GUARANÍ





LARevista, BULLETIN Nº 73 - 2011 DE LA SOCIÉTÉ SUISSE DES AMÉRICANISTES

COORDINATION DU NUMÉRO: HUGO ARCE SABINE KRADOLFER STEFANIA DI IULIO

LAREVISTA, BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ SUISSE DES AMÉRICANISTES

GUARANÍ, N° 73 -2011

COORDINATION DE CE NUMÉRO:

HUGO ARCE, SABINE KRADOLFER, STEFANIA DI IULIO

COMITÉ DE RÉDACTION PERMANENT

CLAUDE AUROI, STEFANIA DU IULIO, STEPHAN RIST, LEONID VELARDE.

GRAPHISME

WWW.FOURTOUILL.CH

PUBLIÉ AVEC LE SOUTIEN FINANCIER DE L'ACADÉMIE SUISSE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

VERÖFFENTLICHT MIT UNTERSTÜTZUNG DER SCHWEIZERISCHEN AKADEMIE DER GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTEN

SIÈGE, SECRÉTARIAT ET BIBLIOTHÈQUE DE LA SOCIÉTÉ

MUSÉE D'ETHNOGRAPHIE 65-67, BOULEVARD CARL-VOGT, CH-1205 GENÈVE (SUISSE) WWW.SSA-SAG.CH

© 2013 BY SOCIÉTÉ SUISSE DES AMÉRICANISTES ISSN 0582-1592





ÍNDICE

BOLETÍN Nº 73

4	ΡI	P	F	ς	F	N	T	۸۱	n	ın	N

9 RESISTENCIA Y ADAPTACIÓN DE LOS PUEBLOS GUARANÍES

HANS-RUDOLF WICKER

23 MAPA GUARANÍ RETÃ 2008. UNA HERRAMIENTA DE VISIBILIDAD, LUCHA Y RESISTENCIA HUGO ARCE

35 ENTRE EL ATY GUACHU Y EL JUEZ:
DRAMÁTICA IRRESOLUCIÓN DE UN CRIMEN
ENTRE LOS MBYA-GUARANÍ EN LA PROVINCIA
DE MISIONES (ARGENTINA)

MORITA CARRASCO

MARILYN CEBOLLA BADIE

43 A ARTE DA PALAVRA CANTADA NA ETNIA KAIOWÁ GRACIELA CHAMORRO

61 ESCOLA E «SECULARIZAÇÃO» DA JUVENTUDE MBYÁ-GUARANI

JURACILDA VEIGA WILMAR DA ROCHA D'ANGELIS

71 LA POESÍA DE LOS GUARANÍES COMO ARMA DE RESISTENCIA

MARIO RUBÉN ÁLVAREZ

85 ORE JEGUATA, NUESTRA CAMINATA

ARIEL ORTEGA

91 DISCURSO DE FORMATURA DA PRIMEIRA TURMA DE LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA TEKO ARANDU 22 DE OUTUBRO DE 2011

VALDELICE VERÓN

94 PRÉSENTATION DU LIVRE ECRITS D'AMAZONIE D'ALFRED MÉTRAUX

CLAUDE AUROI

95 HOMENAJE A ANTONIO «PATRÓN» BENÍTEZ MBYA

HOMENAGEM À ANTONIO BRAND

PRESENTACIÓN

Los pueblos guaraníes son originarios de una vasta región de florestas tropicales y grandes ríos de la Cuenca del Plata. Gran parte de estas poblaciones perviven en territorios que han quedado divididos en tres países (Paraguay, Brasil y Argentina) y otras pertenecen a un movimiento de diáspora en las laderas selváticas del Yungas (Bolivia, Paraguay y Argentina) y las florestas del litoral atlántico de Brasil. Dentro de esta vasta región los Guaraníes, que se autodefinen en varios grupos identitarios¹, resisten los embates del avasallamiento de sus tierras y ambientes naturales, de su lengua, de su organización social y de su cultura. El avance de la frontera agrícola y los frentes de expansión territorial (ganaderos, forestales y mineros) ha arrinconado a los pueblos guaraníes en comunidades cada vez más pequeñas y fragmentadas en los países de esta región², desnudando situaciones dramáticas de supervivencia física y resistencia cultural.

Las poblaciones guaraníes tienen una larga historia de contacto cultural y relaciones interétnicas con los recién llegados europeos y, más tarde, con los criollos y mestizos de los nuevos Estados nacionales. Las sorpresas iniciales frente a los primeros contactos con los conquistadores, las tentativas de trato amistoso con ellos a través de alianzas matrimoniales, las frustraciones y sumisiones al trabajo semiesclavo de las encomiendas, los levantamientos y rebeliones, las luchas hasta encontrar la muerte frente a fusiles y espadas imperiales, la aceptación a regañadientes de ser incluidos en la aventuras jesuíticas y sus objetivos evangelizadores, las huidas y desplazamientos hacia las entrañas de las selvas tropicales³; todo esto ha tenido gran influencia histórica, social y cultural en los sobrevivientes de este pueblo, fuertemente diezmado en población y en calidad de vida. Con todo, los Guaraníes de hoy se mantienen con una singular fortaleza y sostienen con voluntad férrea sus particulares estrategias de lucha y resistencia.

Durante muchos años, intelectuales y científicos sociales han estudiado y descrito las situaciones de los pueblos guaraníes presentes en cuatro países de América del Sur. El estudio de la organización social, de su cosmología, su historia, su arqueología, su lengua y su cultura han ocupado miles de páginas de artículos científicos, periódicos y libros. Por su parte, varias organizaciones no gubernamentales se han acercado a las comunidades guaraníes para ofrecerles ayudas con el propósito de disminuir la marginalidad socioeconómica y fomentar el desarrollo a través de la ejecución de proyectos y programas destinados a tales fines.

La intervención, algo tardía, de los organismos estatales ha direccionado una serie de programas y políticas sociales hacia las poblaciones guaraníes cuyos efectos, no siempre favorables, se evidencian hasta el presente.

Fiel a su habitual compromiso de fomentar el debate, tanto académico-científico como artístico- cultural, sobre las poblaciones americanas con alto grado de vulnerabilidad, la Sociedad Suiza de Americanistas ha decidido dedicar una edición de las Jornadas sobre Pueblos Autóctonos a la reflexión sobre las poblaciones guaraníes. Estas jornadas han sido denominadas «Resistencia cultural de los Pueblos Guaraníes: Una nación sin fronteras» y se han desarrollado en la sede del Centro Cultural Latinoamericano Tierra Incógnita, en la ciudad de Ginebra (Suiza) entre los días 8 y 14 de octubre de 2011, incluyendo la paradigmática fecha del 12 de octubre, cuando se conmemora el día en que los pueblos nativos del nuevo continente comenzaron a perder sus libertades. Durante esa semana se ha llevado a cabo una nutrida programación en la que se contó con la exhibición de numerosos filmes documentales, una muestra fotográfica que denuncia sobre la situación de los reclamos guaraníes en la capital paraguaya, un encuentro literario con lectura de poemas y prosa con temática afín, y una mesa redonda con exposición de ponencias académicas, literarias y testimoniales. Unas jornadas inolvidables, con interesantes encuentros, encendidos debates, emociones encontradas y profundas reflexiones sobre las situaciones que atraviesan las poblaciones quaraníes en la actualidad.

Este dossier del Boletín de la Sociedad Suiza de Americanistas está especialmente dedicado a esta importante y vigente temática. En él se recogen trabajos presentados en las jornadas antes mencionadas y escritos de autores invitados. Tal como se han organizado las jornadas, este número consta de una parte más académica-científica y otra más artística-cultural.

En primer lugar se presenta un artículo del profesor Hans-Rudolf Wicker que proviene de la conferencia inaugural que el autor ha pronunciado en la apertura de las mencionadas jornadas. Apoyado en nutrida fuente biográfica y documental, Wicker analiza el devenir histórico de las luchas territoriales y las complicadas relaciones que han tenido tres parcialidades étnicas guaraníes (Mbya, Avá-Guaraní y Paĩ-Tavyterã) con el entorno social que les ha tocado vivir, desde los primeros adelantados españoles, los encomen-

deros, los militares, los misioneros jesuitas y, más tarde, los integrantes de las sociedades nacionales.

Frente a la histórica invisibilidad de los pueblos guaraníes de una región con alta concentración de asentamientos comunitarios de Paraguay, Brasil y Argentina, un grupo de personas de universidades y organizaciones de apoyo han trabajado en la elaboración de un mapa que registra la totalidad de las aldeas guaraníes en ese cuadrante. En su escrito, Hugo Arce presenta algunos antecedentes históricos, detalles metodológicos y motivaciones políticas que movilizaron a este equipo de investigadores pertenecientes a instituciones de los tres países involucrados.

Las antropólogas Morita Carrasco y Marilyn Cebolla Badie presentan un trabajo sobre una dramática irresolución de un crimen entre los Mbya Guaraní de la provincia de Misiones, Argentina. Frente a un hecho reciente en el cual un niño mbya de cinco años es brutalmente asesinado, las autoras inician un estudio donde analizan las implicaciones y competencias de una investigación judicial que se ha llevado a cabo por denuncia y solicitud de la familia del menor, hasta el momento sin ningún resultado concluyente, y su posible confrontación con la activación de la justicia propia y el derecho consuetudinario indígena, puesta en práctica por los demás líderes guaraníes de la provincia.

Juracilda Veiga y Wilmar D'Angelis, desde la formación antropológica y lingüística, respectivamente, pero en especial desde la experiencia en educación y formación de profesores indígenas, contribuyen con su trabajo sobre el proceso de «secularización» de la juventud Mbya en el estado de São Paulo, Brasil. Con una mirada crítica, los autores revisan el proceso de escolarización indígena en Brasil con particular énfasis en la introducción de escuelas en las comunidades Mbya de este estado brasileño y en las tensiones que se plantean entre las comunidades y la institución estatal en cuanto a contenidos, metodología y resultados.

En un trabajo sobre el arte de la palabra cantada en la etnia Kaiowá, Graciela Chamorro presenta tres grandes géneros de la música vocal de esta parcialidad étnica y los diferencia de expresiones homónimas practicadas por otras etnias guaraní-hablantes de Brasil. La importancia de la música entre las poblaciones guaraníes, no como representación artística sino como expresión cultural y anclaje espiritual en los numerosos rituales no puede soslayarse, ya que conforman un complejo armonioso con las danzas rituales con las que es posible no sólo comunicarse con los antepasados y acercarse a ellos sino también prepararse para una vida espiritual en estado más puro y una vida terrenal con mayores fuerzas para enfrentar sus embates. El trabajo de Chamorro intenta conjugar la poética

musical con la psicología combativa de la palabra en los cantos tradicionales, sin olvidar las rupturas generacionales y las nuevas formas de presentación de jóvenes kaiowá haciendo hip-hop⁴ y otros géneros musicales, con letras de fuerte contenido reivindicativo y el uso del bilingüismo guaraní – portugués.

Para el cierre de esta primera parte, el escritor paraguayo Mario Rubén Álvarez aporta una reflexión sobre la importancia del *Ayvu Rapyta*, fundamento del lenguaje guaraní, hecho poesía como arma de resistencia en las luchas por la conservación de la lengua, por el resguardo de sus elementos culturales y por las defensas territoriales. La palabra, hablada y poética, ha sido utilizada como arma de resistencia y como elemento vital de fortaleza para el sostenimiento de la forma de vida guaraní en medio de una sociedad hostil y dominante.

La publicación incluye un apartado cultural y testimonial donde se destacan parte de las fotografías que han sido expuestas durante las jornadas antes mencionadas, una selección de poemas de Mario Álvarez y dos textos de autores guaraníes. Por una parte, el joven documentalista mbya Ariel Ortega expone las dificultades que supone vivir en zonas de fronteras, cuyos rígidos agentes de control (migratorio, aduanero, bromatológico) imponen fuertes restricciones a los tradicionales desplazamientos entre aldeas realizados por los ancianos y demás miembros de las comunidades. Por su parte, presentamos el discurso pronunciado por la docente kaiowá Valdelice Verón, en ocasión de finalización del curso de formación de la primera cohorte de la Licenciatura Intercultural Indígena «Teko Arandú» de la Universidad Federal de Grande Dourados. en Mato Grosso do Sul, Brasil.

Desde la Sociedad Suiza de Americanistas y el equipo responsable de la edición de este dossier, esperamos que esta publicación contribuya a disminuir la invisibilidad de los pueblos guaraníes y, mediante las lecturas de sus textos, permita dimensionar su resistencia cultural a través del conocimiento de estos temas que han sido presentados.

Hugo Arce

NOTAS

- ¹ En el trabajo de Arce, de esta publicación, se presenta una tabla de distribución geográfica de las parcialidades étnicas guaraníes.
- ² Véase el mapa Guaraní Retã y su presentación.
- ³ Véase el texto de Wicker, esta publicación.
- ⁴ https://www.facebook.com/bromc.rapindigena (página consultada el 18.11.2012). Véase también los diferentes video clips del grupo Brô Mc en Youtube.

RESISTENCIA Y ADAPTACIÓN DE LOS PUEBLOS GUARANÍES

> HANS-RUDOLF WICKER

CATEDRÁTICO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL. UNIVERSIDAD DE BERNA (SUIZA)

RESUMÉ / ZUSAMMENFASSUNG

En este artículo defenderemos la tesis según la cual los procesos sociales de «resistencia» y «adaptación» no pueden ser analizados independientemente los unos de los otros. Esto significa que los procesos de adaptación a su vez contienen elementos de resistencia y que la oposición tampoco se puede dar sin que algo de lo dominante, contra lo cual se toma posición, sea incluido en la estrategia de resistencia, lo cual implica que en la oposición contra algo también se muestran adaptaciones a éste. Mostraremos de qué manera los Guaraníes fueron tironeados entre adaptación y resistencia durante la colonización temprana y más reciente, y como lo son todavía en la actualidad.

Dem folgenden Beitrag liegt die These zugrunde, dass die mit «Resistenz» und «Adaption» umschriebenen sozialen Prozesse nicht voneinander getrennt behandelt werden können. Weiter besagt sie, dass adaptive Prozesse jeweils auch resistierende Teile enthalten und dass Widerstand ebenfalls nicht ausgelebt werden kann, ohne dass jenes herrschende Etwas, gegen das Position bezogen wird, in das Resistenzkalkül mit einbezogen wird, was impliziert, dass im Widerstand gegen ein Etwas auch Anpassungen an dieses erzeugt werden. Es soll gezeigt werden, in welcher Weise die Guaranies, im Verlauf der älteren und jüngeren Kolonialisierung zwischen Anpassung und Widerstand hin und her gerissen wurden und es auch heute noch sind.



HANS-RUDOLF WICKER

El Dr. Hans-Rudolf Wicker es, desde 1988, catedrático en antropología social en la Universidad de Berna (Suiza). Sus investigaciones se refieren a la cultura y la historia de los Guaraníes de Paraguay, así como al estudio de las migraciones, la ciudadanía y el transnacionalismo.

INTRODUCCIÓN¹

En este artículo defenderemos la tesis según la cual los procesos sociales de «resistencia» y «adaptación» no pueden ser analizados independientemente los unos de los otros. Esto significa que los procesos de adaptación a su vez contienen elementos de resistencia y que la oposición tampoco se puede dar sin que algo de lo dominante, contra lo cual se toma posición, sea incluido en la estrategia de resistencia, lo cual implica que en la oposición contra algo también se muestran adaptaciones a éste.

Examinaremos el caso de los Guaraníes, el grupo lingüístico más importante de las tierras bajas de Sudamérica en la época precolombina. Sus territorios se extendían antiguamente desde la región del Río de La Plata hasta el pie de los Andes, y al norte hasta el Amazonas. En la actualidad, subsisten como minorías acosadas en Brasil, Argentina, Paraguay y Bolivia. Mostraremos de qué manera estos grupos – que fueron llamados primero Carios (Argentina y Paraguay) o Tupinamba (Brasil) y desde los principios del siglo XVII Guaraní – fueron tironeados entre adaptación y resistencia durante la colonización temprana y más reciente, y como lo son todavía en la actualidad. Para empezar abordaremos el tiempo de la conquista física y espiritual. Después esbozaremos las adaptaciones que conocieron los grupos guaraníes hasta el siglo XX, siendo éstas, en parte, libremente aceptadas y, en parte, impuestas desde afuera. También expondremos las diferentes visiones que los tres grupos quaraníes que permanecen - Mbyá, Avá-Guaraní y Paĩ-Tavyterã – han desarrollados en relación con sus propias historias de incorporación². En la última parte veremos que los modelos de incorporación en los cuales resistencia y adaptación se completan pueden comprobarse hasta hoy, en una época en la cual no son más los Encomenderos y los Jesuitas quienes ponen las comunidades guaraníes en peligro, pero los ganaderos y los productores de soja.

COOPERACIÓN Y RESISTENCIA DURANTE LA CONQUISTA

Nadie describió la conquista de los Carios por los Españoles como subordinación voluntaria de manera tan sincera y tan cruda como lo hizo Ulrich Schmidel, en su relato de viaje publicado por primera vez en 1567. Este mercenario

11

hacía parte de los soldados quienes bajo el mando de Juan Ayolas, llegando desde la ciudad de Buenos Aires reducida a cenizas, sometieron en 1538 a los indígenas de Lambaré - en la actual ubicación de Asunción. Schmidel dice en su informe que después de verse infligidos su derrota, los habitantes de Lambaré pertenecientes a la Nación Cario querían vivir como ellos – los españoles – y que «nosotros los Cristianos tendríamos que consagrarles nuestra vida». Cuenta que ellos habían llevado seis mujeres al comandante Ayolas, de las cuales la mayor tenía 18 años. Además le habían dado seis ciervos y otro venado y en esta oportunidad le habían pedido que se quedara con ellos. También habían puesto dos mujeres a la disposición de cada soldado para que los «bañen» - a los cristianos - y los cuiden. Así se habían hecho las paces entre los Carios y los cristianos (Schmidel 1962 [1602]: 24-26).

En la descripción de Schmidel aparecen dos interpretaciones contrarias que fueron invocadas alternativamente en la historiografía de Paraguay en relación con la conquista de los Guaraníes. Una dice que los Guaraníes se habrían sometidos voluntariamente a los conquistadores y que habrían establecido relaciones de parentesco útiles, fomentando el casamiento de mujeres indígenas con cristianos:

Era costumbre de los indios de la tierra servir a los cristianos y de darles sus hijas y hermanas, y venir a sus casas por vía de parentesco y amistad [...]

DIEGO TÉLLEZ DE ESCOBAR 1556, CITADO EN VELÁZQUEZ 1965: 16

El otro relato de la relación entre los dominantes y los dominados afirma que no fue el deseo de establecer relaciones de parentesco útiles, sino la violencia fría, lo que determinó el modo de sometimiento:

[...] fueron e enviaron por los lugares y casas de los naturales vasallos de V. Mgd. y les tomaron sus haciendas y les hacían venir a palos a trabajar y servirse de ellos y les tomaron sus mujeres e hijas por fuerza y contra su voluntad vendiéndolas trocándolas por ropas y rescates de manera que los indios se alteraron y estuvo a punto de perderse todo.

COLECCIÓN GARAY, CITADO EN SUSNIK 1965: 12

No es sorprendente que en la época que siguió la conquista de Lambaré y después de la introducción de la encomienda (véase Wicker 1982: 103-110), la resistencia indígena le haya jugado malas pasadas a los conquistadores. Los levantamientos armados así como la insubordinación oculta eran

frecuentes y diferencias regionales empezaban a dibujarse. Mientras los indígenas de una región se empeñaban en mostrarles lealtad a los señores y en apoyarles en sus combates contra enemigos comunes, otros se negaban a seguirlos. Otros más llamaban directamente a luchar contra los invasores foráneos. Los españoles temían en particular a los Guarambaré asentados al norte del Río Jejui quienes incluso intentaron entre 1540 y 1543 desalojarlos una vez por todas, sin que lo logren de ninguna manera (Schmidel 1962 [1602]: 44-45). Así es que la resistencia violenta fue agotándose hasta mediados del siglo XVII (Necker 1990: 219-222).

Los levantamientos armados así como la insubordinación oculta eran frecuentes y diferencias regionales empezaban a dibujarse.

La imagen de la resistencia fue cambiando con el agrupamiento de los Guaraníes en las reducciones jesuíticas a principios del siglo XVII - primero en Guaira (Brasil), después en Misiones (Paraguay y Argentina) y finalmente en Itatín (sur de Mato Grosso). Los poderosos caciques regionales desaparecen del panorama histórico y con ellos se desvanece la rebelión violenta. La resistencia y la adaptación se presentan entonces bajo nuevas formas. Lógicamente, los procesos de adaptación se dan en la época de la creación de las reducciones, primero en los establecimientos jesuíticos mismos, donde los Guaraníes habían sido reunidos con el fin de salvar a sus almas, de convertirlos a la fe cristiana y obligarlos al trabajo agrícola y artesanal. Si, en general, la lucha cristiana contra la idolatría tuvo éxito, su explicación se encuentra en el hecho que los intereses de los misioneros y de los indígenas se entrecruzaban en un punto importante: el miedo hacia las «rancheadas», las violentas exigencias de «servicios personales» por parte de los encomenderos de Asunción, como en el empeño en protegerse contra los bandeirantes y mas adelante contra los cazadores de esclavos portugueses quienes atacaron repetidamente las reducciones jesuíticas durante todo el siglo XVII para poder abastecer con esclavos a los mercados de São Paulo. También fueron los bandeirantes quienes obligaron los jesuitas a evacuar las reducciones de Guaira en 1631 (Montoya 1989 [1639]: 145-148) y de Itatín en 1648 (Dobrizhoffer 1783, T. 1: 66-107) así como los hicieron huir con el resto de los creyentes hacia las reducciones de Misiones, en lo que retrospectivamente se considera hoy como el área jesuítico clásico.



Pai-Tavyterã adiestrandose en la tenencia de ganado

La oposición indígena a la política de las reducciones se expresó de dos maneras. Primero porque no todos los monteses³ cayeron ante los cebos de los jesuitas – quienes traían regalos en el monte para atraerlos – ni ante la «dulzura de los padres» (Azara 1847, T. 1: 271-272). No son pocos los caciques quienes se negaron a trasladarse hacia las reducciones. Éstos fueron denunciados por los jesuitas como hechiceros, «ministros de demonio» (Montoya 1989 [1639]: 82), y hasta acusados de canibalismo (ibídem: 11). Pero la resistencia se manifestaba también cuando los indígenas convertidos, quienes desde las reducciones conservaban a menudo el contacto con los Guaraníes viviendo en el monte, huían desde las reducciones, aun siendo Guaraníes cristianizados, y contribuían a la reguaranización en los bosques subtropicales, atestiquando de una movilidad que desde siempre hizo pasar un mal tiempo a los jesuitas. Los encomenderos también se quejaban de la fuga de criados indígenas. Así es como Johann Rengger – medico y naturalista suizo quien estuvo involuntariamente en Paraguay a la orden del presidente Dr. Francia entre 1818 y 1826 – encontró en el distrito de «Ybuhangii», en un claro en el bosque, a tres Caayquas quienes no llevaban la tonsura habitual de los Guaraníes de entonces, ni tampoco el pequeño tembetá en el labio inferior. Respondiéndole a Rengger, le explicaron que de

niños fueron raptados por un cosechador de mate y que permanecieron en una familia criolla de Villa Real como criados, lo que demostraron al recitar un «bendito». Recién cuando eran jóvenes adultos fueron capaces de volver al monte (Rengger 1835: 109-111).

Los Mbyá lograron proteger su sabiduría religiosa y ritual al ocultarse espiritualmente y físicamente de injerencias no deseadas.

Uno de los efectos más importantes relacionado a la presencia jesuítica hasta 1767 – año en el cual la orden fue expulsada de América latina – es a fin de cuentas la separación definitiva entre los Guaraníes cristianizados y los que vivían en el monte. Mientras los cristianos indígenas se integraban poco a poco a la población nacional paraguaya



todavía guaraní hablante que se estaba constituyendo, los otros permanecieron en los bosques del este de Paraguay y de las áreas vecinas de Brasil y Argentina y quedaron, desde entonces, una minoría étnica perseguida.

Debe haber sido en el tiempo de los jesuitas que los Monteses adquirieron un modelo cultural que les permitió sustraerse sin violencia a la intervención civilizadora y misionera al volverse invisibles por ser escondidos. En particular los Mbyá – sobre los cuales volveremos a hablar más adelante – lograron proteger su sabiduría religiosa y ritual al ocultarse espiritualmente y físicamente de injerencias no deseadas. Hasta donde podía llegar el ocultamiento de la cultura se muestra por ejemplo en lo que León Cadogan (el conocido investigador de las sociedades guaraníes) relata en su introducción al *Ayvu Rapyta* (1992), o sea que sólo después de diez años de contactos intensivos con los Mbyá tuvo la posibilidad de ser iniciado en los cantos míticos.

Una historia contada por Dobrizhoffer (1783, t. 1: 109) sirve también para aclarar el significado del ocultamiento. Este jesuita estuvo temporalmente activo en las reducciones de San Joaquín y San Estanislao y se ocupó, a mediados del siglo XVIII, de la reducción de los monteses de *Mba'e Vera*, una gran zona selvática situada en el sistema fluvial del

Monday. Durante una excursión en esta región, se encontró con un grupo guaraní importante al cual intentó explicar las ventajas de la vida en las reducciones y al cual también prometió regalos. Unos meses después quiso buscar de nuevo al grupo que había localizado. Cuando llegó al lugar donde las malocas de tres caciques estaban levantadas, sólo se encontró con cenizas. Sus guías indígenas buscaron durante varios días a los desaparecidos en el área del Monday, sin poderlos encontrar. La resistencia de aquellos que no se querían dejar cristianizar se manifestaba ya en estos tiempos no por el conflicto abierto, sino por el replieque.

LOS GUARANÍES SILVESTRES Y SUS MODOS DE ADAPTACIÓN

Los monteses fueron considerados como salvajes hasta el siglo XIX, porque rehusaron la civilización y, en consecuencia, no merecían ni atención, ni protección tampoco. Debido a su evidente curiosidad por lo exótico, Rengger, al cual ya citamos, fue el primero en determinar que los Guaraníes no eran indiferenciados pero que se distinguían según su distribución regional:

Las diferentes tribus de Guaraníes salvajes tienen como antes nombres diferentes según los distritos donde viven. Así, los que viven en la sierra de St. José, cerca de Cerro pyta (Monte Rojo), se llaman Caayguas, los que se encuentran al norte de Curuguaty, en la cordillera de Maracayu, son los Carimas y los que recorren las selvas al este de Yhu y de San Joaquin llevan el nombre de Tarumas.

RENGGER 1835: 104

Si la localización de las «tribus» guaraníes por Rengger era correcta, los nombres que les fueron asociados no lo son. Fue el misionero Franz Müller quién denominó de manera adecuada a los tres grupos. Müller (1989 [1934/35]: 11-13] diferencia los Mbyá de los Chiripá y estos a su vez de los Pañ (en realidad Paï). Atribuye particularidades culturales y dialectales a cada una de las tres «tribus». Mbyá se conservó hasta hoy en día como etnónimo, aún si la palabra – como lo afirmaba ya Montoya (1876 [1639]: 213) en su «Tesoro» – simplemente significa «gente». En cambio, Chiripá, no fue nunca utilizado de manera nominativa por los Guaraníes. Este grupo se reúne hoy bajo la denominación Avá-Guaraní, donde Avá también significa «hombre». Paï es, según los Guaraníes mayoritariamente asentados en la Cordillera de

Amambay, la forma que utilizan los dioses para el saludo. La auto-denominación completa es Paï-Tavyterã, que se puede traducir por «Hombres que viven como pueblo sobre la verdadera tierra». Los tres grupos guaraníes remanentes se van poco a poco perfilando con la auto-denominación y la atribución desde afuera de designaciones étnicas, así como de características culturales e idiomáticas.



Topadora abriendo camino en el territorio Mbyá.

Desde el principio, los Guaraníes se estimularon para apropiarse las cosas «útiles» traídas por los españoles, entiéndase ante todo elementos metálicos: cuchillos, machetes y hachas, así como «ollas» (cántaros de hierro fundido). Estos eran tan anhelados que para los indígenas en «resistencia» también era provechoso visitar las reducciones y los asentamientos mestizos así como entablar relaciones de tipo patrón-cliente (changa; cosecha de mate) para adquirirlos.

La relativamente rápida desaparición de los elementos en arcilla – Dobrizhoffer alcanzó a ver en Mba'e vera a grandes recipientes de barro medio enterados – y de las herramientas de piedra - Rengger (1835, Tabla II, Figura 12) dibujó todavía una hacha de piedra – atestigua de una voluntad de cambio técnico que contrasta con la resistencia «espiritual». Añadiendo a esto que ya durante el siglo XIX la maloca cedió lugar al rancho en muchos lugares, se puede deducir que la vida cotidiana de los Guaraníes conoció desde hace siglos una profunda transformación. Escritores tempranos describieron detenidamente las casas largas como el modelo propio de asentamiento de los Guaraníes y la evaluación del número de habitantes de estas malocas siempre despertó su admiración. Dobrizhoffer se destacó también aquí, cuando se encontró en los bosques de Mba'e vera con una casa grande que presentaba un total de ocho aberturas – actualmente la norma es de tres – en la cual habría vivido una centena de personas. Estas grandes casas con techos de palma o de hierbas de estepa (kapi'i), que formaban entre varias un pueblo (tava) político y religioso, conservaban un sentido de comunidad que se iba

debilitando a medida que se introducía el estilo de vida en ranchos. El rancho – una forma de casa de campo simplificada, derivada de aquella introducida por los españoles – privilegiado por los campesinos mestizos, está adecuado para familias nucleares, pero no para grandes grupos de parentesco. Así es que su difusión entre los indígenas inició procesos de individualización y de «familiarización» de la vida social. El lento remplazo del modelo de casa grande por el de un asentamiento disperso provocó una nueva forma de articulación espacial y exigió una nueva definición del liderazgo. Es interesante resaltar que tanto los Avá-Guaraní como los Mbyá han realizado el cambio más radical, de la casa colectiva al asentamiento disperso, mientras que algunas malocas todavía siguen en uso entre los Paĩ-Tavyterã.

Existe una esfera más, aparte de las formas de asentamiento y de estructuración comunitaria, en la cual los Guaraníes han realizado una adaptación visible a las nuevas condiciones de vida mestizas: la adopción de nombres y apellidos españoles. Este proceso, que expresa más un cambio a nivel individual que comunitario, refleja también la combinación entre disposiciones endógenas y presiones exteriores.

El lento remplazo del modelo de casa grande por el asentamiento disperso provocó una nueva forma de articulación espacial y exigió una nueva definición del liderazgo.

Hay que recordar que hasta finales del siglo XVIII, los nombres de los «Indios» que aparecen en las fuentes estaban casi exclusivamente de índole guaraní. Los nombres indígenas eran también todavía dominantes a mediados del siglo XIX en el caso de los «Naturales», quienes vivían como «cristianos» en los Pueblos de Indios, o sea las antiguas reducciones. Apoyándose en los registros de nacimiento, bautismo y defunción de las antiguas regiones jesuíticas, Cadogan (1960b) pudo demostrar que los nombres guaraníes estaban todavía en uso frecuente al principio del siglo XIX, pero que después empezaron a ser poco a poco reemplazados por nombres españoles. Los nombres guaraníes

son ya totalmente ausentes de los registros civiles paraguayos instituidos en el año 1899. Cadogan (1960a: 145) lo atribuye a la política republicana de Carlos Antonio López, quien elevó a los «Naturales» de los 21 «Pueblos de Indios» todavía existentes, al estatuto de ciudadanos paraguayos poniéndoles así legalmente en igualdad de derechos con los criollos.

No es sorprendente la política de asimilación, pensada como proceso obligatorio de civilización, destinada a los «Naturales» que abarcaba tanto la hispanización de los nombres propios como la educación escolar en lengua española y el abandono de las costumbres indígenas, ya que seguía el ejemplo de homogeneización de las poblaciones nacionales usual también en Europa en aquel entonces, en el marco del desarrollo del nacionalismo. Pero se destaca el hecho que la promoción de los nombres indígenas también encontró éxito entre los monteses, por ende entre aquellos grupos que, hasta el siglo XX, intentaron quedar fuera del alcance directo de los misioneros y de los funcionarios estatales. De qué manera los Avá-Guaraní, Mbyá y Paĩ-Tavyterã llegaron a sus nombres españoles es hasta hoy una incógnita ya que los informes tempranos no nos brindan ninguna indicación al respecto.



Avá-Guaraní bailando y cantando

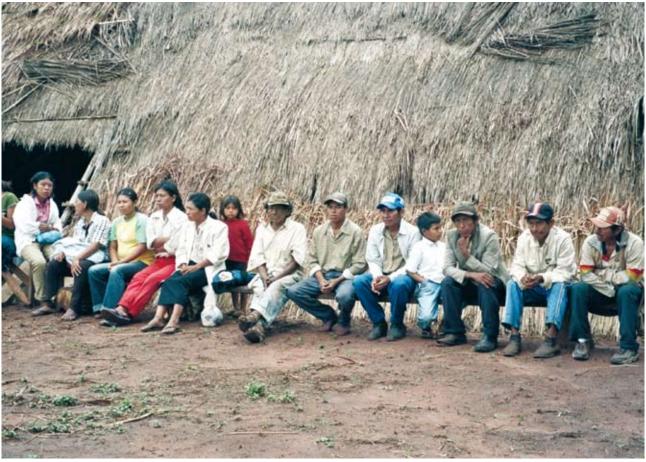
Estos ejemplos muestran que los cambios dentro de la sociedad guaraní se podían observar a pesar de que los grupos dispersos mantenían sus distancias con la sociedad paraguaya e intentaban presentar hacia afuera la imagen de una cultura autónoma indígena. El rechazo por la colonización y la cristianización no está automáticamente acompañado por la «conservación cultural» como se puede ver en los siguientes ejemplos. Así es que Cadogan (1960a: 141) ya no pudo encontrar entre los Mbyá y los Avá-Guaraní los cantos de bailes rituales *Guahu y Kotyhu* bajo la forma que tienen hasta hoy entre los Paĩ-Tavyterã. También sólo vio entre los Mbyá a unos pocos ancianos quienes llevaban el *tembekua* – el pequeño hueco para el *tembeta* en el labio inferior – lo que señala que, desde el siglo XIX, este grupo

ya empezó a dejar de celebrar regularmente el ritual de iniciación de los varones. Entre los Avá-Guaraní, así como en las comunidades meridionales Paĩ-Tavyterã, se dieron procesos similares. Entre todos los grupos guaraníes del este de Paraguay, sólo unas comunidades Paĩ realizan todavía regularmente el *mitã pepy* (ritual de iniciación): son aquellas que se encuentran en la región de *Yvypyte* – el centro de la tierra – y que extraen su energía religiosa de aquellos mitos que se anclan en este centro de la tierra. El desarrollo de los Mbyá, Ava-Guaraní y Paĩ-Tavyterã se dio de manera diferenciada y a pesar de sus evidentes

De qué manera los Avá-Guarani, Mbyá y Paĩ-Tavyterã llegaron a sus nombres españoles es hasta hoy una incógnita.

similitudes. Probablemente sea la leyenda heroica de Guaira y Paragua, que fue hallada por León Cadogan (1962: 46) en los tres grupos con interpretaciones distintas, la más adecuada para interpretar tales discrepancias aún si se destaca que éstas no son culturales sino que se fundan en los diferentes posicionamientos frente a la historia colonial. Dice la leyenda que había dos caciques llamados Paragua y Guaira en el tiempo de la colonización. De Paragua se sabe que pactó con los españoles y que puso mujeres y soldados a su disposición. Guaira al contrario, se retiró con su gente a lugares remotos para escapar de las persecuciones de los conquistadores. Más tarde, Paragua también se separó de los españoles abandonando a todas las mujeres quienes ya habían tenido hijos con los blancos. Esta historia está valorada de manera diferente por los Mbyá y los Avá-Guaraní. Entre los Mbyá, Paragua es considerado como un traidor, quien apoyó a los españoles para someter a los Mbyá. Al contrario, entre los Avá-Guaraní, Paragua es el antepasado heroico, quien pasó a la mitología. Los Paĩ, en cambio, quienes también contaron la historia a Cadogan, resaltan en particular aquella parte en la cual Paragua se separó de los españoles. Entre ellos no está venerada ni la una, ni la otra figura y la leyenda no hace referencia a ellos mismos, sino a otros Guaraníes.

