertirse en mujer atravesando el rito, pero éste nunca alcanzará a los hombres, de manera que instaura la separación entre lo “femenino” y lo “masculino”. Si bien el rito establece una separación entre las mujeres que han pasado por el rito y las que aún no, más tajante es la frontera con aquellos que nunca harán el rito. Es decir, que establece fronteras artificiales, instituye, reproduce y actualiza permanentemente las diferencias entre los sexos. Sin embargo, no es la única forma que la comunidad tiene para instaurar las diferencias sexuales es un rito que

“en la misma operación en que les asigna sus ‘correspondientes’ atributos sociales, naturaliza la asignación misma, dándola por sentada: una niña puede convertirse en mujer y una mujer ha sido niña, por lo que entre ellas existe cierta vinculación, pero los hombres aparecen como una categoría completamente distinta” (2008:18).

Los estudios de género les permiten dar cuenta de cómo se construye la diferencia a través de instituciones sociales, políticas, religiosas y económicas. Pero Enriz y García Palacios las autoras alertan en no caer en un análisis etnocentrista que proyecta sobre otros grupos desigualdades del modelo sexo-género hegemónico. Su recomendación es entender cómo son percibidas estas desigualdades por las personas mbyá.

Tal como alertan Gómez (2010, 2013) y Hirsch (2008a), en las etnografías clásicas, la mujer aparece como mera reproductora de la cultura promoviendo una imagen fosilizada de ellas. Gómez cuestiona que estos trabajos han analizado a las mujeres indígenas más por su condición de indígenas que de mujer. Aparecen retratadas en “el

¹⁸ Kuña va'era se traduce como “la que está lista para ser mujer”. Se refiere a la mujeres durante el ritual de la menarca. Mientras *Iñengue*, puede traducirse como “la que está lista para escuchar las palabras” es quien está próxima a escuchar las palabras durante el ritual *ñemondyiá*

¹⁹ Retoman de Bourdieu (1993) el rito como institucionalización de la diferencia.

margen, la periferia, reproductoras de un orden eterno y sexista” (Gómez, 2010:144), porque se ha retomado el imaginario sobre el indígena como “estático, sincrónico, susceptibles de analizarse, aislados de un espacio geográfico y de un tiempo histórico mayor” (Lewellen, 1985 en Gómez, 2010). “El indígena” y “la mujer” son relatados como reproductores de mandatos sociales y, por lo tanto, del orden social. Para ella, en los trabajos que caracterizan a las mujeres indígenas “predominan descripciones que eternizan a las mujeres en un presente etnográfico” (Gómez, 2013:293). Según explica la autora, ubicar a las mujeres sólo en el lugar simbólico que ocupan en los mitos y rituales de iniciación, como lo hacen los trabajos sobre mujeres guaraní, lleva a una “*comprensión estática* sobre la condición de género, el lugar o la posición de las mujeres” (Gómez, 2017:4, con cursiva en el original). La autora retoma de Moore (2009 [1991]) que las identidades de género no están determinadas por modelos culturales, ni son adquiridas o construidas, sino que las experiencias de género están contextualizadas cultural e históricamente (Gómez, 2017). Esto nos obliga a prestar atención a los procesos locales en donde los y las indígenas transforman sus subjetividades e identidades “poniendo en tensión las prácticas de socialización vigentes con las nuevas expectativas, deseos, posibilidades e imaginarios” (Gómez, 2013:291).

Desde aquí, que la crítica a los trabajos más clásicos es que sólo refuerzan el modelo de las mujeres como domésticas, cocineras, madres; pero no analizan la variabilidad real que se da entre las mujeres. La dicotomía femenino- masculino crea estereotipos que condicionan y limitan las potencialidades humanas de las personas adecuándolas a un comportamiento en función de su género (Lamas, 1986). Lo que quiero decir aquí, y reforzaré con mi trabajo de campo, es que algunas descripciones de ese modelo continúan siendo válidas y algunos/as guaraní presentan a las mujeres de esa forma. Pero ello no significa que las mujeres no discutan con ello, lo (re)signifiquen o innoven sobre los significados culturales recibidos (Butler, 1987). Retomando las palabras de Lamas (1999), la fuerza simbólica del género sostiene la no correspondencia entre la vida real de las mujeres con sus representaciones sociales, es decir, estas últimas puede ser lejanas, o no, a la situación femenina real.

Por último, otro cuestionamiento que es fundamental realizar con respecto a la bibliografía clásica guaraní y su mirada de la mujer indígena, es que no ha tenido en

cuenta la influencia de las relaciones interétnicas y del mercado que, como resalta Gómez (2013), modifican la construcción social e individual del género. En las etnografías guaraní citadas, como las de Chaco y Amazonía que expone la autora, las mujeres parecieran haberse vinculados menos con la sociedad envolvente, las instituciones estatales (puestos de salud, escuelas, ONG, turismo, etc.). Sin embargo, Gómez (2013) señala que esto no tiene que ver con una actitud conservadora de las mujeres, sino con una yuxtaposición de lógicas de género indígenas y occidentales que dejan a la mujer excluida de estos ámbitos. Esa intervención del mercado, el Estado, los vínculos con la sociedad envolvente, las ONG, entre otros, conlleva, según Segato (2010), a una idea peligrosa:

“La superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado” (15:2010).

De este modo, el contacto con el blanco aumenta la figura de hombre, acrecienta el afuera, el monte, la caza, lo público y lo masculino. Esta “superinflación” del hombre orientó a que los trabajos etnográficos se enfocaran en las tareas de los hombres y, dejaran de lado la variabilidad de las mujeres aportando a un imaginario de homogeneización tanto de hombres como de mujeres.

En síntesis, la etnografía guaraní se dedicó únicamente a describir el modelo que impera dentro el grupo mbyá y no dio cuenta de las heterogeneidades entre las mujeres que se presentaban al momento en que esto/as antropólogos/as realizaban sus investigaciones. Por el contrario, me interesa presentar aquí algunas de las diferencias entre las mujeres que se presentan en la actualidad. Si bien no rompen con el modelo hegemónico de la comunidad, algunas mujeres lo disputan y (re)significan.

Mujeres indígenas en la triple frontera: contextualizando a algunas de mis interlocutoras

Retomando la contextualización realizada en el capítulo anterior, la vida cotidiana de las y los guaraní en esta zona está atravesada por múltiples condicionamientos referidos al turismo, la triple frontera, la escolaridad, etc. Recuperaré a continuación fragmentos de campo para presentar algunas situaciones contextuales, percepciones mías sobre las mujeres, modificaciones de las mismas y circunstancias en las que se dieron algunas charlas. A partir de este escenario, en el próximo capítulo desplegaré incipientes biografías de mujeres.

Quiero dejar en claro que no niego que los rituales y prescripciones tengan continuidad en el presente, ni tampoco que las tareas domésticas aparezcan como referencia de “lo femenino”. Por el contrario, en mis trabajos de campo, he encontrado mujeres con pelo corto, cerca del fuego y de las casas, madres que no se despegan de sus hijos/as, el centro de atención primaria de salud rodeado de mujeres y niños/as –casi sin hombres-, compañía de una mujer a otra y la circulación en lugares públicos suele ser entre grupos femeninos o masculinos (exceptuando cuando están casados que es común ver a las parejas caminando por la comunidad).

Además, siempre se hacen campeonatos de fútbol que son de mujeres o de varones. Estos campeonatos han sido descriptos por Larricq (1993) como una actividad masculina en donde la mujer era meramente espectadora. Durante mi trabajo de campo, veinte años después, encontré que los espectadores son tanto mujeres como hombres, niños y niñas de todas las comunidades cercanas y también de la ciudad. Pero las mujeres también juegan, arman campeonatos y se las va a ver jugar. Existen campeonatos provinciales de hombres y mujeres por separado. Sin embargo, los campeonatos de fútbol masculinos son más valorados. A los de mujeres no van tantos/as espectadores/as o se juegan en las canchas que están un poco más ocultas en los núcleos, mientras los hombres juegan en la cancha del centro de las locaciones.

Este tipo de situaciones dejan ver cómo se expresan las desigualdades entre hombres y mujeres al interior del grupo. El caso del fútbol permite visibilizar algunas de las formas

en que se expresan estas disparidades. Pero, además, como mencioné anteriormente, en las relaciones interétnica se yuxtaponen lógicas de género tanto indígenas como jurúas (Gómez, 2013), que acrecientan la imagen del hombre (Segato, 2010) y acompañan esas divergencias. Al igual que en nuestra sociedad, las mujeres también juegan fútbol y el valor otorgado a sus campeonatos no es el mismo que el de los hombres. Este ejemplo resulta ilustrativo, aunque existen otros ámbitos en que también se manifiesta como los hombres logran ciertos accesos que muchas veces no son fáciles para las mujeres como las negociaciones políticas con personas externas a la comunidad o el acceso a ciertos roles. A lo largo de esta tesis intentaré dar cuenta de cuáles son algunos de esos espacios.

En esta región se ve poco a mujeres con el torso desnudo, lo que es común en otras zonas de la provincia. Posiblemente esto se deba a la gran exposición que tienen por el turismo. Muchas veces cuando iba de visita a alguna casa las mujeres se encontraban con los senos descubiertos, pero al ver que llegaba alguien se ponían enseguida una remera o algo que las tape. La mayoría de las mujeres siempre visten con remeras y polleras que pasan las rodillas. Sobre todo las más ancianas. Me he encontrado con algunas mujeres más jóvenes con short corto o pantalones largos, pero las referencias son menores. Dentro de algunos núcleos se encuentran fotos y murales pintados (por ejemplo en las escuelas o los lugares turísticos), en donde, a las mujeres se las grafica exhibiendo el pecho, apenas tapadas con unos collares (ver foto nro. 11) y siempre con polleras hechas en materia prima obtenida de la selva que apenas pasan las rodillas. Estas imágenes se ven tanto en mujeres como en hombres pero se encuentran especialmente en las comunidades donde se realiza actividad turística.

Retomando la contextualización del capítulo uno, las principales locaciones donde se encuentran estas gráficas son *Jaú Porá* y *Tatachy*. La actividad turística depende de una ONG, en el primer caso, y de las empresas turísticas de la ciudad de Iguazú, en el segundo (Cantore y Boffelli, 2017). Como señalé las actividades turísticas promueven una imagen hiperreal del/la indígena (Ramos, 1994), imaginándola con el torso desnudo o con taparrabo en los hombres.



12. Recreación de vestimenta tradicional *Jaú Porá*- Febrero 2015.



13 Recorte de afiche turístico en ruta nacional nro 12- mayo 2016.

Como aclaré en la introducción, en un principio acercarme a las mujeres me resultaba dificultoso. Con el paso del tiempo y los distintos viajes esta situación se fue modificando. A continuación, presento un registro que marca mi primera percepción al momento de trabajar con ellas:

Las mujeres con las que hemos hablado –sobre todo las jóvenes- son muy tímidas, se toman tiempos largos en responder, siempre lo hacen riéndose y con pocas palabras. Los hombres, en cambio, son más extrovertidos, aún cuando responden lo necesario (Registro conjunto Cantore y Boffelli, *Jaú Porá*, febrero 2015).

Hacer trabajo de campo con mujeres suponía algunas complejidades, por ejemplo, la timidez aparecía como rasgo característico, al igual que el monolingüismo. La timidez apareció como un fenómeno que englobaba al grupo. El agente sanitario de *Jaú Porá* decía que los y las mbyá sienten esta sensación al enfrentarse a situaciones sociales nuevas, en sus palabras:

Agente Sanitario: “cuando tienen que hablar con alguien que no es de la comunidad se ponen rojos o se ríen, se ponen duros. O cuando los hacen hablar en la escuela se les hace como una sandía en la garganta” (Registro conjunto Enriz, Cantore y Boffelli, *Jaú Porá*, febrero 2015).

Según el agente sanitario este rasgo es acentuado en las mujeres, sobre todo en sus visitas al hospital si no van acompañadas de los/as agentes sanitarios/as. Más tarde, durante la conversación citada con el agente, él dijo que muchas veces las mujeres iban al hospital y no hablaban con los médicos, que no les decían lo que tenían y que él iba y les contaba (Registro conjunto Enriz, Cantore y Boffelli, *Iguazú*, febrero 2015). Sin embargo, en los otros viajes las muchachas que había conocido saludaban con una sonrisa y se mostraban mucho más abiertas, incluso aquellas que en principio creí que no hablaban castellano.

A medida que iba conociendo distintas mujeres ellas empezaban a recibirme en el patio de sus casas, lugar donde se dieron varias charlas. Las mujeres más jóvenes (casadas o no) que vivían con más familiares (hermanas con sus parejas, padres y madres) solían ser un poco más vergonzosas para charlar conmigo, mientras las mujeres adultas no tenían

problema en conversar abiertamente en sus patios, tal como podemos ver en los siguientes registros:

Cuando Isabela me ve acercarme, entra a la casa a prender un cigarrillo, sale y viene hacia mí. Gran parte de su familia está en el patio y ella se sienta al lado de una de las paredes al costado de la casa. Los únicos que pueden vernos allí son los niños (más de 7) que están jugando y la menor de sus hermanas mujeres (16). Para mí es una situación un tanto incómoda porque cerca hay una familia bañándose. De todas formas, ella se sienta sobre el piso y yo también. La charla duró más de una hora. Hablamos de todo un poco. En algún momento se acerca la hermana y la invitamos a charlar con nosotras. Casi no habla e Isabela le traduce algunas cosas a mbyá. Si bien toda la familia sabe que estamos ahí conversando al costado de la casa nadie se acerca mientras dura la charla (Registro Cantore, Jaú Porá, octubre 2015).

Isabela es una joven de unos 20 años, estuvo casada durante un año y tiene un hijo (2 años). Habla perfecto español, según cuenta porque tiene muchos amigos fuera de la comunidad. Tiene diez hermanos/as. Ella vive con una hermana, quien aparece en el registro, su hermano más chico (que es menor que su hijo), su madre y padre. Pegado a su casa hay dos casas más donde viven otras de sus hermanas con sus familias. En alguna otra ocasión conversamos en su casa con su madre quien no habla mucho español. En estas situaciones sólo estaban los/as niños/as presentes.

Distintas fueron algunas conversaciones que mantuvimos con Alberta (siempre que conversé con ella fue en compañía de Clara). Con ella charlamos en distintos momentos: caminamos por el núcleo en busca de su padre, Luciano (a quién presenté en la introducción) y la visitábamos en su casa, donde nos atendía en el patio, en presencia de sus hijos e hijas y su marido. Cuando la visitamos en mayo de 2016 nos invitó a almorzar con su familia:

Vamos a saludar a Alberta (40 años). Ella nos invita a pasar y nos pone unas sillitas y una mesa en el patio. Se puso incómoda porque dijo que estaba sucia y que no se había bañado. Nos sentamos las tres y su hijo menor que siempre se lo ve muy pegado a ella. Por el patio jugaba su quinta hija a trepar árboles. También estaba su cuñada, que más tarde se acerca a hablar con nosotras.

Alberta aprovecha para ir a bañarse mientras charlamos con su cuñada y, al rato vuelve, bañada y cambiada. En la casa estaba el marido, quien conversó un rato con nosotras y luego se fue a jugar al fútbol. Durante el tiempo que estamos ahí, almorzamos, tomamos mate, tiramos con arcos y flechas (que su marido nos dejó jugando cuando se fue) y pasamos casi toda la tarde hasta que vimos que una lluvia estaba muy cerca (Registro conjunto Cantore y Boffelli, *Tatachy*, mayo 2016).

Resalto estas dos situaciones para mostrar el contraste: Isabela, como otras muchachas que conocí, no me invitan a pasar a sus casas cuando está toda su familia presente, en cambio Alberta sí lo hace. Estos ejemplos se repitieron en distintas ocasiones manteniendo –a pesar de pocas excepciones- el mismo patrón. Cuando las mujeres viven con padres, madres, hermanos/as y parejas de estos/as suelen ser más vergonzosas para mostrar las relaciones con jurúas. Son las mujeres mayores las que expresan la autoridad dentro de la casa ante las otras mujeres.

Otros espacios que me permitieron establecer algunos vínculos con las mujeres de las comunidades son los referidos a la venta de artesanías. En la ciudad es usual encontrar mujeres mbyá vendiendo productos hechos por sus familias o compradas a otras. A estas mujeres nunca se las ve solas; por lo general, van acompañadas por niños y niñas. Ellas son quienes comercializan más activamente las artesanías (la cestería manufacturada, en general, por mujeres y la talla por hombres): se las encuentra con sus mantas en la ciudad o en las Cataratas²⁰. En nuestro primer viaje mi compañera, Clara, hacía unas pulseras con mostacillas que interesaron mucho a las mujeres, sobre todo jóvenes. Muchas mujeres se acercaban a nosotras por estas pulseras:

Todas las mujeres se muestran muy interesadas por las pulseras. Gracias a las pulseras muchas mujeres que parecían tímidas al principio cuando nos veían hacer pulseras se acercaban. Querían aprender a hacerlas. Incluso, muchas de ellas, preguntaban a qué precio se vendían, si las habíamos vendido alguna vez

²⁰ El comercio en las cataratas consta unos pocos puestos a los que asisten sólo algunas familias de *Jaiú Porá* y *Tatachy* y son rotativos sólo entre estas personas.

y si podíamos enseñarles. (Registro conjunto Cantore y Boffelli, *Jaú Porá*, febrero 2015).

Intentamos a partir de allí hacer un taller para enseñarle a quienes estén interesadas, pero se ofusco porque no pudimos encontrar los materiales en la ciudad de Iguazú²¹. Luego de esta experiencia, propusimos en noviembre de 2016 un nuevo taller, pero esta vez con talla. En el mismo mostramos un video de una reconocida familia de talladores guaraní de la provincia. La convocatoria estaba orientada a todas aquellas personas de la comunidad que les interesara asistir, específicamente a quienes trabajaran en el proyecto turístico, vendiendo artesanías y, sobre todo, a talladores. Relato esta experiencia:

A las 10 de la mañana estaba convocado el taller. Cuando llegamos al centro ya había cuatro o cinco mujeres esperando y unos cuatro hombres, además algunos/as niños/as. De los varones no conocíamos a la mayoría, sólo pudimos identificar al segundo cacique²², pero a medida que transcurría el tiempo nos enteramos que eran todos talladores. Entre ellas pudimos reconocer a Marta, la mamá y la hermana de Joaquín (uno de los chicos que trabaja en el proyecto junto con la ONG). A medida que va surgiendo la charla se van incorporando más personas, la mayoría de los jóvenes que trabajan en el proyecto turístico.

Cuando logramos instalar el proyector empezamos a pasar el video que dura no más de cinco minutos. En este se muestra a una familia reconocida entre los guaraní de Misiones que además de ser grandes talladores, sus artesanías tienen la particularidad de tallar escenas, como por ejemplo un hombre cazando o pescando. El poco tiempo que dura el video nos permitió pasarlo varias veces y detenernos en aquellos momentos en que aparecía la escena tallada. Preguntamos insistentemente si se animaban a hacer este tipo de talla y

²¹ En un viaje posterior Clara le pudo enseñar la técnica a tres o cuatro jóvenes.

