

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2014-2016

Tesis para obtener el título de maestría en Antropología Visual

**El *cerc*o y el poder:
Agencia en las narrativas y prácticas del lugar de mujeres guaraníes**

Florencia Boasso

Asesora: Ana Lucía Ferraz

Lectores:

Michael Uzendoski Benson

Patricia Bermúdez Arboleda

Quito, enero de 2017

A Mónica, Matilde y Gregoria y a mis amigos de las comunidades de Misión San Francisco, Hipólito Yrigoyen e Iguopeygenda por su sabiduría, por desafiarme a cruzar mis límites comprensivos, su consejo, valentía y cariño.

A Bruno y a Miguel por el amor, la vida compartida, por acompañarme en mi caminar.

¿Cómo podremos reinvestir nuestra verdadera naturaleza, recobrar la salud de un cuerpo aéreo, reconquistar nuestra patria perdida? Que nuestra voz se impregne de poder y las palabras que ella pronuncia de belleza, a fin de que pueda alcanzar los siete firmamentos sobre los que reina nuestro padre, Ñamandu. Pierre Clastres, La palabra luminosa.

Tabla de contenidos

Resumen.....	VIII
Agradecimientos.....	IX
Introducción.....	1
Capítulo 1.....	10
Dimensiones del ser.....	10
1. La metafísica de la predación, el devenir.....	11
2. Simbiosis entre <i>ñande reko</i> y <i>ñande iwí</i>	14
3. Actualización de roles de género: relejendo literatura etnohistórica y etnográfica.....	18
4. Formas de socialidad guaraní.....	22
4.1. La socialidad, la fiesta, el maíz.....	23
5. Dar el ser, dar de comer.....	29
6. Mujeres de autoridad.....	32
Capítulo 2.....	36
Reflexiones metodológicas.....	36
1. Estrategias narrativas.....	39
2. Mis fuentes de inspiración en la literatura feminista.....	43
3. El campo.....	46
4. Compartiendo el <i>ñande reko</i> , una experiencia de foto-elicitación.....	47
5. Hacer Antropología Visual.....	54
Capítulo 3.....	60
Mónica. “Sin la tierra no somos nada”.....	60
1. Los guaraníes en el Noroeste argentino.....	61
2. La instalación de San Martín de Tabacal, un caso de explotación capitalista en Salta Argentina desde el siglo XX hasta el presente.....	65
3. La incorporación de los guaraníes a los ingenios azucareros argentinos.....	67
4. Enclave capitalista, nuevas formas de explotación.....	72
5. “El Familiar”; la producción de sentido, la diáspora.....	78
6. La narrativa de Mónica.....	82
Capítulo 4.....	105
Matilde. “La gente de la Misión tiene muchas riquezas”.....	105
1. Los orígenes de la Misión San Francisco y sus antecedentes coloniales.....	107
2. La importancia de la lengua.....	112

2.1. El debilitamiento de la empresa misionera.....	115
3. La lengua, la escuela, los saberes.....	117
4. La asimetría y el afecto.....	120
5. El <i>Arete Guasu</i> , la flor del <i>taperigua</i>	125
6. La narrativa de Matilde.....	129
Capítulo 5.....	152
Gregoria. “La tierra es nuestra madre”.....	152
1. La creación de <i>Iguopeygenda</i> , la defensa de la tierra.....	156
2. Las formas de participación política de las mujeres guaraníes.....	164
3. La autoridad, la palabra inspirada, el alimento, el derecho a la tierra.....	167
4. La narrativa de Gregoria.....	175
Conclusiones.....	203
Anexo fotográfico.....	210
Glosario.....	230
Lista de Referencias.....	233

Ilustraciones

1. Imagen satelital que comprende Pichanal, Hipólito Yrigoyen, Orán, <i>Iguopeygennda</i> , Ingenio San Martín de Tabacal y La Loma	3
2. Fotografía de mujer cociendo una olla de arcilla	48
3. Fotografía de mujer confeccionando una olla de arcilla	49
4. Fotografía de un patio (<i>oka</i>)	50
5. Fotografía de mujer con <i>tipoy</i>	51
6. Fotografía de danza del <i>pimpim</i>	51
7. Fotografía de danza del <i>pimpim</i>	52
8. Fotografía de palo borracho con hendidura	52
9. Fotografía de construcción de una vivienda	53
10. Fotografía de mujer con <i>tipoy</i> y tinaja de barro	53
11. Mapa del siglo XVIII. Región del Chaco y chiriguanía	64
12. Mapa político de Salta	66
13. Fotografía aérea del Ingenio Tabacal en el año 1945	74

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Florencia Boasso, autora de la tesis titulada “El *cercos* y el poder: agencia en las narrativas y prácticas del lugar de mujeres guaraníes”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia de Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, enero de 2017

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Florencia Boasso', with a horizontal line extending from the end of the signature.