Ya Cadogan remitió al hecho que la interpretación de esta leyenda podía indicar diversos procesos de diferenciación e identificación entre los tres grupos. Él pone también el relato en relación con la fundación de las dos reducciones de San Joaquín y San Estanislao. Supuestamente los



Paĩ-Tavyterã en una reunión comunal frente a su casa ritual.

Avá-Guaraní posteriores, quienes al principio del siglo XVIII todavía no se diferenciaban de los Mbyá, habrían ayudado a los jesuitas a someter a los posteriores Mbyá para trasladarlos hacia las reducciones (1992 [1959]: 67). Los actuales Avá-Guaraní tendrían entonces que ser considerados como un grupo que fue totalmente o parcialmente «cristianizado», habiéndose después escapado de las reducciones para asentarse en los bosques y retomar allá su antiguo modo de vida. Esta tesis es respaldada por la zona actual de distribución de los Avá-Guaraní. El hecho que entre los tres grupos, los Avá-Guaraní son aquellos que hasta la actualidad presentan el menor grado de miedo al contactarse con instituciones nacionales, sumado al hecho que son los que retomaron importantes patrones de vida de la población rural mestiza (por lo menos en cuanto a sus aspectos exteriores), también aboca a favor de un proceso temprano de incorporación y de repliegue. Al contrario, las comunidades Mbyá no solamente conservaron su actitud crítica hacia la sociedad nacional, pero también se consideran como los verdaderos guardianes de la cultura y de la religión guaraní. Su resistencia frente a las instituciones nacionales - escuela, policía, misiones representaba, por lo menos hasta los años 1970, un fuerte

componente de su afirmación cultural. Por consecuencia, las formas comunitarias y los patrones de liderazgo que los Avá-Guaraní y los Mbyá adoptaron, durante los siglos XIX y XX, son diferenciados.

Las cosas son diferentes entre los Paĩ-Tavyterã. Muchos elementos hacen pensar que los modos de encuentro entre los antepasados de este grupo y la sociedad colonial así como las misiones, en los siglos XVII y XVIII, fueron diferentes de aquellos de los Chiripá y de los Mbyá. Se sintieron aparentemente menos presionados que otros grupos para someterse a los encomenderos y dejarse reducir por los hermanos de la Compañía de Jesús. Esta situación nos permite deducir que las formas de contacto colonial se establecieron entre ellos con más libertad y menos obligación. La curiosidad callada es probablemente la mejor manera de caracterizar a las relaciones entre los Paĩ-Tavyterã y la sociedad colonial así como la misión. Al contrario, la característica étnica de los Mbyá muestra claramente el rechazo y aquella de los Avá-Guaraní puede ser definida por la ambivalencia. A continuación, mostraremos que estos tres patrones culturales son notables hasta hoy.

LA LUCHA POR LAS TIER-RAS ANCESTRALES Y LAS TRANSFORMACIONES DE LAS RESISTENCIAS

En la segunda mitad del siglo XX, se puede identificar dos factores responsables del arrancamiento de los Guaraníes de sus antiquos modos de exclusión. El primero se encuentra en la modernización colonial que llevó a la privatización y la legalización de la propiedad de las tierras, así como la disolución de los latifundios de uso extensivo, y la transformación de estos últimos en explotaciones agrarias y ganaderas de tamaño medio administradas racionalmente. Éstos son procesos que pusieron las comunidades indígenas bajo una fuerte presión, así como el tamaño de los bosques en el oeste de Paraguay y en los territorios linderos de Brasil y Argentina. A esto se suma que la reforma agraria empezada durante los años sesenta empujó más y más campesinos paraguayos y brasileños en las regiones quaraníes. En reacción contra este ataque moderno sobre los espacios indígenas, se puso en marcha un programa para proveer el derecho de acceso a las tierras; primero fue llevado a cabo por las ONGs en los años setenta y después por el gobierno. Con el «Estatuto de las Comunidades Indígenas» (Ley N° 904) aprobado en 1981 por el parlamento paraguayo en el cual se reconoce, por primera vez, desde el Estado la existencia de los pueblos indígenas, se pudo identificar y mensurar los territorios ocupados por poblaciones indígenas y otorgarles, por decreto del gobierno, los títulos colectivos correspondientes a las comunidades indígenas. El movimiento indígena, que se formaba mientras, se reforzó con la ratificación del Convenio 169 de la OIT que trajo como consecuencia que la Constitución paraguaya del 1992 reconoció por primera vez los derechos indígenas. Desde entonces existen más de doscientos grupos guaraníes en el oeste paraguayo quienes viven sobre territorios para los cuales tienen derechos de acceso y títulos de propiedad. La transición entre la ausencia de derechos y el reconocimiento estatal de títulos indígenas de derechos territoriales no se hizo sin dificultades. En particular habría que comprobar si no hubo vuelta atrás en el asunto de la legalización de las tierras indígenas (véase Wicker 1999). No se puede entrar aquí más en detalle sobre los diferentes desarrollos de esta problemática en Paraguay, Brasil y Argentina.

En cambio, el tema de la resistencia y de la adaptación seguirá siendo tratado. El objetivo de esta parte final es indagar acerca de las reacciones de los indígenas frente al impacto brutal de la modernidad. Su paradoja es que

primero se quita el hábitat guaraní (a gran escala) para después devolverlo (a pequeña escala). Vamos a mostrar que la resistencia y la adaptación se desarrollan según patrones que siguen lo que ya conocemos gracias a la leyenda de Paragua y Guaira. Son los recuerdos ligados a las memorias étnicas sobre la opresión colonial y los intentos de incorporación por los Jesuitas que están dando forma a la resistencia.

Hemos conocido a los Pař-Tavyterã como el grupo guaraní menos afectado por los tiempos coloniales y misioneros. La política que siguieron en aquel entonces tendía por un lado a proteger los «lugares propios del ser» (Paï rekoha) así como el «ser cultural propio» (Paï reko), por otro lado intentaron también no aislarse y protegerse de la curiosidad hacia el mundo exterior a su cultura. El mismo patrón se encuentra en los desarrollos de las más de 40 comunidades pertenecientes a este grupo, quienes mayormente poseen títulos sobre sus tierras. Mantienen un fuerte vínculo con su hábitat, el cual se expresa en el hecho que hasta ahora cada intento para disputarles las tierras transferidas (Itaypavusu, Jakaira) pudo ser consecuentemente rechazado. Su fuerte deseo de poder disfrutar del acceso a un hábitat también los lleva a traspasar los límites de las mensuras para ocupar y reivindicar tierras adicionales. Su paciencia sumada de tenacidad, se vuelve útil y les beneficia para recuperar territorios perdidos.

La constitución paraguaya del 1992 reconoció por primera vez los derechos indígenas.

Los Paĩ-Tavyterã también usan otra estrategia en el trato con instituciones externas. Por ejemplo, después de haber recibido los derechos de acceso a un territorio, felicitaron desde las comunidades a unas de las sociedades misioneras más conocidas – entre las cuales la Misión de las Nuevas Tribus. También evalúan cuidadosamente la potencial utilidad que presentan las instituciones estatales.

Los Paï aceptaron, sin muchas vacilaciones, tanto a intervenciones en materia de políticas de salud pública como al sistema escolar bajo la forma de escuelitas comunitarias. Por el contrario, dejaron fracasar a cualquier proyecto agronómico que quiere alcanzar una integración más fuerte en los mercados locales a través de una intensificación de la producción de rentas. Cabe señalar también la forma en la cual las comunidades Paï se remodelan para compensar la reducción de las oportunidades de caza y de pesca con la

crianza de ganado menor. En el marco de la diversificación de la producción, se cría también ahora ganado mayor en aproximadamente la mitad de las comunidades. Pero la focalización sobre desarrollos adecuados con ideas propias y fomentando la consolidación social – por ejemplo, manteniendo la tenencia comunitaria de la tierra y el modelo de asentamiento disperso –, sólo puede ser exitosa si se le ajustan las estructuras de poder.

A la diferencia del pasado es obvio que la reguaranización en bosques impenetrables es hoy imposible.

Mientras se sique alentando a los líderes religiosos (tekoha ruvixa) para que realicen las grandes ceremonias – cabe notar que en las comunidades norteñas de los Par, aumentó el número de jóvenes a quienes se han visto colocar el tembetá –, los líderes políticos, quienes priorizaron el tema de la defensa de las comunidades contra los peligros internos y externos en su estandarte pero se preocuparon poco por el bienestar común, son poco a poco reemplazados por aquellos quienes fomentan y saben canalizar el interés comunitario. Después de la titularización de las tierras, unos líderes mayores se otorgaron, por ejemplo, el derecho de vender grandes cantidades de madera extraída de los bosques comunitarios. Al contrario, los líderes jóvenes quienes ya están socializados a las nuevas situaciones manejan frecuentemente un discurso ecologista. Intentan proteger a los bosques comunitarios y fomentar el bienestar colectivo.

En cuanto a los Avá-Guaraní, recordamos que, según la leyenda, toleraron cierta cercanía con los Jesuitas, tal vez hasta fueron cristianizados antes de volver a asentarse en los bosques para «reguaranizarse». La falta de distancia con las instituciones no quaraníes es hasta hoy una característica de este grupo. Al igual de los Paĩ, los Avá-Guaraní colaboraron de pleno para conseguir los derechos de acceso a sus territorios y su actitud cooperativa fue positiva ya que, en los años 1980, fueron el primero de los tres grupos guaraníes en conseguir la escritura de sus tierras por parte de las instituciones gubernamentales. Su confianza en las instituciones de los karai (Señores) tampoco les hizo dudar mucho antes de consentir a la instalación de escuelas en las comunidades. La consecuencia de tal apertura es notable ya que los Avá-Guaraní poseen la más alta tasa de alfabetización en relación con los otros grupos guaraníes.

Con la misma actitud poco crítica, dejaron actuar los misioneros dentro de sus comunidades, y esto aún si, como propietarios, gozan de los suficientes derechos de autodeterminación como para prohibir la actividad misionera al interior de sus territorios. El número de comunidades Avá-Guaraní que no cuenta con un puesto misionero propio – comúnmente de índole evangélico – se puede contar sobre los dedos de una sola mano.

Hace tiempo que los Avá-Guaraní adaptaron sus estructuras de poder al entorno paraguayo. Los jefes religiosos perdieron crédito con el retroceso de los rituales de iniciación mientras que el peso de los líderes políticos aumentó. Cabe notar que a menudo unos jefes políticos expresan demasiado su voluntad de colaborar con las autoridades paraguayas. La falta de resistencia contra presiones llevadas desde afuera contra las comunidades se puede observar en el hecho de que no son pocas las comunidades en las cuales se autoriza la tala abusiva del bosque. Aunque los Avá-Guaraní tendrían que estar en condiciones de poder consolidarse económicamente, ya que se ajustaron al habitus de los campesinos, les falta la fuerza y la apertura mental para utilizar el mercado como motor de su propio desarrollo. Si los Par-Tavytera decidieron – a raíz de experiencias en las cuales siempre perdieron terreno en los asuntos mercantiles -dedicarse a la producción de subsistencia y no a la producción de renta, entre los Avá-Guaraní, es todo el contrario. Aun si no pueden integrarse al mercado – por ejemplo para la adquisición de semillas híbridas o de herbicidas para la producción de arroz o soja, o en cuanto a la utilización racional de créditos – siguen intentándolo, endeudándose siempre más. La ausencia de perspectivas económicas y el hecho de estar a la merced de los mecanismos del mundo exterior explica además un fenómeno que apareció por primera vez a mitad de los años noventa y se expandió desde entonces como una verdadera plaga. Se trata del arriendo, por parte de los jefes indígenas, de superficies siempre más importantes de tierras comunitarias a los productores vecinos de soja. Como contraparte se les promete una parte de la cosecha. El arriendo de tierras con títulos de propiedad comunitarios aún si, como la venta de tierras, está prohibido por la ley, se ha extendido tanto entre los Avá-Guaraní que el retorno a una pequeña economía agrícola ya parece difícil. Como ejemplo extremo, se puede mencionar a un brasileño quien actúa en el Alto Paraná y arrienda un total de 2480 hectáreas de tierras por cinco años a las comunidades de Ka'aguy Yvate, Carrería, Uruku Poty, Ka'aguy Poty y Mariscal López para el cultivo de soja y además intenta presentar su emprendimiento como una ayuda hacia los indígenas (Gómez 2011). Como en la época colonial, los Avá-Guaraní parecen volver a ser otra vez las víctimas, por un lado, de las condiciones exteriores y, por otro lado, también de su propia ambivalencia. A la diferencia del pasado es obvio que la reguaranización en bosques impenetrables es hoy imposible. Formas de resistencia adaptadas a la nueva realidad tendrían que ser desarrolladas pero todavía no son visibles entre los Avá-Guaraní, al contrario de los Mbyá.

Las comunidades Mbyá, dispersas en todo el este de Paraguay y hasta el norte de Argentina, muestran también patrones de adaptación y resistencia enraizados en su historia. Como el retraimiento siempre más lejos en la profundidad de los bosques ya no es posible actualmente, la resistencia se expresa en particular en la crítica hacia las instituciones no guaraníes. Los Mbyá manejan muy bien el discurso anticolonial. Esto ya se puede observar en Rengger (1835: 115) y unos jefes mbyá actuales atestiguan de esta competencia en sus discursos. Los Mbyá fueron también aquellos que expresaron el recelo más importante en contra de la demarcación de los territorios, porque la «reducción» en asentamientos les recordaba aparentemente los métodos de los jesuitas. No fueron pocos los jefes quienes sólo aceptaron la mensura de sus tierras bajo la condición de que no se les iba a imponer después, y contra su voluntad, puestos misioneros y de policía, así como escuelas. Los Mbyá no perdieron, hasta hoy, su desconfianza fundamental contra las instituciones no indígenas.

Los elementos, que podrían servir como impulsos autodeterminados para el desarrollo, están desde luego relacionados por los Mbyá a otros canales. La dirigencia que es fuertemente politizada – ya que la jefatura religiosa, junto a los rituales, han desaparecido hace rato -invierte mayormente su energía en la defensa de los propios grupos y de la propia cultura – los Mbyá considerándose como los verdaderos depositarios de la tradición guaraní – y busca hasta hoy, con dificultades, caminos para desarrollar las pequeñas economías campesinas a través del autodesarrollo. Esta deficiencia está ligada a una carencia del vínculo territorial, el cual, de manera explícita brinda su estabilidad a las comunidades Par-Tavytera y Avá-Chiripá. Las características siempre atestiquadas de los Mbyá para el repliegue, el escape y el ocultamiento se manifiestan hoy en una alta disposición hacia la movilidad.

Cuando los Mbyá todavía tenían selva subtropical a su disposición, practicaban a menudo un estilo de vida seminómade. Pequeños grupos se desplazaban, por ejemplo, para irse a pescar unos días en un río. En esta ocasión plantaban también a veces un pequeño campo de maíz. Se mudaban después para cazar y recolectar. Mas adelante buscaban una estancia para hacer changas. En algún momento volvían al campo donde el maíz había madurado y finalmente se cerraba el círculo cuando volvían a su lugar de partida. Aun si actualmente no se puede practicar este tipo de movilidad, jóvenes Mbyá todavía utilizan la changa para poder conocer el mundo. Antes, la estrategia de mo-

vilidad pudo haber sido ecológica y culturalmente positiva y adecuada, pero ahora se manifiesta de manera negativa porque demuestra una falta de sedentarismo, que por último también los perjudica en la obtención de derechos de acceso a las tierras. Además, la identificación con el hábitat que tiene que ser demarcado y legalmente asegurado para los Mbyá no siempre se hace. Las carencias en la toma de posesión de la tierra se dan a ver también cuando tensiones ocurridas dentro de una comunidad llevan ciertos grupos a marcharse fácilmente para asentarse nuevamente sobre parcelas privadas donde piden nuevos derechos de acceso a la tierra. También se conocen casos donde territorios adjudicados a las comunidades fueron completamente abandonados.

La movilidad pensada como resistencia debilita a los grupos Mbyá en sus empeños para poder empezar un desarrollo auto-determinado en territorios sobre los cuales
tienen derechos. A pesar del deseo fuertemente anclado
de amparar su propia cultura, la incapacidad de preservar
un territorio atribuido abre la posibilidad – como ocurrió
en las comunidades de los departamentos de Alto Paraná,
Guaira y Caacupé – para que los campesinos brasileños y
paraguayos, quienes también carecen de tierras, puedan
ocupar territorios guaraníes inutilizados. Desde este punto
de vista se entiende mejor que algunas comunidades Mbyá
no sean reacias en aceptar ofertas tentadoras por parte de
productores de soja y arrendarles tierras.

La actitud de protesta, apoyada en las ideas de movilidad de los Mbyá, se expresa también de otra manera. Al final de los años noventa, dirigentes de este grupo étnico fueron los primeros en organizar marchas de protesta con destino a Asunción donde instalaron campamentos, frente al Instituto Nacional del Indígena (INDI) y después también sobre la Plaza Uruguaya, en los cuales se asentaron durante semanas enteras. Estas acciones de protesta llevadas hacia la capital son relativamente frecuentes en la actualidad y los asuntos indígenas están presentes de manera directa en los medios de comunicación como nunca antes. Aún si la forma de protesta indígena se inspira del modelo de aquella de los sindicatos de campesinos, presenta características propias. No es por casualidad que hayan sido los Mbyá quienes empezaron con este modo de manifestación pública. La coincidencia entre la debilidad de los lazos territoriales, la fuerte dirigencia política y el patrón de movilidad los predestinaban, más que cualquier otra etnia guaraní, a elegir esta forma de protesta. El hecho de que tras el modelo de una movilidad útil para la resistencia, haya más que un mero oportunismo, se dio a ver cuando – ya a mediados de los años noventa – un grupo completo de Mbyá dejó un territorio sobre el cual tenía derechos, para asentarse bajo el mando de su propio cacique en un pequeño bosque de la periferia de Asunción. Grupos de Mbyá paraguayos así como otros pequeños grupos Mbyá de la región de São Paulo muestran una tendencia hacia la urbanización. Se insertan en nichos de la economía informal y sobreviven así dentro de la marginalidad urbana. En Asunción, se pueden ver cada vez más jóvenes indígenas, como también mujeres con niños pequeños, desempeñando actividades en la venta callejera o limpiando los parabrisas de los autos que están parados en los semáforos.

CONCLUSIONES

Si los Guaraníes se organizaron como movimiento social, en los años setenta y ochenta del siglo pasado, con el objetivo de afirmarse como grupo étnico y hacerse reconocer como pueblo originario así como para defender su hábitat amenazado, actualmente no se puede sustraer a la impresión que el indigenismo de aquel entonces se ha esfumado fuertemente. No son pocos los indigenistas que comparten la opinión de que el movimiento indígena se ha debilitado primero por su propio éxito y después por sus fuertes ataduras con ONGs e instituciones estatales. Lo que despierta la impresión de una pérdida de substancia y de autonomía puede sin embargo ser entendido – por lo menos así lo muestra el análisis antropológico - como una renovación de la dialéctica entre adaptación y resistencia y como un ajuste a las modificaciones que llegaron, a través de la globalización, hasta los asentamientos guaraníes. Se puede ilustrar esto con una fotografía que circuló hace unos años en los medios de comunicación sobre la cual se puede ver a una minúscula aldea guaraní, localizada como si fuese una islita, en el medio de un campo de soja que se expande hasta el horizonte.

La duda de saber si se podrá proteger a las características (culturales) propias en el contexto de tales desarrollos surge tanto entre los grupos afectados como entre los activistas que apoyan a los indígenas. Es más sorprendente todavía porque las formas en la cuales los Guaraníes reaccionan frente a la nueva situación global se manifiestan primero de manera diferenciada y segundo como ancladas en su tradición. Como en el tiempo de los jesuitas, los Paĩ-Tavyterã están aparentemente en condiciones para no dejarse debilitar existencialmente por los asaltos de la globalización. Incluso están empezando a consolidarse como grupo étnico – aún si no lo hacen de manera lineal ni homogénea – y buscan caminos para un desarrollo auto-determinado a nivel de las comunidades locales. Lo podrán conseguir mientras se les otorque el tiempo necesario.

Exactamente como en épocas anteriores, los Avá-Guaraní y los Mbyá se ven un poco más afectados por las inter-

venciones exteriores que los Paĩ. Pero por esta vez, no son sacerdotes quienes se acercan con dulces palabras, sino inversores quienes manejan duros argumentos mercantiles. Los dos grupos reaccionan en acuerdo con sus trayectorias históricas a las presiones insistentes acompañadas de propuestas tentadoras: los Avá-Guaraní a través de la colaboración; los Mbyá a través de la protesta que llevan donde encuentra una audiencia, o sea, en la ciudad. Como el repliegue en los bosques es una estrategia agotada para ambos grupos habrá que ver si encontrarán, aún, vías de reguaranización. Por ahora sólo se puede decir que la estrategia cultural de los Mbyá, de no abrirse hacia el exterior, sigue todavía en uso como lo muestra el siguiente ejemplo. De todos los cantos guaraníes que fueron subidos al Youtube se puede notar que, sin excepción, han sido ejecutados por Mbyá. Los juruá – los bigotudos, una descripción despreciativa para los Blancos – quienes entienden estas demostraciones como una abertura no se dan cuenta que se trata de imitaciones. Por lo contrario no se podría explicar porqué ninguna de estas presentaciones, que son calificadas como auténticas, contiene los cantos que ejecutan los mismos Mbyá en sus opy, cuando están aislados del mundo exterior, que hablan de la creación del universo, de la humanidad así como de la plantas y de los animales. Al igual como, hace mucho tiempo atrás, consideraron inoportuno iniciar de manera precipitada a su íntimo amigo León Cadogan en estos cantos sagrados, siguen ocultando sus contenidos culturales y religiosos al mundo exterior no-guaraní.



Mbyá trayendo amarillos – en tiempos cuando vivían todavía en el monte

H.-R. Wicker 1987

NOTAS

- ¹ Agradezco a la Dra. Sabine Kradolfer por haber traducido esta contribución del alemán al español y a Hugo Arce por su relectura del texto final.
- ² En el Boletín 53/54 de la SSA se encuentra una contribución sobre los Guaraníes (Wicker 1993) en la cual se informa acerca de los territorios de los Paĩ-Tavyterá, Avá-Guaraní y Mbyá y se aborda detenidamente los procesos de demarcación territorial. Para evitar repeticiones renuncio a publicar aquí otra vez los planes y mapas de ubicación.
- ³ Los monteses son los *Caayguas* (literalmente: habitantes del bosque).

BIBLIOGRAFÍA

Azara Felix de

1847. Descripción é Historia del Paraguay y del Rio de la Plata. Madrid: Sanchiz.

Cadogan León

1960a. En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guaira. América Indígena, Vol. 20: 133-150

1960b. Mil apellidos guaraníes. Aporte para el estudio de la onomástica paraguaya. Asunción: Toledo.

1962. Aporte a la Etnografía de los Guaraní del Amambai, Alto Ypané. Revista de Antropología, Vol X: 43-91.

1992 (1959). Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 16.

Dobrizhoffer Martin

1783. Geschichte der Abiponer. Wien: Kurzbek.

Gómez Gregorio

2011. Caso de la Comunidad Carreria i del Pueblo Avá-Guaraní, asentada en el districo de Itakyry, Alto Paraná. (Informe no publicado).

Montoya Antonio Ruiz de

1989 (1639). La Conquista Espiritual del Paraguay. Rosario: Equipo Difusor de estudios de Historia Iberoamericana. 1876 (1639). Tesoro de la Lengua Guaraní. Wien: Faesy & Frick.

Müller Franz

1989 (1934/35). Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná. Rosario: Artes Gráficas.

Necker Louis

1990. Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos. Biblioteca Paraquaya de Antropología, Vol. 7.

Rengger Albrecht

1835. Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826 von Dr. J. R. Rengger. Aarau: Sauerländer.

Schmidel Ulrich

1962 (1602). Wahrhafftige Historien einer wunderbaren Schiffart. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Susnik Branislava

1965: El Indio Colonial del Paraguay. Asunción: Museo Etnográfico «Andres Barbero».

Velazquez Rafael E.

1965. La rebellion de los Indios de Arecaya en 1660. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.

Wicker Hans-Rudolf

1982: Mbyá, Paĩ-Tavyterã und Chiripá in Ostparaguay. Bern: Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums, Vol. 61/62: 99-208 1993. Yvykytī – Cutting the Earth: Indian Land Rights Strategies in Eastern Paraguay. Société Suisse des Américanistes, Bull. 53/54, 1989/1990: 109124.

1999. Bodenrechtskonflikte indigener Gruppen in Paraguay im Spannungsfeld lokaler, nationaler und globaler Kontexte. In: Erdmute Alber und Julia Eckert (Hrg.): Schlichtung von Landkonflikten. Berlin: Institut für Ethnologie, Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ), pp. 31-43.

MAPA GUARANÍ RETÃ 2008. UNA HERRAMIENTA DE VISIBILIDAD, LUCHA Y RESISTENCIA

> HUGO ARCE

ANTROPÓLOGO SOCIAL DOCTORANDO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL UNIVERSITAT AUTÓNOMA DE BARCELONA - UAB. ESPAÑA

RÉSUMÉ / RESUMEN

En 2008, une équipe de chercheurs interdisciplinaire achève l'élaboration d'un plan qui registre, localise et visibilise les villages guaranis aux frontières de l'Argentine, du Brésil et du Paraguay. Ce travail répond au besoin d'avoir un outil de lutte pour défendre le droit de la terre et des ressources naturelles. Il s'agit d'un outil de résistance face aux attaques du capitalisme et de la tyrannie culturelle qui provoquent la spoliation territoriale et la destruction des ressources naturelles. Les différentes activités et étapes du plan ont été réalisées par des chercheurs d'universités, d'institutions et d'organisations non gouvernementales des trois pays, en collaboration avec des leaders et jeunes guaranis, et avec le soutien de certaines agences de coopération internationale.

A mediados de 2008, un equipo de investigación interdisciplinario dio por finalizada la elaboración de un mapa que registra, ubica y visibiliza a los pueblos guaraníes en las fronteras de Argentina, Brasil y Paraguay. Este trabajo responde a la necesidad de contar con una herramienta de lucha en defensa del derecho a la tierra y a los recursos naturales. Se trata de una herramienta de resistencia frente a los embates del capitalismo y del avasallamiento cultural que derivan en el despojo territorial y destrucción de recursos naturales. Las diferentes actividades y etapas del mapa fueron realizadas por investigadores de universidades, instituciones y organizaciones no gubernamentales de los tres países, en colaboración con líderes y jóvenes guaraníes, y con el apoyo de algunas agencias de cooperación internacional.



HUGO ARCE

Investigador pre-doctoral AHCISP Departamento de Antropología Social y Cultural. Universitat Autónoma de Barcelona – UAB. Becario internacional de postgrado MAEC – AECID. España Contacto: hugoar@gmail.com

PRESENTACIÓN

Los pueblos guaraníes que habitan una extensa región de las tierras bajas sudamericanas, entre los grandes ríos de la Cuenca del Plata, han padecido un sistemático despojo territorial a lo largo de su historia de contacto interétnico; situación que se produce principalmente como consecuencia del avance de las fronteras agrícolas, forestales y ganaderas. Esta región posee algunas características que, de algún modo, afectan a las poblaciones indígenas: la situación de movilidad transfronteriza, la fuerte interrelación existente entre personas pertenecientes a asentamientos comunitarios en los tres países (Paraguay, Argentina, Brasil) y un acelerado proceso de cambios socioambientales, provocado por los llamados «frentes de expansión territorial», llevado a cabo por emprendedores no indígenas, con patrocinio y legalización de las instituciones estatales GOROSITO KRAMER, 1982.

Frente a esta situación, a partir del año 2005 y retomando varios intentos que desde la década de 1970 intentaban registrar y definir la territorialidad guaraní, un grupo de personas relacionado con las comunidades y algunas organizaciones de apoyo han propuesto la elaboración de un mapa que fuese capaz de servir como herramienta de defensa de los derechos de los Pueblos Guaraníes y de la conservación de la biodiversidad amenazada en esta región compartida por los tres países.

Esta iniciativa ha impulsado el diseño de un proyecto para la elaboración de un mapa de los territorios y el medio ambiente de los Guaraníes de Argentina, Brasil y Paraguay. El objetivo del proyecto ha sido el de crear un instrumento preciso, confiable y actual sobre los territorios y el medio ambiente de los Guaraníes en esta región. Las metas concretas de este trabajo han sido la generación y actualización de una serie de datos socioculturales sobre las poblaciones guaraníes y la producción de un mapa trinacional del territorio en cuestión, con la ubicación geo-referenciada de todos sus asentamientos comunitarios.

La región y sus poblaciones originarias

El mapa Guaraní Retã 2008 posee un cuadrante que coincide con la mencionada Región de la Triple Frontera y con gran parte de los asentamientos comunitarios de cuatro parcialidades étnicas del pueblo guaraní, a saber: los Avá Guaraní o Nhandéva o Avá Chiripá, los Paī Tavyterá o Kaiowá, los Mbyá y los Aché, también conocidos como Guajakí. En términos de la división política actual, el mapa abarca los departamentos orientales de Paraguay¹, la provincia argentina de Misiones, y un vasto territorio de Brasil que comprende el sur del Estado de Mato Grosso do Sul y

sudoeste del Estado de Paraná. El conjunto es una región identificada por los propios Guaraníes como *Yvy mbyte*, el centro de la tierra, el centro del mundo. Según sus relatos, el epicentro de esta región se ubicaría en cercanías de Villarrica de Paraguay, desde donde habrían surgido los primeros hombres, las primeras personas (Cadogan, 1971; Garlet y Assis, 2009).

el lugar para la práctica del buen vivir, donde hay frutos y medicinas, donde los ríos tienen abundancia de peces, donde hay animales para cazar, donde hay tierras fértiles para los cultivos, donde es posible el compartir, el celebrar la vida y la espiritualidad (Melià y Temple, 2004). Estos pueblos vienen desarrollando esta forma de vida desde tiempos ancestrales.

FAMILIA LINGÜÍSTICA	ARGENTINA	BRASIL	PARAGUAY	BOLIVIA	LOCALIZACIONES	
TUPÍ-GUARANÍ	MBYÁ	MBYÁ	MBYÁ		YVY MBYTE / DIÁSPORA	
	AVÁ CHIRIPÁ	NHANDÉVA	AVÁ / ÑANDÉVA			
		KAIOWÁ	PAT TAVYTERÁ		YVY MBYTE	
			ACHÉ			
	AVÁ GUARANÍ		GUARANÍ OCCIDEN- TAL	GUARANÍ	DIÁSPORA	
	TAPIETE			TAPIETE		
				GUARAYO	-	
				SIRIONÓ		
				YUKI		
				GUARASUGWE		
				IZOSEÑO?		

Nominaciones de las parcialidades étnicas guaraníes en los países que cuentan con su presencia. Elaboración propia con base en Grünberg, 2008; Melià, 2008; Paraguay 2004; Caurey, 2012.

Existen aún otras regiones sudamericanas que han sido alcanzadas por la diáspora guaraní de los últimos siglos. Abarcan una parte de la «Selva de Yungas», en el sudeste de Bolivia, occidente paraguayo y algunas zonas de las provincias de Salta y Jujuy, en el noroeste argentino; también en gran parte del litoral centro y sur atlántico de Brasil, en la «Mata Atlántica», donde los Guaraníes desarrollan vida comunitaria en los Estados de Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina y Rio Grande do Sul. Estas regiones están siendo incluidas en una segunda etapa de este trabajo, con la elaboración del «Mapa Guaraní Continental» cuyos relevamientos han comenzado en 2011.

En la región de la Triple Frontera, con características particulares en los tres países, existen disputas territoriales que vienen de hace varios siglos: el avance del «progreso» y de los frentes de ocupación territorial (agrícola, ganadero y forestal) ha provocado una sistemática destrucción de los recursos naturales, ha ocasionado una creciente alteración en las condiciones de vida en contacto con la tierra y ha desencadenado el desplazamiento de las poblaciones originarias a regiones cada vez más apartadas, donde todavía queda algo de monte (Gorosito Kramer, 1982).

En general, los Guaraníes no acostumbran a vivir en lugares sin florestas. La selva tropical, el monte nativo, es



Vista satelital del Google Maps 2011. Para demostrar el avance de las deforestaciones en esta región, en esta imagen se observa el contraste producido por la deforestación.

Las prácticas de aprovechamiento territorial implementadas por agentes del progreso económico, nos permite observar los drásticos cambios que se han producido en los últimos años. En esta imagen obtenida de *Google Maps* es posible observar que en algunas regiones de Brasil quedan todavía algunas florestas, aunque ya muy pocas, pues el avance de la frontera agrícola con la expansión del monocultivo de la soja está afectando de manera dramática a las comunidades indígenas y las florestas de la «Mata Atlántica». Estas mismas prácticas, con similares consecuencias, se están replicando en la región oriental de Paraguay donde las topadoras avanzan sobre el



Renovación de cultivos extensivos de pinos resinosos en la región central de la provincia de Misiones, Argentina.

monte nativo y sus comunidades. Las grandes plantaciones producen y aumentan desigualdades, concentración de tierras, formación y consolidación de latifundios. La zona meridional del estado de Mato Grosso do Sul, por ejemplo, presenta características peculiares: cuando se transita por una carretera existen tramos en los que no es posible ver árbol alguno, en lugares donde hasta hace pocas décadas estaban cubiertos por una gran extensión selvática. En las últimas décadas el paisaje se ha transformado en una monotonía de miles de hectáreas de cultivos de soja y, en los últimos años, de caña de azúcar destinada a la producción de biocombustibles?

Por su parte, la provincia argentina de Misiones se puede apreciar, en el mapa regional, como si fuese el área más verde, que aparece como la mayor concentración selvática de toda la región. Esta visión en realidad es sólo una apariencia. Debido a las características del terreno, el modelo de cultivo extensivo practicado en Misiones no es de soja sino de pinos resinosos (elliottis y taedas) y de eucaliptos, cuyo destino principal es la producción de pasta celulosa. Para justificar estos cultivos, las grandes empresas que se benefician con ellos recurren a un gran ardid semántico con la utilización del verbo «forestar». «Forestar es un mandato natural», el mensaje de las empresas en sus spots publicitarios, como diciendo: forestar es vida, estamos haciendo un bien por la naturaleza. La trampa semántica es que la palabra «forestar» no constituye una acción antrópica sino natural. Para explicar las actividades del cultivo y la industria forestal, la palabra adecuada debería ser «reforestar». Pero resulta que para reforestar en la región de las selvas tropicales primero han de «deforestar». Es decir, con la palabra «forestar» se intenta adjudicar un noble sentido a

ese conjunto de acciones que genera magníficas ganancias a las empresas, cuando en realidad están «deforestando» o fomentando la «deforestación» del monte nativo, para luego «reforestar» con especies exóticas.

Este panorama que describo en forma sucinta, constituye el contexto en que las poblaciones guaraníes de Misiones resisten al avance de los latifundios, de los títulos de propiedad privada, de prácticas empresariales con generación desmesurada de ganancias. De esta manera, a los Guaraníes les quedan las opciones de arrinconarse cada vez más en los últimos reductos de selva nativa, vivir de donaciones y otras limosnas disfrazadas de políticas públicas y proyectos de desarrollo, o luchar y resistir al despojo territorial.