²² La comunidad durante casi un año se enfrentó con problemas de representatividad al interior. El conflicto era no ponerse de acuerdo con quien sería el *mburuvicha* (cacique). Aquí, me refiero al segundo cacique definido para octubre/noviembre 2016. Sobre esta problemática ampliaré en el capítulo cuatro a partir de la trayectoria de una anciana con gran influencia en este conflicto.

deliberaron largo tiempo por si, por no, o por hacer el intento. La representante de la ONG en Iguazú que se encontraba ahí les preguntó a cuento venderían estas artesanías. (Antes de responder o dirigirse a nosotras las personas que se encontraban ahí deliberaban entre ellos y ellas en lengua indígena).

Una de nuestras preguntas fue si conocían estas tallas a lo que Marta respondió que sí, que había vendido una hace un tiempo. En esta ocasión contó que le había comprado una talla a un señor que venía a de San Ignacio (Misiones), que la había comprado a 100 pesos y la había vendido a 200 en la ciudad.

El taller no tuvo un cierre final. Pasada la hora y media más o menos las mujeres son las primeras que empiezan a retirarse, los hombres quedan con los/as niños/as y se van posteriormente (Registro conjunto Enriz, Cantore, García Palacios y Hecht, *Jaú Porá*, noviembre 2016).

Marta, quien aparece en el registro, habla poco castellano y en algunos momentos fue traducida por su hija. En charlas anteriores, me contó que lo poco que hablaba en español lo había aprendido vendiendo artesanías en el Parque Nacional Iguazú, donde se les permitió a los y las indígenas un puesto para comercializar sus productos. Quien va a vender artesanías en este sitio y el día que cada quien asiste es negociada entre las personas de *Jaú Porá* y *Tatachy* y son pocos quienes tienen acceso. Marta es una de ellas y se presenta allí sábado por medio según tiene pactado con otros/as artesanos/as. La posibilidad de comercializar en el Parque Nacional, en la ciudad de Iguazú y otros puntos turísticos pueden ser considerados como espacios de transformación social y económica que provocan cambios en la vida de las mujeres. En el caso presentado, Marta muestra una gran habilidad comercial ofertando distintos productos, algunos que hace su familia y otros que compra a artesanos de otra zona, lo que le permiten innovar en sus ventas. Ante esta situación, encuentra nuevos desafíos como aprender a hablar español. Al respecto, coincido con Hirsch (2008b) que las necesidades económicas fomentaron la salida de las mujeres de los núcleos habitacionales generando cambios en la esfera política, mayor acceso a la escolarización, aumentaron su autonomía, entre otras. La autora muestra cómo las mujeres son “capaces de generar recursos económicos, de adaptarse a los vaivenes de la economía, además de ocuparse de todas las tareas de domésticas y algunas agrícolas”

(2008b:231), demuestran una alta capacidad para el bilingüismo que algunas veces no es percibida dentro de la comunidad.



14. Jugando con arco y flecha,

Capítulo 3. Proyectos personales nuevos y viejos: entre lo escolar y lo sanitario

En este el capítulo dos me adentré en cómo ha sido presentada “la mujer mbyá” en la bibliografía guaraní. Distinguí por un lado, la perspectiva de género como crítica a estas primeras descripciones. Y, por otro, retomé algunas de las contextualizaciones del capítulo uno, sumado a algunos registros de campo, intenté referenciar algunas mujeres mbyá en la triple frontera. Desde estos aportes busqué discutir con las etnografías que presentan a las mujeres de forma homogénea y descontextualizada y como simple reproductoras del orden social.

Este análisis me permitió poner en debate enunciados esencialistas que vinculan lo doméstico, privado, la crianza y los cuidados de salud, la recolección, entre otras como actividades meramente femeninas y como las únicas esferas de su influencia. Pero, además, romper con la idea de las indígenas como pretéritas, estáticas, homogéneas, etc. El ejemplo de Marta deja ver cómo el mercado, en este caso el turismo, dispone a las mujeres comercializando fuera del núcleo y les exige, por ejemplo, empezar a hablar español.

Continuando estas líneas, presentaré a continuación a mujeres que frecuentan distintos espacios donde también se expresan transformaciones. Aquí, me interesa prestar atención a las voces de mujeres indígenas. Pero, también, rescataré voces de personas ajenas a la comunidad que están en constante relación con ellas, ya que considero que una etnografía sobre mujeres no puede pensarse por fuera de las relaciones interétnicas. Intentaré aquí ver cómo la cotidianidad de estas mujeres se va modificando al frecuentar distintos ámbitos como las instituciones educativas y sanitarias que promueven nuevos proyectos de las jóvenes y en la vida de las adultas.

Demandas y formalidades de lo escolar y lo sanitario: Acceso a nombramientos, documentos de identidad, planes sociales y otras cuestiones burocráticas

Cómo adelanté, en la zona de triple frontera las experiencias indígenas se manifiestan de diferentes formas. Sin embargo, todas las comunidades tienen fuertes demandas hacia el estado nacional, provincial y municipal, principalmente en lo que respecta a lo educativo, la salud, la explotación turística, el uso de la tierra y lo territorial. Algunas que el demandado compensa, como en el caso de la creación de escuelas interculturales bilingües que atañe a la Ley Nacional de Educación 26.206 (2006), o de centros de salud que corresponden al Decreto Nacional 393/2000 (Régimen de Hospitales Públicos de Gestión Descentralizada) del Ministerio Nacional de Salud, o la personería jurídica de algunas comunidades que se reconoce en la Ley 23.302, y se exige ante el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) y el RE.NA.C.I. (Registro Nacional de Comunidades Indígenas). Es importante aclarar que, en general, cuando las agencias estatales responden lo hacen desde una expresión única y unificadora de diversas experiencias históricas y diferenciadas de cada grupo indígena, negando así su particularidad (Corigan y Sayer 2007). Sin embargo, hay otra serie de reclamos que el Estado desoye como los que refieren a disputas por el territorio, la entrega de medicamentos y vacunación, entre otros.

Historizando brevemente estas demandas, es interesante destacar que en el año 1989, en Misiones, se implementa una ley que regulaba las políticas públicas relacionadas con la población guaraní. Es la ley provincial N° 2727 que prevé la creación de un organismo denominado actualmente Dirección de Asuntos Guaraníes (DAG, en adelante). La presencia del Estado en las comunidades se puede rastrear a partir de políticas públicas que adquieren características particulares en diversos períodos políticos. Enriz (2011b) sostiene que los cambios en las políticas públicas que incumben a la población indígena en la provincia pueden pensarse en tres momentos: el primero, entre 1978 y 1983, en donde se crearon políticas para la población indígena; el segundo, marcado por el primer reclamo por parte de las comunidades que tenía que ver con planes de asistencia en 2004 y, la actualidad, marcando el tercer momento de políticas de índole universalistas. Al día

de hoy, los núcleos mbyá de la provincia presentan grandes diferencias entre sí, principalmente en sus vínculos con el Estado: “en términos generales, un tercio de los núcleos tiene acceso a la escolaridad y una menor proporción accede a planes de asistencia social y al sistema provincial de salud” (Enriz, 2010d:62), mientras que el resto de los grupos o bien accede a estos derechos a través de relaciones con otros núcleos o los mismos no le son garantizados.

En lo referido a la educación escolar, diversos autores resaltan que el acceso a la escolarización oficial se realiza tardíamente, a partir de la década de 1970 (Quadrelli 1998, 2000, Arce et al 2007, Enriz 2009b, 2010b, 2010c y 2011c). Recién pasado el año 2000, aparecen iniciativas de educación bilingüe (que responden a la modalidad de EIB) para las poblaciones indígenas (Enriz 2010b). Los y las mbyá reclaman atención oficial a la transmisión de conocimientos que respete la cultura mbyá y su lengua (Arce et al 2007), que implique la incorporación de auxiliares bilingües y sus tareas como la producción de materiales, la coordinación de clases y la participación de indígenas en capacitaciones para cumplir este rol. Incorporar a la población guaraní en las actividades escolares “ha permitido un aumento en el interés por la escolarización” (Enriz 2010b:41).

Sin embargo, las tasas de escolaridad de los y las mbyá continúa siendo muy baja. Algunas personas tienen acceso a la educación en sus núcleos y, algunas veces, los niños y las niñas comparten su escolarización con no-indígenas (Padawer, 2011). Entre el grupo mbyá, los hombres acceden a más experiencias formativas oficiales que las mujeres, lo que expresa diferencias en el acceso a la escolaridad de hombres y mujeres. En mi trabajo de campo pude registrar mayor cantidad de hombres en las escuelas secundarias, no tengo registros de auxiliares bilingües mujeres en la zona de Iguazú y, una de las grandes preocupaciones del personal escolar es que las mujeres no queden embarazadas para poder terminar el secundario (volveré más adelante).

Con respecto a la salud, cabe señalar que en el año 1985, el gobierno nacional sanciona la Ley 23.302 que declara de interés nacional la atención y apoyo a las comunidades indígenas. Esta ley, según Gorosito Kramer (2008), deja en suspenso el difícil problema de hacer efectivas sus intenciones de garantizar la identidad cultural. Sin embargo, la autora resalta la referencia de esta ley en la formulación de los objetivos y acciones de los

planes de salud, promoviendo “la formación promotores sanitarios aborígenes especializados en higiene preventiva y primeros auxilios” (Ley 23.302, art. N° 21), resaltando que algunos conocimientos médicos que deben ser enseñados. Pero estas prácticas médicas indígenas se plantean como estrictamente empíricas, y por lo tanto, subordinadas o menores dentro del sistema médico, donde los nuevos facilitadores de salud cumplen funciones de mera rutina. Se entiende así a las prácticas sanitarias indígenas como patrimonio individual de las personas y, en consecuencia, contradictorias con los saberes colectivos de las comunidades. Las demandas sanitarias y de salud actualmente se expresan en relación con la atención en el hospital, la asistencia de la médica al centro de salud, el abastecimiento de medicamentos, la incorporación de centros de atención en todos los núcleos, la compañía de los/las agentes sanitarios/as dentro y fuera del núcleo, , entre otras. Si bien se reconocen políticas y programas como la incorporación formal de agentes sanitarios/as, la habilitación sólo les permite cumplir funciones menores dentro del sistema de salud. Las prácticas médicas aparecen como patrimonio individual de las personas, con un total desconocimiento de los saberes colectivos, y en consecuencia descontextualizadas (Gorosito Kramer, 2008). En síntesis, el sistema público sanitario tiene un escaso conocimiento sobre las nociones de salud, enfermedad e itinerarios terapéuticos del grupo.

Además, las prácticas relacionadas con el uso y consumo de medicamentos son complejas en los pueblos indígenas en general debido a las condiciones de pobreza y marginalidad. Según indica Cebolla Badie, el conocimiento y uso de fármacos por parte de las y los mbyá es limitado, “dado que utilizan preponderantemente la farmacopea nativa y recurren al opyguá. Sin embargo, conocen los medicamentos que denominan calmantes, que son los más requeridos a los médicos y otros efectores de salud” (Cebolla Badie et. al, 2013:17). En este sentido, la pérdida del monte atenta contra la disponibilidad de la medicina natural, ya que no es fácil encontrar plantas de uso medicinal.

Teniendo en cuenta el contexto presentado en el capítulo uno y los datos referidos a educación y salud, propongo aquí un análisis de cómo se expresan estas demandas en la zona donde desarrollo el trabajo de campo. En Iguazú, cada comunidad tiene diversas formas de relacionarse con los gobiernos de turno. Esos vínculos dan origen a

intercambios, -de bienes materiales, de acciones de apoyo, etc.- que son vistos positiva o negativamente por cada uno de los actores, pero que no pasan desapercibidos.

Las comunidades *Tatachy* y *Ka'aguy ete i* son las que mayor contacto tienen con el gobierno provincial y municipal. Esto se expresa en la cantidad y calidad de obras de infraestructura que poseen (escuela, centro de salud, planes de vivienda, etc.), como puede verse en el siguiente registro:

El director de la escuela de EIB de *Ka'aguy ete i* nos comentaba sobre las buenas relaciones del cacique con el ex jefe de gabinete, por medio de quién consigue una entrevista con el ministerio de educación de la provincia para gestionar la escuela. La misma se logra conseguir en un acto del gobernador a la ciudad de Iguazú en el que canta el coro de la comunidad y al finalizar logran negociar la escuela y un aula para asistencia médica (Registro conjunto Enriz, Cantore y Boffelli, *Ka'aguy ete i*, febrero 2015).

Este fragmento de registro de campo permite considerar el rol que tiene la vinculación de las comunidades en el entramado político. Cuando un grupo accede a acompañar un acto político llevando el coro de niños de la comunidad, lo hace en el marco de relaciones previas favorables con algún actor político. Siempre se promete un retorno, ya sea en alimentos, en dinero, materiales u otros. En el caso narrado, se expresa además la posibilidad de hacer un pedido que es aprovechado por el grupo. Lo que se solicita, *una escuela*, no es un edificio, sino el nombramiento del personal para ello. Existe una complejidad en este caso: *Jaú Porá* y *Ka'aguy ete i* están ubicadas en el mismo predio, cada una de ellas tiene una escuela primaria. La escuela de *Ka'aguy ete i* se inaugura en marzo de 2015; hasta esa fecha los niños y niñas concurrían a la escuela de *Jaú Porá* a la que accedían en 20 minutos caminando. Vale aclarar, además, que los niños y niñas que viven en *Jeepya* comenzaron a concurrir a la nueva escuela una vez que fue inaugurada.

Por otro lado, estas acciones son leídas negativamente por otros actores del grupo; éste es el caso de las autoridades de *Jeepya*, que creen que no serán suficientemente acompañados en sus reclamos por la tierra. La comunidad se encuentra demandando el relevamiento y otras acciones con las que intentan titularizar las tierras que siempre

ocuparon. En el constante movimiento por esta lucha, el cacique se expresa ante el gobierno municipal:

En nuestra primera visita a *Jeepya* (la semana previa a las elecciones nacionales en el año 2015), el cacique nos contó que esa noche viajaba a Posadas porque ya está su personería, la tiene que ir a buscar a Asunto Guaraníes. Pero le estaba costando conseguir que alguien le pague el pasaje. Este mes tuvo que viajar tres veces por distintas gestiones y nadie le quiso dar un pasaje. Traía en la mano enrollada pancartas de algún político (no las abrió) y dijo: “me dijeron que traerá esto, yo qué sé, lo traje, necesito un pasaje”, “no lo voy ni a abrir” y hacía chistes sobre el entonces intendente. (Registro conjunto Enriz y Cantore, *Jeepya*, octubre 2015).

Este registro permite ver que, muchas veces, los vínculos con los gobernantes son considerados como un acceso a ciertos beneficios. Estas relaciones entre los caciques y los gobiernos de turno suele variar entre los representantes de una comunidad y otra. Las relaciones positivas aumentan los beneficios a los que pueden acceder las comunidades, a la vez que ponen de manifiesto la discrecionalidad. Mientras, es más dificultoso acceder a estos beneficios para quienes presentan relaciones conflictivas con el gobierno municipal. En general, las relaciones más conflictivas las mantienen aquellas comunidades que manifiestan más fuertemente conflictos territoriales (ahondaré en el capítulo cuatro).

La experiencia que detallé anteriormente respecto de la escuela puede verse reflejada también en las experiencias de los centros de salud. Así como en la escuela existe la figura del/a auxiliar bilingüe (una persona de la comunidad que se ha formado para ello, que es elegida por ésta, luego es nombrada por el Estado provincial y se desempeña allí) en los ámbitos de salud existe la de agente sanitario/a. Ambos pueden ser leídos como puntos de conexión con el Estado y desde un principio fueron pensados como roles que podían ser aprovechados por mujeres y hombres.

Cuando me acerqué por primera vez a las comunidades, conocí a los/as agentes sanitarios/as de *Jaú Porá*. Para ese entonces esta función la cumplían un hombre y una mujer. Ambos estaban esperando su nombramiento que sería unos meses más adelante.

Los dos reconocieron estar en ese puesto porque “la comunidad los elige” mediante asamblea general, sin considerar si les gusta el trabajo o no. La elección de estas personas, por parte de la comunidad, tiene que ver con sus experiencias previas en las relaciones con la sociedad envolvente. En el caso del agente sanitario, había trabajado en obra y turismos, lo que le daba experiencia para cumplir ese rol; es decir, son potenciales postulantes del puesto aquellos hombres y mujeres que hayan tenido la experiencia para manejarse fuera del grupo. Para el caso de las mujeres (la mujer en nuestro segundo viaje ya había sido reemplazada), la elección está vinculada, entre otras cosas, con que sean hablantes bilingües. Esta decisión luego es avalada por el ministerio, quien puede decir que no a la propuesta de la comunidad teniendo, en resumidas cuentas, la última palabra. Su tarea consiste en estar, acompañar y dar respuestas cuando cualquier persona de la comunidad necesita asistencia de la biomedicina. Ellos/as acompañan a los hospitales, abren el centro de salud, están allí muchos más días de los que va la médica y la enfermera, llaman ambulancias y se presentan ante cualquier urgencia.

Me interesa contextualizar el centro de atención primaria a la salud y una preocupación de la médica referente con respecto a la “maternidad temprana”. Siempre que me acerqué a la salita está rodeada de mujeres con niños/as esperando para ser atendidas. La única vez que vi hombres en ella era por el censo que se estaba haciendo en febrero 2015 (el cual describiré más adelante). Las mujeres esperan sentadas en el pasto o las mayores con una silla, sus niños/as están aupa o jugando entre ellos. Los afiches de promoción de planes o programas están dirigidos especialmente a las mujeres-madres (ver foto nro.14). En una oportunidad en que hable con la médica me comentó su inquietud:

La médica me comentó que una de sus preocupaciones era la edad “muy temprana” en que las mujeres tenían a sus hijos/as y los definió como “embarazos prematuros”. Entre ello contó un caso de una “niña de 12 años” próxima a ser madre a la que había atendido. Por ello, desde la salita organizaban talleres para tratar estas temáticas. Según contaba, entendía que para las personas de la comunidad era muy importante la maternidad y fecundidad, pero no entendía por qué. (Registro Cantore, *Jaiú Porá*, febrero 2015).

El término “embarazo prematuro” lo retomo de la conversación con una médica en el registro citado. Al respecto, no encontré referencias por parte de las y los indígenas durante los primeros tres trabajos de campo (febrero y octubre 2015 y marzo 2016), lo que habla de un desconocimiento por parte del sector médico de la importancia de la maternidad para el grupo. El personal de salud hace talleres de educación sexual en las comunidades, bajo el supuesto de que la iniciación sexual y los embarazos se dan en mujeres muy jóvenes. La médica, en su relato, al parecer engloba los embarazos de las mujeres que atiende como “embarazos adolescentes” según el rango etario. En estas generalizaciones, pareciera retoma la diferencia la adolescencia precoz (de 10 a 14 años) donde el “riesgo” es mayor que en la adolescencia tardía (entre 15 y 19 años)²³, lo que expresa en su relato sobre la “niña de 12” embarazada que había atendido. El enfoque biomédico utiliza la categoría de riesgo como aquellas posibles complejidades de salud de la madre o del niño/a (Pantelides y Binstock, 2007). Sin embargo, desde las construcciones hegemónicas (por ejemplo, en la escuela) el riesgo muchas veces se vincula con los embarazos “no deseados” los cuales hay que prevenir (Morgade et. al, 2011). Estas ideas tienen como sustento el supuesto de que la mayoría de los embarazos que ocurren en la adolescencia tardía²⁴ no son planificados. Sin embargo, como expliqué en el capítulo anterior el grupo mbyá esperan que las mujeres sean madres, lo que no implica que ellas puedan disputar con este proyecto. Intentando no caer en relativismos culturales, creo necesario aclarar que generalizar los embarazos de las jóvenes guaraní como “embarazos adolescentes” elimina la posibilidad de visibilizar las heterogeneidades que se dan en la vivencia de los embarazos y en las experiencias de ser madres (Fernández, 2005).

²³ Según pude rastrear, esta diferencia entre adolescencia precoz y tardía según el rango etario es propuesta por UNICEF.

²⁴ La Fundación para Estudio e Investigación de la Mujer - FEIM (s/f) reconoce que la mayoría de los embarazos en la adolescencia precoz son producto de relaciones no consensuadas por las niñas y que finalmente terminan en embarazos. No conozco los datos para la población mbyá guaraní, lo que nos abre puertas a futuras investigaciones.

Nombrar a los embarazos de las mujeres guaraní como “madres adolescentes” construye la identidad de las destinatarias de la implementación de programas y políticas públicas (Pozzio, 2011). Tal categoría tiene efectos sobre quienes recae esa etiqueta, como también, en quienes pasan ese rango etario sin atravesar embarazados. Es entonces que las principales destinatarias de los talleres de educación sexual son las mujeres jóvenes, porque son ellas potencialmente “futuras madres”. Estos preconceptos utilizan el bagaje médico que enfatiza en la “prevención”, en donde aquello que se previene es algo negativo o “no deseado”.

En síntesis, las representaciones de la médica sobre el embarazo de las mujeres mbyá dejan de lado una construcción más integral de la maternidad y del embarazo, sin dar cuenta de lo que la comunidad espera de las mujeres, los deseos de las jóvenes e incluso las posibilidades para adquirir métodos preventivos (ahondaré a más adelante sobre este punto).

Cuando hablábamos sobre los nacimientos de los/as hijos/as con distintas personas de las comunidades, la constante al momento de parir parecía ser el hospital. Al respecto, la mayoría reconocía el cambio en la modalidad de parto en su casa al hospital por la rapidez en los trámites estatales, como los documentos de identidad. En *Jaú Porá* y en *Tatachy*, esto apareció en voces de madres y padres. Alberta, quién ya presenté en el capítulo dos, tenía 5 hijos/as había decidido que el último nazca en el hospital. Le preguntamos (con mi compañera Clara) porqué esa decisión:

Alberta: porque si no, los médicos no te firman para los documentos.

Nosotras: Ah ¿y entonces cómo hacen las personas que lo quieren tener sus hijos/as en la aldea?

Alberta: y los tienen igual, pero los médicos no le firman.

Nosotras: ¿y les hacen los documentos igual?

Alberta: la municipalidad viene cada 5 años a hacer el DNI y se los hacen.

Nosotras: claro, pero no tendrían en el momento una partida de nacimiento.

Alberta: no, no, pero se lo hacen igual. Pero lo dificulta (no textual).

Nosotras: ¿y vos dónde preferís?

Alberta: en el hospital.

Nosotras: ¿por qué en el hospital?

Alberta: porque es más rápido.

(Registro conjunto Cantore y Boffelli, *Tatachy*, febrero 2015).

Muchas veces pregunté por qué las mujeres elegían tener a sus hijos/as en el hospital y las respuestas que recibí mayormente aludían a cuestiones burocráticas. Un día me acerqué al centro de salud de *Jaú Porá* y estaba rodeado de gente en las afueras. Estas personas que aguardaban estaban llevando los documentos de identidad mientras el representante de la comunidad y el agente sanitario -quien en este momento no estaba cumpliendo la función de personal de salud sino ayudando al representante “porque era mucho trabajo” (Registro conjunto Cantore y Boffelli, Iguazú, febrero 2015)- llenaban planillas adentro:

Los dos estaban sentados frente a la ventana pasando a unas planillas la lista de personas por casa o familia (la cual contemplaba papá, mamá e hijos y en muy pocos casos a otras personas). En las planillas completaban nombre, apellido, número de DNI y edad. Cada persona alcanzaba a la salita un conjunto de documentos pertenecientes a su casa. Lo que hacían eran los censos 2015 que debían llevar a Posadas y los tenían que hacer de nuevo porque había unas diez familias que habían llegado de *Tatachy* y no estaban en los censos anteriores. Aprovechamos el momento para preguntar si todas las personas tenían documento y nos dijeron que si, que se encargan de que todos los tengan para poder recibir distintos planes. Nos comentaron que los documentos venían de la municipalidad. Había dos planillas anexos: en la primera se anotaba a personas sin documento, y en la segunda, a menores de dos años porque había aumentado el monto en la Asignación Universal por Hijo para niños y niñas (Registro conjunto Cantore y Boffelli, *Jaú Porá*, febrero 2015).

Estos registros dan cuenta de que la rápida documentación permite que, tanto el grupo familiar y el recién nacido, sean beneficiarios de programas como la Asignación Universal por Hijo, planes de vacunación, etc., e inscriptos en censos periódicos que necesarios para la comunidad. En los espacios de salud gestionan el Plan Alimentario, Programa de acción médica comunitaria – Salud indígena, Programa de Salud sexual y Procreación

Responsable, Programa Materno-Infantil, plan Nacer, otros. De esta manera, la escuela y el centro de salud aparecen como espacios de sociabilidad para mujeres, hombres y niños/as, a través de los cuales se puede obtener ciertos beneficios como puede ser acceder a algunos planes sociales u otros programas ligados a la identidad como, por ejemplo, los documentos personales y comunitarios que demandan de registros censales.

Como podemos ver las políticas públicas de salud y educación destinadas a sujetos indígenas tienen conexión con otras como, por ejemplo, las referidas a identidad de las personas y de la comunidad. Sin embargo, en cuanto a lo identitario, los y las mbyá hacen uso de dos nombres: por un lado, el *rera* /nombre criollo el cual figura en el DNI, es a través de este nombre que se expresa la relación con los *juruas* y a veces entre ellos ante la presencia blanca. Por otro lado, el *rery* /nombre indígena comunicado por los dioses, con el que establecen vínculos con los ellos y las almas. El niño o la niña reciben su *rery* a través de la ceremonia religiosa (no es una decisión arbitraria de los padres), condición que le permea su personalidad, características y cualidades individuales²⁵ (Porto Borges, 2002). Desde este punto, la burocracia aparece finalmente vacía, al nacer se coloca un nombre que no tendrá más uso que el de las lógicas burocráticas y se coloca apresuradamente para integrar listados de beneficiarios de programas.

²⁵ Existe un repertorio finito de nombres. El nombre es determinado según la región de la que viene el alma. Dependiendo del lugar de donde viene su alma que será en su vida en la tierra por ejemplo, líder religioso, buen cazador, líder político, etc. Durante los primeros años, la gran preocupación de los padres es asegurar en crecimiento del alma debido a su vulnerabilidad (Porto Borges, 2002).



15. Afiche de Asignación Universal pegado en el centro de salud de *Jaiú*

Porá, febrero 2015.



16. Escuela de *Tatachy*, febrero 2015.

Entre proyectos personales, de la escuela y de la comunidad

Uno de los espacios donde logré mis primeras charlas con mujeres fue el centro de visitantes de uno de los núcleos. En este espacio finaliza el recorrido turístico de *Jaú Porá* que, recordemos, explota el turismo desde un proyecto propuesto por una ONG que promueve el cuidado del medio ambiente. El centro cuenta con una sala-museo amplia en donde se exponen fotos de escenas que recrean actividades “tradicionales” de la cultura mbyá, dibujos que fueron realizados por un etno-botánico. En estas fotos y dibujos se plasman algunos mitos, y unas pocas artesanías. Como comenté en el capítulo anterior, las fotos muestran un hombre y una mujer con atuendos y actividades típicas. La mujer con el torso desnudo, tapado apenas con unos largos collares de semillas, una pollera larga de hojas y recolectando o tejiendo cestos. Mientras que al hombre, con casi el mismo atuendo, pero con taparrabo, se lo presenta con trampas de caza y arcos (ver fotos nro 12 y 13).

Con la intención de fomentar un turismo indígena autogestionado (ver capítulo uno), las personas que trabajan en las visitas guiadas, la administración del proyecto, las artesanías y otras tareas, son todas guaraní. Si bien la ONG tuvo varios intentos de incorporar a las mujeres a la actividad, en su mayoría las labores están a cargo de los hombres (entre 15 y 35 años). Al respecto, la representante no indígena de la ONG nos cuenta algunas complicaciones que ella encuentra para trabajar con la comunidad:

Según cuenta Marisa, en un momento quisieron integrar a las mujeres al proyecto, pero al final quedaron sólo limpiando el centro como única actividad. Cuando la ONG les pregunta en que les gustaría trabajar, ellas contestan, en un primer momento, que cocinando. Pero, según Marisa: “nunca funcionó porque las chicas nunca más aparecieron”.

Más adelante las jóvenes dijeron que con artesanías. Fue ahí que la ONG, convocó a una mujer que trabajaba en el ministerio de turismo de nación: “Esta señora había trabajado en diferentes comunidades perfeccionando y modificando diseños de artesanías con el fin de que sean más fáciles de vender

en el mercado, pero tampoco funcionó”, dice. El análisis que hace Marisa es que “ellas [las mujeres mbyá] saben que los animalitos tallados se venden, entonces no les interesa el rediseño tampoco”.

La representante termina concluyendo que no hay un interés real de las jóvenes, ya que, sumado a lo comentado, “ellas no iban a las reuniones o no llevaban las herramientas o no se comprometían”. Además, para ella “hay muchos problemas internos y es difícil trabajar porque siempre pasa, entre las mujeres, que ‘si va tal, yo no voy’”. (Registro conjunto Cantore y Boffelli, Jaú Porá, mayo 2016).

Marisa, a pesar de diferentes pruebas, encuentra muy difícil trabajar con las mujeres de la comunidad y las pocas veces que, pueden hacerlo, quedan relegadas a lo doméstico. Pude registrar algunos de estos intentos trancos en mis viajes, en donde sólo una mujer era guía turística para mi primera visita (febrero 2015), pero ya no se encontraba en el segunda (octubre del mismo año), y dos muchachas (Flavia y Carla) limpiaban el centro de visitantes. Estas dos últimas, vinculadas entre sí por lazos de parentesco (Flavia es tía de Carla), se fueron a vivir a una nueva²⁶ comunidad para octubre-noviembre de 2016 y se nombraron dos nuevas mujeres que ocupaban este rol. Cualquiera de estos trabajos (el de guía o de limpieza) implica para las personas un sueldo fijo mensual. Cito algunos de los pasajes de mi diario de campo sobre ellas:

Carla (23) y Flavia (17) pasaban a limpiar por el centro dos veces al día, una vez a las siete de la mañana y la segunda alrededor de las tres de la tarde. Ambas tienen hijas, quienes solían venir a acompañarlas (sus hijas no hablaban castellano, nos miraban, nos buscaban y cuando les convidábamos un tereré o una galletita, la tomaban y se iban corriendo).

Carla era muy tímida. Hablaba poco, en general con la cabeza gacha, siempre nos sonreía y parecía buscar una pequeña complicidad. Casi nunca nos hablaba delante de su marido, aún en una ocasión (octubre 2015) en donde él la alentó

²⁶ En el capítulo cuatro profundizaré sobre este desplazamiento con la presentación de Delia

a hacerlo sólo me sonrió. Carla tiene una hija (8) de un primer matrimonio, y con el marido actual otra niña (2) y un bebé de 3 meses (en mayo 2016).

Flavia tenía 17 años cuando la conocí, está juntada hace alrededor de un año y tenía un hijo de pocos meses (febrero 2015). Todas las mañanas llegaba a limpiar el centro con un celular donde se escuchaba música mbyá/forró brasilera, cuando llegaba al centro de visitantes (donde nosotras dormíamos) solíamos compartir algún tereré. Flavia hablaba poco, pero entendía bien, era muy introvertida y respondía exactamente lo que le preguntábamos, no más que eso. Ella es además la modelo de las fotos expuestas en el centro. (Registro Cantore, *Jaú Porá*, febrero y octubre 2015, mayo 2016).

Si bien pareciera la forma “normal” de expresarse en las chicas de su edad, otros casos contrarrestan estas actitudes. Principalmente en mujeres que asisten a la escuela, tal como indica el registro que presento a continuación:

Empezó una terrible lluvia por lo que corrimos al centro de visitantes para esperar que pare debajo de la galería. En ese entonces llegaron tres chicas: Juana (15), Leticia (15) y Camila (14). Le preguntamos qué hacían y para dónde iban y nos dijeron que “para abajo” (cerca de la vieja escuela de la comunidad), ellas llegaban ahí también para refugiarse de la lluvia [...] Juana va a la escuela en *Tatachy* y ya está en el secundario. María y Camila a la primaria de *Jaú Porá*. Ninguna de las tres estaba casada, no tenían hijos/as ni intenciones, por lo pronto, de casarse. Juana dijo que primero quería terminar sus estudios y estudiar prefectura naval. (Registro conjunto Cantore y Beffelli, *Jaú Porá*, febrero 2015).

Las chicas que presenté no tienen planes, por lo pronto, de ser madres. Flavia, Carla, Camila, Leticia y Juana son muy distintas entre sí, a pesar de los pocos años que se llevan entre unas y otras. Flavia y Carla están en pareja, son madres y no terminaron el primario, hablan poco y tiene una actitud tímida. Juana era mucho más extrovertida que ellas dos: nos contó de su familia, sus proyectos y algunas otras cosas demostrando un perfecto uso

del español. Camila, Leticia y Juana piensan en terminar el secundario o continuar sus estudios antes de un proyecto en pareja.

La escuela aparece como factores de cambios en la vida de las jóvenes y adultas. En los cinco núcleos habitacionales en Iguazú, hay tres escuelas primarias (en Jaú Porá, Tatachy y Ka'agyu ete i), dos secundarias (en Jaú Porá y Tatachy) y un primario de adultos (en Jaú Porá) todas de modalidad EIB. Esta última ofrece a las mamás asistencia a clase con sus hijos/as. De este modo, cuando estaba por abrir en marzo 2015 habían pegado un cartel en la escuela que decía:

PRIMARIA PARA ADULTOS. NO ES NECESARIO LLEVAR DOCUMENTO. MAMÁS PUEDEN VENIR CON SUS BEBES. ANOTATE EN LA ESCUELA DE 15 A 17HS, EMPEZAMOS EL LUNES 2 DE MARZO (Cartel impreso en hoja de papel blanco, pegado con cinta en la puerta de la escolita de turismo de *Jaú Porá*, Registro conjunto Cantore y Boffelli, febrero de 2015).

La escuela y la maternidad se entrecruzan constantemente. Cómo dice la Ley de Educación Nacional 26.206 ser madres no debería ser un impedimento para terminar sus estudios, ya que la misma ley obliga a la escuela secundaria a contener y brindar amparo a las alumnas embarazadas o que ya fueron madres. En este sentido, para los agentes escolares es muy valorable cuando esto sucede. Sin embargo, la directora de uno de los secundarios promueve que las adolescentes no queden embarazadas durante el curso de sus estudios:

En una reflexión la directora dice estar orgullosa de que este año sólo había dos embarazadas y el año pasado no había habido ninguna. Dijo trabajar muchos “cuestiones de género”, que había trabajado mucho anticoncepción y que las madres respondían muy interesadas al respecto. Según contaba complicaciones que había tenido con el cacique porque según ella, él no quería que esté a cargo de la escuela por ser mujer. Pero los/as alumnos/as en una asamblea defendieron su trabajo y por eso continuó. Que incluso muchas

madres se acercaban queriendo aprender español... (Registro Enriz, Cantore, García Palacios y Hecht, *Tatachy*, noviembre 2016).

Aquí, podemos ver cómo dos modelos de género, el de la escuela y la comunidad, conviven en la vida de estas mujeres, modificando proyectos personales que se contradicen con lo esperado por la comunidad. Como desarrollé en el capítulo dos con distintos autores, la maternidad es lo que la comunidad espera de las muchachas, una condición altamente valorada por el grupo e insertarse en la vida adulta. Los fragmentos de campo citados acerca de la escuela dejan entrever cómo algunos mecanismos políticos e ideológicos de la sociedad envolvente y el Estado que moldean las experiencias e identidades de las mujeres (Stolcke, 2004). Las experiencias de las mujeres que tienen acceso a la escolaridad secundaria van demandando cambios en la comunidad, pero, como aclara Hirsch (2008b), para las guaraní *avá* del noroeste de Argentina, estos cambios son un proceso muy lento que van de la mano con las relaciones interétnicas que se presentan en cada contexto. Esta temática la seguiré desarrollando con cuestiones ligadas a la salud.



17. Niñas de *Jeepy*. Mayo 2016.

“Acá te piden que le apliques la inyección, y yo le aplico, pero a las que ya están casadas”. El cuidado y la planificación familiar, cosa de mujeres

La participación en espacios institucionales de salud, económicos y de política son algunos de espacios de modificación de “lo femenino”. A continuación, narraré la historia de una mujer que se inserta al mercado laboral como agente sanitaria de la comunidad.

Luisa es efectora de salud de *Jaú Porá*. Ella nació en un núcleo ubicado en el centro de la provincia, pero ya hace muchos años dejó ese lugar. Nos cuenta que estudió para agente sanitaria en Puerto Rico (Misiones). Se interesó por temáticas de salud porque su tía era enfermera y ella la acompañaba mucho cuando vivía allá. Es la única agente sanitaria que expresó que le gustaba su trabajo, ya que, como indique antes, en general lo hacen porque “la comunidad los elige”. Recordemos que tanto los/las agentes sanitarios/as, como los/as auxiliares bilingües, son nuevos personajes dentro de la comunidad instaurados por normativas estatales. En ellos/as se expresan algunas formas de las relaciones interétnicas y la dualidad de ser: mbyá y personal del Estado.