Para ilustrar la profunda deforestación sucintamente relatada, podemos visualizar una de las fotografías tomadas en cercanías de la comunidad Pasarela Pyau, en Misiones. Esta imagen muestra solamente una parte de las grandes extensiones deforestadas para el cultivo de pinos. En esta imagen se observa cómo queda el terreno luego de deforestado el pino. La tierra, inútil para el cultivo de alimentos y plantaciones anuales, ya está siendo preparada para una segunda reforestación. Desde hace varias décadas se ha iniciado, en la región, un proceso que significa la pérdida sistemática de su originaria cubierta vegetal, la constante degradación de sus suelos, la contaminación y reducción de sus recursos hídricos, además del proceso por el cual las grandes empresas se van apoderando de pequeñas chacras, mediante compras a los agricultores, y grandes extensiones selváticas, mediante adjudicación de parcelas fiscales y arreglos de títulos de propiedad.

Construyendo una herramienta de lucha

El equipo de trabajo que tuvo a su cargo la elaboración del Mapa Guaraní Retã (Grünberg, 2008), estuvo integrado por investigadores de varias universidades³. Desde distintas áreas de las ciencias – Historia, Antropología, Geografía, Cartografía, Demografía, Geología, Biología, Estadística –, los equipos de investigación han colaborado en la construcción de una herramienta de lucha y visibilidad para los pueblos indígenas de la región. Además, en el trabajo han tenido activa participación, equipos técnicos de varias organizaciones de apoyo e investigación⁴ de los tres países involucrados, así como miembros de comunidades guaraníes.

Con el mapa también se ha publicado un cuadernillo que fue elaborado por los coordinadores de los equipos de cada país, con las informaciones proporcionadas por sus respectivos equipos técnicos (Melià, 2008). En este mapa y el cuadernillo se han incluido a las cuatro parcialidades étnicas guaraníes con presencia en la región: los Aché, antes conocidos como Aché Guayakí, presentes únicamente en Paraguay; los Avá Guaraní de Paraguay, también llamados Nhandéva en Brasil y Avá Chiripá en Argentina; los Par Tavyterá de Paraguay, conocidos en Brasil como Kaiowá Guaraní; y los Mbyá Guaraní, presentes en los tres países.

¿Hasta dónde pueden llegar los pueblos guaraníes, cada vez más arrinconados por el avance de los mencionados frentes de expansión territorial?

Bartomeu Melià ha reflexionado acerca de estas diferentes denominaciones de un mismo pueblo según en qué lado de la frontera nacional viven. Estas formas de nombrar, actualmente aceptada por los protagonistas, habían sido impuestas por personas externas a las comunidades y hoy actúan como «muros de Berlín» separando a miembros de un mismo pueblo, y en ocasiones a familias, por causa de las arbitrariedades políticas de los Estados modernos, que se han atribuido la potestad de clasificar, nombrar y administrar políticas públicas (Melià, 2004).

El equipo argentino que participó en la elaboración del mapa estuvo adscrito al Proyecto de Investigación «Guaraníes, cultura y sociedad», inscripto en la Secretaría de Investigación y Postgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM) de Argentina, bajo la dirección de Ana María Gorosito Kramer. En este proyecto me ha tocado desempeñar como responsable del equipo de trabajo de campo para realizar el relevamiento y recolección de información georeferenciada, sociocultural y sociolingüística de la totalidad de comunidades ubicadas en la provincia de Misiones. Este equipo ha sido integrado por jóvenes guaraníes, a quienes también corresponde el mérito de la autoría ya que han participado de la recolección de información, aplicando encuestas, haciendo entrevistas dirigidas, fotografiando y manejando el dispositivo receptor de Sistema de Posicionamiento Global (GPS)⁵.

En este aspecto he de destacar que el equipo argentino tuvo que realizar un trabajo de campo más pormenorizado, ya que en este país no se disponía de información precisa para volcar en un mapa de estas características. Tanto Brasil como Paraguay ya disponían de datos sobre las comunidades y población guaraní, recogida por organismos estatales y complementada por proyectos de investigación desarrollados desde universidades y organizaciones no gubernamentales (ONGs). Ambos países tenían la información con un avanzado grado de sistematización por lo que se han realizado trabajos para completar información faltante y verificar datos disponibles.

En Brasil se había realizado un completo relevamiento de poblaciones indígenas dentro de los Censos Demográficos de 1991, 2000 y 2010⁶. Como el mapa Guaraní Retã se realizó entre 2007 y 2008, el equipo técnico de este país procedió a actualizar la información y completar con los movimientos demográficos recientes y presentar la información para el volcado⁷. [Melatti, 2004; Azevedo, 2008]

En Paraguay se había realizado el Censo Nacional de Población y Vivienda con un apartado especial sobre poblaciones indígenas, por lo que también venía con la información actualizada⁸. En este país, la Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos (DGEEC) ha publicado un completo atlas de pueblos indígenas⁹ con mapas de ubicación e informaciones diversas sobre las comunidades indígenas de Paraguay, incluso de aquellas comunidades desplazadas a causa de la inundación de tierras por obras de las grandes represas hidroeléctricas, construidas y en construcción¹⁰ (Paraguay, 2004).

En Argentina, en cambio, la información no estaba actualizada ni centralizada por un determinado organismo. Cada institución oficial y no gubernamental tenía sus bases de datos que diferían entre sí. El Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) disponía de datos procedentes del Censo Nacional de Población y Vivienda de 1999, para

la población en general. Para los pueblos indígenas, esta institución contaba con cifras basadas en la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígena (ECPI) realizada en 2004 sobre grupos muestrales del país¹¹. El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), por su parte, disponía de información basada en los informes de sus equipos técnicos y de líderes comunitarios. La Dirección de Asuntos Guaraníes (DAG) de la provincia de Misiones también disponía de una base de datos armada con dudosa metodología, cuya información provenía de levantamiento de datos realizados en distintos momentos y lugares¹². En tanto que las ONGs indigenistas, fundaciones e iglesias, también disponían de sus propios datos de poblaciones, situación de tenencia de la tierra, salud, escolarización y otros aspectos socioeconómicos. Pero en todo caso, las informaciones diferían según eran presentadas por los distintos organismos del Estado¹³ y por las ONGs.

Los resultados de la ECPI han arrojado datos que, en algunos casos, son de difícil corroboración. Por ejemplo, según estos resultados en Argentina, en 2004, había algo más de ocho mil personas autoidentificadas como Mbya Guaraní, de las cuales aproximadamente la mitad habitaba en Misiones y la otra mitad en una unidad geográfica llamada «resto del país». La ausencia de datos confiables produjo que en el relevamiento realizado a cada familia y en cada comunidad se incluyeran preguntas acerca de las migraciones y movilidad de las personas por diferentes motivos (económicos, políticos, familiares, etc.). Aunque algunos datos aún se encuentran en fase de procesamiento y corroboración, se calcula que la población residente en áreas urbanas no supera el 10% de la población total estudiada.

Luego de la recolección y el procesamiento de la información de campo, se ha constatado que en la provincia de Misiones perviven dos parcialidades étnicas: *Mbyá Guaraní* y *Ava Chiripá*. Al momento del relevamiento, a mediados del 2008, la población guaraní superaba las 6500 personas, distribuidos en 85 % de *Mbyá* y 15 % de *Avá Chiripá*, aproximadamente.

Así, la recolección de datos de Argentina demandó mucho más trabajo, recursos económicos y humanos y mucho más tiempo que a los demás países, aunque ha tenido un lado positivo con el involucramiento de las propias comunidades guaraníes. Los jóvenes guaraníes han demostrado un notable interés en las capacitaciones sobre el manejo dispositivos receptores de GPS, equipos fotográficos y formularios de encuestas. Pese al exceso de tiempo, los esfuerzos y la escasez de recursos, la realización de este trabajo ha sido compensada con el grado de involucramiento de los líderes comunitarios y de las familias, con la calidad de las relaciones que se plantearon y que en algunos casos ya existían entre las comunidades y el equipo técnico, y

gracias a este trabajo también pudimos visitar a cada uno de los casi cien asentamientos comunitarios guaraníes que había en ese momento en la provincia de Misiones.

El mapa Guaraní Retã tiene la pretensión de transformarse en una herramienta para que los propios guaraníes puedan luchar por sus derechos territoriales.

Una herramienta para la visibilidad y la resistencia

La elaboración del Mapa Guaraní Retã 2008 viene a cubrir la necesidad de los Guaraníes de contar con una herramienta de lucha, de resistencia territorial y de visibilización. La necesidad de contar con información clara y precisa acerca de las poblaciones y las tierras indígenas ha sido una constante en tiempos de explotación de recursos naturales por la voracidad de los mercados. Los Guaraníes llevan siglos luchando contra el despojo territorial y el saqueo de recursos naturales, aunque en los últimos años esta lucha se ha recrudecido llegando a límites insospechados. No será posible describir aquí cada una de estas luchas pues no es el objetivo central de esta exposición. Para entenderlas es necesario situarse en el contexto geográfico, histórico y sociocultural en que viven.

Tal vez a modo de ejemplo cabe ilustrar, con un episodio registrado durante el trabajo de campo para la elaboración de este mapa, una demostración acerca de la precariedad en la tenencia de las tierras por parte de los Guaraníes. En ocasión de la visita a una comunidad en el centro de la provincia, el cacique informó que un ingeniero de la empresa papelera¹⁴, que posee más de dos mil hectáreas (2000 has.) en el lugar, autorizó a la comunidad a ocupar un predio de quince hectáreas (15 has.), a vivir allí y realizar sus actividades tradicionales. A simple vista esta superficie sólo corresponde a la zona de viviendas y de rozados que rodean el asentamiento comunitario. Pero por otra parte, el cacique nos informó que los miembros de la comunidad van regularmente a los montes cercanos a proveerse de tacuaras¹⁵, mieles, plantas medicinales, raíces, caza y pesca en el arroyo que pasa por el monte; es decir que la ocupación efectiva va mucho más allá de ese perímetro asignado. Frente a hechos de estas características, se plantean necesarios debates acerca de las diferencias entre el territorio de uso y el territorio asignado, es decir, cuáles son las fronteras reconocidas y cuáles las impuestas, cuál es el límite territorial. También cabe preguntarnos, ¿Hasta dónde pueden llegar los pueblos guaraníes, cada vez más arrinconados por el avance de los mencionados frentes de expansión territorial?

El escritor uruguayo Eduardo Galeano relata, con indignación y sarcasmo, que las empresas llegaron al monte y vieron que estaba todo desordenado, los árboles crecían por cualquier parte en medio de lianas, tacuaras y otras plantas; entonces tiraron el monte abajo para plantar los pinitos en fila, «bien organizados», para que esté todo en orden. Esto es lo que ocurrió en Misiones. Como está expuesto más arriba, las áreas verdes que se observan en los mapas satelitales no son precisamente de selva paranaense sino que la mayor parte del territorio provincial está cubierta por pinos y eucaliptos; con las consecuencias sociales y ambientales que esto significa: expulsión de las poblaciones del medio rural hacia las periferias de las ciudades, la contaminación y desertificación de la tierra, contaminación de los cursos hídricos y eliminación de las nacientes de agua que antes estaban protegidas por el monte.

«En estas nuevas plantaciones madereras no cantan los pájaros. Nada tienen que
ver con los bosques aniquilados que eran
pueblos de árboles diferentes abrazados a
su modo y manera, fuente de vida diversa
que sabiamente se multiplicaba a sí misma,
con estos ejércitos de árboles todos iguales,
plantados como soldaditos en fila y destinados al servicio industrial».

GALEANO, 2005: 15

El mapa Guaraní Retã tiene la pretensión de transformarse en una herramienta para que los propios guaraní puedan luchar por sus derechos territoriales. Durante las presentaciones y la distribución del mapa concluido, los líderes comunitarios se mostraron entusiasmados ante el producto, los docentes y alumnos de las escuelas interculturales estaban maravillados por contar con una herramienta didáctica, investigadores y académicos celebraron la aparición de una fuente de consulta, los funcionarios estatales estaban orgullosos de tener visibles a las poblaciones guaraní. El entusiasmo de los integrantes de las comunidades pasaba también porque Guaraní Retã 2008 logró visibilizarlos ya que en este mapa ahora es posible ubicar sus comunidades y otras donde viven sus familiares dentro la provincia e incluso en otros países.

Pero, como era de esperar, no todas las partes recibieron el mapa con el mismo entusiasmo ya que una herramienta que facilita la lucha y propicia el reconocimiento de derechos de los guaraníes viene a ser una contribución para poner freno a la voracidad del mercado y a la expansión de los latifundios. Incluso algunos académicos han llegado a cuestionar el trabajo preguntando cómo es posible que se utilice tan alegremente un mapa de poblaciones indígenas, hecho con tecnologías desconocidas por los indígenas, en un lenguaje que no manejan, con delimitaciones de fronteras y simbología cartográfica.

Frente a estas apreciaciones habrá que observar que las poblaciones guaraníes no tienen ningún problema, adicional al que tenga la población no indígena, para manejar el lenguaje utilizado en el mapa. En la expresión de varios líderes guaraníes, este mapa es una herramienta que, con el mismo lenguaje e idéntica simbología que la cartografía oficial, sirve para defender la territorialidad. En este aspecto existen numerosas experiencias de pueblos indígenas que han adoptado tecnologías modernas para construir sus propios mapas, algunos interactivos, para demostrar y defender sus territorios frente al avance del desmonte y la explotación desmedida de los recursos naturales¹⁷.

Por otra parte, habrá que recordar que las fronteras siempre han existido para los Guaraníes. Desde antes de las invasiones coloniales, desde antes de la constitución de los Estados con sus fronteras arbitrarias, los pueblos indígenas reconocían fronteras naturales y fronteras antrópicas. El asentamiento de otra comunidad, de otro pueblo, constituía fronteras antrópicas, a veces en disputas, mientras que los ríos, cerros, el mar y otros accidentes geográficos constituían fronteras naturales impuestas por acción de la naturaleza. Siempre hubo un lugar hasta donde se podía llegar, siempre hubo un más allá del tal río o de tal cerro. donde las condiciones eran diferentes. Un lugar a partir del cual había otra población, otros pueblos indígenas; más tarde un latifundio, una chacra, una ruta, una ciudad. En realidad las poblaciones quaraníes estaban familiarizadas con las fronteras desde antes que existieran los Estados. Claro que con un manejo y gestión propio de las fronteras. Ahora, también las fronteras son políticas y separan familias. Una parte de la familia puede tener documentos argentinos y otra parte puede tener documentos brasileros o paraguayos, o no poseer documentos y vivir en alguno de estos tres países. Estas fronteras determinan qué tipo y calidad de política pública estará destinada a las poblaciones indígenas en uno u otro país.

Otras formas de gestión territorial

Habitualmente, las poblaciones guaraníes hacen frente a otro prejuicio muy común, concebido en el seno de la sociedad no indígena: se trata de la discusión sobre el uso y tenencia tradicional de la tierra en las comunidades guaraníes. Frente a los múltiples reclamos y luchas indígenas que reivindican la tenencia comunitaria de las tierras, no son pocas las voces que han intentado deslegitimar esas

luchas, utilizando adjetivos de «vagos» y «nómadas», preguntando para qué quieren tierra los Guaraníes si ellos no cultivan, no producen. Claro que cultivan y producen, pero no lo hacen para el mercado sino para la subsistencia.

Tal vez parezca ocioso pero creo que en este punto conviene desmitificar la condición de pueblos nómadas 18 que a menudo se les ha atribuido a los guaraníes. Estas poblaciones, en realidad, han gestionado el territorio mediante una práctica de itinerancia agrícola que responde a sus necesidades materiales. Cuando llegaron los españoles, describieron a los guaraníes como hábiles agricultores (Melià y Temple, 2004). Su itinerancia agrícola consiste en la utilización racional de la tierra para el cultivo, aprovechando los nutrientes y la humedad que proporciona el manto selvático. Desde hace muchos siglos, los Guaraníes han aplicado la técnica de roza para sus cultivos: abrir un claro en el monte, desmalezar y preparar la tierra evitando derribar los grandes árboles. Luego de dos o tres cosechas se abandonaba ese lugar, donde la selva volvía a ganar terreno recuperando la fertilidad, y se abría un claro en otro lugar para seguir cultivando. De esta manera, es posible que al cabo de tres o cuatro ciclos pudieran establecerse nuevamente en el lugar antes abandonado ya que la fertilidad de las tierras se encontraba recuperada.

En este punto quisiera proponer dos reflexiones sobre este tipo de cultivo: en principio, si lo miramos desde una óptica capitalista, aquí los Guaraníes aparecen como ineficientes porque no producen para el mercado sino para la autosubsistencia, para el autoconsumo. Ahora bien, ¿cómo podemos decir que son agricultores ineficientes si miramos que a lo largo de la historia han podido satisfacer sus necesidades alimenticias con creces? De hecho, la desnutrición infantil y otras enfermedades evitables sólo aparecieron entre los Guaraníes después del establecimiento de contacto interétnico! Es verdad que no participan en el mercado de la alimentación vendiendo o exportando granos ni carnes; pero, en efecto, han conseguido alimentar a sus familias con eficiencia, han asegurado la continuidad de su sistema económico mediante la selección y conservación de las mejores semillas, y han evitado la sumisión a las leyes del mercado de los alimentos.

Otra reflexión es que la observación de este tipo de cultivo, este tipo de economía, produce prejuicios que lleva a deslegitimar la defensa territorial de los pueblos indígenas. Basado en el desconocimiento de otras formas de vida, de otras culturas, se suele afirmar que los Guaraníes son pueblos nómades porque no han alambrado un pedazo de tierra ni han tramitado el título de propiedad, como los colonos y



Selección y almacenamiento de semillas de maíz en una comunidad mbya de Misiones.

los terratenientes, porque a cada tiempo abandonaban sus tierras de cultivos para adentrarse más a la selva para abrir un nuevo rozado, porque cultivan «apenas» para comer y alternan el tiempo con actividades de caza, pesca, recolección y confección de artesanías. Entonces, el desmontaje de la idea de «nomadismo» guaraní resulta de vital importancia para validar la defensa de sus territorios, cada vez más arrinconados frente al avance de los frentes de expansión territorial (extractivos, agrícolas, ganaderos, forestales).

En el mundo moderno estamos acostumbrados a la idea que el progreso está enemistado con la ecología, que el desarrollo humano siempre perjudica al medio ambiente, contamina el aire, envenena el agua, degrada las tierras,

Invisibilizar no es ignorar, no es desconocer, no es olvidar. Invisibilizar es silenciar, ocultar con el fin de que se ignore, de que no se tome conocimiento real sobre una situación determinada.

desertifica. Es como que estuviéramos cavando nuestra propia tumba en nombre del progreso económico. A partir de esta toma de conocimiento, quienes patrocinan el desarrollo económico promueven toda una doctrina de «desarrollo sustentable», pero que no resulta del todo amigable con la naturaleza pues posee parámetros y límites demasiado laxos como para ponerle freno a la voracidad del mercado y al consumismo moderno.

Los pueblos guaraníes tienen mucho para enseñarnos en este aspecto porque desde tiempos ancestrales vienen desarrollando esta práctica de cultivos itinerantes, con los que evitan las situaciones antes mencionadas. Los Guaraníes tienen sus propios bancos de semillas: seleccionan, clasifican, almacenan e intercambian las semillas con tal de mejorar sus cosechas y conservar las especies más útiles para la alimentación de las familias. Sin proponerse, con esto se liberan de comprar las semillas a una tienda de productos agropecuarios y así contribuir al enriquecimiento de las grandes compañías del sector 19.

Reflexiones finales

Para finalizar, creo que vale la pena hacer una breve reflexión acerca de la idea de visibilidad y de invisibilización, antes mencionadas. Finalizada la elaboración del mapa, durante la distribución y presentación en todas las instancias y lugares posibles, comenzó a producirse una toma de conocimiento de la población en general acerca de la situación de las poblaciones guaraníes invisibilizadas en sus luchas silenciosas y silenciadas. Invisibilizar no es ignorar, no es desconocer, no es olvidar. Invisibilizar es silenciar, ocultar con el fin de que se ignore, de que no se tome conocimiento real sobre una situación determinada, en particular de estas poblaciones. Y es a raíz de este mapa que se está logrando poner en evidencia esta realidad. Una gran cantidad de personas había reconocido que no sabían de la existencia de tales realidades y, en algunos casos, ignoraban totalmente la existencia de poblaciones originarias en la provincia de Misiones.

En el imaginario colectivo, hasta hace muy poco tiempo las poblaciones indígenas formaban parte de la historia. A lo largo de la historia y por imposición de algunos intelectuales de la llamada Generación de 1937, la población argentina se había considerado como descendiente de inmigrantes europeos, reforzando la construcción una identidad nacional «venida de los barcos», ignorando u ocultando sus orígenes (Katra, 2000). Esto había contribuido a fomentar una forma de racismo por negación: «en Argentina no hay racismo», «en Argentina ya no hay negros», «en Argentina ya no hay indígenas», fueron expresiones muy extendidas entre la población del país. Se dice que «había afrodescencientes, pero es cosa del pasado». La historia argentina, la historia oficial, nos enseña que durante la etapa colonial había esclavos capturados en África Subsahariana pero comenzaron a ser liberados a partir de la Constitución de la Confederación Argentina (1853)²⁰. Sin embargo, han persistido otras formas de explotación esclavistas o semiesclavistas hasta nuestros días. Pero, ¿dónde han ido a parar los afrodescendientes? En su gran mayoría, en las primeras filas de combatientes, reclutados a la fuerza, en las guerras de la independencia, contra los vecinos y guerras intestinas. Una minoría ha sobrevivido invisibilizada por instituciones y medios de comunicación, y sólo han salido a la luz mediante el último censo nacional²¹.

Se dice que «había indígenas, pero es cosa del pasado». La historia argentina, la historia oficial, enseña que las poblaciones originarias son incluidas en capítulos llamados «la argentina precolonial» o «los pobladores primitivos del país», dando a entender que los indígenas ya no existen, que son parte de la historia. Esa misma historia, capítulos más adelante, pone en lugar de héroes a verdaderos genocidas al servicio del «desarrollo», personajes que han iniciado campañas militares de exterminio contra las poblaciones

indígenas para apropiarse de sus territorios, las tierras más fértiles, iniciando así un proceso de formación de gigantescos latifundios por la apropiación de tierras de poblaciones indígenas masacradas en nombre del progreso (Briones, 2002; Ainsa, 2000).

Este desconocimiento organizado e impulsado por el sistema educativo argentino y por los medios de comunicación, ha introducido en el país variadas formas de racismo, justificante de la desaparición forzada y exterminio de los pueblos. En este contexto trabajos como el Mapa Guaraní Retã 2008 cobran relevancia y resultan herramientas útiles de visibilización y de resistencia en las luchas que llevan a cabo las poblaciones guaraníes de esta región.

NOTAS

- ¹ Los departamentos paraguayos con presencia guaraní son: Concepción, Amambay, San Pedro, Canindeyú, Caaguazú, Guairá, Alto Paraná, Caazapá, Misiones e Itapúa.
- ² Brasil es uno de los líderes mundiales en producción y en utilización de biocombustibles: bioetanol y biodiesel.
- ³ Universidade Federal de Grande Dourados UFGD, Universidade Católica Dom Bosco UCDB, de Brasil; Universidad Nacional de Misiones UNaM, de Argentina; Universität Wien, de Austria; University of Arizona, de Estados Unidos.
- ⁴ Centro de Trabalho Indigenista CTI, Instituto Socio Ambiental ISA, Conselho Indigenista Misionário CIMI, de Brasil; Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch» CEPAG, Gente Ambiente y Territorio GAT, Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos SPSAJ, Servicio de Apoyo Indígena SAI, Coordinación Nacional de Pastoral Indígena CONAPI, de Paraguay; Equipo Nacional de Pastoral Aborigen ENDEPA, de Argentina.
- ⁵ El GPS (Global Positioning System) o SPG (Sistema de Posicionamiento Global) o NAVSTAR-GPS es un sistema global de navegación por satélite (GNSS) que permite determinar en todo el mundo la posición de un objeto, una persona o un vehículo con una precisión de centímetros.
- ⁶ Instituto Brasileiro de Geografía e Estadística (IBGE). http://www.ibge.gov.br/indigenas/ (Consultado el 28 de septiembre de 2011).
- ⁷ El Instituto Socio Ambiental (ISA) constituye una interesante base de datos en su programa «Povos Indígenas do Brasil». http://pib. socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil (Consultado 24 abril de 2012).
- ⁸ II Censo Nacional Indígena de Población y Vivienda 2002. Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos de Paraguay.
- ⁹ Atlas de las Comunidades Indígenas en el Paraguay. Disponible en versión digital en la la web: http://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/Web%20Atlas%20Indigena/Atlasindigena.htm (Consultado el 17 de mayo de 2011).
- 10 Centrales hidroeléctricas Itaipú y Yacyretá construidas en distintos tramos del río Paraná, y Represa Acaray construida en el río homónimo, por mencionar algunas.
- ¹¹ Los resultados de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) de Argentina están disponibles en la web: http://www.indec.mecon.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp (Consultado 24 de abril 2012).
- 12 Esta situación se produce porque este organismo provincial sólo ingresa con programas de políticas públicas, a aquellos asentamientos comunitarios cuyos líderes comulgan con los lineamientos ideológicos del gobierno provincial. Durante un período de trabajo de campo, hemos visitado comunidades del Paraje la Flor (El Soberbio) donde nos han informado que los vehículos de la DAG pasan por la zona pero sólo visitan a tres de las seis comunidades de la región. (Cuaderno de campo, 21 de enero de 2011)
- 13 Similares situaciones se han registrado con las informaciones provenientes del Ministerio de Salud Pública, con su Programa de Atención Sanitaria de Pueblos Indígenas; el Ministerio de Educación, con su programa de Educación Intercultural Bilingüe destinado a escolarizar a la población guaraní, además de los Ministerios de Derechos Humanos, de Asuntos Agrarios y de Ecología, todos con programas y proyectos que afectan a las poblaciones guaraníes.

- 14 La empresa celulosa Alto Paraná S.A. (APSA) posee en la provincia más de 240.000 hectáreas de tierras destinadas al cultivo de pinos y eucaliptos. Con esta extensión, la empresa se constituye como la mayor propietaria de la provincia, concentrando alrededor del 8% de la superficie total provincial.
- 15 Tacuara es el nombre por el que, en la región, se conoce a la *Guadua angustifolia* de la subfamilia de las *gramíneas Bambusoi-deae*, un tipo de bambú muy utilizado por los Guaraníes. Proviene del vocablo mbyá guaraní: *takuá*.
- 16 En Misiones el mapa Guaraní Retã ha sido presentado en la Legislatura Provincial y distribuido a todas las escuelas, a los institutos de formación docente, a las bibliotecas públicas y a las oficinas públicas que intervienen en la política indígena. En Buenos Aires, se ha presentado en el Congreso de la Nación.
- 17 Una muestra de esas luchas puede apreciarse en la experiencia del pueblo Surui de la floresta amazónica. Miembros de este pueblo han construido un mapa interactivo de su territorio con la colaboración de la empresa Google, utilizan internet y tecnología satelital GPS para combatir la deforestación clandestina de sus territorios. http://www.wat.tv/video/indiens-connectes-en-pleine-54e8l_2i0u7_.html. (Consultado 22 junio de 2012)
- 18 Brevemente conviene anotar que el nomadismo es entendido como una práctica de asentamiento multilocal por breves períodos practicada por algunos pueblos cazadores – recolectores. La organización económica requería que los cazadores – recolectores se movilizaran en el territorio en busca de las presas de caza y de frutos, hojas y raíces. Según las ideas evolucionistas, el nomadismo se considera el estadio inferior a la sedentarización, una vez desarrolladas las técnicas agrícolas.
- 19 Las principales empresas productoras de semillas con manipulación genética e insumos para su cultivo son: Monsanto (EEUU), Syngenta (Holanda), Novartis (Suiza), Astra Zeneca (Gran Bretaña), Agroevo (Alemania), Du Pont (EEUU) y BASF (Alemania).
- ²⁰ La Asamblea del Año XIII (1813) de las Provincias Unidas del Río de la Plata dictaminó la libertad de vientres, de manera que los hijos de mujeres esclavas fuesen libres al nacer. Más tarde, en 1853 la nueva Constitución de la Confederación Argentina abolía la esclavitud en forma definitiva.
- ²¹ El Censo Nacional de Población de 2010 incluyó preguntas de autoidentificación como afrodescenciente o como pueblo miembro de un pueblo indígena destinadas a una parte de la población que constituye una representación muestral. http://www.censo2010.indec.qov.ar/index.asp

BIBLIOGRAFÍA

AINSA FERNANDO

2000. «Entre Babel y la Tierra Prometida. Narrativa e inmigración en la Argentina», *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM, 1 | 2000*, URL: http://alhim.revues.org/index87.html. Consultado el 22 juin 2012.

AZEVEDO, MARTA MARIA

2008. «Diagnóstico da população indígena no Brasil». *Ciencia e Cultura*. São Paulo, v. 60, n. 4, Oct. 2008. Available from http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400010&lng=en&nrm=iso. Access on 16 Abril 2012.

BRIONES, CLAUDIA

2002. «Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina». En: *Runa*, 23. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires. Pp. 61-88.

CAUREY, ELÍAS.

2012. Nación Guaraní. Ñamae ñande rekore, una mirada sobre nuestro modo de ser. Santa Cruz de la Sierra: Territorio Guaraní – Bolivia. 150 p.

CADOGAN, LEÓN.

1971. *Ywyra Ñe'ery, Fluye del árbol la palabra*. Asunción, CEADUC. 129 p.

GALEANO, EDUARDO

2005 [1994]. Úselo y tírelo. El mundo visto desde una ecología latinoamericana. Buenos Aires: Booket. 184 p.

GARLET, IVORI J. Y VALÉRIA S. DE ASSIS.

2009. «Desterritorialização e reterritorialização: A compreensão do território e da mobilidade mbyá-guaraní através das fontes históricas». *Fronteiras Vol. 11, Nº 19.* Dourados, jan/jun 2009. pp. 15-46

GOROSITO KRAMER, ANA MARÍA

1982. Encontros e Desencontros. relações interétnicas e representações em Misiones, Argentina. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasilia.

GRÜNBERG, GEORG (COORD)

2008. Guarani Retã 2008. Los pueblos guaraníes en las Fronteras Argentina, Brasil y Paraguay. Mapa. Brasilia, CTI / ISA.

KATRA, WILLIAM H.

2000. La generación de 1837. Los hombres que hicieron el país. Buenos Aires, Emecé. 434 p.

MELATTI, JULIO CÉSAR

2004. «População Indígena». Série Antropológica 345. Brasilia: UNB.

MELIÀ. BARTOMEU

2004. «El pueblo guaraní: unidad y fragmentos». *Tellus, año 4, Nº 6 abril 2004.* Campo Grande, UCDB.

2008. Guarani Retã 2008. Los pueblos guaraníes en las fronteras Argentina, Brasil y Paraguay. Cuadernillo. Asunción, CTI / CEPAG. 25 p.

MELIÀ, BARTOMEU Y DOMINIQUE TEMPLE

2004. El Don, la venganza y otras formas de economía guaraní. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos «Antonio Guasch».

PARAGUAY

2004. Atlas de las Comunidades Indígenas en el Paraguay. Fernando de la Mora, DGEEC.

ENTRE EL ATY GUACHU Y EL JUEZ: DRAMÁTICA IRRESOLUCIÓN DE UN CRIMEN ENTRE LOS MBYA-GUARANÍ EN LA PROVINCIA DE MISIONES (ARGENTINA)

> MORITA CARRASCO

ANTROPÓLOGA

DEPARTAMENTO E INSTITUTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS -FFYL-UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

> MARILYN CEBOLLA BADIE

ANTROPÓLOGA SOCIAL
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL- FHYCS-UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES.
CINAF-UNIVERSIDAD DE BARCELONA

RESUMEN / RÉSUMÉ

El crimen de un niño indígena en una aldea *mbya*-guaraní en Argentina fue denunciado ante la justicia estatal sin resultados hasta el presente. La gravedad del hecho activó mecanismos de justicia indígena, produciendo conflictos entre líderes *mbya* y un gran malestar en la comunidad que considera que la aldea está contaminada y debería ser abandonada. Esta breve comunicación se refiere al inicio de una investigación antropológica sobre pluralismo legal.

L'assassinat d'un enfant autochtone dans un village *mbya*-guarani en Argentine a été dénoncé devant la justice étatique sans aucun résultat jusqu'à présent. La gravité de l'acte a déclenché des mécanismes de justice indigène, créant des conflits entre les leaders *mbya* et un grand malaise au sein de la communauté qui estime que son village est contaminé et devrait être abandonné. Cette brève communication est issue d'une recherche anthropologique en cours portant sur le pluralisme légal.



MARILYN CEBOLLA BADIE

Licenciada en Antropología Social-Universidad Nacional de Misiones

Diploma de Estudios Avanzados en Antropología Social y Cultural de la Universidad de Barcelona. Doctora en Antropología Social y Cultural - Universidad de Barcelona.

Profesora adjunta, responsable de la cátedra Contacto Cultural y Relaciones Interétnicas
Departamento de Antropología
Social, Facultad de Humanidades
y Ciencias Sociales, Universidad
Nacional de Misiones.
Investigadora en proyectos de
investigación y grupos de estudios
en la Universidad Nacional de
Misiones y en la Universidad de
Barcelona.



MORITA CARRASCO

Morita Carrasco es antropóloga y Doctora en la Universidad de Buenos Aires, en el área de Filosofía del Derecho. Es profesora adjunta a cargo e investigadora en la Universidad de Buenos Aires donde dirige un equipo de investigación colectiva sobre las relaciones entre aboriginalidad y estados nacional y provinciales en Argentina.

Desde 1998 se viene desempeñando en la defensa territorial de la Asociación Lhaka Honhat ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Actualmente desarrolla una investigación sobre justicia penal y comunidades indígenas en Argentina. En marzo 2010 un niño *mbya*-guaraní de cinco años de la aldea Takuapi en la provincia de Misiones, fue encontrado sin vida a sólo trescientos metros de las viviendas; había sido asesinado brutalmente, con ensañamiento y alevosía¹. Los padres y familiares dieron aviso inmediato a la Policía de Investigación y Criminalística de la localidad de Ruiz de Montoya. Este organismo inició las actuaciones tomando testimonios a los miembros de la comunidad. El juez interviniente tomó declaraciones indagatorias a otras personas y entre ellas procesó a un vecino no indígena considerado por la policía como principal sospechoso, quien más tarde fue sobreseído de toda culpa y cargo. A más de un año, la justicia estatal no logró avanzar con la investigación y el caso, pese a su gravedad, podría ser archivado por falta de pistas investigativas.

El pueblo *Mbya* pertenece a la gran familia lingüística tupiguaraní, presentando particularidades idiomáticas y culturales distintivas; en tiempos ancestrales su territorio se extendía por todo el ambiente de selva Paranaense o Mata Atlántica Brasileña, desde los departamentos orientales de Paraguay, por la provincia de Misiones en Argentina y el sudeste de Brasil hasta la costa atlántica.

En Misiones existen noventa y cuatro aldeas indígenas según datos relevados por la Delegación Misiones del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas en 2009² con una población de 5.520 personas *mbya* (VV. AA. 2009). La aldea Takuapi ubicada en el Departamento Libertador General San Martín, a escasos kilómetros de la localidad de Ruiz de Montoya, está rodeada de explotaciones agrícolas en su mayoría propiedad de inmigrantes europeos y sus descendientes. Actualmente habitan en la aldea unas 150 personas (treinta familias³), en un predio de aproximadamente cincuenta hectáreas de propiedad de la Iglesia Evangélica Suiza, divididas por el arroyo Kuña Piru.

En Misiones existen noventa y cuatro aldeas indígenas según datos relevados por la Delegación Misiones del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas en 2009 con una población de 5'520 personas mbya En 1982 la institución religiosa compró ese predio con fondos recaudados en una parroquia suiza. Las tierras fueron adquiridas para que allí se trasladaran las familias indígenas desde el lugar donde se hallaban (también propiedad de la Iglesia), pues las mismas serían destinadas a las actividades agropecuarias que desarrolla el Instituto Línea Cuchilla, un colegio secundario de orientación agrotécnica fundado y dirigido por miembros de la Iglesia.

En años recientes la comunidad se divide y las familias que habitan en la orilla opuesta del arroyo Kuña Piru pasan a conformar una nueva aldea que recibe el nombre de Ita Poty; se elige un cacique, siguiendo las exigencias de las agencias estatales que envían la asistencia en alimentos, y desde entonces figuran en los censos como una población separada de Takuapi aunque se mantienen los lazos de parentesco, se celebran las ceremonias religiosas en conjunto y el tránsito de un lado a otro es continuo.

En este nuevo lugar de reducidas dimensiones, rodeado de plantaciones de terceros, con suelos degradados y escasa selva en los alrededores, no es posible para los indígenas realizar actividades de caza y pesca, y sólo algunas familias cultivan la tierra. La subsistencia está basada en el trabajo asalariado como peones rurales en chacras y plantaciones comerciales, en las actividades de la cosecha de la yerba mate o tarefa (a la que asisten familias enteras cuando es la temporada) y en la venta de artesanías. También es frecuente la práctica de la mendicidad en zonas urbanas, donde es habitual observar a mujeres y niños mbya deambulando de casa en casa en busca de ropas y alimentos o intentando vender plantas ornamentales que extraen de la selva.

Con todo, la aldea dispone de una escuela, construida con donaciones de Suiza y Alemania a través de la gestión del Grupo de Ayuda a los Aborígenes. El representante legal es pastor de la Iglesia Evangélica Suiza y la directora es miembro de la misma iglesia; en tanto el personal está compuesto por siete docentes no indígenas y cuatro auxiliares bilingües *mbya*. La escuela presta servicio de comedor en el que además de los alumnos también almuerzan algunos ancianos, y se les permite a los niños llevar a sus casas la comida sobrante.

En la aldea hay una sala de primeros auxilios a cargo de un agente sanitario aborigen que es visitada semanalmente por el médico del pueblo. Hasta allí acuden las mujeres embarazadas y las madres de niños menores de dos años para recibir las cajas de leche en polvo provistas por el Ministerio de Salud Pública de la provincia, que ha organizado un programa de ayuda destinado a subsanar los frecuentes casos de desnutrición infantil que se producen en las comunidades.

Takuapi constituye un ejemplo paradigmático de la dependencia casi total a la que llegan aquellas comunidades objeto de un asistencialismo permanente por parte de instituciones oficiales y privadas confesionales o no. Desde que las primeras familias *mbya* se asentaron en Takuapi hace aproximadamente tres décadas, la comunidad ha sido objeto de una asistencia permanente por parte de la Iglesia Evangélica Suiza. Esta iglesia y sus miembros a través de distintas ONGs europeas en su mayoría, han tenido un rol fundamental en la implementación de proyectos destinados al desarrollo económico y social de la aldea, que al no ser proyectos de autogestión con una participación activa de los indígenas han oscilado entre un éxito dudoso y un estrepitoso fracaso, en la mayoría de los casos.

Takuapi constituye un ejemplo paradigmático de la dependencia casi total a la que llegan aquellas comunidades objeto de un asistencialismo permanente por parte de instituciones oficiales y privadas confesionales o no.

Otra de las organizaciones vinculadas desde varios años a este asentamiento es el Grupo de Ayuda a los Aborígenes, fuertemente ligada a la comunidad suiza fundadora del pueblo de Ruiz de Montoya, la cual compra la mayor parte de las artesanías que producen los indígenas y se encarga del mantenimiento de la escuela, del comedor escolar que funciona en el lugar abonando los sueldos de las cocineras, adquiere los útiles escolares y las medicinas. Se encargan también del vehículo que utilizan diariamente las docentes para trasladarse y para resolver situaciones de urgencia en la comunidad. Sin embargo, no sólo la iglesia suiza asiste a los miembros de la aldea; la mayoría de las familias es beneficiaria de alguno de los planes asistenciales del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación (Pensión por discapacidad, Plan para madres de siete hijos, Plan Nacer, Asignación Universal por hijo, Pensión Asistencia, Plan Mayores, entre otros).

TAKUAPI ANTE EL DRAMÁTICO HECHO DE MARZO 2010

Pese al envolvente círculo de asistencia económica y sanitaria que rodea a la aldea Takuapi, los familiares del niño asesinado se sienten abandonados; ellos reclaman justicia; piden que el juez investigue el hecho para saber quién fue el autor y cuál el motivo que lo llevó a cometer tan horrendo crimen.

Durante un primer trabajo de campo los entrevistados – indígenas y no indígenas – hicieron referencia a la existencia de dos justicias paralelas actuando de manera simultánea, la mbya y la estatal. Policías, jueces, abogados y maestras de la escuela indígena tienden a considerar que se trata de un asunto de competencia exclusiva del pueblo Mbya; continuamente se refirieron a las barreras culturales e idiomáticas como obstáculos para llevar adelante una adecuada investigación policial. Los mbya, por su parte, exigen que se prosiga con la investigación desde el sistema judicial del Estado⁴.

En la entrevista al juez a cargo de la causa, éste afirmó que no existen líneas posibles para continuar con la investigación, por tanto hasta que aparezca algún nuevo indicio el trámite judicial está parado. Y consideró que dado que en la provincia no existe la figura de querella⁵ son pocas las estrategias posibles para retomar la vía investigativa: en su opinión para ello podría pensarse en la presentación de un amicus curiae⁶, o la realización de una pericia antropológica que pueda aportar un conocimiento amplio acerca de la historia cultural, política y social de las aldeas mbya, para situar el caso en cuestión⁷.

Pero el crimen del niño indígena se cierne sobre toda la comunidad *mbya*; no perturba sólo a sus familiares; la aldea en su conjunto se conmovió y entró en pánico; algunas familias, no relacionadas por vínculos de parentesco con el niño abandonaron el asentamiento, mientras que las familias emparentadas trasladaron sus viviendas de la parte baja a la parte alta. Los hombres en las entrevistas dijeron que antiguamente cuando sucedían hechos graves quemaban las casas y se marchaban del lugar, pero hoy debido a la asistencia solidaria que les brinda la Iglesia Evangélica Suiza, no pueden irse porque si así lo hicieran perderían esa ayuda. En este caso, la dispersión, una de las formas tradicionales de resolución de conflictos no puede llevarse a cabo.

Takuapi siempre tuvo dos sectores bien delimitados: la parte alta ocupada por la escuela, las casas del cacique y sus hijos casados, la sala de primeros auxilios y la cancha de futbol. En este sector se recibe a los visitantes no indígenas y es por donde éstos transitan con mayor asiduidad. La parte baja, donde corre un pequeño curso de agua rodeado de selva y zonas de cultivo, es el sector reservado a la aldea y vedado al ingreso de no indígenas. Allí se encontraban las casas del jefe de la familia a la que pertenece el linaje del cacique y del líder religioso, junto con las viviendas de sus descendientes. También en este lugar se hallaba el opy o casa de ceremonias. Justamente fue en este sector donde se encontró el cuerpo del niño, lo cual motivó que algunas familias sin abandonar la aldea trasladaran sus viviendas a la parte alta; inclusive el opy fue reconstruido cerca de la escuela perdiéndose toda la privacidad que tenían en la antigua ubicación para realizar sus ceremonias. La estratégica manera en que estaba dispuesta la aldea, con sectores protegidos de la mirada y la presencia no indígena, se perdió.

Los entrevistados – indígenas y no indígenas – hicieron referencia a la existencia de dos justicias paralelas actuando de manera simultánea, la mbya y la estatal.

Hasta la década del 60' los mbya mantuvieron el control autónomo de sus aldeas, anclado en dos tipos de líderes: el opyqua es un líder espiritual que obtiene su poder por revelación y una disciplina de ascetismo y aislamiento para evitar el contacto con el afuera, considerado fuente de impurezas y por lo tanto, potencialmente peligroso para el mantenimiento del ñande reko o estilo de vida mbya (Gorosito Kramer, 2006) y el «cacique» o líder político. Son jefes de familias extensas y al ser hereditarios son prácticamente representantes de linajes. Ellos se encargan de las actividades que hacen a la vida material y al bienestar de los miembros de la aldea y sobre todo mantienen la relación con los no aborígenes⁸. Periódicamente los caciques se reúnen en asambleas comunitarias, aty o aty guachu, para debatir y decidir sobre cuestiones de interés del conjunto de las aldeas; «usualmente un aty quasu se completa con la presencia de los seguidores de varios jefes políticos, lo cual indica la necesidad de resolver sobre aspectos que por su gravedad afectan al conjunto de la población guaraní» (Gorosito Kramer, 2006: 15).

La muerte violenta de un miembro del pueblo *Mbya*, más aún en el caso del crimen horrendo de un niño, conlleva, a no dudarlo, efectos sobre el conjunto y es siempre motivo de preocupación y comentarios al interior. Fue frecuente en las entrevistas que la gente expresara: «nunca escuchamos que sucediera algo así».

La estratégica manera en que estaba dispuesta la aldea, con sectores protegidos de la mirada y la presencia no indígena, se perdió.

Varios líderes políticos y religiosos se convocaron en un *aty* para tratar el tema y por alguna razón que todavía desconocemos, acusaron al cacique de ser el responsable del hecho. En tres oportunidades hicieron que compareciera ante la asamblea, custodiado por una guardia de hombres armados con garrotes para ser interrogado.

En una palabra, las autoridades se constituyeron en «juzgadores» activando formas propias de administración de justicia: primero lo despojaron de todos los objetos que según la concepción mbya pertenecen al contaminante sistema de los no indígenas (documento nacional de identidad, teléfono celular, dinero, zapatos y cinturón); frente a todos lo acusaron, en consecuencia lo sometieron a varios interrogatorios, lo trataron como a un imputado de hechos aberrantes, y lo dejaron parado al sol del verano subtropical durante horas mientras los asistentes a la reunión debatían sobre las acciones a seguir. Pero no se pudo llegar a una conclusión. Aunque la palabra de los líderes religiosos es decisiva, ya que suelen ser ellos quienes, por intermediación divina, pueden llegar a saber si el acusado es o no culpable; en esta oportunidad no se pusieron de acuerdo y el cacique fue devuelto a su aldea, sin sentencia, por el momento, dejando en manos de la justicia estatal la continuidad del procedimiento legal, que correrá en forma paralela a la justicia indígena.

ACERCA DE LA INVESTI-GACIÓN EN CURSO

En mayo 2011 visitamos la aldea con el objetivo de interiorizarnos de la causa penal y en julio nos entrevistamos con los funcionarios del sistema judicial. En esta prospección inicial advertimos que pese a que existen varios casos en el país que vinculan a la cultura con el derecho penal, jueces y magistrados desconocen cómo proceder; los códigos procesales penales no se han adecuado a los reconocimientos de derechos indígenas, y más allá de aceptar la participación de traductores idóneos de lenguas indígenas, lo concreto es que no se discute cuáles debieran ser las medidas a adoptar para proteger efectivamente el derecho a la diferencia indígena.

No podemos obviar el hecho de que existen algunas publicaciones que abordan teóricamente estas cuestiones, sin embargo, sus aportes son limitados al momento de adoptar decisiones procesales (Moreira, 2005) por desconocimiento de quienes deben hacerlo, o también porque no son parte de la formación profesional requerida. En este contexto, nos hemos planteado contribuir a la resolución de situaciones de justicia penal aplicando la antropología jurídica como herramienta de conocimiento, tanto para jueces, magistrados, defensores, asesores, y dirigentes indígenas porque consideramos que es posible pensar la justicia en clave cultural (Sánchez Botero, 2010).

El crimen del niño indígena se cierne sobre toda la comunidad *mbya*

Este propósito tiene dos premisas iniciales: 1) estamos frente a un caso de pluralismo legal; 2) estamos en presencia de un caso en el cual el sistema judicial no se agravia debidamente ya que los afectados son miembros de un pueblo indígena.

El pluralismo legal es una realidad en contextos nacionales donde existe población indígena aunque no sea formalmente aceptado, pese al reconocimiento constitucional de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas. Algunos países lo han incorporado a sus constituciones (Bolivia, Colombia) y otros lo tienen como una costumbre (México, Perú) sin que exista reconocimiento formal; y casi siempre en cualquier caso surgen conflictos sobre la

jurisdicción de los respectivos órganos y sobre la aplicación de derecho que se parecen bastante a los conflictos que, por ejemplo en Argentina surgen entre los ordenamientos provinciales y el nacional. O también surgen dudas cuando un no indígena comete una falta en territorio indígena a qué jurisdicción debe ser sometido, o si existiendo autoridades indígenas, el ofendido puede insistir en la persecución penal por parte de la justicia estatal. O cómo se procede si un indígena comete un delito fuera de su territorio ¿debe ser juzgado por las autoridades tradicionales o las autoridades estatales? Mencionamos estos interrogantes sólo a modo de ejemplo de algunos de los conflictos que puede generar el pluralismo legal en países como los nuestros.

1) estamos frente a un caso de pluralismo legal;
2) estamos en presencia de un caso en el cual el sistema judicial no se agravia debidamente ya que los afectados son miembros de un pueblo indígena.

Ahora bien, la segunda premisa, en apariencia contradictoria con el pluralismo legal, no lo es, desde que el racismo sigue siendo la moneda corriente del intercambio entre sociedad política y pueblos indígenas; y desde luego, es la ideología persistente en el imaginario social colectivo. Es por tanto, en la articulación de estas dos premisas donde situaremos nuestra investigación: intentando desambiguar los malentendidos del sentido común.

NOTAS

- ¹ Agradecemos a IWGIA el apoyo brindado para la realización de este trabajo.
- ² Comunicación personal
- ³ Familias nucleares en su mayoría.
- ⁴ El marco legal vigente en Argentina reconoce a los pueblos indígenas derechos constitucionales específicos basados en su preexistencia a la formación del Estado; desde 2001 rige para todo el territorio nacional el convenio 169 de OIT. Estos dos instrumentos implican, si bien no explícitamente, que los pueblos indígenas pueden ejercer sus formas culturales de organización política y administración de conflictos internos. Esto ha afectado algunas áreas de la política pública, como la educación, la salud, y, en menor medida, la justicia. Dos órganos especializados de la política indigenista tienen jurisdicción en la aldea Takuapi: el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y la Dirección Provincial de Asuntos Guaraníes.
- ⁵ La querella es el acto procesal consistente en una declaración de voluntad por medio del cual el particular ofendido por un acto criminal se presenta ante la justicia para ejercer la acción penal; está regulado en el código procesal penal.
- ⁶ El *amicus curiae* (literalmente «amigo de la corte» o «amigo del tribunal») consiste en presentaciones realizadas por terceros ajenos a un litigio, quienes ofrecen voluntariamente su opinión referida a derecho o a cualquier otro aspecto vinculado con la causa, a fin de colaborar con el tribunal en la resolución del caso bajo examen.
- 7 Si bien no existe en Argentina la profesión de perito antropólogo; cada vez más somos convocados por jueces para brindar un conocimiento experto acerca de la cultura, la identidad y la historia de los pueblos indígenas; sea en contextos de juicios penales, demandas territoriales o cuando son afectados sus cementerios o sitios sagrados.
- ⁸ La intensificación del contacto con organismos gubernamentales y no gubernamentales ha provocado transformaciones en los liderazgos que son claves para entender la situación actual de las aldeas *mbya*. Por razones de espacio no nos ocupamos aquí de este punto pero remitimos a los interesados al artículo de Gorosito Kramer (2006).

BIBLIOGRAFÍA

CHASE SARDI MIGUEL

1992. El precio de la sangre. Tuguy Ñeê Repy. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica [Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XIV]. 363 p.

GOROSITO KRAMER ANA MARÍA

2006. «Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión». *Revista Avá* 9: 11-27.

MOREIRA MANUEL

2005. *La cultura jurídica guaraní.* Posadas: Centro de Estudios en Antropología y Derecho, Antropofagia.198 p.

SÁNCHEZ BOTERO ESTHER

2010. El peritaje antropológico. Justicia en clave cultural. Bogotá: GTZ [Cooperación Técnica Alemana]. 349 p.

νν ΔΔ

2009. Guarani Reta 2008, Los pueblos guaraníes en las fronteras, Asunción: UNAM, ENDEPA, CTI, CIMI, ISA, UFGD, CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI. 24 p.

A ARTE DA PALAVRA CANTADA NA ETNIA KAIOWÁ

> GRACIELA CHAMORRO

MUSICÓLOGA, TEÓLOGA, HISTORIADORA E ANTROPÓLOGA UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS - UFGD, MS, BRASIL

RÉSUMÉ / RESUMO

Dans l'article qui suit, nous présenterons trois genres de musique vocale kaiowá – ñembo'e, guahu et kotyhu – cherchant à différencier les deux genres homonymes ou similaires pratiqués dans les deux autres ethnies guaranophones du Brésil: la guarani ou ñandeva et la mbyá. Ces formes de parole chantée ont lieu au cours de leurs rituels respectifs, dans lesquels leur importance est primordiale. Dans la description et interprétation de l'expérience culturelle sur laquelle nous focaliserons, nous avons privilégié la perspective indigène, à laquelle nous avons pu accéder par des témoignages en langue kaiowá et guarani, ainsi qu'à travers les observations et activités vécues par la chercheuse lors de son travail sur le terrain.

No artigo apresentam-se três gêneros de música vocal kaiowá - \tilde{n} embo'e, guahu e kotyhu - procurando diferenciá-los dos gêneros homônimos ou similares praticados nas outras duas etnias guarani falantes do Brasil: a guarani ou \tilde{n} andeva e a mbyá. Essas formas da palavra cantada são situadas nos respectivos rituais, onde sua importância está ancorada. Na descrição e interpretação da experiência cultural em foco priorizou-se a perspectiva indígena, à qual se teve acesso através de testemunhos proferidos nas línguas kaiowá e guarani, assim como mediante observações e atividades vivenciadas pela pesquisadora no trabalho de campo.



GRACIELA CHAMORRO

Graciela Chamorro estudou Música, Teologia e História; pesquisa nos povos Kaiowá e Guarani do Brasil desde 1983; tendo publicado no campo da Linguística Histórica, das Religiões Indígenas e Missões Religiosas.

Tem Doutorado em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, Brasil, 1996, Pós-Doutorado em Romanística, na Universidade de Münster, Alemanha, 2002, e Doutorado em Antropologia pela Universidade de Marburgo 2008. É Professora de História Indígena na Universidade Federal da Grande Dourados, no Brasil, desde 2006.

1 FORMAS ATUAIS DA ARTE DA PALAVRA CANTADA

Do vasto material etnográfico disponível sobre as diversas formas da palavra cantada existentes nas comunidades kaiowá, apresentamos neste artigo a ñembo'e, o guahu e o kotyhu, que podem ser traduzidos por 'reza', 'canto lamentoso' e 'canto de encontro', respectivamente¹. Nos próximos tópicos seguem exemplos e descrições do contexto e das formas em que esses gêneros da palavra cantada ocorrem nas comunidades kaiowá, buscando, assim, distingui-los de seus homônimos nas comunidades mbyá e guarani (ñandeva), os outros dois grupos falantes de guarani do Brasil. A tipologia utilizada aqui é compartilhada por outros autores e autoras e está baseada na denominação e classificação vernácula feita pelas próprias comunidades kaiowá.

1.1 ÑEMBO'E - REZA CLÁSSICA

O termo ñembo'e significa 'proferir palavras', 'ensinar palavras', 'tornar-se palavra'. Comumente o termo é traduzido por 'reza'². Até a presente data consegui arrolar neste gênero quatro tipos considerados clássicos (Samaniego, 1968; Melià, 1989; Melià, Grünberg G. e Grünberg F. 1978; Grünberg F.1995), pelos rituais aos quais eles estão associados e pelo destaque que eles ocupam no discurso e imaginário kaiowá. Eles são o ñembo'e itimby rehegua, 'reza relativa ao milho novo'; o jerosy puku, 'canto-dança longo', o jerosy mbyky, 'canto dança-curto' e o ñembo'e kunumi mboro'yha, 'reza para esfriar/acalmar a vida dos meninos'.

O gênero musical *ñembo'e* é um canto declamado e dançado, sobretudo, nas festas do milho e do menino, pelos líderes religiosos mais prestigiosos da comunidade. A estrutura dos exemplos clássicos é salmódico-litânica, ou seja, recitativa. A melodia se mantém em torno de uma única nota. As pequenas mudanças de altura na reza correspondem ao impulso da palavra, ao ritmo e acento frasal; como se não houvesse nelas intenção intervalar alguma.

As palavras tremem na voz de textura gutural da pessoa que guia o canto. A voz vibra no peito. O *ñembo'e* avança descortinando imagens dos mitos de origem. A multidão confirma as palavras do guia com o estribilho correspondente a cada momento da reza e que no caso da reza ao milho é *chembojegua*, *chembojegua*, 'me enfeita, me enfeita'. A poesia e a riqueza das imagens fundadoras da cosmologia kaiowá

fazem deste canto uma forma de dizer extraordinária. Segue a continuação uma pequena descrição do contexto ritual que emoldura o canto-reza do milho³.

1.1.1 ÑEMBO'E ITIMBY REHEGUA, 'CANTO RELATIVO AO MILHO'

Ouvi este canto pela primeira vez na comunidade kaiowá de Panambizinho, Município de Dourados, Mato Grosso do Sul, da boca de Lauro Conciança e, nos últimos anos, da de Jairo Barbosa, mais conhecido por Luis. Ele é cantado no primeiro dia da festa do milho, iniciando um longo ritual. Os homens se colocam em fila, de frente ao primeiro par de 'bastões', yvyra'i, que simbolizam a dependência vegetal dos povos kaiowá. O grupo 'canta-caminha', omboguata ñembo'e, lentamente até o último par de bastões. Quando alcança o pequeno altar de taquara, marãngatu, há gritos de júbilo. A reza dura em torno de 30 minutos; tem forma fixa e regular, como pode se ver no fragmento abaixo.

Itymby ryjúi ryjúi As espumas do milho, sinais da alegria, Chembojegua, chembojegua Me enfeitam, me enfeitam Itymbýra Jasuka O princípio ativo do milho, nossa origem, Chembojegua, chembojegua Me enfeita, me enfeita Itymbýra Jasuka ryjúi ryjúi As espumas do princípio ativo do milho, Chembojegua, chembojegua Me enfeitam, me enfeitam Itvmbv Mba'ekuaa A sabedoria do milho, Chembojegua, chembojegua Me enfeita, me enfeita Itymby Mba'ekuaa ryjúi ryjúi As espumas da sabedoria do milho Chembojegua, chembojegua Me enfeitam, me enfeitam

1.1.2 - Jerosy Puku, 'canto-dança longo'

Jerosy puku é o 'longo canto-dança' que faz parte das festas do milho e do menino, sendo, portanto, tradicionalmente cantado só nessas ocasiões.

Quanto à estrutura rítmico-melódica, particularmente no *jerosy puku* e *jerosy mbyky* as sílabas dos versos são entoados sobre uma unidade de tempo, que por sua vez acompanha a regularidade dos passos da caminhada ritual. Um intervalo descendente de quarta justa e uma pequena variação no ritmo modulam a melodia no final das frases musicais.

Do ponto de vista do movimento, este canto é uma caminhada de dez horas ao redor de um dos pilares centrais da casa de reza, nome com o qual em português se indica a *og gusu*, 'casa grande' tradicional kaiowá, hoje local de realização das festividades e de moradia da liderança religiosa. Nos anos 1980 e 1990, na aldeia Panambizinho e arredores, o canto longo era conduzido por Paulito Aquino e, nos últimos anos, depois da morte deste líder, por seu genro, Jairo Barbosa.

o missionário Charlevoix (II, 1912: 60) sugere inclusive que a sintonia inicial entre indígenas e jesuítas teria se dado através da música.

Ao anoitecer, todos os homens estão em formação circular. O guia profere os primeiros versos. Seus acompanhantes repetem em coro e em sincronia, alguns refrães e o final das frases. Durante as dez horas de caminhada os cantores percorrem vários *Jasuka*, termo que aqui indica uma espécie de 'unidade para medir a distância entre os acontecimentos míticos'.

O primeiro Jasuka narra o surgimento do céu e da terra. Na versão recolhida pelo General Samaniego (1968) o canto começa assim: «No princípio, era meu Último-Primeiro Pai, quando ainda não existia nada». Na segunda estrofe evoca-se: «Meu Grande Pai Último-Primeiro». A reza prossegue em primeira pessoa, falando o próprio Pai Eterno sobre seu agir: «Eu levantei esta terra, (...) no passado remoto; com a espuma primordial de Jasuká [o princípio ativo do universo] eu levantei esta terra (...) com Jasuká, reluzente da luz dos relâmpagos». Este «lugar» (Jasuká) é alcançado logo nas primeiras horas da noite. A terra é contemplada como nos primórdios, uma tênue neblina forma um anel ao seu redor.

As próximas estrofes contam o nascimento e a cerimônia de nomeação dos Seres Divinos e de elementos da natureza; a assunção dos Pais e das Mães das Palavras-almas às esferas celestes; o nascimento do primeiro instrumento ritual: o bastão de bambu usado pelas mulheres; a escolha do papagaio fulgurante: guardião do saber sobre o caminho que comunica a terra com o céu; o estado de prontidão dos Seres Divinos para andar por esse caminho; a abertura

do céu e a celebração de um «rito de passagem» espiritual (Grünberg, 1995: 90-92). Nos rituais que presenciei no Brasil, depois da meia noite, chega-se ao tempo-espaço do milho, *itymbýra Jasuka*. O quia entoa:

Itimby che mbojegua

O milho me enfeita

Itimby rete che mbojegua

O corpo do milho me enfeita

Itimby che mbojegua

O milho me enfeita

Itimbýa hu'āju che mbojegua

A copa sagrada do milho me enfeita

Itimby che mbojegua

O milho me enfeita

Noé ndusu che mbojegua

O grande Noé me enfeita

Itimby che mbojegua

O milho me enfeita

Itimby che mbojegua

O milho me enfeita

Pelas duas da madrugada se realiza o *ñembohehe avatípe*, uma espécie de 'viva ao milho'. A participação do coro é mais intensa. Em pulsação mais acelerada e em movimento ternário sobre duas notas, o *heeee he he, hee he, hee he, hee he*, hee he acelera os passos. A unidade sobressai. O grupo está absorto em sua caminhada. O pelotão de cinquenta homens flutua como um único corpo. A solenidade é entrecortada por gritos de exclamação. Só o guia e seus assistentes prosseguem sua caminhada com o semblante sóbrio e o olhar fito nas imagens criadas pela reza. As aclamações, segundo nossos interlocutores, não são de alegria, mas de tristeza. São proferidas, precisamente para afugentar o sentimento provocado ao evocar e reviver ritualmente as dificuldades enfrentadas pela 'Nossa Mãe' e pelos 'Nossos Irmãos'.

O caminhar repete, então, a peregrinação dos heróis culturais que humanizaram o mundo ao andar. Nas palavras do Kaiowá Mário Toriba, 4 à medida que 'se cria vínculo com a origem', omboapýmaramo, 'Esse que nos ilumina', o Sol, pe Ñanderesapéva, 'começa a contar sua tristeza', oipapa oporiahu. Por isso é difícil rezar o jerosy puku nessas horas da madrugada, quando se chega ao Jasuka, ao lugar, dos 'Nossos Irmãos'. Aqui, a tristeza de 'Nossos Irmãos' se junta à tristeza das gerações passadas e à da geração presente e fica difícil manter-se sereno e abrir caminho com o canto-reza. O guia do jerosy puku precisa ter o apoio de seus 'ajudantes', yvyra'ija.

O simples fato de alguém se lembrar desse momento da reza libera uma energia psíquica singular. Na explicação de Mário Toriba, superpõem-se diferentes temporalidades:

Quando a reza chega neste lugar e começa a mencionar a tristeza daqueles que nos ensinaram o nosso modo de ser, começamos a chorar. Então o rezador, enquanto caminha com sua reza, pensa nos seus filhos, pensa no destino da sua palavra, no destino da história que ele conta. Quem vai continuar a reza? Quem vai encher de bem as crianças? Estas perguntas entristecem sua palavra. Sua voz se tranca, porque à tristeza da reza ninguém consegue resistir. Nós também pensamos: e quando Paulito (um dos líderes espirituais da comunidade) parar, quem vai contar ao milho sua história? Quem vai sarar as criancas que nascerem com alegria imperfeita? Todos nossos quebrantos são relatados na reza. Ela nos lembra de nossos antepassados, do sofrimento de Nossa Mãe grávida e sem marido, andando à deriva. Essa lembrança nos faz chorar. Nós sabemos pela reza o que aconteceu conosco e o que pode acontecer.

Chamorro, 1995: 117

Também nos estudos de Friedl Grünberg (1995: 89) sobre o jerosy puku entre os Paĩ-Tavyterã, os Kaiowá do Paraguai, aparece essa superposição de temporalidades e espacialidades na interpretação que os indígenas fazem deste longo canto-reza. Para a etnóloga, uma linha de ação do jerosy puku é formada pelos cantos que narram, em discurso direto na primeira pessoa («eu estiquei a terra») ou em expressões subjuntivas («Seria bom que Jasuká logo se erguesse»), acontecimentos originários ocorridos no tempo-espaço mítico. Outra linha de ação dos cantos é interpretar o retorno de 'Nosso Grande Pai Eterno' ao céu como uma experiência espiritual dos Paĩ-Tavyterã atuais. A ligação entre essas duas dimensões é feita precisamente pela palavra.

Do jerosy puku existem algumas gravações e traduções em espanhol (Samaniego, 1968) e em alemão (Grünberg, 1995). Reproduzo a seguir uma estrofe do canto II de *Ñane ramõi jusu papa ñengarete*, 'Canto Verdadeiro do Nosso Grande Ancestral Último-Primeiro' recolhido por Marcial Samaniego (1968: 379, 384), no nordeste paraguaio, entre 1941 e 1944.

Ko yvy amopu'a vy je,
Por ter levantado esta terra
(he'i) Che Ramõi Jusu Papa araka'e
(disse) Nosso Pai Último-Primeiro
Jasukávy pe ko yvy amopu'ā vy,
Por meio de Jasuka levantei esta terra
(he'i) Che Ramõi Jusu Papa araka'e



Friso de ángeles-Flauta-Maraca-Trinidad-Py.

(disse) Nosso Pai Último-Primeiro Jasuka Verávype ko yvy amopu'ã vy, Pelo Luz de Jasuka que a levantei (he'i) Che Ramõi Jusu Papa araka'e (disse) Nosso Pai Último-Primeiro Jasuka Rendývype ko yvy amopu'ã vy Pela Luz de Jasuka levantei a terra (he'i) Che Ramõi Jusu Papa araka'e (disse) Nosso Pai Último-Primeiro Mba'ekuaávype ko yvy amopu'ã vy Pelos méritos de Mba'ekuaa a levantei (he'i) Che Ramõi Jusu Papa araka'e (disse) Nosso Pai Último-Primeiro Mba'ekuaá Verávype ko yvy amopu'ã vy Pela Luz de Mba'ekuaa a levantei (he'i) Che Ramõi Yusu Papá araka'e (disse) Nosso Pai Último-Primeiro

1.1.3 - Jerosy mbyky, 'canto curto'

Jerosy mbyky é o nome dado ao canto curto, semelhante ao *jerosy puku*, entoado por mulheres e homens, durante duas horas. Lamentavelmente existem apenas fragmentos dele.

Dos fragmentos registrados sob o título *Takua Rendy Ju Guasu Ñengarete* – Canto Ritual da Grande Mulher (Bambu) Fulgurante – Friedl Grünberg (1995: 83) destaca-se a presença do poder feminino. Quando são aproximadamente 18 horas, os cantores e as cantoras ocupam o espaço ritual em círculo, portando seus bastões de ritmo de taquara. A mulher que guia o canto começa dizendo:

Da espuma primordial de Jasuká descobriuse Nosso Grande Pai Último-Primeiro. Ele mamou no seio, na flor, de Jasuká e cresceu. Depois de Nosso Grande Pai Último-Primeiro revelaram-se os que seriam Pais dos Tupãs.

Para encontrar suas futuras companheiras, os homens recebem a recomendação de pegar o 'enfeite da cabeça', *jeguaka*, abençoá-lo, e levantar dele, ou achar nele, uma mulher, seu prometido enfeite, sua esposa. O canto narra que assim eles fizeram e que acharam sua companheira. Na sequência narra-se no *jerosy mbyky* a origem da primeira roça e a primeira desavença enfrentada por 'Nosso Pai' e 'Nossa Mãe'.

O canto prossegue dizendo que, certo dia, estando 'Nosso Pai' na sua roça, chegara à sua casa de visita 'Papa Rei'. 'Nosso Pai' teria ficado muito furioso e suspeitado que sua esposa tivesse mantido relações sexuais com o forasteiro. O suposto adultério de 'Nossa Mãe' perturbou a ordem social e provocou o afastamento de 'Nosso Pai'. Ele, antes de partir, teria desafiado sua esposa dizendo:

Se verdadeiramente és meu enfeite, minha esposa, me seguirás e me encontrarás [...]. Se verdadeiramente o teu filho é meu, ele se erguerá na luz brilhante do relâmpago até onde eu estou, [...] ele descobrirá e seguirá minhas pegadas.

Grünberg, 1995: 85

E ele partiu, mas não antes de enviar o temido vento destruidor sobre 'Nossa Mãe'. Ela suportou a provocação, resistiu ao vento, pegou seu 'bastão de ritmo', *takua*, e começou a cantar. Na interpretação de Friedl Grünberg,

evocando no seu canto os mais importantes Seres Divinos, ela toma contato com o poder divino; contando a história do que viria a ser a criação, cantando como era a terra antes de ter sido criada, antes mesmo que as divindades criadoras existissem, ela refaz passo a passo, no nível da magia, o processo criacional ao contrário. Não faz isso para destruir a criação, mas para enfrentar, sozinha, o poder destruidor do grande vento. Por esse meio, ela se coloca diante de toda a criação e a protege, evitando que os demais seres fossem destruídos pela irrefletida raiva de 'Nosso Pai Último-Primeiro'. Grünberg, 1995: 84

Depois de ter cantado e pedido que apenas sobre ela agisse o poder destruidor da ira, depois de assim ter livrado o mundo da destruição e exorcizado seu próprio medo da ira do seu esposo, fortalecida com o poder dos Seres Divinos, ela se pôs a caminho, à procura de 'Nosso Pai'.

O jerosy mbyky é celebrado uma semana depois do jerosy puku, no contexto do ritual do kunumi pepy, 'festa de iniciação do menino', e do avatikyry, 'festa de iniciação da colheita do milho'. Hoje quem lidera este canto-reza no Panambizinho é Arda Conciança Jorge. As primeiras estrofes do jerosy mbyky da festa do milho dizem: Itymby, itymby(a) Ñandua, itymby(a) kurusu. itymby hy ... As primeiras estrofes do jerosy mbyky da festa do menino seguem praticamente o mesmo padrão rítmico melódico do seu homônimo da festa do milho. Quanto aos versos entoados em ambos, eles são muito semelhantes. O termo principal

Itymby é substituído por *Kunumi* e alguns atributos são igualmente substituídos.

1.1.4 - Ñembo'e kunumi mboro'yha

Assim como o *Jerosy puku* da festa do milho novo é precedido por uma reza própria do milho, o ato de perfuração do lábio da festa de iniciação do menino é também precedido por uma reza, a *kunumi mboro yha*, 'reza para esfriar/acalmar a vida dos meninos'.