Luisa en calidad de agente sanitaria, recibe un sueldo mensual, pero además debe acompañar a las personas al hospital, encargarse de abrir la salita y cumplir horarios (tareas que comparte con un hombre y una mujer más). Ella tiene un hijo de once años y cuatro hijas de entre ocho y un año. Tener un trabajo asalariado implica estar fuera de la casa y, por ende, debe buscar alternativas para el cuidado de sus hijos e hijas. Cuando va a trabajar la nena más chiquita queda al cuidado de su marido. En este sentido, en ellos se ven modificadas las relaciones maritales, o como observa Gómez, “la independencia económica de estas mujeres también deviene en complejos cambios en sus identidades y subjetividades, visibles en una individuación de sus estrategias conyugales y reproductivas, en cómo recrean su maternidad y en la construcción de otra afectividad” (2013:295). Me interesa retomar la idea de los/as agentes sanitarios/as como representantes del diálogo de dos entes que parecen como dicotómicos, el estado y el indígena (ver capítulo uno) para dar cuenta desde donde Luisa se posiciona para hablar y

para tomar decisiones. En una ocasión, a Luisa le pidieron que articule inquietudes de la escuela y de la salud referidas a la educación sexual:

En algún momento Noelia le preguntó si tenían alguna articulación con la escuela y le dijo que los agentes sanitarios tenían mucho que aportar a la cuestión de la salud en la escuela. Luisa dijo que ahora la directora la había llamado para hablar de... (Se quedó callada) y mi compañera completó: ¿educación sexual? Sí, dijo ella. Que le había pedido que les explique a los/as estudiantes cómo se colocaba un preservativo. Y que la directora le había dicho que ella tenía que juntar a todo el grupo, varones y mujeres a todos y hablarles a todos. Pero nos contó que estaba viendo cómo hacer porque ella no quería juntar a todos y hablarle a todos juntos sobre el tema, no se iba a animar a hacer eso delante de todos. Entonces estaba pensando en juntar a las mujeres en la salita de salud o ir casita por casita y hablarle a cada una, separar chicos y chicas. Y que tenía algunas dudas sobre eso, sobre todo de cómo abordar el tema y si en las familias se hablaba. Ella dijo que sí porque tenía este dato: un día ella fue a la salita a buscar un medicamento y escucho por ahí a tres mamás conversando sobre lo que le tenían que decir a sus hijos sobre el tema, dando sus opiniones (pero nunca dijo que es lo que le tenían que decir a sus hijos - tampoco sobre qué le iba a decir ella a los chicos y chicas).

Preguntamos si en la salita había preservativos y ella dijo que sí pero que no iban a buscar y ella no sabe si es por vergüenza o porque no usan, eso también era una pregunta que tenía ella. Lo que sí aclaró es que las chicas se acercaban y les pedía en anticonceptivo inyectable, habían sido tres o cuatro chicas que se habían acercado a preguntar, y ella dijo que no les daba porque al ser menores (15 años más o menos) no tenía orden de la médica, lo cual le interesaba consultarle al otro día. En cambio a las “que ya son señoras, están casadas” [entendemos que lo que divide es si tienen hijos o no] si les dan.

Le consultamos sobre el uso de té (o yuyos) como anticonceptivos. Luisa dijo que poco, casi no. Contó que había dos té: uno para cuando ya no se quiere tener más hijos y otro té que es para un tiempo, funciona como un

anticonceptivo, pero “acá se usa muy poco usa la gente muy muy grande pero muy poco”. Preguntamos si era porque acá no se conseguía y ella dijo “no no, por ahí se consigue pero no usan acá, acá te piden que le apliques la inyección y yo aplico, pero a las casadas”. (Registro conjunto Enriz y Cantore, *Jaiú Porá*, mayo 2016).

Estos fragmentos del registro permiten establecer algunas generalidades. En principio, y como vengo enfatizando, la escuela y el centro de salud tienen algunas preocupaciones en relación con la educación sexual, el embarazo de las jóvenes y la anticoncepción que proyectan en las personas de la comunidad. En esto confluyen dos leyes nacionales: por un lado, la Ley Nacional 25.673 de Salud Sexual y Procreación Responsable y, por el otro, la Ley Nacional 26.150 de Educación Sexual Integral. Algunos de los efectores de la primera ley son los centros sanitarios y de la segunda, las escuelas. Como podemos ver la escuela, según la ley, debe incorporar en sus propuestas educativas la educación sexual integral (artículo 3a) ya que, “todos los educandos tienen derecho a recibir educación sexual integral en los establecimientos educativos” (artículo 1). Una de las formas que encuentra la directora para corresponder a dicha ley es invitar a Luisa a dar una charla al respecto. Las dinámicas comunitarias hacen que la agente sanitaria no hable con hombres y mujeres en conjunto, sino que intente responder a la escuela y a la comunidad buscando estrategias para abordar estas temáticas que no impliquen hablarlo en público y separando a chicos de chicas. Las chicas que se encuentran interpeladas por estas inquietudes se acercan buscando formas de prevenir el embarazo, pero en el caso de las inyecciones no se les aplicaban por no tener autorización de la médica que ahí asiste. Diferente en el caso de las mujeres que están en pareja hace varios años y se encuentran repensando su planificación familiar. Esto contradice la ley de salud sexual y procreación responsable que versa sobre prevenir embarazos no deseados (artículo 2c) y garantizar a toda la población el “acceso a la información, orientación, métodos y prestaciones de servicios referidos a la salud sexual y procreación responsable” (artículo 2f). La falta de una consigna clara por parte de la médica hace que muchachas jóvenes no tengan garantizado el derecho al acceso a métodos anticonceptivos.

Las entrevistas cruzadas a distintos actores me permiten dar cuenta de cómo el discurso de una persona puede ser contrastante con la de otra, aún cuando están hablando de lo

mismo. Como expliqué anteriormente la médica expresó su preocupación por los embarazos en las jóvenes, pero no le dio autorización a Luisa para que le aplique la inyección a ellas. En ello podemos distinguir una distancia entre el discurso y lo que la experiencia muestra. Considero que tal brecha tiene que ver con quienes son las destinatarias de las políticas públicas, entre ellas las mujeres no adultas en edad reproductiva. La médica como una de las personas encargadas de gestionar las políticas y programas estatales enfatiza en que las mujeres no queden embarazadas a “edades tempranas”, como vimos en el apartado anterior. Al respecto, concuerdo con Pozzio (2011) en que los programas estatales definen a las destinatarias por su capacidad reproductiva y que, tanto las destinatarias como las efectoras de esos planes y programas, se apropian de tales políticas y las interpretan de diferentes maneras.

Además, las mujeres utilizan múltiples estrategias para adaptarse a las propuestas estatales como a los cambios políticos, sociales, económicos e históricos que acontecen en su entorno. En ello, las ideas sobre la maternidad se ven modificadas desde las expectativas de lo escolar y lo sanitario. Estas formas de desarrollarse en la vida cotidiana no quitan ni contradicen la importancia otorgada socialmente a la maternidad. El grupo espera de las mujeres y desea para ellas un gran número de hijos/as, y de ellos, que acompañen a sus madres a lo largo de su vida. Esto no quita que las mujeres conozcan y utilicen métodos anticonceptivos e incluso los demanden o, en palabras de Hirsch, “tanto los mandatos culturales, como las expectativas, deseos y conocimientos que tienen las mujeres, a pesar de los aspectos contrastantes no producen en ellas una disonancia, por el contrario, las mujeres logran desempeñar sus tareas como madres e ingresar paulatinamente al mundo laboral” (2008b:25), educativo, político, etc.

Si bien considero que la paternidad también tiene una fuerte carga y no es raro ver a los hombres con los/as niños/as por la comunidad (ver ejemplo en el capítulo dos), jugando o cuidando de ellos/as, lo cierto es que en casos de separaciones quedan al cuidado de su madre. A su vez, los hombres suelen enojarse cuando las mujeres deciden no tener más hijos. Al respecto, es interesante un registro con Isabela (quien presenté capítulo dos):

Isabela me contó que se utilizan determinadas plantas para quienes buscan quedar embarazadas, y otras para quien no quieren tener más embarazos. La diferencia con los métodos anticonceptivos que se pueden encontrar en la salita o el hospital es que “con lo que te dan en el hospital vos podes, si querés, volver a tener hijos más adelante, pero que con los yuyos no”. Su mamá había tomado después de haber tenido 11 hijos “pero mi papá se enojó”. Y me dice que algunos hombres se enojaban una vez que una mujer decidía no tener más hijos. (Registro Cantore, *Jaú Porá*, 2015).

Como podemos ver, los hombres esperan ser padres; es una satisfacción personal. Pero la anticoncepción y las elecciones sobre la cantidad de hijos/as y el cuidado en las separaciones, queda en manos de las mujeres, lo que nos permite ver el rol prefijado de ellas como madres, lo que se espera de ellas y los intereses de los hombres en la pareja.

En concordancia, las políticas públicas orientadas al cuidado de la familia y la anticoncepción tienen un importante sesgo de género. El Estado reglamenta la vida de la mujer exigiéndole el cuidado de la familia (Moore [1991] 2001). Como explica Pozzio (2011) las políticas de salud interpelan a las mujeres como “madres”, ubicando a la maternidad como el rol socialmente legítimo para las mujeres. En ello, se ubica a la mujer en el rol de “cuidadora” recae sobre ella establecer un diagnóstico, su gravedad, implementar los primeros tratamientos, a donde dirigirá su consulta, cuál cree que es el curador más adecuado, etc. Decisiones que dependen de los recursos económicos, sociales y culturales del grupo, de la religiosidad del núcleo familiar y la comunidad, como también de la infraestructura de servicios existentes y a su alcance (Menéndez, 2003). Pero en ella también recaen los cuidados sobre su propio cuerpo, entre ellos, los que tienen que ver con una procreación responsable, el cuidado durante el embarazo y postparto, la exigencia de la lactancia, la prevención de enfermedades como cáncer de cuello de útero, sífilis, etc.

Sumado a ello, hombres y mujeres tienen distinta apropiación de los medicamentos y los usos del sistema médico hegemónico (Cebolla Badie et al., 2003). Sea por la falta de conocimiento de la administración de medicamentos en general o por la dificultad de acceso de algunas personas a la atención occidental de la salud, la mayor parte de las

veces, son las mujeres en su rol de esposa-madre quienes se hacen cargos del proceso de salud-enfermedad-atención de los miembros del grupo (Menéndez, 2003). Retomando las ideas de Remorini (2003) propuestas en el capítulo dos, la mujer como encargada del cuidado de la familia es quien resuelve la atención entre los/as especialistas de la comunidad (recordemos *kuña karai* y *opygua*), entre otros/as curadores/as del grupo y las soluciones biomédicas articulando entre la comunidad, el servicio de salud público que brinda el Estado y la sociedad local.

Vale la pregunta sobre si las nuevas políticas destinadas a la población indígena, en general, pero que tienen como principales destinatarias a las mujeres, no hace más que ampliar las tareas domésticas que ya venían desarrollando las mujeres pero que ahora son exigencias del Estado y, si es así, al reubicar a las mujeres en el ámbito doméstico no fomentan la brecha desigual con los hombres.



18. Casas en *Yvyrá*. Mayo 2016.

Capítulo 4. El rol de las mujeres mbyá en las luchas territoriales y políticas: viejos y nuevos liderazgos

En el capítulo tres me adentré en la educación y la salud como algunos de los espacios en los que se expresan relaciones entre indígenas y criollos. En la primera parte de este capítulo, analicé aspectos formales de estos vínculos. Las políticas públicas, programas y leyes intentan saldar deudas históricas de invisibilización a los pueblos indígenas y sus demandas actuales. Si bien estas exigencias recíprocas son múltiples me enfoqué aquí en las que refieren a lo escolar y lo sanitario porque considero que son ámbitos que promueven nuevos proyectos para las mujeres que pueden ser o no contradictorios con lo que la comunidad espera para ellas. En este escenario las mujeres mbyá guaraní también son agentes de cambio, su subjetividad, corporalidad, etc. se ve modificada en la interacción con estos factores externos y con las transformaciones dentro de la comunidad.

Los/as agentes sanitarios/as y los/as auxiliares aparecen como el lugar de diálogo de dos entes que parecen como dicotómicos, el estado y el indígena. Quien debe cumplir estos roles es elegido en asamblea por lo que es necesario un consenso de la comunidad y sus tareas deben ser avaladas por el grupo. Si bien ellos expresan relaciones fuera del grupo, esta forma de elección muestra la fuerza de los vínculos al interior del grupo (lo que no quita que las personas al cabo de un tiempo puedan abandonar su tarea con previo consentimiento interno). Por ello, representan ciertas formas de autoridad dentro del núcleo, más allá de que su actividad sea remunerada lo que implica *per se* una relación de poder (Enriz y Cantore, 2017). No podemos olvidar que la última palabra a esta designación la tienen los ministerios desde un plano burocrático: el nombramiento.

Siguiendo este recorrido, me interesa en este capítulo señalar otros ámbitos en los que las mujeres también ejercen roles de autoridad y llevan adelante iniciativas de luchas política y territoriales. Para ello, es inevitable reconocer que, en el contexto argentino, cada vez son más las mujeres que se proclaman a favor de los derechos comunitarios y de las mujeres. Por su parte, en Misiones, son pocas las que han accedido a esos espacios de representatividad, pero existen algunos antecedentes.

Sobre los liderazgos de mujeres indígenas en Argentina

Solo cuando los pueblos indígenas reconozcan que las mujeres han caminado a su lado históricamente y que su conquista de nuevos espacios no los excluye sino que los unifica, será posible afirmar que la búsqueda y lucha para la construcción de una vida más justa que persiguen los pueblos, incluye los derechos de las mujeres (Castelnuovo Biraben, 2015a:109).

En el contexto latinoamericano, las mujeres vienen alzando sus voces en lucha por sus derechos (Castelnuovo Biraben, 2010, 2015a, 2015b, 2015c; Oliart, 2012; Duarte Bastian, 2012; Vásquez García, 2012; Ströbele-Gregor, 2012; Kalny, 2013, entre otros). Según Sciortino (2015), esta situación se vincula al reconocimiento internacional de los derechos de las mujeres, por un lado, y de los indígenas, por el otro. Al respecto, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) desde 1975 lleva adelante la Conferencia mundial de la mujer para el reconocimiento de las mujeres y, el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas (2007) para los pueblos indígenas. Para la Sciortino, la Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing (1995) fue de gran importancia para reconocer que las mujeres, entre ellas indígenas, “enfrentan formas de discriminación agravadas a causa de factores como raza, edad, lengua, origen étnico, cultura, religión o discapacidad, que deben ser abordadas con políticas positivas adicionales dirigidas a su condición particular” (2015:69).

Como vimos en el capítulo uno el Estado argentino negó la presencia indígena imaginando una población homogénea y a su vez que los derechos de las mujeres tuvieron un reconocimiento tardío. En la actualidad, estos grupos alzan sus banderas cotidianamente ganando terrenos de protesta en el espacio público, haciendo de su presencia algo innegable e insilenciable. En este contexto, las mujeres indígenas por su condición de indígenas y de mujer (valga la redundancia) han sido doblemente invisibilizadas (Hirsch, 2008b). Como pudimos ver en el capítulo dos, la antropología no contribuyó a saldar estas deficiencias, sino que acompañó esta construcción de las mujeres al ubicarlas como meras reproductoras del orden social. Sin embargo, muchas mujeres indígenas encontraron ámbitos desde donde disputar sus derechos y romper con estas representaciones ahistóricas. La participación de las mujeres en la dimensión política ha

tenido gran relevancia, impulsando exigencias y demandas que comprenden una gran variedad de temas. Es así, que muchas de ellas comienzan a formar parte de los Encuentros Nacionales de Mujeres (ENM) en un taller específico para mujeres de pueblos originarios que no tiene una fecha de creación definida, sino que se fue construyendo a lo largo de encuentros.

En estos talleres se debate y reflexiona sobre el rol y las tareas de las mujeres en sus comunidades lo que no significa que las mujeres indígenas que participan de estos encuentros se reconozcan a sí mismas como feministas. Al respecto, Sciortinio (2015) encuentra posturas²⁷ indígenas diversas. Por un lado, aquellas que rechazan cualquier conexión o puntos en común con el feminismo y lo califican de manera negativa. Por otro, quienes se identifica con él. Y, por último, releva algunos acercamientos de mujeres indígenas con mujeres feministas con el fin de construir reivindicaciones o luchas conjuntas. Sea cual sea la actitud que toman las indígenas, estas mujeres han comenzado a hacerse visibles “en los debates, tensiones que viven con sus compañeros en el contexto de las comunidades o en las organizaciones sociales” (Sciortinio, 2015:81). Al reconocer las distintas posiciones que adoptan las mujeres indígenas en el ENM, la autora da cuenta de una pluralidad de pertenencias, identificaciones y trayectorias sociales y políticas que participan del ENM, teniendo en consideración que a él asisten mujeres de distintos pueblos y partes del país.

Sciortinio, reconstruye como muchas de las mujeres que participan en estos encuentros se fueron formando como líderes o adquiriendo un rol político y reflexivo en sus comunidades. Sin embargo, concuerdo con Castelnuovo Biraben (2015a) que la incidencia política que han tenido las mujeres al interior de sus comunidades varían en cada lugar del país y las posibilidades que tiene las mujeres de desarrollar estos roles depende de cada contexto. Entre los y las mbyá de Misiones, como en otras zonas del país (Castelnuovo Biraben, 2015b), son pocas las mujeres que han logrado ocupar espacios de representatividad al interior de los grupos. Si bien mis interlocutoras que no son quienes asisten a los encuentros o son referentes o cacicas de sus comunidades (a excepción de

²⁷ Gómez (2014) también sostiene que las mujeres indígenas que participan en estos encuentros no se reconocen necesariamente como feministas.

Mariana, quien presentaré más adelante), existen dentro del grupo mbyá unas pocas mujeres que cumplen estas funciones.

En el grupo mbyá guaraní, es en la relación con la sociedad envolvente donde se expresa el poder de los *mburuvichas/caciques*. Como mencioné en capítulos anteriores, se espera de un líder que tenga capacidades para negociar con los distintos sectores estatales y la sociedad envolvente. Al respecto Gorosito Kramer (2006), sostiene que esta figura de líder fue implantada por el Estado esperando que éste sea capaz de administrar los contactos con el medio externo. La antropóloga describe algunos de los ingredientes principales en la constitución de jefaturas políticas, entre ellos: “una extensa red de parentesco, reconocimiento y mantenimiento de normas culturales, producción cotidiana de consenso” (2006:15) y suma el uso (oral y escrito) de lenguas oficiales, principalmente para interactuar con la sociedad nacional. La figura de este líder político permite una articulación con los organismos específicos y con las políticas públicas y programas concretos. Sus fallas son sancionadas con la remoción de su cargo. Jorgelina Duarte, una mujer mbyá que presentaré a continuación, señala (en García Palacios et al, 2016), que hoy los caciques deben estar preparados para los vínculos con agentes externos, y se requiere que ellos posean un dominio del castellano como un saber instrumental importante, aunque para ellos “la sabiduría no viene de ahí” (Jorgelina en diálogo con García Palacios et al., 2016:7). La capacidad de leer y redactar documentos, y la familiaridad con las instituciones del Estado aparecen como esos elementos instrumentales que facilitan las tareas de representantes caciques o no (García Palacios et al., 2016).