A parte mais longa da festa de iniciação dos meninos consiste numa longa reclusão dos iniciantes com seus instrutores; a fase pode durar de um a três meses. Nesse tempo tudo é rigorosamente ritualizado, o acordar e o deitar-se, o comer e o banhar-se, o relacionar-se e o aprender. Já nos últimos dias da reclusão, os pais vão ao mato cortar tronco de cedro para fazer dele um assento, apyka, ritual para seus filhos reclusos. Esse assento representa, na cosmologia kaiowá, o lugar firme que a palavra-alma precisa ter para se assentar na vida do menino e se desenvolver. O apyka é também, como o milho, metáfora de humanidade. Assim, o nome divinizador de alguns homens pode ser Ava Apyka Rendy, 'Homem de assento chamejante', e de algumas mulheres se chamam Kuñã Apyka Veraju, 'Mulher de assento resplandecente'.

Depois do ritual de fazimento do apyka, os pais dos meninos contemplam suas obras e as deixam de resguardo no mato. Uns dias depois, eles voltam ao mato, pegam os assentos e, em fila, liderados por um dos celebrantes principais acompanham a reza proferida para 'harmonizar os assentos', ijoja haguã, para esfriar o corpo do apyka, e assim também esfriar o corpo do menino. O canto diz:

Ijoja ko apyka che gueraharamo ny É belo o assento ritual que me leva He'i Ñengajy ny (2x)
Assim diz Ñengajy ny (2x)
Ijoja ko apykáva ruvicha
É belo o assento ritual principal che gueraharamo ny
Que me leva ny
He'i Ñengaju ny (2x)
Assim diz Ñengaju ny (2x)

Um dia antes da perfuração do lábio, os meninos são apresentados pelos seus pais às suas mães, tuguéry ogueru kunumi osýpy. Depois de muitas semanas é a primeira vez em que mães e filhos ficam frente a frente. As mães fecham o corpo dos meninos, ani haguã kunumi imarã, 'para que os meninos não sofram de ataque', pono he'ô'ã'ô'ã, 'para que o ser mau não infunda nele tremor', pono ohecha ichupe ma'etirô ha omboryrýi. Na sua reza elas enumeram os principais ornamentos dos kunumi que devem ser esfriados,

para que os corpos dos meninos sejam frios. Os rituais devem promover esse estado de ânimo calmo e sereno. O canto das mulheres diz:

> Kunumi marane' è Menino sem males He'i ypotyja (2x) Exclama o dono-portador da sua flor Kunumi ku'akuaha marãne' ẽ Faixa sem males que enfeitas o menino He'i ipotyja (2x) Exclama o dono-portador da sua flor Kunumi(a) jeguaka marane' è Diadema sem males que enfeitas o menino He'i ipotyja (2x) Exclama o dono-portador da sua flor Kunumi(a) ryapu marāne' ē Palavra sem males que exprime o menino He'i ipotyja (2x) Exclama o dono-portador da sua flor Kunumi kurundaju marane' e Enfeite sem males que adorna o menino He'i ipotyja (2x) Exclama o dono-portador da sua flor Kunumi jeropapa marane' e Mútua história sem males do menino He'i ipotyja (2x)

Alguns dias depois da cerimônia de perfuração do lábio, as mulheres se despedem entoando o *kuñangue jerosy*, ao qual os homens respondem com o *avakue jerosy*, para que não sobrevenha nenhum mal sobre o menino': *Jakaira he'i, Jakaira eeehhh*. Também estas rezas são cantadas em voz grave com o timbre e vibrato característicos, *ñe'ē pyryry.*

Exclama o dono-portador da sua flor

Quando o líder espiritual kaiowá canta a reza «fazendeiro motihã», seu desejo é mudar o ânimo do fazendeiro, tirar-lhe seu poder, sua má vontade e seu saber perverso e infundir nele grandeza de coração, amabilidade e boa ciência.

1.2 REZAS DIVERSAS

Como entre seus parentes Paĩ-Tavyterã, os Kaiowá revelam nas suas invocações mais familiares a proximidade entre a palavra cantada, a ecologia e a economia do grupo. A seguir procuro agrupar algumas das muitas invocações cantadas existentes. Elas mantêm as mesmas características musicais das rezas já descritas, com a diferença de as modalidades reunidas aqui sob «rezas diversas» não pressuporem a dança.

1.2.1 - Ñevanga

O termo *ñevanga* foi registrado por Antonio Ruiz de Montoya (1876b: 245) no seu *Tesoro de la lengua Guarani* com o significado de 'brincadeira'. No entanto, nas comunidades kaiowá, o termo se aplica hoje às invocações de caráter mais individual, relacionadas às cerimônias mais domésticas. Estes cantos são classificados como «reza» por manterem o mesmo padrão musical dos exemplos anteriores, do ponto de vista do ritmo, da melodia, do timbre e da poesia, e por serem considerados eventos religiosos pela comunidade. Do ponto de vista ritual, eles são muito diferentes, fazem parte de seções de cura, bênção e aconselhamento.

Estas rezas aproximam os 'Donos do Ser', *Tekojára*, da condição humana cotidiana, onde, sobretudo, as doenças ocasionam grande instabilidade. No exemplo abaixo, tenta-se curar uma pessoa da febre e do modo de ser apoquentado.

Ojoeteguipo tatapysyrosyry para moroysã Do nosso mutuo corpo retira o fogo, a febre, esfria tudo.

Sobre a compreensão do termo *ñevanga* nas comunidades *ñandeva*⁵ cabe um esclarecimento. Enquanto na semântica kaiowá, *ñevanga*, significa 'rezar para o bem, por algo positivo', *mba'e porãrã oñeñevanga*, na compreensão guarani (*ñandeva*) é algo negativo, é 'proferir palavras más, rezar para que aconteça algo mau a alguém', *oñevanga hese: oñembo'e vai hese.* Assim, para uma pessoa kaiowá, a expressão *añevanga'imíta* significa 'vou rezar para me curar' ou 'vou consultar algo bom ou com boa intenção'. Por outro lado, quando uma pessoa ñandeva fala *oñevanga hese* está dizendo o mesmo que uma kaiowá quer comunicar quando diz *oñengarai hese*, 'fez uma reza para prejudicar alguém, concretamente, para causar a morte'.

Do esclarecido aqui, é importante reter que a existência de palavras más e de pessoas que rezam e buscam o mal de outras é atestada nos três grupos guarani falantes em foco neste artigo. Voltaremos ao tema ao tratar do ñe engarai.

1.2.2 - Poromotiha, 'fazer retroceder algo ou alguém'

Poromotīha significa 'tirar', 'envergonhar'; momombyry

'afastar'; 'fazer retroceder', 'tornar desinteressado', 'encabular'. Sob esse termo nossas interlocutoras reúnem as rezas proferidas para resolver um conflito, para dissolver uma suposta ação tramada contra alguém da comunidade, para fazer, por exemplo, com que os inimigos abaixem suas armas. Acorde o ideal do bem viver kaiowá, a raiva deve se fazer retroceder. No seu lugar, a reza do tipo poromotīhã deve pôr amabilidade. Assim, quando se trata de «desenraivecer» a pessoa irada se diz omboguevi ipochykue, amotī ipochykue, 'faço retroceder sua ira'. É o que ilustra o fragmento abaixo.

Tanimbukue renopu'ã ypy araka'e

Donde se levantaram os que vêm das cinzas (os brancos)

Aratimboju guasu araka'e

Densa neblina havia então

Amosusũ che jeupe araka'e

Fiz então estremecer com meu dizer

mbaíry kuatia ypy araka'e

o documento original do intruso

Che guah ramo reíma amosusũ

Apenas eu cheguei e ele estremeceu

che jeupe araka'e

com meu dizer

lñakã apiraguái

Fiz recuar seu modo de ser quente, sua ira,

chejehovasa pype araka'e

com a minha bênção

Ka'aru koty papa araka'e

Tirei sua palavra má e joguei-a para o poente.

O principal objetivo deste gênero vocal é acalmar ou esfriar o ânimo dos mbaíry, 'brancos intrusos', que pagam pistoleiros para intimidar os indígenas. Assim, quando o líder espiritual kaiowá canta a reza «fazendeiro motīha», seu desejo é mudar o ânimo do fazendeiro, tirar-lhe seu poder, sua má vontade e seu saber perverso e infundir nele grandeza de coração, amabilidade e boa ciência. Motīha significa, pois, desmotivar ou desencorajar a realização de uma ação má. Mo- indica que alguém realiza a ação, $-t\tilde{i}$ - é o nariz, órgão que simboliza a vergonha, e -ha indica o meio utilizado para influenciar o ânimo do outro, o que neste caso é a palavra, a reza.

Os indígenas contam que fazendeiros que costumavam vociferar, ameaçar e proferir impropérios contra eles tornaram-se tranquilos e amáveis sob o efeito da reza do tipo *motihã*, proferida perto dos caminhos por onde os proprietários costumavam passar.

A reza abaixo é do tipo *poromotiĥa*, ela é proferida em benefício das pessoas em geral, para lhes esfriar o ânimo.

Kurusu poti'a ro'ēsa aity aity ko yvýre Eu derramo, eu derramo o frescor do peito da cruz sobre a terra, **Araryvi poti'a ro'ēsa aity aity ko yvúre** Eu derramo, eu derramo o frescor do peito do tempo-espaco sobre a terra.

O ensinamento geral das rezas motiha ou poromotiha, segundo nossas interlocutoras, é 'tenham bom ânimo para com quem padece a raiva', penemborayhúke ipochývare; 'é bom desejar para essa pessoa um lugar para viver, onde ela queira permanecer e ser feliz', peipotáke ichupe oiko haguã, heko vy'a haguã; 'a pessoa com raiva faz mal para si mesma e se ninguém rezar por ela, sua raiva se voltará contra ela muito mais poderosa e má', ipochy etereíva ojapo vai ojeupe, noñemomotiháiro ojevy hatāne ichupe ipochy kue hatāve.

1.2.3 - Poromondoha

Assim são chamadas as rezas destinadas a quiar ou conduzir as pessoas no espaço espiritual. Poromondo- significa 'enviar alguém' e ha- indica o 'meio' pelo qual se envia. Este meio é agui a palavra proferida na reza, que é uma espécie de mobilidade adicional à disposição de guem se exercita nesse tipo de reza. Identificamos três tipos de poromondoha: poromondoha anguéry, 'reza para encaminhar as almas das pessoas defuntas que não acham seu caminho'; poromondoha omoñevangáva, 'reza para encaminhar as pessoas portadoras de deficiência' e poromondoha hembijokuái, 'reza para conduzir as pessoas enviadas em missão espiritual para recolher informação ou pesquisar em outros lugares'. Todas são rezas para enxergar longe, sem sair do lugar de residência. Certo tabu impede o acesso a mais informações sobre este tipo de reza. A reza abaixo é fragmento de uma reza proferida com o intuito de afastar a alma de um defunto.

Nane rembypýva repeña
Nossa origem vem a nós
Aguaraju yvangarypy
A raposa primordial
Nane ypyrũva repeña
Nosso começo vem a nós
Aguaraju jerokyroky porã
A boa dança da raposa primordial
Reho haguã yvánga rypýpy
Para que partas ao céu da origem

1.2.4 - Ñemoeondeha, 'palavra bem sucedida'

O termo significa 'meio para ser bem sucedido', 'meio que facilita encontrar o que é buscado'. Assim são denominados os 'cantos que encantam ou tornam dóceis os animais de caça ou pesca'. Neste caso, esses cantos são chamados so'o mbotavyha. Mbotavyha se compõe de mbo- que indica 'fazer, tornar', -tavy- que significa, 'enganado, encantado, perdido de paixão' e -ha, que indica o 'meio usado para tal'.

Desse modo, o grupo que se prepara para ir à caça faz um pequeno ritual onde são proferidas rezas do tipo *ñemoeondeha*, para pedir aos donos dos animais desejados que lhes permitam e facilitem a caça; pedem-lhes que suas ações sejam bem sucedidas, *iñemoeonde haguã*.

Estas rezas, como as do tipo *poromondoha*, são geralmente curtas e formuladas numa linguagem hermética, que não explicita os eventos sugeridos nas frases. Observe-se o exemplo abaixo, proferido pelo grupo que vai ao mato caçar:

Yva kaju guasu'i,
As frutas estão maduras,
So'o renonde rupi eju
Passa na frente da caça
Che Ryke'y
Meu Irmão Maior
So'o nde rehenõi
Você chama a caça
Eru ne rymba
Você traz tua criacão

Neste canto pede-se aos seres protetores do mato, na pessoa do mítico 'Nosso Irmão Maior', que facilitem a caça, que chamem a presa e que a conduzam no caminho do caçador. Em cantos como esse, pede-se aos donos-protetores dos animais de caça que permitam aos caçadores caçar o animal

Outro exemplo diz:

Yryguata yryguata reõnde,Bem sucedida [ação] entre os que caminham pelas águas **Pira pejuvete**Venham mais e mais peixes.

Esta reza é proferida para atrair peixes e outros animais aquáticos. Os Kaiowá acreditam tornar com ela mansas suas pressas. Nas palavras da nossa interlocutora, 'para ter sucesso na pesca, [o pescador] precisa adiantar-se e pegar o peixe pelo sumo dos seus ossos', pira remoeonde aguã ikānguery rupi emoenonde va'erã. O sentido mais profundo que subjaz em explicações como essa ainda nos é velado.

1.2.5 - Nembo'e nehovaiti, 'reza de enfrentamento'

Ñehovaitĩ, 'enfrentar', se refere aqui ao ato de deparar-se com o suicídio, de alta incidência nas comunidades kaiowá, e à atitude de encarar esse fato ou desejo com coragem e rezas adequadas. Os suicídios passaram a ocorrer em grande número especialmente entre jovens e adolescentes desde a década de 1970, quando grupos familiares indígenas de diversas procedências começaram a superlotar as

reservas criadas pelo Estado, áreas então ambientalmente já deterioradas e com problemas sociais e de convivência interna em alta (Pereira, 2012, 161).

A partir de meados da década de 1980, fala-se em ciclos epidêmicos de suicídio. O suicídio é um fato atual, sobretudo entre pessoas jovens, mas também entre pessoas adultas e crianças. As comunidades kaiowá o explicam como uma crise da palavra-alma. Não tendo meios para se desenvolver como pessoa, que segundo o modo de ser kaiowá é um crescimento psíquico-espiritual centrado na «palavra», o jovem «cai na corda», uma alusão ao enforcamento, e estrangula seu fluído vital, sua palavra-alma⁶. Sendo uma doença do âmbito da palavra-alma, somente a reza pode fazer-lhe frente, ohovaitĩ.

Os Mbyá tematizam bastante nessas canções seu caminhar em direção ao mar e ao longo do mar, na busca de novas terras, retornando a lugares outrora habitados por grupos indígenas falantes de línguas guarani.

Assim, para evitar o enforcamento de alguém, reza-se o nembo'e nehovaiti perto da cama dessa pessoa. A reza impedirá que se sonhe com o longe, que alguém se sinta atraído ou apaixonado pela noite, que se tenha aquele desejo irresistível de subir numa mangueira, alusão direta ao dependurar-se mediante uma corda na árvore, forma mais comum de suicídios nas aldeias kaiowá. Um dos termos mais fortes das rezas para enfrentar o suicídio é inimboju, 'fio dourado', que indica como na reza se transforma a trágica corda em algo bom, já que o sufixo -ju indica luz espiritual. Nossos interlocutores e interlocutoras recomendaram que não fossem publicadas as rezas deste tipo. Torná-las públicas poderia fazer com que as pessoas que praticam a ciência má criem rezas ainda mais poderosas para neutralizar o poder das que evitam o suicídio.

1.2.6 - Ñe'ēngarai, 'a palavra má'

A explicação que eu dera da expressão *ñe'ēngarai* em escritos anteriores (Chamorro, 1998, 2008) foi, infelizmente, equivocada. Ela não é discurso nem conselho na semântica

kaiowá; é 'palavra má', 'maldição'. Nesse sentido, é bom observar uma diferenciação básica feita pelo povo kaiowá sobre as formas musicais aqui apresentadas. Todas são *ñe' marãngatu*, 'palavras do bem' ou 'boas palavras'; a exceção de *ñe'ēngarai*, definido como 'palavra má, indesejada, tabu'. Aqui é importante aclarar que é entre os mbyá e os (ava)guarani ou ñandeva que *ñe'ēngarai* significa 'discurso e conselho'.

Quanto às $\tilde{n}e'\tilde{e}ngarai$ kaiowá, a pessoa detentora de palavra má só revelará sua reza a uma outra pessoa que ela escolheu como herdeira, na mais absoluta confiança de que ela guardará segredo. Sobre as $\tilde{n}e'\tilde{e}ngarai$ em si, sabe-se que a reza deve ser proferida perto de água corrente. Se proferida em lugar desprovido de água, o vento as levará e a pessoa que as proferiu não terá mais domínio sobre elas, podendo vitimar inocentes. Tenha-se em conta que enquanto o $\tilde{n}evanga$ é palavra que 'cura', $poh\tilde{a}$, as $ne'\tilde{e}ngarai$ são palavras más, $moh\tilde{a}y$, 'meios para esfumar algo'. Entre os $moh\tilde{a}y$ contam-se o yso jukaha, 'palavras para matar larva', ayvu rupiha. 'reza para afastar as palavras-almas' das pessoas, causando-lhes doenca e morte.

A ñe'ēngarai é um dos gêneros vocais mais temidos, pois, segundo nossos interlocutores, ela é 'entoada com a intenção primeira de provocar a morte de alguém', ojeporojuka haguã péa, e porque o povo kaiowá é consciente de que o mal feito a alguém voltará sobre a pessoa que o provocou.

É sumamente constrangedor perguntar a uma pessoa se ela tem uma $\tilde{n}e'\tilde{e}ngarai~e$ não é difícil de imaginar-se por quê. O termo serve sempre para referir-se a uma pessoa distante geograficamente, que já tenha falecido, ou que seja alvo do desafeto do interlocutor. Via de regra, a suspeita de que alguém da própria aldeia tenha $\tilde{n}e'\tilde{e}ngarai$ pode gerar muitos conflitos internos. Isso se entende, pois tradicionalmente a pessoa acusada de causar a morte a alguém era condenada a severos castigos. Contudo, pode ser que atualmente as $\tilde{n}e'\tilde{e}ngarai$ estejam nas ameaças proferidas contra as pessoas e instâncias do Estado que impedem ao povo

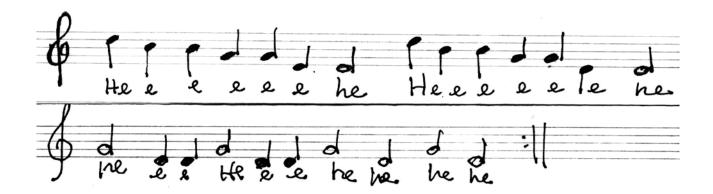
kaiowá de viver em paz, de ter acesso às terras tradicionais, de onde foram expulsos. Neste particular, as *ñe'ēngarai* não deixam de ser uma forma de engajamento político, de esperança. As ameaças consistem quase sempre em dizer que se os não indígenas não lhes devolverem suas terras ou não negociarem com as comunidades indígenas novas formas de convivência, eles, os não indígenas, serão atingidos pelo 'vento destruidor', *marãny*, e morrerão vítimas da sua própria ambição e avareza.

Na etnia guarani dança-se o ñemboyvyra'ijaha, 'cantodança que torna o corpo física e espiritualmente ágil e respeitado'

1.2.7 - Ñembo'e - reza kaiowá, ñandeva e mbyá

Nesta parte do trabalho gostaria de diferenciar a reza kaiowá da reza ñandeva e mbyá, pois os três grupos guarani falantes aplicam o nome *ñembo'e* a formas musicais e expressões religiosas, mas com significados distintos. A reza ñandeva consta de duas partes simultâneas, uma melodia descendente com vocalização de uma sílaba ou duas, entoada por um coro, e uma declamação sem métrica fixa, proferida por um ou uma líder espiritual. Assim, ele ou ela inicia seu discurso ao som de uma maraca, profere as palavras perante uma fileira de cantores e cantoras que tocam seus instrumentos, a maraca e o bastão de ritmo, enquanto vocalizam, sobre um «e» ou um «a» aspirado, uma melodia em intervalos descendentes: «he e e e e e he - he e e - he he he he he».

Tal estribilho funciona como introdução ao discurso, como interlúdio, música de fundo e como finalização da reza. A



um sinal do xamã, o canto pode variar em intensidade e em textura. Durante sua reza, a palavra é dirigida a uma pessoa. Muitas vezes, quem dirige chora enquanto declama seu canto. É provável que esses lamentos sejam vestígios da antiga saudação lacrimosa.

Nas declamações aparecem com frequência as questões relacionadas à identidade, às condições existenciais em que o grupo vive e à sua preocupação e responsabilidade cosmológica. A reza é, nesse sentido, oração, revelação e admoestação. Nossos interlocutores enfatizam que na admoestação não se deve usar a força, mas a moderação. Nas celebrações ñandeva, o termo mais recorrente para explicar o significado desta reza para a comunidade é *ñemoñe'ē*. Nesta, a partícula -mo-, 'fazer que se faça', dá um caráter ativo a *ñe'ē*, 'palavra'. *Ñe*- indica que a ação é reflexiva ou recíproca. De modo que *ñemoñe'ē* pode ser traduzido por 'fazer com que se faça mutua palavra'.

As rezas mbyá e ñandeva são, em geral, menos cantadas e mais declamadas; acusticamente são menos compreensíveis. As que ouvimos e presenciamos no Paraná e no Rio Grande do Sul não têm forma fixa como as rezas dos Kaiowá.

2 GUAHU, 'CANTO LAMENTOSO'

No dicionário de Ruiz de Montoya (1876a: 234) esta forma musical figura como 'cantar en las bebidas', aquahu, o que se entende, pois os conquistadores reduziram as grandes festas dos indígenas a meros ritos de beberagem. Atualmente há quahu solenes e descontraídos; em algumas ocasiões ele é restrito aos homens, em outras, às mulheres, mas, em geral, ele pode ser entoado por homens e mulheres. Em publicações anteriores (Chamorro, 1995, 1998, 2008) registramos a existência de dois tipos de quahu, dado que explicaremos melhor aqui. A liderança kaiowá divide os cantos deste gênero em guahu guasu, 'canto grande', e quahu'i, 'canto pequeno'. Os quahu quasu são identificados como sendo propriamente da tradição kaiowá, e os quahu'i como sendo da etnia ñandeva; «dos que moram em direção ao Paraguai», diz nosso interlocutor kaiowá apontando para a região onde estão concentradas as comunidades ñandeva, também chamadas oguahu'iva pelos Kaiowá, ou seja, 'gente de canto pequeno'. Os quahu quasu, por sua vez, integram também os quahu ai, um conjunto específico de cantos kaiowá, como se verá a seguir.

GUAHU GUASU, 'GRANDE GUAHU':

Faz parte das festas do milho novo, avatikyry ra'ānga rehegua, e da 'festa do menino', kunumi pepypegua. São considerados grandes por pertencerem a um complexo ritual com história, ijistoriava'e, entenda-se, 'com narrativa'. Eles são dançados em círculo com passos pequenos, regulares e suaves, acompanhados do guyrapa, 'arco ritual'.

Assim como há um *jerosy puku* para a festa do milho e outro *jerosy puku* para a festa de iniciação do menino, também há *guahu* para cada uma dessas festas. Para a festa do menino, o *guahu* cantado é o *suma sisiko saguajo guaje*. Quando é proferida a última frase da reza *Kunumi(a) jekoakú(a) ruvicha* começa o *guahu* dos meninos. O cantor ou dono do *guahu* canta para cada menino, que é conduzido um após o outro, ritualmente, do local reservado para a perfuração do lábio ao interior da casa de reza, *óga pysy.* Já com o enfeite labial posto, o corpo de cada *kunumi* é vestido e protegido com o *guahu* para que nenhum mal lhe aconteça. Cada mãe chora ao pé da rede que tecera para seu filho recém iniciado e onde ela agora o acolhe.

Quando todos os meninos já foram iniciados, os celebrantes da cerimônia se integram ao *suma sisiko saguajo guaje*, que pouco a pouco vai cedendo espaço para a reza das mães.

O guahu na festa do milho é mais complexo. Segundo Nairton Aquino⁷, o cantor que lidera essa parte da cerimônia na aldeia de Panambizinho, os guahu guasu formam uma sequência que começa ao anoitecer e termina ao amanhecer. Os quahu, como as rezas, percorrem um caminho no tempo-espaço espiritual. Na primeira parte da noite são cantados os quahu considerados 'verdadeiros', quahu ete, por imprimirem um sentimento doído nas pessoas. Eles são também chamados de quahu nemoyrõ, 'cantos graves', com uma história triste que provoca emoções fortes. Na segunda parte do percurso no tempo-espaço espiritual, na madrugada, são cantados os *quahu ai*, assim chamados por despertarem um sentimento passageiro e leve. O ponto central da trajetória do quahu quasu se chama tataqua. Quando se alcança este lugar já se terá cantado uns 45 quahu ete. Então o quahu ete cede lugar ao quahu ai. Na primeira parte da noite, são cantados os guahu ete, ritualmente mais fixos. O 'dono protetor do quahu', quahu jára, recebe o guyrapa, 'arco ritual' e começa a cantar com mais cinco pessoas o guiguise hegui guise. O verso é repetido várias vezes pelos cantores que, sempre de mãos dadas, dançam em roda. No final termina em ahhh, tahhh e outras expressões exclamativas.

O seguinte guahu é guikuhugua, cantado e dançado da mesma forma. Logo o sajuguere kehe josi nohondera e o guaterija guaterija jajehe guaterija guaterija. Depois deste guahu é levantado o guyrapa e retirado o vasilhame com 'chicha verdadeira', kaguĩ ete, ao redor do qual se cantara e dançara até esse momento. Em seguida, começa o último guahu desta série, que é cantado da mesma forma, sendo que ele é mais rápido, irarive, integrando outras pessoas adultas na roda. Começa, então, o chono pine, repetido várias vezes, alternando ou omitindo algumas sílabas nas repetições.

Chono pine he hai sine, chono pine he hai sine Chono pine hai sine hai chono hegua je guajehee Chono...

Estes guahu entoados na festa do milho são considerados 'modelo', tembypy; guahu rembypy itymbýrypegua, 'o canto de origem, a raiz, do milho'. Os demais guahu que serão entoados ainda essa noite reproduzirão o padrão rítmico e melódico do fraseado musical dos guahu anteriores, caracterizado por recorrentes síncopes. Outros exemplos de guahu ete, se nossos interlocutores não se enganaram na classificação, são as seguintes:

Oka'u kuararuma (2x) Fica bêbado o Sol **Maki guembireko kaguĩ rehe ruma** Com a chicha feita pela sua esposa

Chereropyta jeihajeiha
Quem levanta meu calcanhar e me derruba
Ko'etī ko'etījávove
Ao amanhecer, ao amanhecer
Chereropyta jeihajeiha
Quem levanta meu calcanhar e me derruba

As interlocutoras nos advertiram que este guahu ete só devia ser cantado de madrugada; ele nunca pode ser cantado pelos meninos e nem pelas moças que não passaram ainda pelo koty, 'ritual de passagem da menina moça'; só as pessoas adultas podem cantá-lo, desde que elas também conheçam a reza, motīha, que serve para reanimar as pessoas que por ventura desmaiarem ao cantar ou ouvir este guahu.

Observe-se que alguns guahu aqui transcritos não foram traduzidos. Aos nossos esforços por compreender o sentido do texto, nossos interlocutores respondem: guahu ete ha'e Tekojára kuéra ñe'ẽ tee voi, o que eles traduzem por a língua do guahu ete é a verdadeira Palavra de Deus'. Outros guahu ete construídos numa linguagem arcaica ou onomatopaica nos foram oferecidos por Nailton Aquino.

Gueiju gueiju rereja igueguehe rereja, gueiju gueiju rereja igueguehe riro gueiju gueiju igueguehe rereja rupa, rugua rugua guararirō.
Guariri gauri eojesóne guariri, he oresóne
guariri guariri.
Sanjaguajasanka guendu ja'ehehéere,
rejaguajasanka guendu pa'ire
guendujagua guaireni hi.
Tangarā jo'avei jova jovavéi, jovavéi jovavéi
ijeguaka jovavéi joapyraka

2.2 GUAHU AI

Como já indicado, os *guahu ai* fazem parte do conjunto *guahu guasu*. Como parte da festa do milho, são cantados nas horas mais avançadas da madrugada. Tradicionalmente são também cantados em ritos mais familiares. Hoje em dia são cantados também em acontecimentos envolvendo pessoas e instituições não indígenas. Seus textos evocam saídas para caça ou pesca. Os cantos são curtos e, entre os Kaiowá, têm por protagonista um animal. Os indígenas interpretam este gênero musical como 'conversa', *ñemongeta*, ou 'namoro', *mymba mongeta*, com as feras que se quer espantar do caminho.

Dança-se em roda, de mãos dadas, de forma desigual, é mais espontâneo. O canto propicia alegria. Ele é dança-do dentro e fora da casa de reza. O canto exige agilidade, rerorari arã ñe'ē, 'tem que se fazer correr os versos nos passos da dança'. Seguem alguns exemplos de guahu ai, que como os demais também podem ser inventados espontaneamente, seguindo um modelo. Não achamos uma tradução adequada.

Mburukuku guahu – Canto do mburukuku: Che rokupe(a) arero'a, Mburukuku aguahu gairão

Tatupéva guau – Canto do tatupéva: Guasi guasi niko, guasi guasi niko Tamandua guahu – Canto do Tamandua: Che rembeta takuru ku'ápe oĩ

2.3 GUAHU'I KAIOWÁ E GUARANI

Embora este tipo de *guahu* seja identificado mais com a população Guarani, a comunidade Kaiowá também o pratica. São cantos curtos dançados em roda, de mãos dadas, com 'genuflexões mais profundas, regulares e lentas' que os outros *guahu*, *reñesũ mbeguembegue arã rehóvo*.

Para a etnia guarani existe o guahu jeporavoka'i, que é o modelo ou esquema básico deste gênero, péa guahu'i máta. Mata, do espanhol, significa 'raiz', 'escora' ou 'pilastra' de uma construção. No caso da música, é o padrão rítmicomelódico-poético que uma vez aprendido servirá como mo-

delo para os *guahu* seguintes. Este modelo será sempre o primeiro a ser cantado e dançado, os demais *guahu* são criados à sua semelhança. Seguem exemplos de *guahu'i*:

Opepepepe che rembeta O meu enfeite labial se move hembetáva rovake

na presença dos quem usam tembeta

O segundo sentido deste *guahu* é o de cortejar uma moça. Nesse caso, o texto é explicado como se um rapaz dissesse: «olha para mim com meu adorno labial, eu tenho mais prestígio que os demais».

Os guahu'i são praticados nas comunidades kaiowá e ñandeva como sendo um gênero musical próprio dessas etnias. A diferença seria que, enquanto os Kaiowá se inspiram mais em animais para compor seus guahu, os Guarani se inspiram mais em flores e plantas. A flor muitas vezes faz alusão a uma determinada mulher que está sendo pretendida por um homem para namorar. Dessa forma, o homem que canta está revelando seu amor à moça. Como no exemplo abaixo, a flor do pakuri forma um paralelismo com che reindy, com a moça que penteia bem seus cabelos.

Pakuri mirī potypa hyakuāvu A flor do pequeno pakuri cheira bem che reindy ojekyvukyvu porāite Minha irmā penteia bem seus cabelos

3 KOTYHU, CANTOS DE ENCONTRO'

O termo *kotyhu* foi registrado por Ruiz de Montoya (1876b, 100, 158) com o significado de 'visita, visitar', sentido que não está distante do evento propiciado pelos *kotyhu* hoje, pois eles são entoados nos encontros sociais.

Os kotyhu são cantos de divertimento. Não estão, pois, diretamente vinculados com os grandes temas e discursos religiosos. Seu lugar na comunidade kaiowá e ñandeva é semelhante ao do xondaro dos Mbyá, embora sejam bem diferentes quanto à forma. Dança-se em qualquer ocasião, de mãos dadas, em círculos que se movem em várias direções, sob a liderança de um dos integrantes. Assim, homens, mulheres e crianças tomam conta do espaço cerimonial cantando estribilhos muitas vezes improvisados onde são recorrentes ações como «chegar», «ir embora», «chorar»,

Os Kaiowá estão passando por um ruptura geracional. Tanto a fala tradicional como alguns cantos estão sendo cada vez menos praticados.

«alegrar-se», «levar» e diversos verbos indicativos de estado de ânimo, como se pode ver nestes versos guarani ou ñandeva: «Venho de longe, para escutar tuas palavras«, «Eu venho onde há alegria», «Já acabou nossa chicha?». Algumas interlocutoras propõem uma classificação dos kotyhu em kotyhu guasu e kotyhu'i. Estes seriam de puro divertimento, baseados em temas leves sobre flores e animais. Aqueles seriam sobre os sentimentos, tal como:

Iporã ereraha, iporã erejahe'o ko'a rupi, É bom que você leve, que chore aqui Ani remboasy Não fica triste Akói py nde réry nde vy'a re'^y Eis teu nome, eis tua tristeza/saudade

Nas comunidades kaiowá, o *kotyhu* é uma forma musical associada ao *guahu ete*. Onde um grupo canta o guahu ete, indefectivelmente outro grupo começará a cantar o *kotyhu*, mantendo-se as duas formas musicais e os estados de ânimo que elas imprimem lado a lado, ao longo da noite. Os *kotyhu* podem ser cantados sem os *guahu*.

Os kotyhu marcam a liminaridade no contexto da palavra ritualizada nas grandes festas guarani. Cantados quando as celebrações religiosas chegam ao fim, eles parecem marcar o caminho de regresso para o cotidiano. Eles marcam o momento em que a gravidade das celebrações religiosas e o silêncio da contemplação são rompidos pela alegria. Entoados e dançados durante essas celebrações, eles primeiramente delimitam os espaços e integram as pessoas de modo diferenciado no acontecimento. Assim, enquanto os kotyhu são entoados e dançados num ambiente, as formas de canto-dança de caráter religioso são cantadas em outro; enquanto as crianças e alguns adultos se divertem ao som e no gingado do kotyhu, os adultos compenetrados acompanham os relatos míticos entoados nos jerosy ou proferidos em herméticas frases dos quahu ete.

Para nossas interlocutoras kaiowá, os *kotyhu* como todas as outras formas musicais têm seus donos protetores, que moram em diversas moradas celestiais.

E é a partir de seu lugar de procedência que os *guahu* se distinguem. Assim, os *guahu yruku'ityguigua* são os cantos cujo dono mora numa aldeia celestial com grande plantação de *uruky'itygua*.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se pode ver, a arte da palavra se concretiza em vários gêneros vocais e representações culturais e religiosas nos povos falantes de guarani. Dentre esses gêneros apresentamos aqui três: as *ñembo'e*, os *guahu* e os *kotyhu*. Os dados aqui apresentados são parte de uma pesquisa ainda em andamento. ⁸ Gostaríamos de encerrar este artigo relacionando as três formas aqui focadas com outros aspectos da cultura kaiowá.

O passado nas rezas

Duas expressões se destacam entre aquelas que os indígenas usam para interpretar os cantos, $\tilde{n}e'\tilde{e}a'\tilde{a}$, 'imitar', e papa, 'contar'. Canta-se para contar ao milho, ao menino, às pessoas suas histórias. A história é o enfeite da pessoa, do milho, das coisas. Todos precisam escutá-la para continuar existindo. As rezas contam histórias, oipapa, evocam o começo, tembypy.

A estrutura dos cantos, especialmente a das rezas, indica que a palavra ritualizada conduz a um ato religioso primordial. As repetições de frases, palavras e sílabas que caracterizam os cantos geram paralelismos e metáforas que - somados às aposições, ao estilo salmódico, ao ritmo litânico das melodias e à emoção da celebração em si - evocam nas pessoas o sentido original da existência e lhes propiciam a contemplação e o encontro com os Seres e Realidades primordiais.

As aposições são figuras de linguagem que ordenam a sequência de ideias que aparece nos cantos. Elas estabelecem conexões entre episódios (diversas festas), tempos (passado e presente) e personagens (rezadores atuais do plano histórico e seres sobrenaturais ou «sobrenaturalizados») confundindo os tempos, os planos de realidade e a identidade das personagens.

Ruptura geracional

Na população kaiowá, os grandes cantos são passados de geração para geração, geralmente para pessoas esco-

lhidas dentro da própria parentela. Entretanto, o fato de hoje em dia os avós escolherem os netos, e não os filhos, como herdeiros de sua palavra, sugerem que em algumas aldeias está em processo uma ruptura entre as gerações. O menino ou o jovem herdeiro não tem condição psicológica para assumir o legado, enquanto seus pais se sentem desobrigados da tarefa.

Mas o tempo não para e novas formas musicais emergem nas comunidades; na avaliação de alguns interlocutores mais tradicionais, essas músicas são «sem pai e sem avô». O tema abaixo foi recolhido no acampamento kaiowá, *tekoharã*, Laranjeira Ñanderu, no município de Rio Brilhante, Mato Grosso do Sul.

Mbarakay, mbarakay
Maracá, maracá
Peju katu ñambovy'a
Venham logo para nos alegrarmos
Peju katu peju katu
Venham logo, venham logo
Avei ñaha'ā haguā
Também para tentarmos cantar

Uma inovação mais radical no âmbito da palavra cantada kaiowá surgiu na aldeia de Dourados e tem como protagonista o grupo de hip hop chamado Brô MC's. Integrado por Clemerson, Bruno, Kelvin e Charlie, o grupo registra e combate em seus cantos, em português e em guarani, o preconceito e o sofrimento, que acompanham os povos indígenas ao longo de sua história. Formado a partir de uma oficina de rap realizada em 2009 na escola da aldeia, o grupo compõe suas próprias músicas e já gravou um CD. Um dos títulos é *Eju orendive*. Nela os integrantes dizem «Aldeia unida mostra a cara/ Vamos todos nós no rolê/ vamos todos nós, índios festejar/ vamos mostrar para os brancos/ que não há diferença e podemos ser iguais». Outras formas de apropriação cultural são as músicas cantadas nas muitas igrejas das aldeias. Nos cultos são cantados hinos e cânticos com temas da teologia e piedade cristãs, no formato musical do país ou igreja de origem ou nos gêneros polca, chamamé, vaneirão e xote, comuns na Argentina, no Uruguai, Paraguai e sul do Brasil.

Poética musical e psicologia combativa da «palavra»

A música vocal acompanha uma teoria da palavra entre os povos falantes de guarani. A palavra enquanto princípio vital dá forma aos humanos numa estreita semelhança com as divindades. As rezas, os *guahu* e *kotyhu* são formas especiais de palavra. Elas existem desde a fundação do mundo. Os instrumentos vieram ao mundo com seus cantos. As divindades e os humanos primordiais, *yvypóra rembypy*, não falam; cantam. Não caminham; dançam. Por isso quem canta e dança é mais.

Cantos e danças foram as armas com as quais os povos denominados guarani históricos, sob o impacto da colônia, enfrentaram seus conquistadores. Num registro de 1556, a oposição indígena é mencionada como um «retorno aos cantares passados», quando só se ouvia o som da maraca e o bastão de ritmo dessas mulheres. Esses cantares, na opinião do cronista, no passado alienara os povos de tal forma, que eles «não semeavam nem paravam em suas casas, mas como loucos, de noite e de dia, só pensavam em cantar e bailar, até morrer de cansaço» (Cartas de Indias II, 1974, p. 632).

De forma semelhante, ainda hoje, essa psicologia tem redundado no engajamento de cantores e cantoras indígenas na luta por reaver suas terras tradicionais e por implementar seus direitos. O *tekoharã* ('terra que voltará a ser indígena') Laranjeira Nhanderu, por exemplo, é um acampamento. Seus líderes entendem que sua sobrevivência física e espiritual durante os anos de conflito se deve às suas rezas.

NOTAS

- ¹ Agradeço a todas as interlocutoras e aos interlocutores indígenas, assim como ao mestrando em História, Gustavo Gomes, pela sua colaboração na elaboração deste artigo.
- ² Nota do editor: O uso de aspas simples é para indicar que se trata de uma tradução.
- ³ Embora atualmente estas celebrações sejam cada vez mais raras, no discurso e na cosmologia kaiowá, a festa do milho forma com a festa de iniciação do menino um ciclo litúrgico baseado na economia e teologia do milho. O processo de maturação do milho é metáfora do mesmo processo nos homens, e nos anos em que numa comunidade kaiowá é celebrada a iniciação do menino, isso acontece na seguência da festa do milho.
- ⁴ Mário Toriba era uma pessoa muito eloquente na arte de atualizar os relatos míticos do seu povo para a população kaiowá de sua geração e para os interlocutores e as interlocutoras não indígenas. Como seus familiares, ele contestava a vida nas reservas e vivia num acampamento à beira de estrada, Aroeira, onde ainda residem os Toriba. Defensor da cultura tradicional kaiowá e do direito indígena, Mário Toriba faleceu muito jovem, muito antes de ter podido agregar em torno de si uma família extensa e tornar-se um líder religioso.
- ⁵ O etnônimo Ñandeva significa 'nós' e deriva do pronome da primeira pessoa do plural, ñande, que é inclusivo, por incluir a pessoa com quem se fala. O termo aparece na classificação proposta por Egon Schaden (1974: 2), há mais de sessenta anos, juntamente com Kayova e Mbüa, para os povos indígenas falantes de guarani do Brasil. Consolidou-se na literatura etnológica como etnônimo relativo ao grupo indígena que no Mato Grosso do Sul se autodenomina Guarani. Para mais dados sobre autodenominações e identidades atribuídas consultar Chamorro (2010: 80-84).
- ⁶ Conferir mais dados sobre suicídio em Pimentel (2006), Brand & Vietta. No filme Terra Vermelha, Bird Watchers, o autor Marcos Bechis (2008) mostra o drama kaiowá de luta pela terra e incorpora alguns casos de suicídio que vale a pena serem olhados.
- Nairton Aquino é filho de Paulito e Mariana Aquino, lideres espirituais já falecidos da terra indígena Panambizinho. Ele é uma referência entre os Kaiowá da região, no conhecimento e na execução dos cantos do gênero guahu.
- ⁸ Nela, pretende-se fazer um levantamento exaustivo das expressões e dos termos usados para nomear, classificar, caracterizar e diferenciar as formas da palavra cantada, os instrumentos e as narrativas a eles vinculados, assim como os demais itens que podem nos aproximar do sistema musical kaiowá, mbyá e ñandeva.

BIBLIOGRAFÍA

BECHIS, MARCO & BOLOGNESE, LUIZ

2008. *Terra Vermelha.* Produção: Ítalo-Brasileira. Distribuição Paris Filmes.

BRAND, ANTONIO & VIETTA, KATYA

Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani, no Mato Grosso do Sul, entre 1981 e 2000. *Tellus*, ano 1, n. 1, p. 119-132,out. 2001. Campo Grande – MS.

CHAMORRO, GRACIELA

1998. A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo, Sinodal/IEPG. (Teses e Dissertações, 10).

2010. Imagens Espaciais Utópicas: Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. In: *Indiana* (Berlim) 27: 79-107.

1995. *Kurusu Ñe' ēngatu*: palavras que la historia no podría olvidar. Asunción, CEADUC; São Leopoldo, IEPG/COMIN. 250p. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 25).

2008 *Terra madura, yvy araguyje*: fundamento da palavra guarani. Dourados, MS: Editora da UFGD. 368p.

CARTAS DE INDIAS

1974 (1877). Madrid, Atlas. t. II. Biblioteca de Autores Españoles.

GRÜNBERG, FRIEDL

1995 Auf der Suche nach dem Land ohne Übel: Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas. Wuppertal, Peter Hammer.

MELIÀ, BARTOMEU

1989. À experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel (org.): *O rosto índio de Deus.* São Paulo: Vozes, pp. 293-348.

MELIÀ, BARTOMEU/GRÜNBERG, GEORG/GRÜNBERG, FRIEDL.

1976. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: Los Paï-Tavyterã . In: *Suplemento Antropologico*, 11.1-2: 151-295.

PEREIRA, LEVI MARQUES.

2012. Significados do processo de conversão dos Kaiowá e Guarani ao pentecostalismo e sua inserção no cenário de inovação cultural. In: LANGER, Protasio Paulo & CHAMORRO, Graciela. 2012. Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas, Volume II. São Bernardo do Campo, Nhanduti Editora. 175-201p.

PIMENTEL, SPENSY KMITTA.

2006. Sansões e Guaxos: Suicídio Guarani e Kaiowá – Uma Proposta de Síntese. Dissertação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

RUIZ DE MONTOYA, ANTONIO.

1876A. *Bocabulario de la Lengua Guarani*. Leipzig, Oficina y funderia de W. Drugulin. 2v

1876b. *Tesoro de la lengua guarani.* Leipzig, Oficina y funderia de W. Drugulin.

SAMANIEGO, Marcial.

1968. Textos míticos guaraníes. *Suplemento Antropológico*, v. 3, n. 1-2, Asunción, p. 373-423.

DOCUMENTOS SONOROS

ALDEIAS MBYÁ

1999. Memória Viva Guarani Ñande Reko Arandu - Cantos gravados por crianças mbyá-guarani das aldeias de Rio Silveira (São Sebastião - São Paulo), Sapucai (Angra dos Reis - Rio de Janeiro), Morro da Saudade (Parrelheiros - São Paulo), Jaexaá porã (Ubatuba - São Paulo). São Paulo, Zabumba.

ALDEIAS MBORORÓ E JAGUAPIRÚ

2000. Canto Kaiowá: História e Cultura Indígena. Dourados, Mato Grosso do Sul. Gravado na primavera de 2000 na Reserva Indígena de Dourados; Aldeia Jaguapiru. Estúdio PRO MIX.

ACAMPAMENTO INDÍGENA, TEKOHARÃ, DE ITAY

2011. Douradina. Gravação feita por Joana Ortiz.

BRÔ MC'S

2010. CD Rap Kaiowá Guarani. Dourados. Aldeia Jaguapiru e Mbororó.

TERRA INDÍGENA, TEKOHA, PANAMBI

2011. *Gravação de Cantos Kaiowá*. Gravação feita por Joana Ortiz.

DADOS RECOLHIDAS EM CAMPO

As interlocutoras e os interlocutores kaiowá e guarani (ñandeva) são dos 'acampamentos', tekoharã, de Itayvary, Guyra Kambiy e Laranjeira Ñanderu e das terras indígenas Panambizinho, Panambi, Caarapó, Dourados e Taquara, no Mato Grosso do Sul, Brasil. Pesquisa de Campo realizado por Graciela Chamorro. Dourados 2009-2012. Dados de campo depositados em suporte papel, CD e DVD, no Centro de Documentação Regional CDR, da Faculdade de Ciências Humanas FCH, da Universidade Federal da Grande Dourados UFGD. Dourados MS Brasil. Título da seção: História e Etnografia Indígena Regional.

ESCOLA E «SECULARIZAÇÃO» DA JUVENTUDE MBYÁ-GUARANI

> JURACILDA VEIGA

ANTROPÓLOGA NEPO - NÚCLEO DE ESTUDOS DE POPULAÇÃO - UNICAMP FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI (BRASIL)

> WILMAR DA ROCHA D'ANGELIS

PROFESSOR DOUTOR
DEPARTAMENTO DE LINGUÍSTICA DA UNICAMP
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS, SP. BRASIL

RESUMO / RÉSUMÉ

Na última década e meia, de forma surpreendente para aqueles que conheceram os Mbyá Guarani há cerca de 25 ou 30 anos, uma grande parte das comunidades Mbyá passou a aceitar ou, mesmo, a reivindicar uma «escola» aos agentes governamentais. A capacitação dos professores indígenas é realizada por programas de formação organizados pelos governos estaduais. O texto alerta para um processo de «secularização» da juventude Mbyá, com sérias consequências para a continuidade dos valores culturais.

Au cours des 15 dernières années, au grand étonnement de ceux qui connaissent les Mbya Guarani depuis 25 ou 30 ans, une grande partie des communautés Mbya s'est mise à accepter voire même à revendiquer une «école» aux agents gouvernementaux. La qualification des professeurs indigènes est faite par des programmes de formation organisés par les gouvernements de l'état. Le texte met en garde contre un processus de «sécularisation» de la jeunesse Mbya, avec de sérieuses conséquences pour la continuité des valeurs culturelles.



JURACII DA VEIGA

Mestre em Antropologia Social [1994] e Doutora em Ciências Sociais - Etnologia (2000), ambos pela UNICAMP (Campinas, SP, Brasil). Atuou como indigenista junto a populações indígenas no Sul do Brasil, nas décadas de 1970-1980, e atualmente exerce a função de Antropóloga na Funai (Fundação Nacional do Índio). Uma das criadoras e organizadora dos Encontros sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas. evento periódico aberto, de âmbito nacional, sobre educação indígena (iniciado em 1995, terá sua 9ª edição em 2012), é também organizadora de 4 obras sobre educação escolar indígena.). Autora de Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang (Ed. Curt Nimuendajú), escreveu diversos trabalhos sobre essa sociedade indígena do Sul do Brasil (incluindo o verbete «Kaingang» na The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife, e produziu também. 4 vídeos etnográficos sobre essa



WILMAR DA ROCHA D'ANGELIS

Doutor em Linguística (Unicamp, 1998), é professor da área de Línguas Indígenas, no Departamento de Linguística da UNICAMP (Campinas, SP, Brasil) desde 1994. Atuou como indigenista junto a populações indígenas no Sul do Brasil entre 1977 e 1987, Assessora programas de educação escolar e de formação de professores indígenas desde 1994, e é autor de um sem-número de trabalhos sobre o tema. Também pesquisa e escreve sobre história indígena do Sul do Brasil e sobre aspectos de línguas indígenas. Criou e coordena o Projeto Web Indígena, voltado à inclusão digital de línguas e comunidades indígenas, responsável pelo 1º site totalmente em língua indígena no Brasil (www.kanhgag. org). Publicou mais de uma dezena de livros (6 deles como único autor e 3 como organizador). Já formou 4 doutores e 5 mestres em linguística (entre os quais, o primeiro indígena brasileiro a obter essa titulação).

DA SOCIEDADE SEM ESCOLAS À CHAMADA «ESCOLA INDÍGENA»

Ou jurua ha voietente omoingese ore apytépe escuela ha policía; ha umía ombyai ñande reko.¹

Nas décadas de 1970 e 1980 o entendimento que parecia comum às comunidades Mbyá Guarani em todo o Sul do Brasil (e nos países vizinhos: Argentina e Paraguai), com respeito à «escola», era de que se tratava de um instrumento dos não-índios (dos *juruá*, diriam os Mbyá), totalmente comprometido com os interesses (apenas) dos não-índios.

Em outras palavras, os Mbyá recusavam a educação escolar porque recusavam conceder aos não-índios um papel relevante na educação de seus filhos.

Em meados da década de 1970 a agência indigenista oficial brasileira, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), passou a pressionar aquelas comunidades Mbyá que se localizavam em terras indígenas administradas por ela (as *reservas* ou *postos indígenas*), construindo casas de madeira cobertas de «brasilit» (telhas de cimento amianto) e instalando escolas, onde o professor ou professora era um não-índio.

As comunidades Mbyá, por suas formas de conduta próprias, não impediram a construção das casas, mas reconstruíram suas formas de habitação tradicional atrás daquelas (e usaram as casas da Funai como depósito de cereais).

Quanto à escola, algumas comunidades Mbyá no Sul do Brasil, fortemente pressionadas pela FUNAI e pelos caciques Kaingang (em cujas terras os Guarani se abrigaram muitas vezes)², passaram a enviar as crianças, cuidando para que não permanecessem nela senão por alguns meses (em geral, permitindo que elas se alfabetizassem em português, um conhecimento útil para as comunidades), retirando-as em seguida, usando diversas desculpas (casamento das meninas, em geral bem cedo, por volta dos 12 ou 13 anos; mudança da família para outra terra indígena ou para uma roça distante da aldeia onde se colocou a escola).

Em 1988 a nova Constituição Federal do Brasil reconheceu o direito das comunidades indígenas ao uso das línguas maternas no aprendizado escolar, e em 1990 a responsabilidade da educação escolar indígena foi transferida da alçada da Funai para o Ministério da Educação (MEC). Em 1993 o MEC definiu e divulgou suas «Diretrizes para



Vista interior de uma casa de reza Mbyá, na Aldeia Tenondé Porã, São Paulo, SP

a Política Nacional de Educação Escolar Indígena». Em 1996 a nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (chamada LDB) estabeleceu a colaboração da União com os sistemas de ensino de Estados e Municípios para prover as comunidades indígenas de educação escolar intercultural. Em 1998 o Ministério da Educação faz publicar e distribuir amplamente um «Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas» (RCNEI). Em 1999, o Conselho Nacional de Educação estabeleceu normas para a educação escolar indígena, definindo o MEC como órgão normatizador e os sistemas estaduais e municipais de ensino como executores. O Plano Nacional de Educação (Lei 10.172), sancionado pela Presidência da República em janeiro de 2001, entre seus objetivos e metas, no capítulo sobre Educação Indígena, estabeleceu: «Universalizar, em

os Mbyá recusavam a educação escolar porque recusavam conceder aos não-índios um papel relevante na educação de seus filhos dez anos, a oferta às comunidades indígenas de programas educacionais equivalentes às quatro primeiras séries do ensino fundamental».

Todo aquele conjunto de medidas e textos legais, aliado à redemocratização do país e à instalação de um novo modelo de Estado, pautado na terceirização e privatização de ações públicas, favoreceu igualmente o surgimento e ampliação da ação de entidades não-governamentais no campo do indigenismo e da educação escolar indígena.

Todos esses fatores juntos produziram uma forte pressão, a partir da década de 1990, sobre as comunidades indígenas, no sentido de oferta de educação escolar atrelada à burocracia dos Estados brasileiros, envolvendo processos de formação de professores indígenas.

O que aqui é relatado com o caso particular brasileiro, na verdade parece constituir um processo histórico mais amplo, que se repete ao longo de toda a América, ainda que com cronologias diferentes. Tratando da perda linguística em comunidades indígenas do Alasca, Dauenhauer & Dauenhauer (1998: 60) escreveram: «A era das campanhas militares foi seguida por uma era de campanhas educacionais, nas quais eram expressamente impostas políticas e táticas de substituição da língua e da cultura indígena pelo Inglês e por valores anglo-americanos» (tradução nossa).



Vista da cidade de Mongaquá, SP (ao fundo), a partir da Aldeia Mbyá de Itaoca

Acrescentaríamos que, na sequência das «campanhas educacionais» compulsórias e pautadas na substituição de línguas (processo que, no Brasil, foi capitaneado pelo *Summer Institute of Linguistics* em colaboração com a Funai nas décadas de 1970 e 1980 sobretudo), assistimos, após a Constituição de 1988, a uma «cruzada» do «ensino diferenciado», que de forma bem mais sutil, pode resultar também em grandes prejuízos para as culturas envolvidas.

Atingidas ou abrangidas pelo processo acima historiado, em que se têm enfatizado o «direito» das comunidades indígenas à educação escolar, as comunidades Mbyá (incluindo, mesmo, algumas localizadas em terras ainda não regularizadas) mudaram radicalmente sua posição em relação à escola oferecida pelos não-índios, e aceitaram inscrever seus jovens em processos de formação (inicial ou continuada) de professores índios, dirigidos pelas Secretarias Estaduais de Educação³. As escolas nas áreas indígenas proveem, além das funções remuneradas de professor, merendeiras e vigilantes, também a alimentação escolar (merenda) que, em algumas aldeias, servem a todos os

membros da comunidade indígena que a procurem, e não apenas aos alunos.

O discurso oficial insiste na (desejável ou hipotética) «escola diferenciada» e no direito das comunidades indígenas a ter uma educação escolar segundo suas particularidades (do calendário ao currículo). E os agentes do Estado se encarregam de conseguir que, mesmo as comunidades indígenas até então mais reticentes, aceitem o «pacote» oficial.

MUNDO DIVIDIDO

Há algumas décadas, para a maioria dos Mbyá Guarani não pairavam dúvidas com respeito ao seu mundo e ao mundo dos não-índios. Os Guarani viviam no (e conforme) seu próprio sistema⁴, enquanto os *juruá* viviam no «deles» (*jurua-reko* ou *yvypory-reko*). Esses mundos quase sepa-

rados («Nhanderu deu o mato para o Guarani, e o campo para o Juruá», nos dizia um velho xamã) se tocavam, ou mais propriamente, se chocavam vez ou outra, quando os juruá avançavam além do espaço que lhes foi destinado. Isso exigiu, muita vezes, migrações de comunidades Mbyá para outras terras.

Uma forma de manter demarcados e separados esses «dois mundos» sempre foi o esforço das comunidades por garantir sua autonomia. Migrar para longe de um contexto opressivo ou de muita interferência de não-índios foi uma dessas formas tradicionais de resolver os conflitos. Outra forma sempre foi a evitação da dependência (como a «silenciosa» recusa de usufruir das casas de madeira da FUNAI como suas moradias, nos anos 70 e 80).

Nos anos recentes, para muitas comunidades Guarani instalou-se uma tensão entre a desejada lealdade aos princípios do *Guarani-reko*⁵, e a aceitação de uma crescente dependência com respeito aos juruá. Algum incômodo e alguma tensão eles experimentam há décadas, reconhecendo que sua vida atual não é a autêntica vida desejada de um Mbyá-Guarani porque já aceitaram hábitos alimentares dos juruá, como o uso do óleo e, principalmente, do sal e do açúcar. Isso se torna uma forte tensão quando já não se trata apenas disso, mas também da adoção de muitos produtos industrializados, como os refrigerantes e o álcool (bebidas destiladas). A tensão se torna iniludível e leva as comunidades Guarani a viver em um 'mundo dividido' quando o álcool já produziu dependência em muitos membros da comunidade e, sobretudo, quando a alimentação da maior parte do grupo é provida por cestas básicas fornecidas pelo governo dos juruá (via FUNAI) ou pela merenda escolar juruá compartilhada entre as famílias.

As cestas básicas são irregulares e de qualidade duvidosa. O recurso poderia servir para situações de emergência, mas os indígenas nunca saem da emergência porque o sistema de doação de comida desorganiza a produção, por um lado, ao mesmo tempo em que acostuma os indígenas (principalmente as crianças) ao paladar das comidas industrializadas dos não-índios, que além de prejudiciais a saúde, 6 ainda contradizem os preceitos Guarani.

Os próprios Guarani percebem isso como um problema, mas se veem presos numa situação para a qual encontram dificuldade, hoje, em dar uma resposta «tradicional». Em uma reunião sobre segurança alimentar (Campinas, UNICAMP, 2011), em que lideranças Guarani discutiram sobre o fato de que muitos conceitos Guarani não cabem exatamente nos termos da língua portuguesa, insistiram que «terra, alimentação e cultura» fazem parte de uma totalidade indissociável:

Se você tem espírito forte e bom, se você nasce na aldeia e o pajé faz as orações e dá alimentação, a criança vai crescer saudável. Meu filho teve desnutrição depois que desmamou. Meu pai, que é pajé, fez oração por ele, e com isso fez uma limpeza do espírito dele. Porque ele parou de mamar e isso afetou o espírito dele.

Porque, se eu como uma comida que é do meu gosto, do meu plantio que tem acompanhamento espiritual, então eu tenho uma comida tembi'u rexãi [ressãe = «saudável»]. Os antigos falavam que a caça da mata o pajé benzia, a carne da mata. O alimento é benzido para ter as qualidades necessárias, tembiú rexãi, ou melhor, tembi'u'tej [verdadeira, tradicional].

A comida Guarani tem a dieta. Nem toda a caça é permitido comer. Criança até 10 anos não pode comer inambu, cágado, onça. Esses alimentos não se dá para criança. A corrente sanguínea dela não está preparada para receber certos alimentos. Tembi'u-eté'ĩ, comidinha verdadeira, dizem os Guarani de Ribeirão Silveira (SP). Em Itaóca (SP), se disser tembiú rexãi eles vão estranhar; eles preferem tembi'u tesãj, verdadeira, tradicional: óleo de coró, por exemplo; banha de alguns animais. Na cesta básica só vem arroz branco, óleo de soja; isto é comida fraca. Galinha caipira com banana verde, isso é comida boa para os Guarani. Aveia, trigo e fubá, ninguém [dos Guarani] dá valor. Preferem a quirera, o amendoim, a pacoca, o palmito assado. A cesta básica tem aparência bonita. Tem que ter paciência para fazer comida boa. Banana assada, inhame com peixe. E tem que saber a origem dos alimentos. A mulher que vai dar à luz, no hospital eles dão carne para ela comer. Mas na aldeia não dão carne. Só caldo de galinha, inhame. Nem o marido pode comer carne. Na medicina científica a carne é importante, mas para os Guarani a mulher de dieta não pode comer carne; é pesada para ela e para o bebê.

C. P., Mbyá-Guarani, agosto 2011

«ESCOLA GUARANI», UMA REALIDADE CON-TEMPORÂNEA

Como está dito, os Guarani percebem essas questões como um problema, mas em boa parte das comunidades não conseguem mais dizer «não» aos «compensadores» salários⁷, quando a economia das suas aldeias já está desestruturada. A justificativa simples, adotada mesmo por boa parte do indigenismo alternativo, é de que os Guarani foram privados das condições para sobrevivência conforme seus modos tradicionais, o que torna necessárias as políticas de ajuda caritativa (continuada, posto que não são ações apenas emergenciais), além de serem legítimas suas aspirações ao «tratamento igual» como «cidadãos» e, portanto, salário e empregabilidade para atuação no serviço público destinado às suas comunidades (escolas e postos de saúde)

No caso particular do Estado de São Paulo, é importante destacar um vertiginoso crescimento (especialmente por migrações) que duplicou a população Mbyá-Guarani nos últimos 10 anos⁸. Esses grupos migrantes, originários do Sul e dos países vizinhos, ao chegar ao Estado de São Paulo se estabelecem, na maior parte dos casos, em terras públicas e de qualidade inferior às suas terras de origem. Metade da população Guarani do Estado de São Paulo é constituída, atualmente, por jovens e crianças abaixo dos 15 anos de idade. Na maior parte dos casos, suas aldeias não estão muito distantes de centros urbanos, e eles não evitam a circulação por esses centros, antes o contrário. Nesse contexto, aquela população muito jovem mostra-se, também, mais suscetível ao assédio do mundo dos brancos.



Pré-escola municipal na Aldeia Mbyá Krukutu (São Paulo, Capital)

Pode-se falar, também, de um suborno moral para que os Guarani aceitem a escola em suas comunidades. Isso acontece, com muita frequência, pelo estabelecimento de uma falsa interlocução, ou mais propriamente, de uma interlocução real, mas que se constitui num falso diálogo. É comum ouvir-se que os Guarani evitam contestar seus interlocutores, o que na etiqueta ocidental é tomado como concordância («quem cala consente»). Já os Guarani consideram, justamente, que quando não têm espaço para falar, não consentiram, e que não é educado interromper ou interpelar as pessoas enquanto elas falam: a palavra de cada um é sagrada, de modo que ninguém deve tomar a palavra, mas esta deve ser garantida pelo anfitrião a cada um dos seus convidados.

No entanto, os agentes dos órgãos que trabalham com os índios costumam considerar que tudo aquilo que têm a dizer e propor aos Guarani é de extrema importância, e não desenvolveram a capacidade de ouvir. Por isso, não costumam prever, para as reuniões que convocam com a participação dos indígenas, o tempo necessário para manifestação de cada um dos participantes, principalmente para os indígenas, cujo ritmo e forma de reflexão e deliberação diferem tanto do modelo ocidental.

A «SECULARIZAÇÃO» DA JUVENTUDE

Reconhecendo que a escola não é o lugar onde efetivamente se dá a educação Guarani, uma liderança (que também é professor) nos explicou que na escola a criança não vai aprender a viver; que a criança tem que pegar a faca para saber que corta, por a mão no fogo para saber que queima, subir numa árvore para saber que, se for muito alta, não vai conseguir descer sozinha. E isso não se aprende na escola. Esse mesmo professor solicitou à Secretaria de Educação que, em sua comunidade, a escola pudesse permanecer por um ano sem ter aulas, para retomar no ano sequinte. A responsável da Secretaria reagiu tomando por heresia: «Pelo amor de Deus, o sistema não permite!». Então, concluía o líder Guarani: a legislação diz que a escola deve ser de acordo com a cultura indígena, mas a Secretaria não pode permitir que algum ano não tenha turma, e não tenha escola naquela comunidade.

O fato é que a «escola diferenciada» do discurso oficial é, cada vez mais, apenas um discurso de apaziguamento das consciências. Muitas comunidades indígenas o assumem e reproduzem, como fala retórica, quando a prática das suas



Pré-escola municipal na Aldeia Mbyá Tenondé Porã (São Paulo, Capital)

escolas revela um envolvimento completo com a perspectiva não-indígena da seriação escolar, em que um nível de ensino tem a principal função de levar ao nível seguinte. Atualmente, aliás, já existem quase duas dezenas de cursos específicos de 3º grau para indígenas no Brasil, e políticas de cotas em muitas universidades.

No caso particular dos Guarani, um curso específico de Magistério Indígena (Kuaa Mbo'e), em nível de Ensino Médio, foi iniciado em 2003 com apoio do Ministério da Educação (MEC) e da FUNAI, e parcialmente custeado pelas Secretarias de Educação dos Estados do Sul e Sudeste do Brasil.

Não é sem importância o fato de que o curso *Kuaa Mbo'e* não era exclusivo para formar professores Mbyá. De fato, os alunos provinham tanto de aldeias Mbyá como de aldeias Avá ou Nhandeva. Além de representar diferenças étnico-culturais (ignorá-las seria o mesmo que ignorar as diferenças culturais entre brasileiros e argentinos, por exemplo), Mbyá e Nhandeva representam, de maneira geral, situações bastante distintas do ponto de vista da manutenção ou lealdade a uma tradição cultural e, mesmo, diferenças grandes de situação sociolinguística.

Mais recentemente criou-se, na Universidade Federal de Santa Catarina, uma licenciatura específica para indígenas, denominada «Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica», destinado a indígenas Kaingang, Xokleng e Guarani. O curso é financiado pelo MEC e FNDE (Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação), em parceria com FUNAI e FUNASA, e tem o apoio da Secretaria Estadual de Educação e de igrejas (Conselho Indigenista Missionário - CIMI, da Igreja Católica, e Conselho de Missão entre Índios - COMIN, da Igreja Luterana). A primeira turma foi iniciada em 2011.9

Uma consequência importante da escolarização e formação de jovens interlocutores melhor conhecedores do mun-

do dos juruá é uma mudança paulatina, mas acelerada, no padrão de lideranças das comunidades Mbyá. Até poucos anos, a grande maioria de lideranças políticas nessas aldeias era constituída de homens maduros, em geral acima dos 40 ou 50 anos de idade. Recentemente se tem assistido, cada vez mais, substituição dessas lideranças por jovens entre 25 e 30 anos, muitos deles tendo passado por cursos de formação (inicial ou continuada) de professores indígenas.

A própria autoridade do conhecimento começa a deslocarse, quando os jovens professores «estudam» em livros o que, até então, conheciam pela oralidade na aldeia: as narrativas tradicionais de sua gente.

Nos dois casos – ou seja, na constituição de lideranças políticas jovens, e no deslocamento, ainda que parcial, da autoridade do conhecimento 10 – cria-se uma tensão entre gerações, que em alguns casos se mostra bastante evidente.

Nos anos recentes, para muitas comunidades Guarani instalou-se uma tensão entre a desejada lealdade aos princípios do Guaranireko, e a aceitação de uma crescente dependência com respeito aos 'juruá'.

O mais grave resultado da frequência dos jovens Guarani aos programas de formação de professores indígenas dirigidos pelas Secretarias Estaduais é um crescente e claro processo que estamos denominando de «secularização»: jovens indígenas que cada vez mais olham para os conhecimentos e valores tradicionais de suas culturas como se fossem antropólogos, revelando-se desenraizados delas pouco a pouco, tornando-se «investigadores» e «pesquisadores» da cultura de sua gente, passando a «conhecê-las» num esforço de «valorização» da cultura (reificada), com a qual vão perdendo lealdade.

Nesse contexto, não tem sido incomum ouvir jovens professores indígenas relatarem que não entendem muitas coisas e muitas palavras que seus pais e avós (os «velhos») empregam.



Meninos Mbyá-Guarani na Escola da Aldeia Jaraguá (São Paulo, Capital)

Um desses professores indígenas propôs-se, inclusive, a «pesquisar» tais palavras e expressões (relacionadas ao mundo religioso Mbyá Guarani) e registrá-las em um dicionário. O que se evidencia, aqui, não é um «mero» problema de competência linguística, mas um distanciamento semântico que tem por base um distanciamento cultural ideológico.

O fato é que os cursos – ministrados, sobretudo, por antropólogos, linguistas e pedagogos – se constituem, em grande parte, em um discurso «sobre» a cultura (e a língua) indígena, e obrigam-se a um forte relativismo e a uma certa generalização (ou pasteurização) a respeito da «cultura Guarani» (uma criação puramente teórica, para fins didáticos), quando reúnem Mbyá e Nhandeva sob um mesmo teto escolar. Pode-se dizer, sem exagero, que em alguma medida, no curso conduzido por professores juruá, os jovens vindos das aldeias Mbyá e Nhandeva se «formam Guarani».

O professor Mbyá que nos disse que queria publicar um dicionário, porque os jovens já não entendem certas coisas que os velhos dizem, de fato conseguiu imprimir seu trabalho, com ajuda do Rotary Club de Mongaguá (SP)¹¹.

Nos parece significativo (e preocupante) que tal Dicionário tenha necessidade de inscrever um verbete como o seguinte (que parece atender à preocupação que nos manifestou):

> Nhamandú = Sol (a palavra mais usada no momento da reza), (Linguagem mais formal dos Xeramõi) (mais velhos)

Benites 2010: 12

Em outra ocasião, conversando com um jovem Nhandeva do Rio Grande do Sul, aluno do curso na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), ouvimos dele trechos de um mito de origem Guarani que pareciam citações de obras de Clastres e Cadogan.

Por situações como essas e outras afins, estamos denominando, aqui, tal processo como de «secularização». Tomamos secularização em um sentido amplo, mas não totalmente descolado de seu sentido literal, que remete ao processo pelo qual a religião ou o aspecto religioso deixa de ser o núcleo agregador da cultura. O sentido, de todo modo, aproxima-se muito daquilo que escreveu Ebersole:

«a cultura é secular quando sua aceitação é baseada mais em considerações racionais e utilitárias do que na reverência e na veneração.»

1987: 1102

Ao introduzir os jovens Mbyá na lógica da descrição etnográfica e «científica», os cursos de formação contribuem fortemente para a «secularização» em curso, para a qual quisemos chamar a atenção nesse trabalho.

CONCLUSÃO

O presente texto não constitui uma valoração, negativa ou positiva, sobre as circunstâncias atuais e as decisões que vêm sendo tomadas, com respeito à educação de seus filhos, pelas comunidades Mbyá no Sul e Sudeste do Brasil. O que buscamos fazer foi o registro de um percurso histórico de mais de trinta anos, que temos acompanhado de modo bastante próximo, em um esforço de chamar a atenção para a existência desse processo em curso, e uma tentativa de alerta ao indigenismo.