Estos líderes son elegidos por la comunidad en su conjunto, pero no es habitual que sean mujeres. Sin embargo, existen registros de cinco mujeres mbyá que son las cacas de su comunidad²⁸ (ninguno de los cinco núcleos se ubica en los alrededores de la ciudad de Iguazú), lo que da cuenta del creciente rol de las mujeres en ámbitos públicos. Como reconstruimos en un trabajo conjunto con Enriz (Enriz y Cantore, 2017), algunas mujeres se han sumado a esta tarea y relatan, en distintas notas periodísticas, que no sabían que

²⁸ Estos datos fueron tomados del diario *El territorio* de Misiones: <http://www.eltterritorio.com.ar/nota4.aspx.aspx?c=8626785589842568>

podían cumplir este rol (habiendo mujeres en otras partes de la provincia siendo cacicas desde hace más de 5 años) y que a través de un viaje a Posadas que se informaron en la DAG que podían hacerlo. Sin embargo, al intentar posicionarse como *mburuvicha* recibieron estigmatizaciones peyorativas por parte de algunos hombres de comunidad como, por ejemplo, “qué va a hacer una mujer en Posadas, las mujeres no saben nada”²⁹. Sin embargo, obtuvieron la mayoría en asamblea para posicionarse en ese rol. Recordemos que la elección de este liderazgo político debe ser consensuada por la mayoría del grupo. En el caso de un núcleo en el centro de la provincia, la primera y segunda caciques llegaron a sus puestos recaudando firmas en su comunidad para restituir al cacique porque “cuando un cacique está haciendo un mal trabajo, y la gente dice tenemos que cambiar de cacique”³⁰. Fue a partir de ello que las mujeres lograron ubicarse como *mburuvicha*. Estas mujeres refieren a la importancia de este cambio y la posibilidad de cumplir funciones de liderazgo como mujeres, en una entrevista periodística declaran “En la aldea prefirieron elegir a mujeres porque creen que podemos mejorar cosas que están sucediendo”³¹ (Enriz y Cantore, 2017). Nuevamente, en estos casos se manifiestan desigualdades de acceso a distintos espacios, en este caso políticos. Por un lado, porque el número de locaciones en que las mujeres cumplen el rol de cacicas es realmente ínfimo, se trata de cinco locaciones en un total de más de cien que se reconocen en la provincia. Y, por otro, cuando las mujeres intentan cumplir estos roles son los hombres con poder quienes frenan estos caminos ninguneando la capacidad de las mujeres para ello.

Como mencioné antes, otra mujer mbyá que ha construido su trayectoria como referente es Jorgelina Duarte, quizás la más reconocida a nivel nacional. Según reconstruyen García Palacios, Padawer, Hecht y Novaro (2016), Jorgelina nació en una comunidad del centro de la provincia y su liderazgo se corresponde a la historia familiar, la asistencia a educación formal y su matrimonio con un no-indígena. Su abuelo fundó la

²⁹ En: <http://misionesonline.net/2015/12/04/las-nuevas-caciques-de-la-aldea-peruti-vinieron-a-posadas-a-reclamar-derechos-para-su-comunidad/>

³⁰ En: <http://www.elorejiverde.com/toda-la-tierra-es-una-sola-alma/643-dos-mujeres-seran-mburubicha-en-una-comunidad-mbya-guarani>

³¹ En: <http://misionesonline.net/2015/12/04/las-nuevas-caciques-de-la-aldea-peruti-vinieron-a-posadas-a-reclamar-derechos-para-su-comunidad/>

comunidad y actualmente se desempeña como *opygua*, tanto él como su padre fueron caciques de la misma. Jorgelina asistió a la escuela secundaria fuera del núcleo y posteriormente, asistió a la Universidad Nacional de Misiones como alumna de antropología, a pesar de no haber terminado la carrera. Una situación particular porque, como resalté en el capítulo tres, la escolarización formal no son espacios con mayor tránsito de mujeres, especialmente en el nivel secundario y casi nula en el universitario, menos aun cuando esto implica salir de la comunidad (si bien la creación de escuelas secundarias de EIB en las locaciones puede estar revirtiendo los datos). Por último, Jorgelina contrajo matrimonio con un empleado de la Dirección de Asuntos Guaraníes, vivió en Buenos Aires hasta su separación. Este matrimonio tuvo lugar cuando Jorgelina ya era referente de su comunidad y en sus periódicos viajes a Posadas lo conoció. Actualmente se desempeña como empleada del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) (García Palacios et al., 2016). Considero que Jorgelina rompe y disputa con modelos hegemónicos en que los mbyá presentan a las mujeres y lo hace desde su trayectoria y las condiciones de interlocución de las que narra su experiencia (Gómez, 2006). Ella participa de varios encuentros para discutir la situación de las mujeres indígenas y otras problemáticas que atraviesan los y las mbyá. Comparto con García Palacios, Padawer, Hecht y Novaro (2016) que los vínculos históricos entre el Estado, las iglesias y las comunidades influyen en los liderazgos de estas mujeres. Para ellas,

“los procesos de aprendizaje ligados al liderazgo étnico-político aparecen claramente atravesados por la cuestión de género: implican la incursión en un ámbito considerado como de dominio masculino que, con las especificidades de cada colectivo, tradicionalmente ha implicado que las mujeres permanezcan mayormente fuera de él (Moore, 1999; Gómez, 2008). Por ello, sostenemos que la cuestión de género ha sido un importante condicionamiento a las oportunidades educativas y de construcción de un liderazgo étnico-político de nuestras interlocutoras, lo que otorga una especificidad en sus trayectorias, marcadas por la superación de barreras étnicas, de clase y género en el acceso a la escuela y a la política” (García Palacios et. al, 2016:3).

Coincido con Castelnuovo Biraben (2015a) que a pesar de que aún no es posible generalizar su participación, cada vez más mujeres se incorporan en tareas de cacicazgo y

se involucran en la toma de decisiones, lo que se está convirtiendo en, como dice la autora, “una tendencia en crecimiento” (Castelnuovo Biraben, 2015a:108). Me interesa en este capítulo presentar a tres mujeres que, si bien no son cacicas, tienen experiencias de participación política en donde de formas muy disímiles expresan su autoridad. Considero que las diferentes luchas comunitarias les permitieron ir construyendo un lugar de protagonismo político. En estas experiencias no hay un mensaje políticamente articulado, pero en su accionar cotidiano cuestionan las desigualdades de género y los espacios considerados como “femeninos” para el grupo, tal como sostiene Gómez (2013) para las mujeres qom, “los desafían desde sus corporalidades y movibilidades, irradiando algo de indulgencia y subversión no del todo articulada” (Gómez, 2013:300). En primer lugar, describiré el rol de la abuela Delia, la mujer más anciana de *Jaú Porá* durante el cambio de autoridades en esa locación. Luego, daré cuenta de la creación de *Jeepya* como núcleo habitacional a partir de un sueño de Roberta. Y, por último, presentaré la historia de Mariana como la cara visible de la lucha de *Yvyrá*.

La migración como forma de resolver un conflicto de autoridades

Antes de presentar a Delia son necesarias algunas aclaraciones sobre importancia de las personas mayores. El conocimiento de los ancianos y las ancianas es altamente valorado por el grupo mbyá. Se considera que estas personas a lo largo de su vida han adquirido conocimientos ligados al monte, la caza, lo religioso, etc. que los más jóvenes desconocen y son ellos/as quienes, muchas veces, transmiten esas enseñanzas. Las formas de denominar a estas personas son *karai*/hombre adulto y *kuña karai*/mujer adulta. Como describen Martínez, Crivos y Remorini (2002), “el término *karai*³², presente en ambas

³² El término *karai* tiene más de una acepción. Con él se denomina a hombres y mujeres adultas, agregando *kuña* para ellas. Por un lado, es un nombre de hombre ligado a lo religioso. Y por otro, se

categorías, puede ser aplicado en diferentes contextos y en todos los casos, refiere a una serie de características tales como madurez, sabiduría, poder, y espiritualidad, que habilitan a quienes lo poseen –hombres y mujeres- a realizar tareas indelegables a los jóvenes” (2002:220). Son las personas que dan buenos consejos, hacen un buen uso de la palabra, quienes mejor hablan el idioma y conducen la ceremonia religiosa. También son consultados para el cuidado de niños y niñas porque son quienes tienen mayor conocimiento de yuyos, entre otras sabidurías ancestrales. Las experiencias y saberes de las abuelas y los abuelos son respetados más allá de los lazos de parentesco.

En *Jaú Porá*, Delia era la persona más anciana y, por lo tanto, cumplía un rol fundamental. Era ella quien llevaba adelante la ceremonia religiosa, la primera persona que se fue a vivir a este núcleo, entre otras cualidades. Estas características hacían de ella un referente para las personas de *Jaú Porá* respecto de diferentes temáticas; por ejemplo, cuando un joven quiere hacer una reconstrucción de la comunidad³³:

Mariano me cuenta que quiere hacer una reconstrucción de la comunidad, documentarlo, y me pregunta cómo puede hacer para empezar. Yo le dije que me parece que puede empezar por hablar con quienes quieran participar. Para él, tiene que empezar hablando con la abuela [Delia] porque “es la primera que llegó a Jaú Porá, cuando no había nadie”. Pero también me dijo que hablar con ella iba a ser lento porque por ahí él le preguntaba algo y ella le respondía a la otra semana (Registro Cantore, *Jaú Porá*, octubre 2015).

Cito este registro porque en él se reconoce la autoridad que las personas de la comunidad le otorgan a Delia. Si bien en la abuela se reconocen diferentes condiciones de gran importancia para los y las mbyá, es sobre la autoridad política que me interesa enfatizar. Con la intención de dar cuenta de ello creo necesario retomar tres cuestiones entrelazadas entre sí: la primera, es la situación de inestabilidad que se vive en la comunidad durante casi un año por el cambio de autoridades; la segunda, son algunas

designa a hombres y mujeres mayores con conocimientos y habilidades terapéuticas. Para ampliar ver: Martínez et. Al (2002) y Remorini (2003).

³³ Esta reconstrucción nunca se hace. Para mi viaje en mayo del año siguiente Mariano se había mudado a otro núcleo al centro de la provincia.

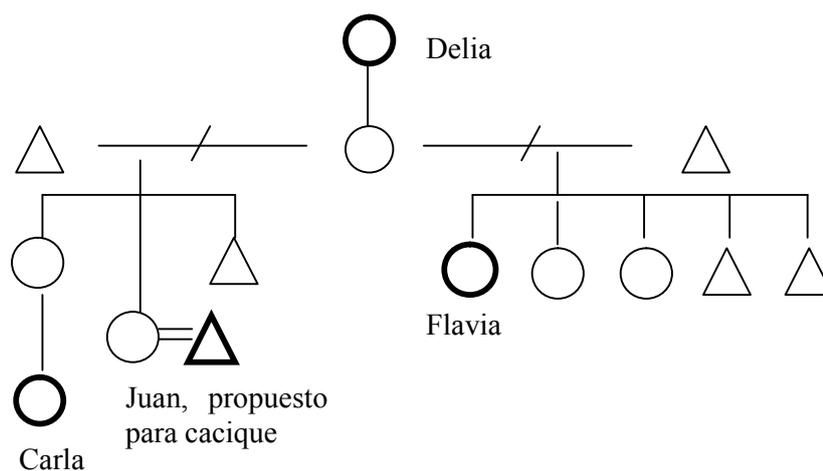
relaciones parentales de esta mujer y la tercera, es la alta movilidad como condición del grupo (ver introducción).

Retomando algunos datos de los capítulos anteriores, *Jaú Porá* junto a *Tatachy* son los únicos núcleos de Iguazú en que las personas poseen título por las tierras. En las tierras de *Jaú Porá* se ubican también *Ka'aguy ete i* y *Ñemingue*. Pero más de la mitad de este las 600 hectáreas que ocupaban fueron dadas a concesión a los hoteles. Las principales demandas de este núcleo tienen que ver con recuperar las tierras usurpadas y sobre la explotación turística (recordemos que llevan a cabo un proyecto con miras a la autogestión propuesto por una ONG).

En el año 2015 se decide en asamblea que dos nuevas personas deberían cumplir el rol de *mburuvicha*. Pero la elección de primer y segundo cacique resultó compleja y dificultosa por lo que durante once meses (mediados de 2015 a mediados de 2016) se vive en la comunidad una situación de inestabilidad con respecto a la representación política. Según reconstruimos con Enriz en un trabajo anterior,

“el cacique que había ejercido ese rol por varios años, había sufrido un accidente automovilístico por lo cual decidió dejar alejarse de ese rol hasta sentirse nuevamente fortalecido. Para la elección de estos líderes, todas personas de la comunidad, o por lo menos una gran mayoría, tienen que estar de acuerdo. En ese consenso las personas mayores cumplen un rol fundamental por la importancia de sus palabras y la autoridad que se les otorga. Las deliberaciones para lograr una nueva autoridad suponían asambleas largas y masivas en las que participaban hombres y mujeres, seguidas de reflexiones privadas y domésticas, para volver luego a las asambleas. Por momentos se erigían autoridades, que no lograban suficiente legitimidad y terminaban cayendo. Esas autoridades eran puestas a prueba, a pesar de no ser elegidas por consenso” (Enriz y Cantore, 2017:4).

Entre las personas puestas a prueba para demostrar su desempeño como *mburuvicha*, fue propuesto a un familiar de Delia (ver árbol de parentesco). En un primer momento (más o menos septiembre de 2015), Juan (su familiar) era quien había sido asignado.



En más de una ocasión, la abuela presentó su conformidad con que Juan sea quien cumpla ese rol. Sin embargo, para mayo del siguiente año ya no era considerado una autoridad. Una de las personas que estaban a favor de la continuidad de Juan, era Luisa (la agente sanitaria que presenté en el capítulo tres) y, según ella, la gente no le había dado el tiempo suficiente a para desarrollar su actividad como cacique:

Luisa dijo que la gente no daba tiempo a nada y no se terminaba de decidir, que Juan no había tenido tiempo de nada, que ya tenía todos los papeles y el sello para ser cacique y que en los papeles era él (refiriéndose a la designación de la DAG). Pero que ahora (mayo 2016) había otro (no dijo quién). Y que a Juan lo había agarrado el cambio de gobierno y el “verano que nadie trabaja” y que por eso no había podido hacer nada y por eso la gente lo había querido sacar (Registro conjunto Enriz y Cantore, *Jaú Porá*, mayo 2016).

Si bien Juan estuvo un tiempo como *mburuvicha*, algunas las personas de la comunidad no terminaron de reconocerlo nunca, entre ellos el cacique anterior, Eugenio. Él no se mostraba conforme con la autoridad de Juan, pese a que él mismo no quería seguir cumpliendo ese rol según comentó en noviembre de 2016:

En una charla con Eugenio nos comentó que en este momento se estaba “sacando espinas” (mientras lo contaba simulaba con las manos sacarse espinas del pecho) por eso no era más cacique y no quería serlo ahora. Dijo

que tenía como para dos años más del limpiarse y todavía tenía que agarrar fuerzas y cuando las tenga iba a volver a su tarea (Registro conjunto Enriz, Cantore, García Palacios y Hecht, *Jaú Porá*, noviembre 2016).

En referencia a este conflicto, en un encuentro entre Eugenio y mi compañera Clara, ella le pregunta sobre las asambleas y las propuestas de cacique.

Eugenio le comenta que la comunidad no quiere que sea Juan el cacique. Pero la abuela sí y algunas pocas personas más. A lo que él le dice “Pero para no discutir con la abuela...no puedo decir nada. Y la abuela hay cosas que entiende y cosas que no entiende (refiriéndose a las tareas de los caciques). Y que le voy a discutir, si le digo algo no lo va a entender”. Entonces, Clara le pregunta si la abuela tiene la última palabra en la asamblea. Eugenio le contesta que no, que tiene que haber consenso, pero ahora la abuela quería otra cosa y que él no quería discutir con nadie. A ello le sumo una apreciación personal sobre Juan y dijo “Que le den una oportunidad a él y que después se den cuenta como es” (Registro Boffelli, *Jaú Porá*, septiembre 2015).

En esta conversación aparece la autoridad de la abuela pero puesta en dialogo con la voz del anterior cacique. En su discurso, Eugenio reconoce cierto poder en la palabra de la abuela en la asamblea, por ello no se enfrenta a ella. Sin embargo, considera que a Delia le falta conocimiento sobre las tareas de cacicazgo y que no es buena su propuesta de que Juan cumpla con estas actividades. En este momento (septiembre 2015) Eugenio se encontraba comenzando a delegar su poder, lo que conlleva un proceso por lo que considero que sus apreciaciones personales tienen que ver con interés propio. En este registro se manifiesta la voz de dos autoridades, por un lado, la de un líder político y, por otro, la de una anciana. Ambos tienen reconocimiento de la comunidad para hacerse escuchar, pero en esta ocasión aparecen como contrapuestos. Lo interesante es que en esta disputa se expresa la lucha de poder entre ellos. Como analizamos con Enriz,

“Esta experiencia da cuenta de cómo, las autoridades tradicionales y las nuevas autoridades, o bien las autoridades religiosas y las políticas forman parte de una experiencia conjunta de conducción de la comunidad como tal. Y en esa medida, de cómo las distancias o las faltas de acuerdos imposibilitan una conducción armónica” (Enriz y Cantore, 2017:4)

Con el correr del tiempo, una nueva opción apareció en cuando me acerqué en mayo de 2016, quien podía ser una posibilidad era Andrés, un joven que hasta ese entonces era guía de turismo. Al respecto, cito un registro de campo en que una persona me cuenta cómo iban siendo las decisiones y las opiniones de la anciana:

Mientras que conversábamos de diferentes cosas le pregunto por los caciques y si ya era Andrés y me dijo que no, que todavía no. Que el otro día los caciques de otras comunidades habían venido a acompañar y no a elegir, de última dar una opinión al respecto. Eugenio y Juan ya no eran opción. En el caso de Andrés algunos querían y otros no, entre ellos la abuela. Delia no quería porque hacía poco que Andrés había venido a vivir acá, hace recién un año que vino de Tatachy (Registro Cantore, *Jai Porá*, mayo 2016).

A pesar que de la firme postura de Delia, las idas y vueltas entre quien debería ser *mburuvicha* hicieron que finalmente Andrés fuera reconocido como tal. La autoridad de la anciana se volvió a ver cuestionada en esta situación.

Una de las formas que tienen los y las guaraní de resolver conflictos es mediante el distanciamiento del grupo y fue así en este caso. Cuando viajé octubre de 2016, la abuela con toda su familia se habían ido a fundar un nuevo núcleo a unos kilómetros de Iguazú. Una posible interpretación a esta situación puede ser que Delia sintió que la comunidad ya no le respondía. Como menciona Hirsch (2008b), muchas veces las decisiones de la migración son tomadas por las mujeres y a ellas atañen muchas de las decisiones importantes. Por lo que me contaban distintas personas, la decisión de irse fue de Delia y con ella arrastró a toda su familia. Esto tiene como consecuencia que con la abuela se fueron Juan, Flavia y Carla (ver capítulo tres), pero también el esposo de la última quien también trabajaba en el proyecto turístico. No así el esposo de Flavia que es coordinador del proyecto, lo que no significó una separación entre ellos.

En síntesis, el largo proceso que duró el cambio de caciques, terminó por resolverse finalmente cuando una familia reconocida y con poder al interior decide abandonar la locación posteriormente al consenso comunitario de Andrés como *mburuvicha*. Y aquí, entra el tercer aspecto que enumeré: la movilidad del grupo. Como señalé en el capítulo uno, los y las guaraní suelen desplazarse varias veces a lo largo de su vida. Al respecto, los desmembramientos de una comunidad para formar un nuevo núcleo suelen ser una de

las formas que, en las últimas décadas, los y las mbyá encuentran para resolver conflictos internos. Y ahí comienza un nuevo proceso de lucha por el reconocimiento. Pero, además, se producen y reproducen fuertes lazos entre esos núcleos, aquí representado por Flavia y su marido.

Sueños y acciones para recuperar el territorio

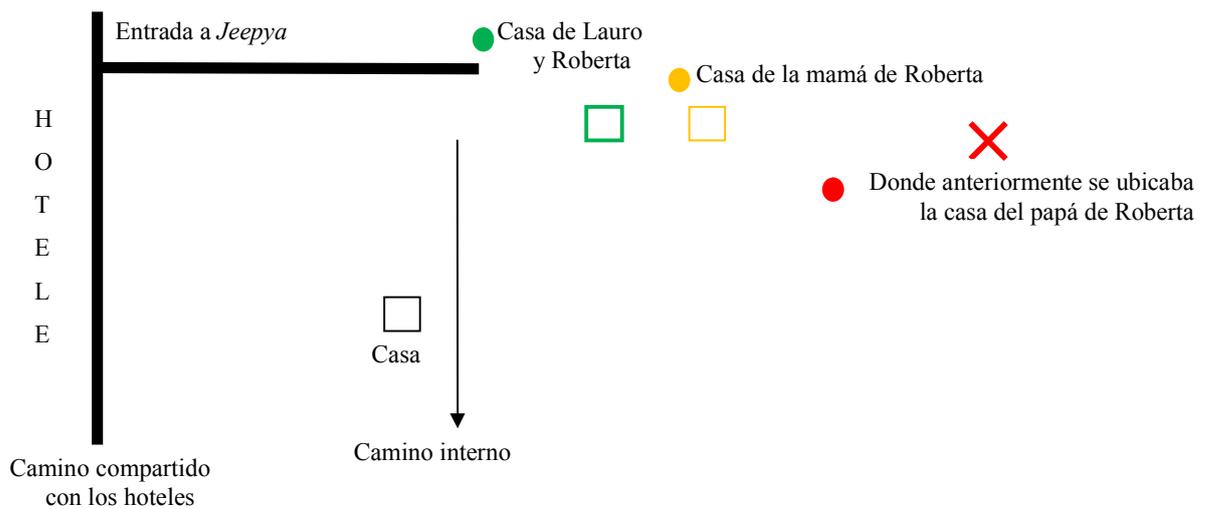
Otra experiencia significativa es la de Roberta. Ella es quien impulsa la reubicación de algunas familias en un predio vendido a empresarios internacionales para fines turísticos. Para reconstruir esta situación es necesario retomar algunas consideraciones de *Jeepya*. Este núcleo se encuentra ubicado en las “600 hectáreas”, en las tierras que no pudieron ser titularizadas por *Jaiú Porá* y que en su mayoría fueron vendidas o dadas a concesión a empresarios hoteleros. Que estas tierras sean recocidas a favor de los y las indígenas es la mayor lucha de las personas que viven en *Jeepya*, respaldándose en la Ley 26.160 de Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras, que conlleva un programa nacional de Relevamiento Territorial de las Comunidades Indígenas. En el siguiente fragmento, relato cuando conocí a Roberta y detallo esta lucha:

La primera vez que vi a Roberta fue en su casa acompañada de su hermana, sus hijos/as y sobrinos/as. Íbamos con Noelia en busca de su marido, el cacique. Sabíamos que esa comunidad atravesaba un conflicto territorial complejo: desde 2014, algunas familias comenzaron a hacer uso habitacional de un predio que estaba vendido a capitales internacionales para hacer un hotel que nunca terminó de construirse y ahora estaba en subasta. El predio que ocupan se encuentra en las “600 hectáreas”, pero dentro de la mitad que no se lograron titularizar a favor de las comunidades durante el acampe de 2004³⁴. Los y las indígenas tradicionalmente ocupaban este territorio donde pueden constatar,

³⁴ Se refiere al acampe descrito en el capítulo uno.

por ejemplo, donde vivía el padre de Roberta. Además de darle otros usos como lavar la ropa, buscar agua, buscar madera, cazar, entre otras actividades. Fue a partir de un sueño de Roberta que varias familias decidieron construir sus casas en estos lotes. En este lugar, el padre de ella había tenido su casa muchos años antes y pensaron mucho tiempo en volver. Cuando Roberta sueña con el lugar le dice convencida a su marido que tienen que vivir ahí y comienzan un proceso que dura alrededor de siete meses hasta que ponen sus casas y las de otras familias que los acompañan. (Registro conjunto Enriz y Cantore, *Jeepya*, octubre 2015).

Como resalté desde principios de esta tesis los y las mbyá hicieron (y aún hacen) usos de este predio desde mucho antes de ser destinadas para el desarrollo turístico. Estas tierras eran utilizadas para abastecerse de algunos recursos del monte. Como aparece en el registro muchas personas pueden reconocer incluso donde estuvo ubicada, años atrás, la casa del papá de Roberta.



Al momento de mudarse a esas tierras Roberta y su familia vivían en *Ka'aguy ete i* donde su marido, Lauro, tenía trabajo relacionado al turismo y habían construido su casa de material. Fueron las visiones de Roberta, sus decisiones, sus vínculos y los de sus parientes con el territorio los que llevaron a la constitución de un nuevo núcleo habitacional. En una ocasión en que Clara habló con Lauro pudo registrar estos sueños:

Le dice que con su mujer lo venían pensando como hace un año y seis meses, porque ella lo soñó, los soñó a ellos en ese lugar. Y entonces él le preguntaba cómo iban a interpretar ese sueño, fue ahí cuando empezó a averiguar de quién era esa tierra y a ver cómo hacer. Decidieron esperar el momento... y a los 6 meses su esposa volvió a tener otro sueño. Fue entonces cuando viajó a Posadas a buscar información y su esposa volvió a soñar, entonces visitaron este lugar, y lo eligieron [...] En su último sueño, hay muchas vacas en el territorio, pero ella sabe que son personas. Dice que entre todas esas vacas había sólo una mala. Clara le preguntó si eran personas, pero que se veían como animales y le dice que sí, que así era. Pero que la vaca mala tarde o temprano se tendría que rendir (Registro Boffelli, *Jeepya*, septiembre 2015).

A partir de estos sueños, en el año 2014 deciden hacer uso habitacional de este predio, como podemos ver su competencia onírica impulsa un proceso de recuperación de territorio. En varias ocasiones, el marido de Roberta nos cuenta cómo fue ese proceso:

Dice que asentarse en esas tierras les llevó más o menos siete meses. Que una vez que habían decidido poner sus casas ahí, él mismo se encargó de ir a Posadas y buscar a nombre de quién estaban esas tierras. Consiguió algunos datos, según cuenta, a través de un agrimensor que se interesó por la lucha indígena. Fue ahí cuando se enteró que esas tierras habían sido vendidas a un hotel internacional. A partir de entonces, fueron ubicando sus casas. Roberta, su marido y sus hijos/as estaban viviendo en Ka'aguy ete i cuando toman la decisión y con ellos se mudaron otras familias. (Registro conjunto Cantore y Boffelli, *Jeepya*, mayo de 2016).

Una vez asentados/as, comenzaron el proceso de recuperación que aún continúa. De a poco fueron encontrando más información sobre las tierras y contactándose con abogados del EMIPA³⁵ que hoy acompañan su lucha y exigen al INAI el relevamiento de este territorio, entre otras estrategias. En octubre de 2015, lograron que la DAG reconozca su personería jurídica. Para noviembre del año siguiente dieciséis familias formaban parte del núcleo. Como fui relatando en capítulos anteriores, en *Jeepya* aún no se ha terminado

³⁵ Equipo Misional Pastoral Aborígen.

de construir un *opy*, no hay escuela, ni centro de salud, como tampoco tendido de luz eléctrica. Las demandas y negociaciones de esta comunidad son llevadas a cabo por Lauro, que se conformó como cacique por representar esta lucha que consistía, como ya señalé, en viajar a Posadas, buscar papeles, negociar con el municipio, la DAG, la provincia, entre otras actividades.

Si bien son innegables las acciones y decisiones políticas de Roberta, que incitaron a muchas familias a reubicar sus casas en este predio, es su marido quien se ocupa del papelerío, negocia con los funcionarios y lleva adelante la lucha territorial. Es decir que, pese a que Roberta impulsa la recuperación territorial, su marido es quien se encarga del papelerío y es el mediador entre la lucha indígena y los *jurúas*, y por ello es reconocido comunalmente. En esta situación podemos seguir la hipótesis de Gómez (2013) de que muchas veces, las lógicas de género occidentales e indígenas se entremezclan dejando en un lugar subalterno a estas mujeres, promoviendo un menor vínculo entre mujeres y no-indígenas. Es así que a Roberta, nunca se la encuentra en diálogo con los *jurúas*. Cómo vengo indicando, frecuentar distintos espacios en que los vínculos interétnicos son ineludibles, son ámbitos en que se originan y recrean relaciones de poder. Aquí, se ven expresadas nuevamente algunas desigualdades entre hombres y mujeres. Si bien Roberta muestra una gran capacidad para llevar adelante acciones de recuperación del territorio, a través de potencial onírico, sus relaciones parentales y matrimoniales; la cara visible de esta lucha es su marido, quien logra posicionarse su liderazgo. Esta situación se vuelve a ver reflejada durante un episodio de separación entre Roberta y Lauro.

Cuando viajamos en mayo de 2016 Lauro y Roberta estaban atravesando una separación, pero en noviembre de ese año se habían vuelto a unir. Durante ese evento, Roberta decide irse un tiempo a vivir a Brasil con sus hijos/as. Para esta situación hay algunas consideraciones que hacer al respecto. Cuando las parejas jóvenes se casan, en general y sin ser obligación, son los hombres quienes se mudan a la casa de la familia de las mujeres, con el tiempo la pareja va a armar su propio hogar. Ya conocemos el recorrido de este matrimonio, pero es importante aclarar que la madre y el padre de Roberta al poco tiempo del asentamiento van a vivir a *Jeepya*. Cuando esto sucede, el padre de Roberta pasa a ser la persona más anciana de la comunidad lo que los convierte en personas respetadas, sumado a que hace muchos años habían sido *mburuvicha* en *Jaiú*

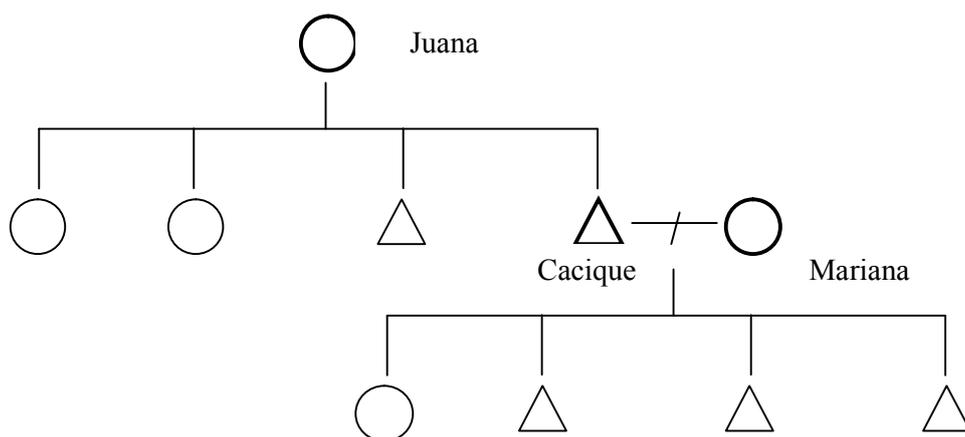
Porá, lo que complementa su figura como autoridad. Dicho esto, puede llamar la atención que sea Roberta la que se muda durante la crisis matrimonial. A pesar de que es Roberta quién tiene vínculos con *teko'a*, las negociaciones constantes con los jurúas para llevar a cabo la lucha territorial hacen que su esposo se quede en el núcleo.

En síntesis, aún sin ser líderes, las mujeres pueden tener fuertes determinaciones políticas. Roberta demuestra un gran potencial en la lucha territorial, además relaciones parentales y matrimoniales le otorgan cierta autoridad y reconocimiento en la toma de decisiones. Sin embargo, el poder queda representado en su marido. Las acciones políticas de Roberta, como las de Delia, pueden pasar desapercibidas sin un trabajo etnográfico de fondo porque, como afirma Moore, para muchos casos “el poder político de las mujeres continúa siendo sumamente indirecto” ([1991] 2009:194). A continuación, narraré la lucha *Yvyrá* en donde una mujer se presenta como la cara visible de la disputa por el reconocimiento.

Representar una comunidad

Otra figura que aparece para mediar con agentes externos en la comunidad es la de representantes que son “la mano derecha de los caciques”, quienes lo acompañan en reuniones, realiza el papelerío burocrático, entre otras actividades. Sólo conocí a una mujer desempeñando este rol, Mariana, que encarnaba las disputas territoriales en una comunidad de Puerto Libertad. Ella nació en *Tatachy* (Iguazú), luego se mudó a otra comunidad (nunca me dijo cuál), volvió a *Tatachy* hasta que con su familia política decidieron formar *Yvyrá* (Puerto Libertad).

En este último núcleo viven no más de diez familias, todas emparentadas a través de Juana, la mujer más anciana, que vive en el núcleo con sus hijos e hijas, los esposos/as de ellos/as y nietos/as. Uno de sus hijos es el cacique de la comunidad y esposo de Mariana.



Todas las personas que viven allí tienen un perfecto manejo del español debido a que, previo a la formación de *Yvyrá*, han tenido experiencias en trabajos asalariados fuera del grupo o relaciones cercanas a *jurúas*. La locación cuenta en total con cien metros de ancho por ocho kilómetros de largo, que se expanden al lado de la ruta nacional N° 12. Se encuentra ubicada en esa pequeña porción de selva virgen, tierras de la que una empresa multinacional dedicada a la siembra de pino dice tener título. Los mbyá sostienen que la empresa sólo tiene un acuerdo con el gobierno provincial. Desde el asentamiento en estas tierras, los intentos de desalojo por la policía fueron varios, lo que llevó a largos meses de resistencia que incluyen como hito disparos de armas de fuego.

En lo cotidiano de las conversaciones, Mariana tiene un discurso altamente reivindicatorio de los y las mbyá, de sus prácticas, la defensa de sus territorios, sus derechos, etc. Durante nuestros diálogos aludía todo el tiempo al conflicto con la empresa.

Mientras mirábamos varios partidos de fútbol en *Tatachy* conversábamos sobre distintas temáticas con Mariana. Entre otras charlas, nos cuenta sobre la comunidad donde vive (*Yvyrá*) y hace enseguida referencia al conflicto territorial. Ella dice que antes no habían comunidades guaraní viviendo ahí, pero, antes de la llegada de la empresa y del Estado, todo era de los guaraní, por eso fueron a ocupar. Nos habló enseguida del intento de desalojo que hubo el año pasado (2015) por la empresa y que, a pesar de eso, ellos estuvieron firmes en su lucha (Registro conjunto Cantore y Boffelli, *Yvyrá*, mayo de 2016).

Como cuenta Mariana, siendo éste el único espacio de monte que no fue deforestado por la empresa, una familia amplia decide ubicarse en ese predio, formando una nueva comunidad *Yvyrá*. Las personas de la comunidad reiteran la importancia de estos espacios para la reproducción de sus modos de vida. Son en estas pequeñas áreas las que los y las mbyá buscan para reubicarse ante las presiones productivas sobre el territorio ya que, como señala Mariana, ellos estaban antes que la empresa y el Estado.

En calidad de representante, y como esposa del cacique, Mariana ha estado en varias reuniones de líderes indígenas de la provincia y otras del país. En este sentido, Mariana se presenta como una excepción al resto de mis interlocutoras, ya que es ella la cara visible de esta lucha. Ella es quien se ocupa de las cuestiones burocráticas, una de las pocas mujeres guaraní que se mueve por la provincia y el país negociando con los *jurúas*. Además, es representa a *Yvyrá* en el *aty ñee'chyro*/encuentro de la palabra en ronda, una propuesta del EMIPA para reunir a delegados de distintos núcleos para debatir problemáticas que los atraviesan. Anteriormente era conocido como *aty guasú* o “asamblea grande”. En una oportunidad pude ver cómo Mariana alentaba a un joven muy tímido, que había llegado hace poco tiempo de Paraguay, a participar de estos encuentros:

Una noche, en una reunión alrededor del fuego, Jorge ensayaba una presentación sobre sí mismo para asistir al otro día al *aty ñee'chyro*. Un intento tras otro y por cada intento los y las mbyá que estaban ahí reían. Más de tres veces se paró frente al fuego y comenzó diciendo “*aguyjevete*”³⁶ (Bienvenidos) pero no lo conseguía. Lo único que logró decir fue “*Aguyevete, che rera Jorge, che rery...*” (Bienvenidos, mi nombre criollo es Jorge, mi nombre indígena...) y nunca terminó de decir su nombre indígena. Mariana, si bien se reía, era la única que lo alentaba e intentaba hacerle ganar vocabulario y fortalecerlo. La mayoría de esos chistes eran sobre cómo pronunciar, bajo la consigna de no tener una acentuación tan paraguaya. Al otro día, nos esteramos que Jorge

³⁶ El término *aguyjevete* es un saludo religioso que puede ser traducido como bienvenida o gratitud. Actualmente adquirió nuevos usos: por ejemplo, para dar la bienvenida a los turistas o iniciar un discurso político como el caso citado.

finalmente no viajó al encuentro (Registro Enriz, Cantore y Boffelli, *Jeepya*, mayo 2016).

A pesar de que Mariana no era la única mujer mbyá que se encontraba alrededor del fuego (también estaban la madre y la abuela de Jorge) era la única que, entre chistes, motivaba al muchacho a asistir del *aty ñee'chyro* y le decía la frase completa que debía decir. Como mencioné, Mariana estuvo en varias reuniones y encuentros representando su lucha lo que la hacía competente para explicarle a Jorge cómo debía ser su presentación.

Mariana representa en el grupo mbyá “un nuevo modelo de feminidad indígena notorio, escaso y reciente en las comunidades indígenas” (Gómez, 2013:291). Además de ser una persona muy luchadora, fuerte, distinguible entre otras mujeres es una muchacha a quien se puede encontrar sola en la ciudad o en las comunidades, suele vestirse con pantalones o calzas y camperas de jean, es muy cariñosa con quienes recién conoce, desenvuelta y con un amplio manejo del español. Ella repone que aprendió a hablar castellano en la escuela (sólo hizo la primaria) y cuando estudió para ser agente sanitario, o según las categorías nativas, enfermería³⁷. A pesar de que este núcleo no cuenta con CAP, ella desempeña tareas a fines como acompañar a las personas al hospital. Pero dice que tuvo muchos amigos “de afuera”, y que por eso le gusta tanto hablar español. Al respecto, García Palacios et. al. (2016) consideran que hay algunos rasgos decisivos en la construcción de liderazgos políticos de las mujeres indígenas, como el dominio del bilingüismo, la relación de los distintos colectivos con el Estado Nacional y con otras redes sociales, como en este caso los encuentros indígenas.

Reflexiones incipientes

³⁷ Que Mariana tenga estudios primarios y estudiado enfermería puede ser contradictorio, lo cierto es que “enfermería” es una categoría que utilizan las/los mbyá indistintamente a agentes sanitarias/os.