NOTAS

- 1 «O juruá vem e logo quer meter escola e policia no nosso meio; e isso destrói o nosso sistema» (Melià, 1995: 149). O termo juruá é uma forma depreciativa, empregada pelos Mbyá para referir-se aos não-índios.
- ² Algumas das principais aldeias Mbyá assentadas no Sul do Brasil no século XX (de migrações originadas do Paraguai e Argentina), em terras reservadas aos Kaingang, foram: Limeira (T.I. Xapecó, SC), Rio Toldo (T.I. Ibirama, SC), Palmeirinha (T.I. Mangueirinha, PR), Lebre (T.I. Rio das Cobras, PR), Irapuá (T.I. Guarita, RS), Passo Feio (T.I. Nonoai, RS) e Cacique Doble (T.I. Cacique Doble, RS).
- ³ O curso surgiu em 2003, por uma parceria do MEC, FUNAI e Secretarias de Educação de 5 Estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Rio de Janeiro e Espírito Santo.
- ⁴ De fato, viver segundo seu sistema ainda é o esforço da maioria das comunidades.
- ⁵ O modo de ser dos Guarani.
- ⁶ É conhecido o fato de que muitas comunidades indígenas que passaram a adotar os hábitos alimentares ocidentais, baseados sobretudo em produtos industrializados como massas, biscoitos e refrigerantes, passaram a apresentar altos índices de obesidade e diabetes, e crescimento de doenças coronárias e outras relacionadas também aos (novos) hábitos sedentários.
- ⁷ Um indígena vice-diretor de escola recebe, no Estado de São Paulo, quatro mil reais por mês.
- ⁸ De aproximadamente 1800 pessoas no ano 2000, para cerca de 3600 em 2011. A comparação é feita a partir dos dados da Secretaria de Estado da Educação de São Paulo no ano 2000, publicados pela «Revista Babel» (publicação semestral dos alunos de Comunicação e Artes da USP), nº 8, ano 2000, pg, 8, com dados da Coordenação Regional Litoral Sudeste da FUNAI, 2011.
- ⁹ Ver detalhes em: http://licenciaturaindigena.ufsc.br/
- 10 Certamente esse não é um processo comum a todas as comunidades e a todos os indígenas que participam de cursos de formação. Alguns jovens professores Mbyá inclusive fazem questão de levar seus alunos periodicamente à Opy (casa de reza) para ouvirem ensinamentos dos líderes e guias espirituais.
- 11 Benites, 2010.

BIBLIOGRAFÍA

MELIÀ, BARTOMEU

1995. «Educación indígena y escuela». In: B. Melià, *Elogio de la len-qua Guarani*. Asunción, Paraguay: CEPAG, pp. 149-153.

BENITES. DANILO (VERÁ MIRIM)

2010. *Dicionário Guarani / Português*. Mongaguá, SP: Rotary Club de Mongaguá – centro (Distrito 4420).

DAUENHAUER, NORA M. & DAUENHAUER, RICHARD

1998. «Technical, emotional, and ideological issues in reversing language shift: examples from Southeast Alaska». In Lenore A.Grenoble & Lindsay J. Whaley (eds.), *Endangered Languages. Languages loss and community response*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, p.57-98.

EBERSOLE, LUKE

1987. «Secular». *Dicionário de Ciências Sociais*. Coord. Benedicto Silva. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 1102-

LA POESÍA DE LOS GUARANÍES COMO ARMA DE RESISTENCIA

> MARIO RUBÉN ÁLVAREZ

POETA BILINGÜE (GUARANÍ-CASTELLANO)
PERIODISTA DEL DIARIO ÚLTIMA HORA (ASUNCIÓN-PARAGUAY)
ESTUDIÓ MEDIOS MODERNOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL EN LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
PROFESOR DE GUARANÍ

RÉSUMÉ / RESUMEN

Dans ce texte, l'auteur explique comment la résistance guarani face aux envahisseurs espagnols s'est faite à travers la conservation de la langue et, plus particulièrement, un héritage capital: le Ayvu rapyta (le fondement du langage humain), un ensemble de textes mythiques des Mbyá Guarani du département du Guairá (Paraguay). Cette admirable découverte de l'anthropologue Léon Cadogan réside dans le fait que son contenu s'est transmis de chaman à chaman durant plus de 400 ans.

En este texto el autor plantea que la resistencia a los invasores españoles se dio en la conservación de la lengua y, más particularmente, en un legado capital: el *Ayvu rapyta* (El fundamento del lenguaje humano), un conjunto de textos míticos de los Mbyá Guaraní del departamento del Guairá (Paraguay). Lo admirable del hallazgo hecho por el antropólogo León Cadogan es que su contenido se transmitió de shamán a shamán a lo largo de más de 400 años.



MARIO RUBÉN ÁLVAREZ

Poeta bilingüe, traductor, docente y periodista. Publicó «La sangre insurrecta» (poesía): «Folclore paraguayo» (prosa); «Las voces de la memoria, Historias de canciones populares paraguayas (diez tomos) y «A flor de ausencia/Ñe'ê apytere» (Poesía). Tradujo varias obras del castellano al guaraní. Participó del Foro de Lenguas Amerindias en Casa de América (Barcelona, 2008). Leyó su poesía en guaraní en la Casa de América (Madrid) Tomó parte del Congreso de Escritores Iberoamericanos en (Líbano, 2010).

INTRODUCCIÓN

Mba'éichapa. Avy'a aime haguére penendive ko Ginebra-pe ha ñañomoirūre ñaneē haguã Guarani rembiasáre oikove haguã hekopýpe ha'etérõ jepe ndaupeichaiha (Cómo están. Me lleno de regocijo al estar con ustedes aquí en Ginebra y compartir el diálogo acerca de la forma en que resistieron los Guaraníes¹ ante una cultura envolvente, aunque a ratos haya dado la impresión de que se dejaron arrastrar del todo por lo que les llegaba de afuera).

Un día como hoy, pero de 1492, se producía el arribo de Cristóbal Colón a América. Celebro que mi exposición, en el marco de este encuentro sobre la «Resistencia Cultural de los Pueblos Guaraníes, una Nación sin Fronteras» coincida con esta fecha en que se inicia la relación compartida entre las culturas autóctonas y los que llegaban para comenzar el mestizaje que dio origen a nuestros pueblos americanos.

En lo que atañe a lo que hoy es el Paraguay, la historia «oficial» —obviamente escrita por los conquistadores y los que adhirieron ingenuamente a su visión interesada — narra un idílico encuentro entre los Guaraníes y los españoles. Según ella, sin enfrentamiento alguno, mansa y sumisamente, los indígenas entregaron mujeres y bastimentos a los recién llegados.

No fue, sin embargo, así. En 1537, en torno a lo que con el tiempo sería Asunción hubo encarnizados combates que solo terminaron cuando los dueños de la tierra a punto de ser invadida se percataron indubitablemente de la superioridad de las armas de los intrusos. Hechos para la guerra al fin —la voz guaraní deriva de guariní, guerrero—, los que habitaban la ribera del río Paraguay razonaron con visión de futuro. Los mágicos instrumentos de muerte que provocaban una breve llamarada, humo y a varios metros caía alguien con una herida en el cuerpo eran un atractivo para los que miraban hacia adelante: la manera eficaz de combatir a los que desde el río subían a causar estragos en la población.

ALIANZA TRAICIONADA

Lo que se llamó «Alianza hispano-guaraní» por motivos estrictamente pragmáticos, sin embargo, no tuvo un aliento de larga duración. Muy pronto los supuestos beneficiarios locales del vínculo se dieron cuenta de que la amistad con los españoles no servía a sus fines. Y que la cultura ava-

salladora que se afincaba entre ellos les amenazaba con algo acaso más cruel que las esporádicas incursiones de sus enemigos: la extinción misma.

Dada la superioridad bélica de los conquistadores, los Guaraníes pusieron en marcha un mecanismo de simulación que hasta ahora está vigente en el pueblo mestizo del Paraguay. Fingieron acatar las enseñanzas de un Cristo crucificado, pero siguieron fieles a Ñande Ru Papa Tenonde, Ñamandú, Tupãy Jakaira. También hicieron como que se rendían ante los arcabuces y las ballestas, pero secretamente multiplicaban sus flechas a la espera de una ocasión propicia para deshacerse de los que se perfilaban ya como opresores.

La poesía de los Guaraníes como arma de resistencia

La conspiración de 1539²—apenas dos años después de la llegada de Juan de Salazar de Espinoza, fundador de la Casa Fuerte que habría de convertirse en la piedra fundamental de lo que será la capital del Paraguay, que, curiosamente, es la única que conserva su nombre primigenio, el que tenía antes de Asunción: Paraguaý—se truncó porque fue delatada. Aún cuando las crónicas de los dominadores lo omitan cuidadosamente, otros alzamientos incendiarían las comarcas a lo largo de los años de dominación española. Tanto es así que algunas comunidades del norte tuvieron que ser trasladadas a las proximidades de Asunción para tenerlas bajo control.

LENGUA INDÓMITA

Siendo imposible el triunfo militar, los Guaraníes no se rindieron sin embargo. La lengua, el guaraní, fue el bastión en el que resistieron. Las madres cumplieron en la tarea de conservación del idioma —y, por lo tanto, de la cultura que porta— un rol todavía no dimensionado hasta hoy en su justa medida. Los jesuitas y los franciscanos creyeron implementar con mayor eficacia su evangelización al aprender la lengua nativa e incluso quitarla de su condición de ágrafa. No fue sin embargo del todo así: en realidad, cayeron en la trampa que le tendieron aquellos que sobrevivieron como colectividad gracias a la conservación de su propia voz. Creyeron ganar, pero los verdaderos ganadores, a la larga, van a ser los indígenas al conservasu lengua y, por lo tanto, el mundo que conlleva.

Una evidencia irrefutable de que los Guaraníes resistieron en su lengua y en ella conservaron los valores más esenciales de su comunidad es el hallazgo, puesta en escritura y traducción del antropólogo paraguayo León Cadogan, del Ayvu Rapyta (El fundamento del lenguaje humano) constituido por la cosmogonía, el origen del lenguaje humano (ayvu rapyta), la primera tierra, la creación de los seres humanos, la paternidad y la muerte, el diluvio universal, la nueva tierra que le sucede, cuentos, leyendas y consejos diversos del universo de los Mbyá Guaraní del Guairá. Son tesoros de la oralidad que sobrevivieron por más de cuatro siglos en la memoria y en la boca de quienes los fueron comunicando de shamán a shamán, acaso de padres a hijos y quién sabe si en algún eslabón de la cadena de conservación de madres a hijos e hijas. El ser más íntimo de los Guaraníes, su relación con lo divino y lo terreno, está expresada en esa joya literaria tan valiosa como los grandes monumentos que dejaron otras culturas indígenas en América.

Ya imaginarán ustedes que antes que a la literatura guaraní, me referiré a su oratura.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Ubiquemos brevemente el universo geográfico de la Familia Lingüística Tupí-Guaraní antes de la llegada de los españoles a América en 1492 y lo que sería Asunción, capital del Paraguay, en 1537. Hablo de Tupí-Guaraní porque ambas ramas provienen de las mismas raíces. La leyenda cuenta que Tupí y Guaraní convivían en armonía en algún lugar de lo que hoy es Brasil. Una desavenencia entre sus mujeres motivó la separación de los hermanos.

Su territorio abarcaba buena parte de América del Sur, desde lo que hoy es Venezuela, Ecuador y las Guayanas —en el norte—, pasando por todo Brasil —en el este— y llegando a Argentina y Uruguay al sur, así como a las estribaciones andinas, parte de Bolivia, en el oeste. Cuba muestra rastros de la presencia Caribe (de la misma familia lingüística que los Guaraníes) en su isla con palabras que sobreviven en esa isla según un reciente estudio: «La lengua corriente de los Kariná o Caribes se componía en una tercera parte de voces guaraníes» (Ocampos Caballero, 2006: 100).

En lo que atañe a Paraguay, estaban ubicados en su Región Oriental, entre los ríos Paraguay y Paraná. Lo que unía a las diversas comunidades Tupí-Guaraní era la lengua común y características compartidas de una cultura indudablemente proveniente de las mismas raíces. «Un aspecto

fundamental y al mismo tiempo peculiar de este guaraní ubicuo es de la sensible unidad que la lengua mantenía entre las hablas más distantes», observaba el investigador Marcos Morínigo (1973: 109).

PALABRA-ALMA

Para los Guaraníes, la Palabra es todo. Es su ser mismo. Tanto es así que un solo verbo expresa el ser y el decir: *Che ha'e*, significa, según su contexto, tanto «Yo soy» como «Yo digo». Ser y decir son lo mismo. «Para el guaraní, la palabra es, a la vez, palabra y alma» afirma León Cadogan (1992: 2).

Esa palabra era —es— de origen divino.

«La sustancia de la sociedad guaraní es su mundo religioso. Si se pierde el anclaje en este mundo, la sociedad se derrumba. La relación de los Guaraníes con sus dioses es lo que les mantiene como un Yo colectivo», escribe Pierre Clastres (1993: 11).

Los Guaraníes saben que viven un mundo imperfecto, en el Yvy Mba'emeguã, la tierra con males, dolores, limitaciones. Por eso buscan el Yvy Marane' \tilde{y} , la tierra sin males, el Paraíso si habláramos en cristiano. Allí se lanza la flecha sin blanco a la vista. Y más adelante se incrusta en un guasu (venado), en un $tajykãt\tilde{\imath}$ (tipo de cerdo montés) o en un pájaro. Se alza la mano y las frutas aparecen en abundancia. Las aguas de los ríos y arroyos siempre tienen a disposición el don de sus peces. Es en este contexto que hay que ubicar la oratura guaraní. Es imposible escindir lo religioso de las diversas manifestaciones orales de los Guaraníes.

«La falta de escritura no significa carencia de literatura», sostiene Rubén Bareiro Saguier (2004: 19). Agrega a continuación: «Los Guaraníes tenían una, de tal fuerza que al cabo de 400 años nos llega en el esplendor de su diversidad y de sus sutiles matices, habiendo sido capaz de resistir a los embates de todas las 'reducciones'». Se refiere a las reducciones de la oralidad a escritura, gramática y diccionario de acuerdo a los cánones del español por parte de los misioneros (Meliá, 1971).

La oratura de los Guaraníes, ante la ausencia de escritura, «utilizó la oralidad, la movediza materia de la palabra», menciona Bareiro Saguier (2004: 23).

Esa expresión de la cultura guaraní —en gran parte— ha desaparecido. Los conquistadores no solo se apoderaron

de cuanto había sobre la faz de la tierra en América sino que —por acción o por omisión— se encargaron también de hacer desaparecer algunas de las manifestaciones más esenciales de las culturas sojuzgadas. La reducción no sólo era a una cultura impuesta, sino la reducción al silencio y a la muerte de cuanto significara identidad autóctona.

Los Guaraníes simularon adherir a las nuevas reglas de juego que se les impuso a la fuerza. Sin embargo, la memoria colectiva, como una señal de íntima rebeldía, siguió manteniendo viva la llama de su propio ser originario. Su canal fundamental, la lengua. Esta actitud se constata en que 400 años después de la llegada de los Españoles al Paraguay, la oralidad de los Guaraníes seguía conservando los tesoros más preciados de sus orígenes.

El que realiza una primera aproximación —de capital importancia— a la oratura guaraní es el antropólogo alemán Kurt Nimuendaju Unkel. Él recopila en 1914 de una zona limítrofe del Paraguay con el Brasil en «Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apopokúva-Guaraní» un valiosísimo corpus literario

El aporte fundamental al conocimiento de la gran riqueza de la oratura guaraní se dio cuando apareció en escena el *Ayvu rapyta* (El fundamento, el origen del lenguaje humano) de la mano del antropólogo paraguayo León Cadogan (1992: 9-10).

Ñande Ru Papa Tenonde

Nuestro Padre Último-último primero

guetera ombojera

para su propio cuerpo creó

pytỹ ymágui

de las tinieblas primigenias.

Yvára pypyte

Las divinas plantas de los pies

apyka apu'a'i

el pequeño asiento redondo

pytỹ yma mbytére

en medio de las tinieblas primigenias

oquerojera.

los creó en el curso de su evolución.

Yvára jechaka mba'ekuaa,

El reflejo de la divina sabiduría, el divino

yvára rendupa

oye-lo-todo

yvára popyte, yvyra'i,

las divinas palmas de la mano con la vara-insignia,

yvára popyte rakã poty,

las divinas palmas de las manos con las ramas floridas,

oguerojera Ñamanduĩ

las creó Ñamanduĩ, en el curso de su evolución, pytỹ yma mbytére.

en medio de las tinieblas primigenias.

Estas son las tres primeras estrofas —por llamarlas de alguna manera— de un texto extenso que contiene referencias míticas y enseñanzas religiosas. Lo que acaban de leer ustedes pertenece a lo que podríamos llamar el primer capítulo titulado por León Cadogan como Maino'i reko ypykue (Las primeras costumbres del colibrí). El hallazgo de esa joya literaria de los Mbya Guaraní —que se llamaban a sí mismos Jeguakáva tenonde poraãngue'i (Los primeros hombres escogidos que llevaban el adorno de plumas)— se produjo en la década de 1940. Cadogan había tenido una decisiva participación para que un indígena recluido en la cárcel de Villarrica recuperara su libertad. Ese gesto

la historia «oficial» —
obviamente escrita por los
conquistadores y los que
adhirieron ingenuamente
a su visión interesada —
narra un idílico encuentro
entre los Guaraníes y los
españoles.

—que significó un acercamiento mucho mayor a los de la comunidad de *Y Ro'ysâ* (Agua fresca)— fue el que le abrió la gran puerta de entrada a secretos orales celosamente guardados hasta entonces. El cacique Pablo Vera fue la fuente principal de su información.

Antes de 1959, se publicaron solo fragmentos del texto. Ese año, el Boletín de Antropología de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de São Paulo (Brasil) —a iniciativa de Egon Schaden, amigo de Cadogan— dio a conocer la versión completa.

Volviendo al texto mítico, el segundo capítulo —de acuerdo a la división hecha por el recopilador— es el *Ayvu rapyta* (El fundamento, el origen del lenguaje humano) propiamente dicho. La traducción es del propio León Cadogan con ayuda de algunos mbya.

Ñamandu Ru Ete tenondegua

El verdadero Padre Ñamandú, el primero,

oyvára peteigui,

de una pequeña porción de su divinidad,

oyvárapy mba'ekuaágui,

de la sabiduría contenida en su propia divinidad, okuaararávyma

y en virtud de su sabiduría creadora

tataendy, tatachina ogueromoñemoña.

hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina.

Oâmyvyma,

Habiéndose erguido,

oyvárapy mba'ekuaágui,

de la sabiduría contenida en su propia divinidad,

okuaararávyma

y en virtud de su sabiduría creadora

ayvu rapytarã i oikuaa ojeupe.

concibió el origen del lenguaje humano.

Oyvárapy mba'ekuaágui

De la sabiduría contenida en su propia divinidad, **okuaararávyma**,

v en virtud de su sabiduría creadora.

ayvy rapyta oguerojera,

creó Nuestro Padre el fundamento del lenguaje

ogueroyvára Ñande Ru.

e hizo que formara parte de su propia divinidad.

Yvy oikoe'ỹre,

Antes de existir la tierra,

pytû yma mbytére,

en medio de las tinieblas primigenias,

mba'e jekuaa'eŷre,

antes de tenerse conocimiento de las cosas,

ayvu rapytarã i oguerojera,

creó aquello que sería el fundamento del lenguaje humano

ogueroyvára Ñamandu Ru Ete Tenondegua.

e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandu que formara parte de su propia divinidad.

Esto mismo, Pierre Clastres (1993: 29), traduce de este modo³:

Ñamandú padre verdadero, el primero, de su divinidad que es una, de su saber divino de las cosas, saber que despliega las cosas hace que la llama, hace que la bruma se engendren.

Está erquido:

de su saber divino de las cosas, saber que despliega las cosas, el fundamento de la Palabra, lo sabe por sí mismo.

De su saber divino de las cosas,
saber que despliega las cosas,
el fundamento de la Palabra,
él lo despliega desplegándose a sí mismo,
así hace su propia divinidad, nuestro padre.
La tierra no existe aún.
Reina la noche originaria,
no hay saber de las cosas:
el fundamento de la Palabra futura, lo despliega
entonces,
así hace su propia divinidad,
Ñamandú padre verdadero, el primero.

oralidad. La memoria fue el medio que permitió conservar y preservar una rotunda prueba de resistencia al poder que intentó perder en la desmemoria su sabiduría ancestral) Ahora es posible saber si de ese encuentro de dos culturas quién fue el que se alzó con la victoria. Agã ikatúma jehechakuaa mávapa ijyvytu añete mávare.

Aguyjevéte. Muchas gracias.

OTROS TEMAS

Los sucesivos capítulos se refieren a la primera tierra, patronímicos sagrados, paternidad, muerte, diluvio (Yvy ru'ū), mito de los gemelos, medicina mística, preceptos de gobierno, consejos para criar a los hijos, normas agrícolas, leyendas y supersticiones referidas a pájaros, héroes divinizados, cuentos, saludos y cantos infantiles.

He aquí una de las canciones infantiles salvadas del olvido.

Ekéke, mită, aipóma nde ru

Duerme, pues, niño, que tu padre
ogueru pota guachu para'i ne rymbară'i;
va a traer un venado moteado para tu animalito;
tapichi nambikue'i, nde ropairă'i;
y una oreja de liebre para tu collar;
ju'a para'i nde mba'evykyră'i.
y frutas moteadas de la espina para tus juguetes.

Como un corpus completo, ésta es la que se conserva en mayor plenitud. Hay otras expresiones de la oratura guaraní, pero ninguna manifestación es tan rica y amplia como

el Ayvu Rapyta.

Cuentan que algunos chinos, para no perder el contenido de algunos libros que habían sido condenados a la hoguera, se aprendieron de memoria sus textos. De ese modo supervivieron para que los conocieran las generaciones posteriores. Guaraní avei ojapo ojoguáva pévape, ha katu hakã ambuéva: ñe egui oñepye ha ñe eme jevy opa, ohai yre araka eve imba ekuaa. Imandu ápe oñongatu ha oñangareko arandu omombe úva ndaipu akái hague hesekuéra umi oitysemo ava ekue tesarái ratápe imba ekuaapy (Los Guaraníes hicieron algo similar, aunque diferente: partieron de la oralidad, sin ningún soporte escrito, y terminaron en la

NOTAS

- ¹ Castellanizada, la voz es aguda y, por lo tanto, con el acento pintado.
- ² Cuando llegaron los españoles a lo que con el tiempo sería conocida como Asunción, la capital de Paraguay, hubo encarnizados combates con los Kari'o, población guaraní que habitaba la ribera del río Paraguay. La lucha cesó a cambio de una cooperación mutua entre ambos bandos. Esto fue lo se llamó Alianza Hispano-Guaraní. Una parte del acuerdo era que los recién llegados, con la superioridad de sus armas, debían ayudar a los Guaraníes a exterminar a las etnias que desde el otro lado del río Paraguay les atacaba con ferocidad. Casi dos años después ese componente del pacto no se cumplía. Fue entonces cuando los líderes determinaron matar a los invasores. La conspiración fue descubierta y los españoles, en inferioridad numérica, simularon un ataque de los temibles enemigos de los nativos que ante el peligro supuesto se desbandaron. Los líderes del abortado alzamiento fueron sacrificados.
- ³ Se incluye la traducción al efecto de compararla con la de León Cadogan, mucho más precisa que la de Clastres por hacerse en base a verificaciones con los hablantes nativos.

BIBLIOGRAFÍA

BAREIRO SAGUIER RUBÉN

2004. Literatura Guaraní del Paraguay. Asunción, Servilibro, 286 p.

CADOGAN I FÓN

1992. Ayvu Rapyta. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología (Vol. XVI), 321 p.

CLASTRES PIERRE

1993. La palabra luminosa. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 149 p.

MELIÁ BARTOMEU

1971. «El guaraní dominante y dominado». Asunción, Revista Acción No. 11.

MORÍNIGO MARCOS

1973. «Unidad y diferenciaciones del guaraní». Asunción, Suplemento Antropológico, Vol. VIII: 109-113.

OCAMPOS CABALLERO AUGUSTO

2006. Paraguay-Cuba, la historia común de guaraníes, caribes y aruacos. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 161 p.

LA SELECCIÓN PERTENECE A «LA SANGRE INSURRECTA»,

1992. Asunción, Editorial Don Bosco.

GÉNESIS DEL LLANTO

En el origen más lejano, cabalgando en el día primero, antes de la fatiga de los pies, de la tráquea y el aliento, sin dedos todavía sólo existió la Codicia.

En el día segundo, desde los muros y el color amarillo, nacieron las espadas, se multiplicaron las ballestas, aparecieron los arcabuces. Y, con ellos, los soldados.

En el día tercero, con el rocío y la niebla, desde la noche amansada, emergieron las sotanas, ya estaban las cruces caminando.

En el día cuarto, con pedazos de olas, restos de viento y revoloteo de gaviotas, cobró barcos el mar.

En el día quinto, en otros cantos de pájaros, en el silencio más nuevo, en la vértebra de los ríos y el vientre de las piedras, el oro guiñaba sus ojos.

En el día sexto, amanecieron los lapachos, retozaron los venados, bebieron fragancia los azahares, cantaron las cigarras y el agua se hizo en los arroyos.

Ya en el séptimo día, en medio del bostezo, se creó el llanto de los indígenas. Ya no hubo tiempo para dibujarles la risa.

HERENCIA

Cuando seas mayor,
hijo,
verás como la hierba,
el rocío,
las semillas,
los arroyos,
la luna en menguante,
el aroma de los azahares,
los músculos,
las huellas
y aun la garganta,
son de los invasores.

Alguien,
entonces,
desde su honda memoria,
te dirá,
casi en secreto,
que las fogatas,
los peces,
la risa de la primavera,
el azul de los plumajes,
la pezuña del jaguar,
el día sin sombras,
eran nuestros.

Y allí, sin que sepas de qué hoguera, arderá en tu corazón una llama de rebeldía.

Es toda la herencia que te dejo.

SON NEGRO

Al son del tambor, cantando su canto, mba, mba, mbamarambá, relucientes de piel, arrastrando cadenas, olvidando el pesar, mba, mba, mbamarambá, los negros caminan.

Lejos aún queda el verde cañaveral, con garganta sonora, mba, mba, mbamarambá, la fatiga les quema.

Visten traje de betún, mba, mba, mbamarambá, del Africa son, se ríen en clave blanca, con dientes de algodón, mba, mba, mbamarambá, olvidaron cómo llorar.

Más sangre, mba, mba, mbamarambá, quiere el amo español, ya el indio está por morir, mba, mba, mbamarambá.

PÁJARO DE LAMENTOS

Oyendo la ira del trueno, a lo lejos, supo Guyra Kuchuí la cercana furia de las aguas.

Entonces, llegó el diluvio.

Ahora,
el Pájaro de los Lamentos,
escuchando el son del acero,
los remos en las olas,
tiene de nuevo
otra clave de muerte.

Los españoles de Ayolas navegan hacia el valle de Lambaré.

EL GRITO DE LOS ANDES

Tam, ta, tam, el tambor suena, tiembla la tierra, el polvo se violenta, cien, quinientos, mil, diez mil gargantas del silencio escapan, huyen de las minas, recuperan sus aromas, tam, ta, tam, encienden su rabia. muerden su ira, tam, ta, tam, en Tangasuca el Hijo de los Incas, José Gabriel Condorkanki, cóndor y ángel, Túpac Amaru. natural de Tinta del Sur. su aire libertario levanta.

El alba, hermanos, en esta plaza, de nuevo mira nuestros pómulos. Los dioses están ahí, encuentran nuestras lágrimas, descubren nuestra pena, saben que perdimos la risa. Observan nuestras manos, revisan nuestros hombros: sólo hallan heridas. Ya no somos los libres Hijos del Sol. La derrota perfora nuestra carne, está en cada gesto inconcluso. Ellos están con nosotros, conmigo y con ustedes; regresan a los suyos. A mí me ha dado el fuego de las batallas, el bastón del mando y la victoria. Que sigan cantando los tambores llamando a los esclavos, despertando a los dormidos, rescatando el coraje perdido. Pronto seremos de nuevo pájaros libres, ya sin mita en el Potosí, ya sin tributos de piedra, bailaremos sin amos en la sierra.

Ш

En el suelo,
arrodillado,
atado como una mula,
masticando un polvo sudoroso,
está en el Corregidor
Antonio Juan de Arriaga.
Pide clemencia,
peticiona a voces perdón,
promete lugares en el Paraíso,
ofrece oro,
caballos, arcabuces, todo.
Mas, la mentira le habita.
Y la horca, también,
mira un cuello español.

I۷

Tam, ta, tam, con lanzas, con tambores, con flechas incendiarias, tam, ta, tam, con macanas, vencen en Sangarara, avanzan hacia el Cuzco.

V

La noche y el día,
desde sus horas,
sin tregua,
cadáveres arrojan.
La derrota acosa
el pulso de los incas.
Ya no habrá libertas.
Volverán las minas,
la ponzoña del mercurio,
los látigos,
la muerte cotidiana.

VI

Ya olvidado por la victoria,
Túpac Amaru
cruza los ríos,
vadea los lagos,
ya solo
huye por los Andes.
Una víbora le muerde
en un pueblo solitario.
Los españoles recobran la vida
en una mueca de su enemigo
al fin encarcelado.

VII

Ya mañana no sentiré el frío de la celda: al suplicio me llevarán. Y sólo confieso, Padre, que dije sí al llanto de mi pueblo. Por eso me rebelé, por eso encendí mi palabra. No como cristiano moriré, sí como Inca, mirando al que me aguarda. Conmigo no cavarán una tumba para los indios sublevados. Es más: desde mi aliento, crecerán semillas alzadas. En cada sueño. mi nombre resucitarán. No me arrepiento, Señor Cura, de amar hasta mi sangre la libertad.

VIII

Al norte y al sur, al este y al poniente, miran los cuatro jinetes. Ya sin lengua, en el medio, como una cruz en el aire, Túpac Amaru pagará su osadía. Arrancan los caballos. sienten el aguijón de las espuelas, arremeten una y otra vez. Todo en vano, grita el aire de montaña. Entonces lo desatan y con un machete alicantino apagan tan sólo el vigor de sus ojos.

LA VICTORIA COTIDIANA

Podrán, claro, a golpes de látigo, a tiros de arcabuz, dominar cada gesto en las orillas del alba.

Llevarán nuestras mujeres al lecho del cruel encomendero, de sus acólitos, acaso del criollo también.

Arrojarán nuestros hombros en el camino de los obrajes, de la yerba de la discordia.

Encenderán fogatas con los huesos de cada indio deslomado, abandonarán sus cenizas en la fosa más honda y perdida.

Con las armas, soñarán ser nuestros amos y señores; eso dirán en sus escritos, harán correr en la península.

Yendo aún más lejos borrarán de nuestros hábitos el aroma del monte, la delicia de la miel v la carne del venado.

Sin embargo, como clara señal de rebeldía, como vida en la muerte, secreta o abiertamente, seguiremos hablando en guaraní.

EL SECRETO DE LAS HIERBAS

Siguiendo el aroma
de las frutas maduras de setiembre,
tus pies serán viajeros.
Andando y andando,
no pulirás las piedras
para construir la pared de tu choza.
Apenas tacuara y barro
cuidarán del viento tu morada,
con techo de paja mansa.
No serás, como los mayas,
los mexicas o los incas,
señor de templos dorados.

Conocerás sí, por el canto de los pájaros, la próxima lluvia del verano, la cercanía de un jaguar, el anuncio de una tragedia. Sabrás, también, la hora clave de la siembra, el instante de la cosecha.

Para ti
las hierbas y las plantas
no esconderán secreto alguno.
Por su tamaño,
fibra,
olor,
raíz,
hojas,
colores
o tallo,
adivinarás si apaga la fiebre
o arroja una ponzoña.

Y tu sabiduría, mañana, será más grande que las ciudades.

ARENGA DE ÑESÛ

Hermanos de sangre, hermanos de la palabra y la osadía, nosotros los hijos de Ñamandú, dueños del secreto de las hierbas, del canto de la cigarra y el blanco de los lapachos, levantamos nuestras lanzas, nos ponemos en pie de combate. Contra los invasores, contra los que invocan un dios que castiga, contra la bíblica mentira, contra los que con agua y oraciones borran nuestros nombres verdaderos. contra los que dicen estar desarmados y desenvainan espada y cruz, contra los que sueñan nuestra muerte, contra las serpientes que se visten de palomas, contra los hijos de Aná que bajan sus ángeles propios, contra ellos. contra ellos, hermanos, declaramos la guerra. Es la hora del tambor belicoso, de la danza perpetua, de la chicha, de la flecha envenenada, de las macanas en la cabeza enemiga. No deben ya visitar nuestras casas dioses extraños, sacerdotes ajenos. Ñamandú sigue siendo nuestro respaldo en la hora de cada lágrima, los chamanes tienen el don de la vida, los cielos son nuestros todavía, somos los amos de cuanto vive. Por ello, hermanos de sangre, hermanos de la palabra, ahora, nosotros, condenamos a muerte a los intrusos. Y ellos se llaman Alonso Rodríguez, Juan del Castillo y Roque González de Santa Cruz.

ORE JEGUATA, NUESTRA CAMINATA'

> ARIEL ORTEGA

DOCUMENTALISTA COLETIVO MBYA DE CINEMA VÍDEO NAS ALDEIAS, BRASIL MBORUVICHA TEKOA KO'ENJU (CACIQUE ALDEIA ALVORECER) SÃO MIGUEL DAS MISSÕES – RS. BRASIL



ARIEL ORTEGA

Mboruvicha (líder comunitario) Tekoa Koenju (Aldeia Alvorecer). São Miguel das Missões - RS. Bracil

Cineasta Coletivo Mbya de Cinema. Vídeo Nas Aldeias. Olinda - PE. Brasil

Professor Indígena de Educação Diferenciada Mbya Guarani. MEC -FUNAI. Florianópolis - SC. Brasil. Ha dirigido y realizado los siguientes documentales:

- Mokõi Tekoa Peteī Jeguata, Duas aldeias e uma caminhada. 63', 2008. Três jovens Guaranis acompanham o dia-a-dia de duas comunidades unidas pela mesma história, do primeiro contato com os europeus até o intenso convivio com os brancos de hoje. Prêmio: Melhor filme. Forumdoc.bh.2008. Belo Horizonte
- MG. Brasil.
- Nós e a Cidade. 8', 2009
- Bicicletas de Nhanderu. 45', 2011. Uma imersão na espiritualidade presente no cotidiano dos Mbya Guarani da aldeia Koenju, em São Miguel das Missões - RS. Prêmio: Cora Coralina ao melhor documentario. XIII FICA, Festivarl Internacional de Cinema Ambiental. Goiás - GO. Brasil.
- Desterro Guarani. 38', 2011.
 Uma reflexão sobre o processo histórico do contato dos Mbya Guarani com os colonizadores, tentando entender como o seu povo foi destituido de suas terras.
- Tava. A casa de pedra. Interpretação mítico religiosa dos Mbya Guarani sobre as reduções jesuíticas do século XVII no Brasil, Paraguai e Argentina. 78°, 2012. Prêmio: Mejor película. Festival de cine indígena. Buenos Aires, Argentina.