La antropología debe reconocer las acciones de las mujeres con las que trabaja, los escenarios particulares en que se desarrolla su vida cotidiana, prestar atención al vínculo con las escuelas, las instituciones de salud, la subsistencia, las luchas territoriales, la escuela, etc. o, como diría Gómez, “dar cuenta de las condiciones de interlocución desde donde narran sus experiencias” (2006:16). Las pequeñas referencias de la vida de las mujeres que he presentado en este y el tercer capítulo de esta tesis permiten comenzar a reconstruir sus historias de vida desde distintas experiencias ligadas a lo comunitario, lo económico, lo rural, lo escolar, lo sanitario, satisfacciones personales, los espacios domésticos, el bilingüismo, entre otras. Las mujeres construyen sus experiencias cotidianas y narran sus historias desde distintos saberes, los de sus madres, lo de la comunidad, el contexto en que están inmersas, de su inserción laboral, sus luchas políticas, etc.

Los estudios etnográficos sobre mujeres y sus vidas cotidianas permiten dar cuenta de qué modo se van produciendo cambios en la estructura social impulsados desde las propias mujeres y sus deseos. Coincido con Hirsch en que en estas mujeres “se filtran intersticios de pequeñas formas de cambio, y una sutil desarticulación de los tradicionales roles de género” (2008b:24) sin que ello necesariamente implique un cuestionamiento abierto de los roles culturalmente pautados. Ahora bien, como sostiene Gómez (2013), en Argentina, hay que buscar nuevas maneras de conceptualizar la agencia y resistencia, poder y dominación de las mujeres indígenas que se producen en los contextos locales y provinciales dependiendo del entrecruzamiento de etnia, género y clase. Es necesario entender estas nuevas experiencias de cambio que nos rodean, más allá de que estén o no articuladas en un movimiento político y tengan o no un sentido emancipatorio.

En este capítulo intenté mostrar cómo muchas veces son las mujeres quienes incentivan a otros a tomar ciertas decisiones y tienen poder para persuadir sobre ciertas acciones. Como presenté, este poder se construye por el reconocimiento comunitario de la experiencia, como el caso de Delia, o por las relaciones parentales y matrimoniales, como en el caso de Roberta, pero también por los vínculos por fuera de la comunidad como Mariana. Estas experiencias no necesariamente presentan el cambio necesario, ni tampoco el único modelo de transformación, pero sí permiten visualizar un proceso de transformaciones de las mujeres en el contexto en que estudiamos. Los casos analizados

colocan un fuerte énfasis en el cruce de estas mujeres con los conflictos políticos (en ocasiones territoriales, más concretamente) y los saberes necesarios para desarrollar liderazgo, que en alguno de los casos es el manejo del español, en otro la autoridad de la experiencia y en otro la capacidad onírica de simbolizar el cambio. En todos los casos, la emergencia de estos liderazgos repone intereses del grupo y conceptualiza una transformación que no es del individuo como tal, sino del grupo que representa como un todo.



19 (arriba). Con Mariana en *Yyará*. Mayo 2016.
20 (abajo). Con Mariana, su cuñado y Clara en *Yyara*. Mayo 2016

Conclusión

Mi objetivo en esta tesis fue dar cuenta de cómo las mujeres se van posicionando en nuevos espacios y desarrollando habilidades específicas que las diferencian de los roles tradicionales de género propuestos por el grupo mbyá. Mi hipótesis fue que el rol de las mujeres guaraníes dentro de la comunidad se encuentra en un proceso particular de transformación, que aleja a ciertas mujeres del lugar históricamente más tradicional, ligado al ámbito doméstico y las relaciones con el propio grupo. Este rol se ve interpelado, tanto por los cambios dentro de los núcleos de la comunidad, así como por las nuevas subjetividades que emergen. A partir de distintas relaciones con la sociedad envolvente, las mujeres guaraníes desarrollan habilidades específicas y recrean un diálogo que les permite discutir e innovar respecto a modelos de mujer consignados por la sociedad envolvente y por el grupo mbyá que proyectan e imponen jerarquías de género.

Parto del supuesto de que el grupo mbyá guaraní, como todos los grupos sociales, no son sociedades igualitarias. Porque creo que imaginar una sociedad sin desigualdades y por fuera de las relaciones de poder y hegemonía es proyectar sobre *el otro* una idea de *buen salvaje*, lo que significaría percibir las como armónicas y homogéneas.

Con la intención de dar cuenta del dinamismo del grupo y sus particularidades comencé esta tesis con un capítulo contextual en el que explayé los vínculos entre los grupos indígenas y el Estado. Si bien el Estado nación argentino durante años invisibilizó a la población indígena, esta mostró una “vitalidad imprevista” (Díaz Polanco, 1988:2) alzando sus voces en reclamos de sus derechos, haciendo así, su presencia innegable. La tensión explícita entre estos dos entes se manifiesta ante demandas de reconocimiento que denuncian actos previos de expoliación. Una de las principales exigencias de los grupos indígenas, y quizás la más fuerte, es la lucha por el territorio. La pérdida del mismo se ha vuelto crítica para la reproducción y subsistencia de los grupos indígenas. En la provincia de Misiones, la respuesta del Estado ante esta situación ha sido escueta, enfocándose mayormente en planes de asistencia y prácticas clientelares que desvían y se desligan de la problemática territorial. Esta relación entre los estados y gobiernos nacionales, provinciales y locales ha permeado los vínculos con el resto de la sociedad envolvente.

Ante el desmonte, el avance de la industria y la usurpación de sus territorios, los grupos indígenas se ven obligados a buscar nuevas estrategias de subsistencia y reproducción de sus formas de vida. Entre las comunidades presentadas, una de las tácticas para enfrentar esta situación es la actividad turística, siendo la zona de Iguazú uno de los mayores centros turísticos del país por las Cataratas homónimas. Esta actividad que se presenta como fuente de ingreso para muchas familias, tiene como característica la venta de etnicidad sea por los senderos, las artesanías, presentación de coros, etc (Comaroff y Comaroff, 2011). Las y los indígenas son imaginados como idílicos/as y parte de la naturaleza, lo que niega una posible explotación conjunta entre las comunidades y los hoteles y otros empresarios turísticos, rompiendo todo lazo comercial positivo y favorable para ambas partes (Cantore y Boffelli, 2017). A pesar de ello, los y las mbyá se encuentran inmersos en constantes negociaciones con la sociedad envolvente. Pero, como vimos, las empresas turísticas, hoteleras, municipios, ONG, entre otros actores se encuentran *per se* en una situación privilegiada generando un vínculo asimétrico.

En este contexto, las mujeres se encuentran doblemente invisibilizadas (Hirsch, 2008a) y e inmersas en una doble desigualdad ante las relaciones de poder: por la sociedad envolvente y por su grupo. Antes de continuar con estas ideas es necesario reconocer que las etnografías han contribuido a la imagen de las mujeres mbyá por fuera de las relaciones interétnicas, como desarrollé en el capítulo dos. La representación de la mujer guaraní ha sido poco explorada y los pocos aportes bibliográficos la describen bajo una mirada androcéntrica ubicándola en el espacio doméstico (principalmente en su rol de madre enfatizando en su capacidad reproductiva y los rituales ligados a ello). La etnografía se dedicó únicamente a describir el modelo de género que impera al interior del grupo sin dar cuenta de las particulares trayectorias de las mujeres, mostrando una homogeneidad de “ser mujer”, como una única forma. Considero que si bien la descripción del modelo continua siendo válida, este enfoque contribuye a legitimar la brecha entre hombres y mujeres y sus relaciones con agentes externos.

Ahora bien, retomando el escenario en el que realicé trabajo de campo creo que es imposible pensar a las mujeres mbyá guaraní por fuera de las relaciones interétnicas. En Iguazú, sea por el turismo, la particularidades de la triple frontera, la presión industrial, las políticas públicas, etc. las mujeres no pueden ser concebidas como meras

reproductoras del orden social y cultural, ya que les es imposible aislarse de esos vínculos. Sin embargo, como mencioné antes, estas conexiones tienen la característica de fusionar dos lógicas en las que se expresa la desigualdad (Gómez, 2013). El acceso a los espacios de negociación, de poder o a ciertos roles son distintos para hombres y mujeres, ya que tanto en esas lógicas la figura del hombre es acrecentada (Segato, 2010). A lo largo de la tesis intenté dar cuenta de cómo esta desigualdad es transversal a los espacios y las relaciones de las mujeres mbyá. A pesar de ello, y aquí entra en juego mi hipótesis, muchas mujeres encuentran estrategias y acciones nuevas que les permiten discutir con los modelos hegemónicos de género, lo que no implica romper con ellos.

Como expresé las mujeres mbyá guaraní en Iguazú se encuentran en un proceso de particular transformación de las relaciones de género. Las mujeres vivencian estos cambios de la mano de experiencias culturales que les da cierto margen para generar modificaciones en su cotidianidad, sus proyectos y que les permite desempeñar nuevos roles. Es importante tener en cuenta que muchas de estas modificaciones no se manifiestan de igual manera entre todas las mujeres, muchas veces depende de las particulares situaciones que atraviesan las personas que viven en esos núcleos. Como intenté mostrar, cada comunidad teje distintas redes con agentes externos (privados o estatales), divergen en el acceso a planes y programas estatales y en el uso que las personas hacen de ellos, si cuentan con instituciones públicas en la localidad, la situación territorial que atraviesa la comunidad, la cantidad de población, entre otros factores. Las experiencias externas al grupo suponen una interculturalidad explícita que conlleva a una compleja articulación al interior (Enriz y Cantore, 2017).

En el capítulo tres intenté dar cuenta de cómo la cotidianidad y los proyectos de las mujeres se van modificando al frecuentar ámbitos educativos y sanitarios. Siendo *Tatachy* y *Jauí Porá* los únicos núcleos que cuentan con centro de atención primaria a la salud y escuela secundaria en las mujeres convergen proyectos de directores/as y médicos/as, como agentes encargados/as de gestionar políticas públicas, y de las propias mujeres que se apropian de los planes y programas. Según pude constatar que son las mujeres jóvenes madres o futuras madres las principales destinatarias de estas políticas (Pozzio, 2011) y, por ello, la maternidad aparece un espacio en donde se expresan estas transformaciones. El espacio político aparece como otro ámbito en que las mujeres alcanzan sus voces y

concretan acciones de lucha, como presenté en el capítulo cuatro. Sea por el reconocimiento comunitario de la experiencia, las relaciones parentales y matrimoniales, los vínculos por fuera de la comunidad las mujeres son parte de los conflictos políticos y territoriales y son ellas quienes incentivan la toma de decisiones y pueden persuadir sobre ciertas acciones del grupo o de una parte. Es importante reconocer que sin un trabajo etnográfico muchas de estas gestiones pasan desapercibidas.

Sin embargo, las iniciativas de estas mujeres no han significado hasta aquí una conciencia colectiva por parte de las mujeres a organizarse, lo de ninguna puede ser entendido como una puerta cerrada. Si bien no encontré un discurso articulado sobre las transformaciones de los roles de las mujeres, sus derechos individuales y colectivos, ni un discurso crítico sobre las jerarquías de género en las mujeres que presenté, considero que en sus experiencias aparecen abundantes tópicos con miras a impulsar el cambio en sus comunidades (Castelnuovo Biraben, 2015a).

Por último, considero que la emergencia de liderazgos, de nuevos roles, de espacios de autoridad, de nuevos proyectos personales, etc. reponen intereses del grupo en general y no sólo de lo individual. Es ineludible y clave la siguiente lectura sobre estas transformaciones de las mujeres: son cambios que competen al grupo como un todo y por ende, a las relaciones de género.

Una tesis con final abierto

Como aclaré en la introducción aquí presento un trabajo incipiente y no concluido, pero sobre todo un punto de partida. Siendo que esta tesis es parte de una formación más amplia, puede ser pensada como una etapa de sistematización del trabajo de campo realizado en distintos viajes durante dos años. Teniendo en cuenta que propongo una investigación con final abierto. Los pequeños fragmentos o referencias biográficas de las mujeres que obraron como mis interlocutoras pueden ser retomadas en futuros momentos de mi investigación en donde explayar sus trayectorias e historias de vida.

Bibliografía

- ANDERSON, B. (2000) *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ANTHIAS, F (2012) “Transnational mobilities, migration research and intersectionality. Towards a traslocational frame”. *Nordic journal of migration research*, 2(2), pp 102-110.
- ARCE, H, BENITEZ, A CHAMORRO, E Y DUARTE, M (2007) Rombopara ore ayvupy (Escribimos en nuestra lengua). Oralidad y Escritura Mbya Guaraní. En: VII Seminario de Lectura y Escritura en Sociedades Indígenas en el 16° COLE (Congresso de Leitura do Brasil). UNICAMP, Campinas – SP.
- ARCE, H (2009) *Los usos de la Interculturalidad en la educación escolar indígena de Misiones, Argentina*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- BARRETO, M y OTAMENDI, A (2015) “Antropología y Turismo “en los países de la Plata” (Argentina y Uruguay)”. *PASOS* 13(2): 283:294.
- BARTOLOMÉ, M. A. (1969) “La situación de los Guaraníes (Mbyá) de Misiones (Argentina)”. *Suplemento antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo* 4:161-84
- BARTOLOMÉ, M. A. (2003). “Los pobladores del "Desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. *Cuadernos de antropología social*, 17, pp 162-189.
- BARTOLOMÉ, M. A (2004) Los pobladores del "desierto" Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de antropología social*, 17, pp. 162-189.
- BELASTEGUI, H M (2006) Los colonos de Misiones. Editorial Universidad Nacional de Misiones.
- BOURDIEU, P (1999) "Comprender". En: *La Miseria del Mundo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 527-55.
- BOURDIEU, P. (1997) “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”. En: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona
- BOURDIEU, P. (1993) “Los ritos como actos de institución”. En: J. Pitt -Rivers y J.G. Peristiany (eds.): *Honor y Gracia*. Madrid, Alianza.

- BRIONES, C. (2004). Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, 68, pp 73-90
- BUTLER, J 1987, “Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault”, in Seyla Benhabib & Drucilla Cornell (ed.), *Feminism as a Critique*, University of Minnesota Press.
- CADOGAN, L ([1953] 1992) *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología.
- CANTORE, A y BOFFELLI, C. (2017) “Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú Explotación turística de/en comunidades indígenas en la triple frontera (Misiones, Argentina)”. *Revista RUNA*. En prensa
- CASTAÑEDA SALGADO, M. (2006) La antropología feminista hoy. Algunos énfasis claves. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 48(197), pp 35-47.
- CASTELNUOVO BIRABEN, N (2010) La participación política de las mujeres guaraníes en el noroeste argentino. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 24(41), pp. 223-241.
- CASTELNUOVO BIRABEN, N. (2015a) Dándole *la palabra*: nuevas modalidades de liderazgo entre mujeres guaraníes del noreste argentino. *Universitas Humanística*, 79, pp 89-113.
- CASTELNUOVO BIRABEN, N (2015b) “Produciendo conocimiento geográfico: procesos de resistencia de mujeres guaraníes en el noroeste argentino”. *Folia histórica del nordeste*. 23, pp 65-96
- CASTELNUOVO BIRABEN, N (2015c) *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino*. Buenos Aires, Antropofagia.
- CEBOLLA BADIE, M (2000) “El conocimiento Mbya Guaraní de las aves. Nomenclatura y Clasificación”. *Suplemento Antropológico, Universidad Católica, Asunción*. 35 (2): 9-188.
- CEBOLLA BAIDE, M (2008) Espacio, Territorio y Resistencia en los Mbya Guaraníes de Misiones, Argentina. En :J.,Laviña ; G.,Orobitg.(Coord.) *Resistencia y territorialidad Culturas indígenas y afroamericanas*. Barcelona:Universitat de Barcelona.

CEBOLLA BADIE, M (2014) “‘Iñengue’. Transformarse en mujer en la sociedad Mbya-guaraní”. En: Eligueta, Orobítg, y Pitarch (comp) *Modernidad indígena, indigeneidad e innovación social desde la perspectiva del género*. Barcelona, Universitat Barcelona, pp27-40.

CEBOLLA BADIE, M (2016) *Cosmología y naturaleza mbyá guaraní*. Buenos Aires, Biblos.

CEBOLLA BADIE M, DELL'ARCIPRETE A, FONTES C, HIRSCH S, ORLANDO, M.F. (2013) Uso, circulación y significación de los medicamentos en comunidades pilagá, guaraní, mbya-guaraní, tapiete y toba. *Revista Argentina de Salud Pública*, 4(17):13-2

CHAMORRO, G. (2004) “La buena palabra: experiencias y reflexiones religiosas de los grupos Guaraníes”. En: *Revista de Indias*, 2004, 64(230) pp 117-140.

CLIFFORD, J (1999) "Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología". En: *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa. pp 71-119.

COMAROFF, J y COMAROFF, J (2011) *Etnicidad S. A*. Buenos Aires: Katz Editores

CORRIGAN, P. y D. SAYER (2007) “Introducción a La formación del Estado inglés como revolución cultural”, En: Lagos, María L. y Pamela Calla (comp) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz, PNUD.

COUCHONNAL, A y WILDE, G (2014) “De la política de la lengua a la lengua de la política. Cartas guaraníes en la transición de la colonia a la era independiente”. *Corpus* 4(1) [Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/774> (consultado el 23/10/2017)].

CREHAN, K (2002) “Introducción” y Capítulo 3: “Antropología y cultura: algunas hipótesis”. En: *Gramsci, Cultura y Antropología*. Barcelona, Ed. Bellaterra., pp. 15-24 y 53-87.

CRENSHAW, K. (1995) Mapping the Margins: -interseccionalidad, Identity Politics and violence Against Women of Color”En: K. Crenshaw; N. Cotanda; C. Peller; K. Thomas (eds.) *Critical Race Theory. The key writings that formed the movement*. New York: The New Press p. 357-383.

DAS, V. y POOLE, D (2008) “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas.” *Cuadernos de Antropología Social*, 27, pp. 19-52

- DÍAZ POLANCO, H. (1988). *La cuestión étnico-nacional*. Fontamara, México.
- DUARTE BASTIAN, A. I. (2012) "Identidades étnicas y organizaciones sociales. Mujeres nahuas que transforman y conservan la cultura en Veracruz, México" En: R. HERNANDEZ y A CANESSA (Eds.). *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, pp: 274-293.
- ENRIZ, N (2005) "Los paisanos en la plaza". En: III Jornadas de Investigación en Antropología Social. Buenos Aires: UBA.
- ENRIZ, N (2009a) "Reflexiones infantiles sobre la territorialidad." *Espaço Ameríndio*. 3:(2),42-59
- ENRIZ, N (2009b) "Educación intercultural bilingüe en tres países". En: *Revista de Políticas Educativas –Poled*, 3(1) pp. 141-151.
- ENRIZ, N (2010a) Identidades en tensión, lo indígena y lo nacional en las experiencias cotidianas Mbyá. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(27), pp 61-80.
- ENRIZ, N (2010b) Un sueño blanco, reflexiones sobre la educación Mbyá Guaraní en Argentina. *Revista Amazónica*, 2(1), pp 24-37.
- ENRIZ, N (2010c) "Educación Indígena en Misiones". En: *Revista Digital de Políticas Lingüísticas*, 2 pp. 136-153.
- ENRIZ, N (2010d) "Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní." *Anthropologica*, 28, pp. 117-137
- ENRIZ, N (2011a) *Jeroky Porã: juegos, saberes y experiencias infantiles mbyá-guaraní en Misiones*. Alemania, LINCOM Studies in Anthropology
- ENRIZ, N (2011b) Políticas públicas para familias indígenas en Misiones." *Runa* 32(1), 27-42
- ENRIZ, N. (2011c). Fronteras de la EIB (Educación intercultural Bilingüe). Elisa Loncon y Ana Carolina Hecht coomp. Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe: balances, desafíos y perspectivas. Fundación Equitas. Santiago de Chile, abril 2011. pp. 352-361.
- ENRIZ, N. (2012) "Ceremonias lúdicas mbyá guaraní." *Maguaré*, 26(2), pp 87-118.

Enriz y García Palacios (2008) “Deviniendo *Kuña va’era*” En: *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Hirsch (comp). Buenos Aires, Biblos, pp 205-230

ENRIZ, N y CANTORE, A. (2017) Aportes a la reflexión sobre las transformaciones de los roles de género en las comunidades indígenas de Misiones. En II Jornadas de Ciencias Sociales y Salud INMeT. Puerto Iguazú

EMGC -Equipo Mapa Guaraní Continental- (2016) Cuaderno Mapa Guaraní Continental: Pueblos Guaraníes en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. Campo Grande, MS. Gráfica Mundial.

FERNÁNDEZ, A. (2005). Adolescencias y embarazos: hacia la ciudadanía de las niñas. En: *Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología* 9(3).

FERRERO, B y DE MICCO, C (2012) “Nuevas conformaciones de territorialidad en Misiones: problemas sociales y ambientalismo”. En: *entre charas y plantaciones. Condiciones de trabajo y ambiente en la Argentina del siglo XXI* Mastrangelo, Andrea (ed.). Buenos Aires: Ediciones: CICCUS, pp175.199

FULLER, N (2013) “Género e interculturalidad. Una relación problemática”. En: J GREGOR-STROBELE y D WOLLRAD (coords.). *Espacios de Género: Adlaf Congreso Anual 2012*. Buenos Aires: Nueva Sociedad. Fundación Friedrich Ebert. Adlaf, pp: 57-70

GALLERO, M. C. y KRAUTSOFL, E. M. (2010). “Proceso de poblamiento y migraciones en la Provincia de Misiones, Argentina: (1881-1970)”. *Avá*, 16: pp 245-264

GARCÍA PALACIOS, M; HECHT, A C; Enriz, N (2015) Crianza y niñez en dos comunidades indígenas de la Argentina (qom y mbyá) *Cuicuilco*, 22(64), pp. 185-201.

GARCIA PALACIOS, M., PDAWER, A., HECHT, A. C., NOVARO, G. (2016) “Mujeres indígenas: trayectorias educativas de tres referentes comunitarias en Argentina” En: G. NOVARO, A. PDAWER y A.C. HECHT (coords). *Educación, pueblos indígenas y migrantes. Avances desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España*. Buenos Aires, Biblos. pp: 161 - 198

GARLET, I. y de ASSIS, V. (2009) “Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade Mbyá-Guarani através das fontes históricas.” *FRONTEIRAS: Revista de História*, 11(19), 15-46.

- GEERTZ, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GEERTZ, C. (1989) “Estar allí. La antropología y la escena de la escritura”. En GEERTZ, *El antropólogo como autor*. Buenos Aires, Paidós, pp11-34
- GÓMEZ, M. (2006). Representaciones y prácticas en torno a la menstruación y la menarca entre mujeres toba: entre la salud de las mujeres y la construcción social del género femenino. *Papeles de Trabajo*, (14), pp 9-51.
- GÓMEZ, M (2010)“De género, mitos y rituales: notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía”. Publicar en Antropología , 8 (9): 145-169.
- GÓMEZ, M (2013). Modernidad y género en mujeres indígenas tobas (qom) del Chaco centro-occidental, Argentina: algunas reflexiones”. En: J GREGOR-STROBELE y D WOLLRAD (coords.). *Espacios de Género: Adlaf Congreso Anual 2012*. Buenos Aires: Nueva Sociedad. Fundación Friedrich Ebert. Adlaf. p.p: 288-301
- GÓMEZ, M (2014) Mujeres Indígenas en Argentina: Espacios fugaces para nuevas prácticas políticas. En: Publicar en Antropología y Ciencias Sociales, 7(16), pp 59-81.
- GÓMEZ, M. (2017) *La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la antropología del Chaco argentino: una crítica*. [Disponible en: <https://corpusarchivos.revues.org/1765> (consultado: 20/09/2017)]
- GOROSITO KRAMER, A. M. (1982) *Encontros e desencontros: relações interétnicas e representações em Misiones, Argentina*. (Tesis de Maestría en Antropología) Universidade de Brasília.
- GOROSITO KRAMER A. M. (2000), "Monumentos Jesuíticos de Misiones (Argentina): disputas sobre el patrimonio". Ponencia en: Iº Congreso virtual Naya. http://naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Ana_Gorosito.htm.
- GOROSITO KRAMER, A. M (2006) “Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión”. *Avá*, (9), 11-27.
- GOROSITO KRAMER, A. M. (2008) “Convenios y leyes: La retórica políticamente correcta del Estado” *Cuadernos de Antropología Social*, 28: 51-65.
- GRUMBERG, G. (coord.) y MELIA, B. (ed.) (2008). *Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. Brasil, Centro de Trabalho Indigenista.

- GUBER, R (2001) *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial.
- KANLY, E (2013) “Movimientos de mujeres y mujeres en los movimientos sociales de Guatemala” En: J GREGOR-STROBELE y D WOLLRAD (coords.). *Espacios de Género: Adlaf Congreso Anual 2012*. Buenos Aires: Nueva Sociedad. Fundación Friedrich Ebert. Adlaf. pp: 92-107
- KELLER, H (2011) Nociones de vulnerabilidad y balance biocultural en la relación sociedad Guaraní y naturaleza. *Avá*, (18)
- HELLER, A (1977) *Sociología de la vida cotidiana*. Madrid, Península.
- HERNANDEZ, A. y CANESSA, A. (2012) “Identidades indígenas y relaciones de género en Mesoamérica y la Región Andina”. En: A. HERNANDEZ y A. CANESSA (Ed.). *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Ecuador: Editorial Universitaria Abya –Yala. P.p: 10-42
- HERNÁNDEZ CASTILLO, A. (2003) Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, 18, pp. 9-39.
- HIRSCH, S (2008a) Introducción. En: *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Hirsch (comp). Buenos Aires, Biblos, pp 15-26
- HIRSCH, S (2008b) Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino. En: *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, Hirsch (comp). Buenos Aires, Biblos, pp 231-251
- HIRSCH, S. y GORDILLO, G (2010). “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía Ediciones. pp15-38.
- LAGOS, M. L. y P. CALLA (2007) “El Estado como mensaje de dominación”, En: Lagos, María L. y Pamela Calla (comp.). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. PNUD Bolivia, La Paz.
- LAMAS, M. (1986) “La antropología feminista y la categoría género”. En: *Revista Nueva Antropología*, 8(30), pp 173-198.

- LAMAS, M. (1999) “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”. *Papeles de Población*, 5,(21) : 147-178.
- LARRICQ, M (1993) *Ipytuma. Construcción de la persona entre los Mbyà-Guaraní*. Posadas, Editorial universitaria UNaM.
- LUGONES, M (2008) Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 9, pp 73:101.
- MANZANAL, M; ARQUEROS, M. X; ARZENO, M. y NARDI, M. A. Desarrollo territorial en el norte argentino: una perspectiva crítica. *Revista EURE* 35 (105): 131-153.
- MANÇANO FERNANDES, B. (2010) “Territorios en disputa: campesinos y agribusiness. Universidade Estadual Paulista (UNESP)” [Disponible en: <http://www.landaction.org/515-territorios-en-disputa-campesinos-515?lang=es> (consultado el 20/10/2016)].
- MARTÍNEZ, M.R., CRIVOS, M.A. y REMORINI, C (2002) Etnografía de la vejez en comunidades Mbyá-Guaraní, provincia de Misiones, Argentina . En *Il Vecchio allo Specchio. Vivere e curare la vecchiaia nel mondo*. Vol. 4. Biblioteca di Antropologia della Salute. GENOVA: ERGA EDIZIONE
- MEAD, M (1935) *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- MENDOZA, B (2010) “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”. En Espinosa Miñoso *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires, En la frontera, pp.19-36.
- MENÉNDEZ, E (2003) “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”. En en *Ciência & Saúde Colectiva*, 8(1), pp. 185-207.
- METRÁUX, J. (1927) Les migrations historiques des Tupi-guarani. *Journal de la Société des Américanistes* 19, pp 1-45.
- METRÁUX, J (1928) *La civilisation matérielle des Tribus tupi-guarani*. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- MORGAGE, G. (2011). *Toda educación es sexual*. Buenos Aires, La Crujía.

- MOHANTY, C.T. (2008a) “Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales”. En: HERNANDEZ CASTILLO y SUAREZ NAVAZ, *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Barcelona, Ed. Cátedra, pp 117-164
- MOHANTY, C.T. (2008b) “De vuelta “bajo los Ojos de Occidente”: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. En: HERNANDEZ CASTILLO y SUAREZ NAVAZ, *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Barcelona, Ed. Cátedra, pp 117-164
- MOORE, H. (2009) *Antropología y feminismo*. Madrid, Ed. Cátedra.
- NINMUENDAJÚ 1978 *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapokuva-guarani*. Lima, Ed. Juergen Riester.
- OLIART, P (2012) “Las organizaciones de mujeres indígenas en Perú y los discursos de los derechos indígenas y la equidad de género”. En: R. HERNANDEZ y A CANESSA (Eds.). *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, pp: 117-145.
- PADAWER, A (2011) “Nosotros le decimos yeruchi pyta: conocimiento del monte y prácticas sociales de dos generaciones mbyà (San Ignacio, Misiones-Argentina)”. *Cuadernos interculturales*, 9(17), pp: 237-256.
- PADAWER, A (2013) “El conocimiento práctico en poblaciones rurales Del sudoeste misionero: Habilidades y explicitaciones”. *Astrolabio*, 10, Pp 156-187
- PADAWER, A. y ENRIZ, N. (2009) “Experiencias formativas en la infancia rural mbya-guaraní: la participación y la producción familiar doméstica como procesos de apropiación”. *Revista Ava*, 15, pp 315-332.
- PAPALIA, M. (2012). Construcción de demandas políticas de comunidades Mbyá guaraníes en contextos de conservación de la naturaleza. *Cuadernos de antropología social*, (36), 119-150.
- PANTELIDES, E. A. y BINSTOCK, G (2007) La fecundidad adolescente en la Argentina al comienzo del Siglo XXI Edith. *Revista argentina de sociología*, 5 (9), 24-43.

- PÉREZ, E (2001) *Hacia una nueva visión de lo rural*. En: ¿Una nueva ruralidad en América Latina?. Buenos Aires: CLACSO.
- PORTO BORGES, PH. (2002) Sonhos e nomes: as crianças Guaraní En: *Cadernos Cedes*, 22(56), pp 53 – 62.
- POZZIO, M (2011) Madres, mujeres y amantes. Usos y sentidos de género en la gestión cotidiana de las políticas de salud. Buenos Aires, Antropofagia.
- QUADRELLI, A (1998) *Ejapo letra para'i. Educación, escuela y alfabetización en la población Indígena de la provincia de Misiones*. (Tesis de maestría en antropología social). Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.
- QUADRELLI, A (2000) “En busca de la letra indígena. Las escuelas para el indio en la provincia de Misiones”. En: *Revista de antropología Ava*, 2, pp 201-248.
- RAMIREZ HITTA, S (2014) Salud, globalización e interculturalidad: una mirada antropológica a la Situación de los pueblos indígenas de Sudamérica. *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, 19 (10).pp 4061-4069
- RAMOS, A. (1994) “The Hyperreal Indian”. *Critique of Anthropology* 14(2):1-19. Traducción de cátedra Sistemas Socioculturales de América I.
- REMORINI, C (2003) Grupo Doméstico, Karai-kue y opygua: es el cuidado de la salud infantil una cuestión de género? *51 Congreso Internacional de Americanistas*, Santiago de Chile.
- REMORINI, C. (2005) “Persona y Espacio. Sobre el concepto de ‘teko’ en el abordaje etnográfico de las primeras etapas del ciclo de vida Mbya”. *Scripta Ethnologica*, 28, pp 59-75.
- REMORINI, C (2009) *Aporte a la caracterización etnográfica de los procesos de salud-enfermedad en las primeras etapas del ciclo vital, en comunidades Mbyá-Guaraní de Misiones, República Argentina* (Tesis doctoral) Facultad de Ciencias Naturales y Museo-UNLP.
- REMORINI, C (2010) Hacer crecer un niño (Mitã ñemongakuaa): el cuidado de la salud de los niños y las transformaciones en el Mbya reko. *Antíteses*, 3(6), pp 1047-1076.

- RENOLDI, B. (2013). "Fronteras que caminan: relaciones de movilidad en un límite trinacional". *Revista Transporte y Territorio*, (9), 123-140.
- RESTREPO, E. (2007). Técnicas etnográficas. Disponible en: <https://www.google.com.ar/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjS4Pm664bXAhUFhZAKHSiAC6EQFgg1MAA&url=http%3A%2F%2Fwww.ram-wan.net%2Frestrepo%2Fdocumentos%2Ftecnicas%2520etnograficas-borrador.docx&usg=AOvVaw1mBpSDWDPMYSIlgrovvgCX1> [Consultado 20/09/2017]
- ROULET, F y GARRIDO, M. T. (2011) "El genocidio en la historia: ¿Un anacronismo?" *Corpus* [Disponible en: corpusarchivos.revues.org/1159 (Consultado 23/10/2017)].
- ROCKWELL, E. (2009) *La experiencia Etnográfica: historia y cultura de los procesos educativos*. Paidós, Buenos Aires.
- RUIZ, I (1984) "La ceremonia Ñemongarai de los mbyá de la provincia de Misiones." *Temas de etnomusicología*, 1, pp 45-102.
- RUIZ, I (2004) "La «caída» de los dioses y la dulcificación del mar: secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos (Mbyá)-Guaraní". *Revista de Indias*, 64(230), pp 97-116.
- RUIZ, I (2009) "Cuestión de alteridades: la aciaga vida del Tupãguaraní en la literatura de los "blancos" y en la versión oral de los mbyá" *Runa* 30 (2) pp 119-134
- SALGUEIRO, A. M. (1998) "Referentes para el estudio de la cotidianidad desde una perspectiva etnográfica". En: *Saber docente y práctica educativa*. Ediciones Octaedro, Barcelona.
- SCIORTINIO, S. (2015). Procesos de organización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres en Argentina. Consideraciones sobre el feminismo desde la perspectiva indígena. *Universitas Humanística*, 79, pp 65-87.
- SCHADEN, E (1998 [1954]). *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Asunción, Universidad Católica.
- SCOTT, J (2010) Género ¿Todavía una categoría útil para el análisis?. *Revista Diógenes*, 57(1), pp 7-14.

- SEGATO, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- SEGATO, Rita. 2010. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En: K. BIDA SECA y L. VAZQUEZ (comps.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- STECHE G. A. (2013). “Ley de Bosques. Su aplicación en territorios de comunidades campesinas e indígenas en la Provincia de Neuquén. Nuevos modos de exclusión”. VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.
- STOLCKE, V. (1992) ¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?. *Mientras tanto*, 48, pp 87-111.
- STOLCKE, V (2004) La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Revista de Estudios Feministas*, Florianopolis 12(2), pp 77-105.
- STRÖBELE-GREGOR, J (2012) “Mujeres indígenas en movimiento. Conquistando ciudadanía con el enfoque de género” En: J GREGOR-STROBELE y D WOLLRAD (coords.). *Espacios de Género: Adlaf Congreso Anual 2012*. Buenos Aires: Nueva Sociedad. Fundación Friedrich Ebert. Adlaf. pp: 71-91.
- SUSNIK, B (1983) *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: V. Museo etnográfico Andrés Barbero
- TARDUCCI, M. (2015). Antes de Franz Boas: mujeres pioneras de la antropología norteamericana. *Runa*, 36 (2). Pp 57-73.
- TRINCHERO, H (2009) Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en Argentina, *Papeles de Trabajo*, 1, pp 15 – 33.
- TROUILLOT, M. (2001) “The Anthropology of the State in the Age of Globalization” en: *Current Anthropology*, 42(1), pp 125-38.

VALVERDE, S y STECHER G (2013) Ruralidad, paradojas y tensiones asociadas a la movilización del pueblo Mapuche en Pulmarí (Neuquén, Argentina), *Polis* [Disponible en: <http://polis.revues.org/8870> (consultado 7/05/2016)].

VALVERDE, S; MARAGLIANO, G y IMPEMBA, M (2015) “Expansionismo turístico, poblaciones indígenas Mapuche y territorios en conflicto en Neuquén, Argentina.” *Revista PASOS* 13(2), 395-410

VÁZQUEZ, H (2000) *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

VAZQUEZ GARCIA, C. (2012) “Miradas de las mujeres ayuujk. Nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género”. En: R. HERNANDEZ y A CANESSA (Eds.). *Complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 319-328

VITALE, E. H. (2014) Espacios y territorio mbya guaraní- Nuevos actores y nuevos caminos en la resolución de la problemática de la posesión de la tierra en la reserva de Biosfera de Yaboti, Misiones, Argentina. En: *Tempo da ciencia*, 21(41), pp 69-92.

WILDE, G (2007) "De la depredación a la conservación. Génesis y evolución del discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes". *Revista Ambiente & sociedad*, 10:(1) pp. 87-106.

WILDE, G (2008) “Imaginario contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente” En: *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, pp 193-225.

WOLF, E. (1993) *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires, FCE.

Fuentes

1. INDEC (2010) Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas
2. Leyes Nacionales:

(1985) Ley 23.302 Ley sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes. Objetivos. Comunidades Indígenas. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Adjudicación de Tierras. Planes de Educación, Salud y Vivienda.

(1998) N° 24.956 de Censo Aborigen

(2003) N° 25.673 Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable

(2006) N° 26.206 Ley de Educación Nacional.

(2006) N° 26.150 Programa Nacional de Educación Sexual Integral.

(2006) N° 26.160 Emergencia Territorial Indígena.

3. Leyes provinciales

(1989) N° 2727- Aborígenes- Creación de la Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes

4. Notas periodísticas

El territorio (8/9/2013) “En Misiones son menos de 7 mil y en 3 aldeas hay caciques mujeres” <http://www.eltterritorio.com.ar/nota4.aspx.aspx?c=8626785589842568> (consultado el 24/20/2017).

El orejiverde (15/12/2015) “Dos mujeres serán mburubicha en una comunidad mbyá guaraní” <http://www.elorejiverde.com/toda-la-tierra-es-una-sola-alma/643-dos-mujeres-seran-mburubicha-en-una-comunidad-mbya-guarani> (Consultado 24/10/2017).

Misiones online (4/12/2015) “Las nuevas cacicas de Peruti vinieron a Posadas a reclamar derechos para la comunidad” <http://misionesonline.net/2015/12/04/las-nuevas-caciques-de-la-aldea-peruti-vinieron-a-posadas-a-reclamar-derechos-para-su-comunidad/> (Consultado 24/10/2017).