Al comienzo de esta exposición quiero decir qué significa para nosotros, los Guaraníes, los caminos y los problemas que se presentan cuando caminamos por ellos: las fronteras que los países pusieron en nuestro territorio. Quiero decir que Argentina, Brasil y Paraguay no significan para nosotros tres países. Este territorio es un gran tekoa, una aldea grandísima donde nosotros podemos andar libremente por todas partes. Un lugar donde vivimos nosotros y nuestros parientes, los Guaraníes, y donde nos encontramos con muchos problemas para caminar por nuestro territorio. Muchas veces, las personas ancianas de las comunidades van a visitar otras comunidades y son detenidas en las fronteras por funcionarios que les quitan las semillas que llevan de una comunidad a otra para compartir con los parientes. Ahora no se puede llevar las semillas de un país a otro porque las autoridades de las fronteras no lo permiten. Para nosotros, para nuestros abuelos, desde hace millares de años las semillas de maíz y de otros cultivos son objeto de preservación y de cuidado. Esto es muy importante porque el maíz no sólo nos sirve de alimento. Sin el maíz el niño o la niña no puede recibir su nombre verdadero; sólo se puede hacer a través de la ofrenda de ese maíz tradicional que se lleva a la casa de meditación y que representa al niño.

Argentina, Brasil y Paraguay no significan para nosotros tres países. Este territorio es un gran tekoa, una aldea grandísima donde nosotros podemos andar libremente por todas partes

A raíz de estos controles de fronteras que impiden la circulación de las semillas, algunas comunidades van quedando sin posibilidad de sembrar buena semilla y ya dejan de hacer este ritual de bautismo. Entonces, para que los niños tengan su nombres, en muchas ocasiones, tienen que ser llevados a otras comunidades, donde sí tienen la posibilidad de cultivar un buen maíz, ya que esta ceremonia no puede hacerse con maíz comprado.

Estas cosas nos hacen pensar en la importancia de seguir caminando libremente de un país al otro. Los Estados no ven estas caminatas, sino que nos ven como intrusos. Así muchas prácticas culturales que son muy importantes para nosotros, se van terminando. Esto ocurre incluso dentro de un mismo país. Por ejemplo, si yo quiero salir del Estado de Rio Grande do Sul, donde vivo, para viajar a otro Estado, por ejemplo Santa Catarina, necesito tener mi documento de identidad brasilero. Ahí se presenta un problema con los ancianos porque la mayoría de ellos no tiene documento de identidad, así que no pueden viajar, no pueden visitar a otros abuelos, hermanos y demás parientes.

Todas estas cosas – de ir al otro lado o de caminar – eso también es salud, bienestar, estar bien y en armonía principalmente con los dioses. Cuando hay un ritual importante tengo que ir a la otra comunidad, donde está mi abuelo! Creo que estas cosas ya se han hablado mucho con el gobierno pero nunca se ha conseguido resolver porque los funcionarios del Estado no tienen en cuenta esa visión nuestra. Nos dicen que tenemos que tener documentos, ya sea argentino o paraguayo o brasilero, pero tenemos que tener documentos. En realidad nosotros, jóvenes, ya vemos un poquito más claro pero los ancianos no aceptan esto.

Por ejemplo, en Argentina existe hasta hoy un camino que desde siempre fue utilizado por los Guaraníes que venían de Paraguay hacia Brasil, pasando por Misiones. Vienen y se quedan un tiempo en São Miguel das Missões, luego siguen el viaje. Nuestros ancestros creían y nuestros abuelos creen todavía en esta caminata. Todavía escucho a muchos ancianos que viajan diciendo que quieren alcanzar el océano siguiendo el *Jeguata tape porã*, el camino de la «tierra sin mal». Muchas veces los estudiosos guieren interpretar esto. Cada uno lo interpreta de una forma u otra, pero como yo entendí, es que en ese camino de la «tierra sin mal» por donde los Guaraníes vienen desde Argentina, desde Paraguay, y se van, siempre hay que parar en São Miguel das Missões. Es un lugar enigmático donde hubo una reducción jesuítica y después una guerra donde murieron cerca de cinco mil indígenas guaraníes por defender estas tierras1. Los caminantes siempre pararon allí. Hace siete años nosotros conseguimos, otra vez, construir una comunidad allá. Durante muchos años los Guaraníes han sido desplazados de ese lugar pero hoy es una comunidad donde los Guaraníes que viajan vienen y pueden parar, uno o dos días y después siguen el camino, siempre hacia el océano. A veces llegan a Rio de Janeiro, a veces a São Paulo, a veces a Espírito Santo. Buscan esa cosa todavía, pero la «tierra sin mal» no es en el otro plano. Según lo que yo puedo escuchar de los mayores, la «tierra sin mal» es donde se pueda pescar todavía, donde se pueda cazar los animales sagrados y comer esa carne de animal silvestre, de la cual hemos escuchado mucho hablar por los ancianos, donde se pueda pescar y tener un río limpio con aguas que se puedan tomar sin miedo a las contaminaciones. Yo creo que ése es el camino que siguen muchos ancianos en busca de *Yvy marãe'* ē, la tierra sin mal, donde se pueda plantar en una buena tierra, de donde no sean expulsados por los no indígenas. A menudo la gente se marcha de nuestra comunidad porque no hay un buen río para pescar, no hay monte donde hacer trampas para cazar jabalíes. Creo que es eso lo que persiguen los Mbya Guaraní en busca de una «tierra sin mal» que existe pero que es muy difícil de encontrar. Por ejemplo, hoy en día los lugares donde todavía hay jabalíes son parques protegidos y los Guaraníes no podemos entrar ahí. Los especialistas dicen que si los Guaraníes entran, van a comer todos los animales que quedan!

ése es el camino que siguen muchos ancianos en busca de Yvy marãe'ỹ, la tierra sin mal, donde se pueda plantar en una buena tierra, de donde no sean expulsados

Desde hace mucho tiempo atrás, los Guaraníes solían quedarse en un lugar y hacían todo tipo de cultivos. Media hectárea era suficiente para mantener a una familia, para su alimentación. Pero no se quedaban ahí mucho tiempo, digamos diez o veinte años, cultivando hasta desgastar la tierra. Después de algunas cosechas, dejaban descansar aquella tierra, para que se recuperara y se iban a otro lugar, porque cuando se deja descansar un tiempo la tierra se recupera rápidamente. Mi madre me contaba que en aquella época dejaban un lugar y se iban a otro, cerca de un río donde había muchos peces y se quedaban un buen tiempo allí. Pero después volvían y el lugar estaba listo de nuevo para poder vivir. Así se utilizaba la tierra, así se gestionaba el espacio, así se circulaba, se caminaba por los caminos de la selva. No se imaginaban que alquien pudiera venir un día a quitarles esa tierra, a apropiarse de ella. No tenían esa noción o ese pensamiento de que algún día alquien vendría a adueñarse de esas tierras, entonces fue así que los Guaraníes no sabíamos dónde quedarnos, es decir que no se hacía una comunidad permanente, para siempre. Siempre nos movíamos, siempre volvíamos. Éramos libres.

De esa forma, en Rio Grande do Sul los Guaraníes fueron perdiendo muchas tierras. Hoy en día hay comunidades guaraníes que tienen 2 hectáreas, 5 hectáreas, muy cerca de las rutas y de las ciudades. Muy cerca del centro de Porto Alegre hay una comunidad que tiene 5 hectáreas. Ellos tienen que comprar todo lo necesario para comer porque no se cultiva ni se producen los alimentos. A veces van a comprar al centro, a veces llegan los vendedores para vender frutas y verduras allí2.

Como realizador audiovisual, mi trabajo es tratar de mostrar estas cosas, la importancia de ir de una comunidad para otra, estén éstas en Argentina o en Paraguay. Esto es muy importante para seguir, para mantener viva nuestra cultura, nuestro modo de ser Mbya Guaraní.

En Brasil hay muchos pueblos que tuvieron un contacto muy reciente y que perdieron todo: su lengua, su cultura, casi todo. Pero los Guaraníes siempre tuvieron la capacidad de adaptarse a las situaciones de contacto sin perder la lengua ni la cultura. En esta comunidad de Porto Alegre se vive en una zona muy urbana pero hay mujeres que no hablan en portugués, sólo hablan en guaraní. Hay niños que no hablan nada de portugués. Entonces, de alguna forma ellos están ahí, se adaptan a ese medio urbano sin que esto tenga un impacto en su cultura, buscan un mecanismo para cuidar su lengua, sus costumbres.

Por otra parte hay comunidades que están acampadas en un costado de las rutas y no tienen donde plantar, no hay lugar donde los niños puedan pescar. Esta situación hace que la comunidad vaya perdiendo muy rápidamente la cultura si no van a pescar, si no van a cazar, si no tienen donde plantar. La demarcación de tierras indígenas constituye trámites muy burocráticos. Hay comunidades que llevan 20 años en estos trámites. Por ejemplo, en el estado de Rio Grande do Sul hace 10 años que no se ha reconocido ninguna tierra indígena; hay más de 25 comunidades y sólo 3 tienen sus tierras demarcadas. Muchos están en acampamentos con carpas, lonas de plástico... y están ahí... A veces el Estado demarca pero lo hace en un lugar

donde los Guaraníes jamás vivieron, un lugar montañoso, lleno de piedras, un lugar que no es apto para los cultivos, donde ni hay para pescar. Entonces la comunidad está un tiempo allí y se marcha, y los gobiernos dicen: «mira, no se quedan, compramos tantas tierras pero ellos no se quedan». Entonces nos dicen «nómadas» porque no entienden nuestra forma de vida. Todavía los Guaraníes tenemos ese pensamiento, muy adentro, de que somos libres, de que podemos caminar libremente por todas partes. Para nosotros no deberían existir las propiedades que nos impiden el paso. La FUNAI (Fundação Nacional do Índio) hizo un poco esto diciendo: «Acá es donde ustedes tienen que vivir, en otra parte no se puede». Pero hasta hoy para nosotros no existe eso. Por ejemplo, en nuestra comunidad tenemos 200 hectáreas de campo que habían sido utilizado para ganadería, con la tierra muy pisoteada y pobre. Pero dan ganas de ir al otro lado del cerco, donde hay más monte. Cruzamos el río y allí podemos cortar maderas para las casas, podemos cazar, podemos pescar. Para un Guaraní es muy difícil aceptar eso.

Yo nací en Argentina, en Misiones, pero mi mamá nació en Brasil. Cuando era chico vine con ella a Brasil, donde estoy hoy en día, y mi padre todavía vive en Misiones, mis abuelos también, todos. Siempre que voy a Argentina, tengo que atravesar la difícil situación de tener que mostrar el documento, tener que pedir la visa, la entrada al país. Una vez tuve que pagar multa porque cuando entramos nos dijeron: «ustedes son Guaraníes así que pasen libremente». Pero cuando regresamos el mismo funcionario no nos trató como a Guaraníes sino como a brasileros! Fuimos multados por no tener la visa.

Como realizador audiovisual, mi trabajo es tratar de mostrar estas cosas, la importancia de ir de una comunidad a otra, estén éstas en Argentina o en Paraguay. Esto es muy importante para seguir, para mantener viva nuestra cultura, nuestro modo de ser Mbya Guaraní.

NOTAS

- ¹ El presente texto constituye una transcripción de la exposición realizada en la Mesa Redonda realizada el 12 de octubre de 2011 en el marco de las Jornadas «Resistencia Cultural de los Pueblos Guaraníes: Una Nación sin Fronteras», organizadas por la Sociedad Suiza de Americanistas y el Centro Cultural Latino-Americano Tierra Incógnita. Ginebra, Suiza. Esta desgravación y adaptación al lenguaje escrito fue realizada por Hugo Arce, con revisión y aprobación posterior de Ariel Ortega.
- ² Las poblaciones guaraníes de las Misiones Jesuíticas ubicadas en la parte oriental del Rio Uruguay se organizaron para resistir la expulsión decretada por el Tratado de Madrid de 1750, entre España y Portugal. El conflicto acabó, tras seis años de resistencia, en la batalla de *Caiboaté* donde la resistencia guaraní comandada por *Sepé Tiarajú* fue completamente derrotada por las fuerzas militares aliadas de ambos reinos coloniales.
- ³ Un relato audiovisual más detallado sobre estas comunidades ha sido realizado en el documental: *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá, Duas aldeias, uma caminhada*. Duración: 63 minutos, Año 2008, Dirección: Germano Benites, Ariel Ortega y Jorge Ramos Morínico, Producción: Vídeo Nas Aldeias e IPHAN. Brasil

DISCURSO DE FORMATURA DA PRIMEIRA TURMA DE LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA TEKO ARANDU¹ 22 DE OUTUBRO DE 2011

> VALDELICE VERÓN

(NOME KAIOWÁ: XAMIRÏ NHÛPOTY)
PROFESSORA DA REDE MUNICIPAL DE DOURADOS. MS. BRASIL



VALDELICE VERON

Nascida na aldeia Te'ýi Kue, município de Caarapó - MS, Brasil. Membro do Conselho das Retomadas das Terras Tradicionais Guarani Kaiowá. Concluiu o Curso Normal em Nível Médio de Formação de Professores Guarani Kaiowà Ára Vera e a Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, na UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados. Professora da rede municipal de Dourados - Mato Grosso do Sul É professora intercultural, atualmente lecionando na Escola Francisco Meireles. Pesquisa o conhecimento tradicional do seu povo.

Mba'éichapa pene ko'ë. Ore rovy'a ikatu háre ko'apeve roguahë.

Bom dia autoridades, familiares, amigos, professores, colegas e parceiros. Senhoras e senhores.

Eu sou multilíngüe – com muito orgulho, falo minha língua Kaiowá, falo também Português e até um pouco de Espanhol-; mas, em respeito aos que não são, vou falar na língua nacional.

Esse é um dia muito especial para o povo indígena kaiowá e guarani. Em 1993, numa noite, depois de uma reunião sobre a valorização da educação indígena e educação escolar indígena, sentados na grama da cidade de Caarapó, com os companheiros do Movimento dos Professores Kaiowá e Guarani, e com a professora Maxu (Veronice Lovatto Rosatto), sonhávamos acordados, com a possibilidade de um dia entrar para uma faculdade. Estávamos ainda fazendo o Ensino Fundamental, mas nossa participação nas lutas do nosso povo nos levou a perceber que a escola que tínhamos não era a escola que precisávamos.

Este sonho foi amadurecendo e fomos construindo um caminho até chegar ao Curso de Formação Normal em Nível Médio Guarani Kaiowá Ára Vera (Tempo-Espaço Iluminado). Mais tarde, todos juntos - caciques, lideranças, professores, Aty Guasu (Grande Assembléia do povo Guarani Kaiowá), - solicitamos assessoria aos nossos aliados, Antonio Brand, Adir Casaro Nascimento, Veronice Rosatto, Levi Marques Pereira e demais docentes do Ára Vera – entre elas Meire Adriana da Silva, Anari Nantes, Maria de Lourdes Albuquerque, Haydê Zimmermann e Maria Aparecida Mendes de Oliveira e, tendo lido os livros de Graciela Chamorro, começamos a pensar um curso superior específico e diferenciado que continuasse a filosofia do Kaiowá e Guarani, que o Ára Vera tinha iniciado e então seguia.

Nessa caminhada conhecemos o saudoso professor Renato Nogueira que, entusiasmado, entendeu, respeitou e abraçou nossa proposta e apresentou ao companheiro e amigo Prof. Damião Duque de Farias, que assumiu institucionalmente o curso, implantando-o na UFGD (Universidade Federal da Grande Dourados) o curso em nível superior Licenciatura Indígena Intercultural *Teko Arandu* (viver em sabedoria).

Começamos, assim, a primeira turma, em 2006. Sonhávamos com uma universidade que atendesse as demandas de nossos tekoha (terras indígenas), que ouvisse e respeitasse as especificidades próprias dos docentes e das comunidades kaiowá e guarani, através da partilha de cosmovisões, saberes e práticas diferenciadas, da construção coletiva de conhecimentos, que só acontece pelo entendimento entre

pessoas que se dispõem a construir através de um diálogo intercultural. Neste sentido, foi incomparável a atuação da Professora Maria Aparecida Rezende, que teve a capacidade de nos reunir e ouvir, enquanto movimento, em todas as decisões necessárias para o bom encaminhamento do curso. Nos sentimos valorizados e respeitados. Também foi muito importante a articulação que fazíamos com os mestres tradicionais e com colegas do Curso Ára Vera, especialmente nas noites culturais e políticas.

Ao longo do curso, tivemos obstáculos, descontentamentos e estranhamentos, principalmente por causa da dificuldade de lidar com a diferença, tanto em nível pessoal como institucional. Mas isso não nos desanimou. Juntos, colegas, professores e gestores, conseguimos superar muitas situações difíceis, com a benção e os conselhos dos mestres tradicionais kaiowá e guarani, como a *Nhandesy* (Nossa Mãe) Dona Tereza Benites, que sempre tinha uma palavra de conforto para todos, assim como o cacique Nelson Cabreira, que sempre nas horas de stress nos alegrava com sua graça e sabedoria.

Avaliando o percurso da nossa turma, a primeira do *Teko* Arandu, nos sentimos realizados, com um saldo positivo em nosso crescimento pessoal, profissional, étnico e ético. Nos tornamos mais seguros e confiantes nas negociações com as instituições, entendemos melhor os mecanismos das políticas públicas, ganhamos mais auto-confiança em assegurar e mostrar o que somos e do que somos capazes. Nossos conhecimentos foram ampliados, aprendemos a articular os saberes tradicionais de nosso povo com os saberes da ciência ocidental, a entender um pouco mais o mundo que nos rodeia, a construir conhecimentos a partir da pesquisa e a buscar um ensino que contemple a educação indígena dentro da educação escolar indígena. Mas entendemos que ainda necessitamos aprender mais sobre a sabedoria – arandu – de nossos ancestrais e construir caminhos novos para enfrentar os graves desafios que nosso povo está vivendo hoje, tais como recuperar nossas terras tradicionais, e viabilizar uma gestão territorial kaiowá e guarani, sustentável e autônoma, de acordo com nosso modo próprio de ser e de viver.

Agora, formados em mais uma etapa acadêmica, temos o grande desafio de construir uma escola indígena que seja realmente autônoma e que dê conta de ajudar a resolver os problemas de nossas comunidades, para que voltemos a ser felizes, reconstruindo a terra sem males – yvy marane'ē - da qual ainda não desistimos.

Por isso, caros colegas da segunda e terceira turma do Teko Arandu e das turmas que ainda virão, não desanimem quando não conseguirem decodificar algo que ainda não conseguem entender ou digerir, mas continuem firmes nesta luta, pois temos muito ainda a fazer pelo nosso povo e pela humanidade. Por isso estudem bastante, busquem o conhecimento dos mais velhos e os conhecimentos ensinados na universidade, participem do Movimento dos Professores Guarani e Kaiowá e das lutas de nosso povo.

Nós da primeira turma, ganhamos muito com a experiência no Teko Arandu e é por isso que hoje estamos aqui comemorando nossa formatura. Nossa formatura é também uma homenagem a todos os Kaiowá e Guarani – lideranças e professores – que tombaram na luta pela terra e aos quatro professores de Matemática da UFGD que morreram tragicamente em 2007.

Continuemos a viver com sabedoria. Aguyjevete opavavépe. Obrigada, do fundo do meu coração, a Deus – Nhandejáry Tupã, criador do universo -, aos familiares, amigos, colegas, professores, gestores da UFGD, administrativos, aos parceiros. Todos foram muito importantes nesta caminhada

NOTAS

¹ A Licenciatura Intercultural *Teko Arandu*, «Modo de Ser Sábio», é um curso de formação de docentes indígenas para as áreas de linguagem, matemática, ciências sociais e ciências da natureza. Funciona na Universidade Federal da Grande Dourados e conta com o apoio da Universidade Católica Dom Bosco, da Secretaria de Educação do Mato Grosso do Sul, da Fundação Nacional do Índio e das prefeituras de origem dos acadêmicos e das acadêmicas indígenas. A autora é egressa da primeira turma que ingressou em 2006 na universidade. Duas outras turmas ingressaram, em 2008 e em 2011, na universidade. O curso é resultado da reivindicação do Movimento de Professoras e Professores Indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, que em 1999 conseguira que o Estado implementasse um curso de magistério específico de nível médio. A especificidade do curso consiste em objetivar uma reflexão, análise e recepção crítica do conhecimento ocidental junto com a valorização, o desenvolvimento e a sistematização do conhecimento indígena tradicional, aliando as prioridades das comunidades aos objetivos do ensino de terceiro grau.



Alfred Métraux à Candelaria (Argentine) en juillet 1932

ECRITS D'AMAZONIE COSMOLOGIES, RITUELS, GUERRE ET CHAMANISME.

PRÉSENTÉ ET ÉDITÉ PAR MICKAËL BROHAN, JEAN-PIERRE GOULARD, PATRICK MENGET ET NATHALIE PÉTESCH CNRS EDITIONS – BIBLIOTHÈQUE DE L'ANTHROPOLOGIE – PARIS 2013

> ALFRED MÉTRAUX

Une équipe de chercheurs anthropologues parisiens fait revivre la mémoire d'Alfred Métraux, ethnologue suisse mort en 1963, à travers un fort ouvrage (526 pages) de recueil de textes.

Lui-même ethnologue et anthropologue, Métraux avait pour terrain essentiellement les Amériques et plus spécialement l'Amérique du Sud. Sa thèse présentée à l'Ecole pratique des hautes études de Paris porta sur les Tupi-Guarani du Brésil et sa thèse complémentaire sur la religion des Tupinamba (1929). Par la suite, il fera des recherches sur les tribus du Chaco argentin (Toba-Pilaga, Chiriguano, Mataco) ayant été nommé directeur et fondateur du Musée ethnographique de Tucuman. Il ira aussi faire une étude sur les Uro du lac Titicaca et les Chipaya du lac Popoo.

Après une étude sur l'Île de Pâques, qui donnera un de ces livres les plus connus, *L'île de Pâques*, il s'installe d'abord à Hawai, puis à Berkeley, Yale et finalement à Washington dans les années 30-45. Il sera le bras droit de Julian Steward, artisan du monumental «Handbook of South American Indians», 7 volumes publiés par la Smithonian. Il est l'auteur de très nombreux articles de cette encyclopédie. En 1939, il retourne brièvement dans le Chaco et en Bolivie. Lorsqu'il reviendra à Paris après la guerre, il fera encore plusieurs missions pour le BIT sur les hauts-plateaux andins. Son séjour en Haïti (projet Marbial 1948-1950) le plongera à nouveau dans les rites du Vaudou, dont sortira en 1958 *Le Vaudou haïtien*, autre de ses grands livres avec *Les Incas*.

Toutes ses recherches, pérégrinations et contacts avec les Américanistes les plus avertis, feront de Métraux un des meilleurs connaisseurs des peuples autochtones, de leurs mythes, rituels et pratiques quotidiennes. Outre ses principaux ouvrages et sa thèse, Métraux a aussi publié de nombreux articles, dont ceux du *Courrier de l'UNESCO* dans les années 1950 ne sont pas les moins intéressants.

C'est dire si le projet éditorial du groupe parisien est intéressant et utile pour un public de jeunes chercheurs qui n'ont pas connu la période d'entre deux-guerres et les années 50.

L'ouvrage se présente comme une sélection de dix-neuf textes de Métraux ordonnés en cinq thématiques: La mythologie; la vie religieuse; la vie sociale et politique; les âges de la vie et leurs rituels; de la conquête à la survie : vers l'engagement pour les Indiens.

Cette anthologie porte essentiellement sur les études amazoniennes, du Chaco et de la Pampa, soit les Indiens de la forêt et des savanes.

Les études andines de Métraux sont aussi considérables et il est à espérer qu'une publication ultérieure les abordera.

On ne peut que se féliciter de l'initiative des chercheurs parisiens qui permettent à un large public de prendre connaissance ou de relire les travaux d'un des plus grands anthropologues du XX^e siècle, élève de Marcel Mauss et de Nordensköld, et ami de Claude Lévi-Strauss.

Claude Auroi

NECROLOGÍA



HOMENAJE A ANTONIO «PATRÓN» BENÍTEZ MBYA

Hugo Arce Universitat Autónoma de Barcelona

El día miércoles 15 de agosto, nos encontramos con la triste noticia del fallecimiento del docente mbya guaraní Antonio Benítez, afectivamente llamado «Patrón» por familiares y amigos. A una semana de haber cumplido 40 años, la medicina de los blancos (léase Salud Pública de la provincia de Misiones, Argentina) ha fracasado frente a una tuberculosis que le había sido diagnosticada a principios de año. En la aldea Tekoa Takuapí, donde vivía, quedan su esposa y 5 pequeños hijos; en el camino quedan muchos sueños por cumplir, muchos proyectos por realizar, muchas luchas que enfrentar.

Nacido y criado en el seno de las comunidades mbya guaraní de Misiones, Patrón había tenido dificultades para finalizar la escolarización secundaria. No obstante, quiso seguir estudiando y, de grande, se inscribió en el curso de formación profesional «Mboe'akuéry Mbyarekópy» que formaba Auxiliares Docentes Indígenas para trabajar en pareja pedagógica en las escuelas con matrícula guaraní de esta provincia. Luego de aprobado este curso, Antonio quiso seguir el pionero camino de los estudios superiores, transformándose en uno de los primeros estudiantes originarios de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM), donde se matriculó en el profesorado y la licenciatura en Historia.

Destacado por su labor docente en la Escuela Nº 848 de Tekoa Marangatu, fue convocado a integrar el equipo técnico del Área de la Modalidad Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Ministerio de Cultura y Educación de Misiones, donde ha desempeñado un importante papel en el desarrollo de esta política pública educativa. Durante cuatro años ha desempeñado como representante de los docentes guaraníes de Misiones ante el Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI), organismo consultivo del Ministerio de Educación de Argentina, y fue miembro de la Organización de Docentes Indígenas de Misiones (ODIM).

También ha integrado el equipo de investigación «Guaraníes, Cultura y Sociedad» de la UNaM, donde se ha destacado su activa participación en los trabajos de relevamiento para la elaboración del Mapa Guaraní Retã 2008, realizado con universidades y organizaciones de apoyo de Argentina, Brasil y Paraguay. Desde el año 2010 se encontraba participando en el programa de escolarización secundaria de la provincia, habiéndose desempeñado como docente de Lengua y Cultura Mbya Guaraní en el Centro Educativo Polimodal (CEP) Nº 30 de la localidad de Ruiz de Montoya, municipio con importante cantidad de jóvenes guaraníes.

Estos párrafos son insuficientes para describir la vida, corta pero intensa y comprometida, de este hombre. Sólo se trata de un resumen biográfico de una persona con una profunda convicción de trabajar y luchar por la visibilidad y el respeto que se merecen los pueblos guaraníes, frente al desconocimiento, la discriminación, la desidia política y la invisibilización. Creo que su partida no ha sido en vano. A pesar de su partida, Patrón sigue presente. Entre los jóvenes y compañeros se perciben ahora expresiones de fuerzas y de seguir adelante con la lucha compartida con él; entre sus colegas se renueva el reconocimiento por sus cualidades humanas y pedagógicas; en su familia y entre sus amigos ha dejado un gran vacío físico y afectivo pero ha conseguido llenar ojos con lágrimas, pensamientos con hermosos recuerdos, labios con sonrisas y corazones con coraje y ánimos para proseguir con sus convicciones y su compromiso con los pueblos indígenas.

NECROLOGÍA



HOMENAJE A ANTONIO «PATRÓN» BENÍTEZ MBYA

Hugo Arce Universitat Autónoma de Barcelona

El día miércoles 15 de agosto, nos encontramos con la triste noticia del fallecimiento del docente mbya guaraní Antonio Benítez, afectivamente llamado «Patrón» por familiares y amigos. A una semana de haber cumplido 40 años, la medicina de los blancos (léase Salud Pública de la provincia de Misiones, Argentina) ha fracasado frente a una tuberculosis que le había sido diagnosticada a principios de año. En la aldea Tekoa Takuapí, donde vivía, quedan su esposa y 5 pequeños hijos; en el camino quedan muchos sueños por cumplir, muchos proyectos por realizar, muchas luchas que enfrentar.

Nacido y criado en el seno de las comunidades mbya guaraní de Misiones, Patrón había tenido dificultades para finalizar la escolarización secundaria. No obstante, quiso seguir estudiando y, de grande, se inscribió en el curso de formación profesional «Mboe'akuéry Mbyarekópy» que formaba Auxiliares Docentes Indígenas para trabajar en pareja pedagógica en las escuelas con matrícula guaraní de esta provincia. Luego de aprobado este curso, Antonio quiso seguir el pionero camino de los estudios superiores, transformándose en uno de los primeros estudiantes originarios de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM), donde se matriculó en el profesorado y la licenciatura en Historia.

Destacado por su labor docente en la Escuela Nº 848 de Tekoa Marangatu, fue convocado a integrar el equipo técnico del Área de la Modalidad Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Ministerio de Cultura y Educación de Misiones, donde ha desempeñado un importante papel en el desarrollo de esta política pública educativa. Durante cuatro años ha desempeñado como representante de los docentes guaraníes de Misiones ante el Consejo Educativo Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI), organismo consultivo del Ministerio de Educación de Argentina, y fue miembro de la Organización de Docentes Indígenas de Misiones (ODIM).

También ha integrado el equipo de investigación «Guaraníes, Cultura y Sociedad» de la UNaM, donde se ha destacado su activa participación en los trabajos de relevamiento para la elaboración del Mapa Guaraní Retã 2008, realizado con universidades y organizaciones de apoyo de Argentina, Brasil y Paraguay. Desde el año 2010 se encontraba participando en el programa de escolarización secundaria de la provincia, habiéndose desempeñado como docente de Lengua y Cultura Mbya Guaraní en el Centro Educativo Polimodal (CEP) Nº 30 de la localidad de Ruiz de Montoya, municipio con importante cantidad de jóvenes guaraníes.

Estos párrafos son insuficientes para describir la vida, corta pero intensa y comprometida, de este hombre. Sólo se trata de un resumen biográfico de una persona con una profunda convicción de trabajar y luchar por la visibilidad y el respeto que se merecen los pueblos guaraníes, frente al desconocimiento, la discriminación, la desidia política y la invisibilización. Creo que su partida no ha sido en vano. A pesar de su partida, Patrón sigue presente. Entre los jóvenes y compañeros se perciben ahora expresiones de fuerzas y de seguir adelante con la lucha compartida con él; entre sus colegas se renueva el reconocimiento por sus cualidades humanas y pedagógicas; en su familia y entre sus amigos ha dejado un gran vacío físico y afectivo pero ha conseguido llenar ojos con lágrimas, pensamientos con hermosos recuerdos, labios con sonrisas y corazones con coraje y ánimos para proseguir con sus convicciones y su compromiso con los pueblos indígenas.

NECROLOGÍA



HOMENAGEM À ANTONIO BRAND

Rosa S. Colman, Leandro Skowronski, Eva Maria Luiz Ferreira, José Francisco Nogueira Sarmento e Neimar Machado de Sousa. Equipe do Núcleo de Estudos e Pesquisas das populações Indígenas (NEPPI), Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) Campo Grande – MS, Brasil.

Professor Antonio Brand iniciou sua missão com os Kaiowá e Guarani no final da década de 70 e chega no Mato Grosso do Sul num momento que famílias de Rancho Jacaré e Guaimbé estavam sendo despejadas, suas casas tinham sido queimadas e daí nunca mais conseguiu se afastar desse assunto. Fundou o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) no Mato Grosso do Sul e a sua atuação de apoio aos povos indígenas, a partir desta instituição foi fundamental para a recuperação de suas terras indígenas a partir de 1978. Teve uma participação de destaque na garantia dos direitos indígenas no Brasil no momento da Constituinte de 88, neste momento ele era secretário nacional do CIMI.

Sua tese concluída em 1997 foi considerada, como afirma Levi Marques Pereira, «um divisor de águas nos estudos sobre os Guarani». Além da importância teórica esta tese tem uma grandeza política, pois, põe a luz toda a situação de expropriação territorial sofrida pelos Guarani no Mato Grosso do Sul e com a utilização da metodologia da história oral deu voz aos Kaiowá e Guarani, principalmente aos mais velhos.

Contribuiu na formação dos professores indígenas através de sua atuação, especialmente na área da História, nos cursos de formação, tanto em nível médio como em nível superior, no Ara Vera e Teko Arandu.

Sua incansável atuação junto aos Kaiowá e Guarani é difícil de descrever em poucas palavras. Mas podemos destacar o NEPPI (Núcleo de Estudos e Pesquisas das populações Indígenas), com os inúmeros projetos desenvolvidos junto aos Kaiowá e Guarani, como os projetos de recuperação ambiental e escola diferenciada principalmente da aldeia Te'ýi Kue, Caarapó, MS em que sempre promoveu a autonomia e protagonismo das lideranças e coordenou e articulou uma equipe de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. No programa rede de saberes, programa de apoio aos acadêmicos indígenas de MS foi o grande articulador das universidades parceiras e insistia na importância deste programa por sua grande capacidade de visualizar a importância de apoiar os acadêmicos indígenas como uma forma de preparação de novas lideranças, além de preocupado em valorizar os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas nas universidades.

Nos programas de Mestrado em Educação e Desenvolvimento Local da UCDB, sempre se dedicou em dar maior espaço ao assunto dos povos indígenas e também no apoio e orientação de estudantes indígenas na pós-graduação como podemos observar no poema a seguir.

Antonio Brand, meu amigo, meu professor e meu orientador

Pe. Justino Sarmento Rezende – Tuyuka Orientado pelo Brand durante o Mestrado (2005-2006, UCDB)

Num certo momento da minha história,

Eu conheci um grande AMIGO!

Na sala de aula tive um grande PROFESSOR!

Nos meus trabalhos acadêmicos tive um grande ORIENTADOR!

Seu nome é ANTONIO BRAND, ou simplesmente BRAND!

Que homem era esse?

Homem alto, de cabelos brancos, sorridente, de bons tratos.

Homem sábio, simples, aberto, disposto.

Homem corajoso, comprometido, assumido e consumido pelos ideais fortes.

Homem extraordinariamente comprometido com os pobres.

Homem que não se deixou levar pelo orgulho do espírito da academia.

Homem que soube dar mais valor ao ser humano do que aos bens materiais.

Esbanjava sua simplicidade no vestir, trabalhar, dedicar, atender as pessoas.

Homens assim são verdadeiros tesouros para a humanidade.

Homem que correu contra as correntezas da dominação e exploração.

Homem vigiado, ameaçado pelos poderosos fazendeiros e grandes proprietários.

Homem Brand, talvez tenha sentido medo no seu íntimo,

Mas parecia nunca temer.

Homem Brand, homem branco, ao contrário de tantas pessoas que não gostam de índios,

Brand nasceu para amar os índios.

Nunca cansou de falar de índios.

Nunca cansou de visitar os índios.

Nunca cansou de estudar as culturas de índios.

Nunca cansou de ajudar e encaminhar os índios para a sociedade.

Chorava e lamentava a morte de lideranças.

Parecia que uma parte da vida dele que deixava de existir.

Antonio Brand, simples no ensinar, sábio para orientar para a vida.

Quem o conheceu teve a felicidade de conhecer um homem lutador pelas causas indígenas, desde sua longa história do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Influenciava positivamente com suas idéias dentro da Universidade Católica Dom Bosco.

Com tanto zelo pelas causas dos pobres indígenas que o acolheram como irmão, como um pai, como um orientador, o seu coração deveria estar cansado, quis descansar.

Mas o espírito brandiano continuará vivo nos povos indígenas com os quais ele dedicou toda a sua vida.

Os ideais de grandes homens, de homens sábios persistem nas histórias.

As sementes de luta, de perseverança, de nunca desistir continuarão vivas, crescerão e darão frutos.

Amigo é sempre amigo, na vida e na morte.

Amigos nos deixam pensando, chorando, perplexos, questionando...

Amigos espirituais encarnam em nós e dizem para sermos mais fortes.

O seu amor pelos povos indígenas foi algo divino.

Temos agora um amigo junto aos nossos antepassados indígenas inspirando-nos outros novos ideais.

Temos agora um amigo junto ao Deus da Vida torcendo por nós.

Muito obrigado meu amigo, meu professor, meu orientador ANTONIO BRAND!

Descanse em paz! Viva na felicidade eterna com os amigos com os quais você lutou, sonhou, sofreu...

ADEUS MEU AMIGO, MEU PROFESSOR, MEU ORIENTADOR!