Florencia Boasso

Resumen

El testimonio y la lucha de mujeres dirigentes guaraníes son los fundamentos elegidos en esta tesis para intentar comprender las dimensiones cosmológicas que tiene el territorio en el pensamiento guaraní. En la relación simbiótica entre el *ñande reko* (nuestro modo de ser, nuestra cultura) y el *ñande iwi* (nuestra tierra), las demandas de ese pueblo por recuperar el territorio que le ha sido expropiado adquieren sentido. Eso exige superar nuestras formas de interpretar el lugar, el territorio y el ser. Nos desafía a pensar al territorio más allá de límites cartográficos: tiene múltiples dimensiones que trascienden la geografía y el tiempo, que se hacen en el cuerpo y vinculan a todos los seres -terrestres y celestes-. Mediante las historias de vida de Mónica, Matilde y Gregoria -las protagonistas de ese trabajo- aspiro a aportar a un debate vigente en Argentina: el derecho de los pueblos originarios a la restitución de sus territorios. En la fuerza de sus narrativas, en sus prácticas cotidianas, en su perseverancia en las reclamaciones se expresa su agencia, su vigorosa capacidad de discutir su derecho a ser en el mundo. El vínculo profundo con *iwi*, la gran madre de todos los seres (lazo simbólico, pero también vivido, practicado) se manifiesta a través de directas y sutiles expresiones de sus relatos y evidencian tensiones con las representaciones que desde la etnografía y el discurso colonial occidental se han hecho de las mujeres guaraníes, y con las necesidades de legitimación de sus roles como representantes comunitarias. Roles de género que son actualizados, recreados en la socialidad guaraní y en contextos permeados y condicionados sus otros. En primera persona, reivindicando el valor de los saberes situados, procuro favorecer el intervalo reflexivo mediante la presentación de mi experiencia vivida, interpretaciones y reflexiones a partir de la literatura antropológica, junto a la narración de las protagonistas. Esta elección textual, enlazada con el documental que fue construido en la investigación titulado *Samoï. Kuaa kuñareta ñeraroregua (Palo borracho. Mujeres guaraníes luchadoras)*, anhela propiciar nuevas formas de pensar compartidas con estas mujeres, sujetos de dignidad.

Agradecimientos

Esta tesis está dedicada a Mónica Romero, Matilde Tucu y Gregoria López y a los miembros de su comunidad. A todos ellos quiero agradecer especialmente su cariño y la consideración con que recibieron mi propuesta de trabajo y respondieron cada una de mis dudas. Además de una mención particular a Estefanía López, como así también a Juana López su esposo Hugo y sus preciosas hijas, que me recibieron en sus casas tanto cariño. A todos ellos mi gratitud por su enorme generosidad, a cada una por su amistad.

A FLACSO Ecuador debo agradecer haberme distinguido dos veces con becas para la consecución de mis estudios de Maestría y la realización de esta tesis.

En FLACSO Ecuador deseo agradecer a la gentileza con que Michel Uzendoski orientó la formulación de mi problema de investigación y el afecto con el que ha respondido siempre a mis inquietudes; a Patricia Bermúdez el aliento y comentarios al guión del film etnográfico *Samoiü. Kuaa kuñareta ñeraroregua* que integra esta tesis de Maestría. A Ana Lucia Ferraz, mi asesora, que me prodigó con total desprendimiento maravillosa bibliografía, además de orientarme, estimular mis búsquedas intelectuales y apoyarme en mis propuestas, ¡Que nos encontremos siempre en el camino!

Al Ministerio de Cultura y Turismo de Salta agradezco el apoyo otorgado para ausentarme de mis obligaciones durante los dos intensos años que demandaron mis estudios.

Al Colectivo “Etnografías del Chaco” y al Museo Etnográfico “Juan Bautista Ambrosetti” de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires debo agradecer muy especialmente el haberme permitido hacer uso del material fotográfico con el que realicé el ejercicio de foto-elicitación y que integra la tesis en Anexo.

A Irene Boleda y Fernando Subelza les debo el compromiso con que se abocaron a ayudarme a dar forma al film: Irene en la etapa de filmación -en la que me acompañó amorosamente- y en su denodada tarea de postproducción general; Fernando con un dedicado trabajo de postproducción de sonido. Sin ellos hubiera sido muy difícil lograr mi propuesta audiovisual. Todo defecto que pueda atribuírsele al documental es producto de impericias mías.

Andrea Flores y Terry Hoops fueron dos grandes aliados en mis búsquedas bibliográficas. Agradezco profundamente la celeridad con que respondieron a mis pedidos de auxilio y la atención que pusieron a mis consultas. También a José Miguel Naharro, que cuando ya creía perdida mi búsqueda del libro de Peter Gow “Of mixed blood”, me dio la información certera para conseguirlo.

Deseo hacer expresa mención a Morita Carrasco, a quien adeudo su aliento constante y sus comentarios generosos a mi producción. A Silvia Soria, a la que debo haberme animado a postularme a la Maestría, además del interés con que ha seguido todo mi proceso académico y reflexivo. El entrañable afecto de tantos años de amistad que me une a ambas no puede resumirse en un agradecimiento.

A mi familia de Ecuador: Verónica, José Luis, Cayetana, Aurora, Marcelo y Bertha, además del clan Echeverría Avellán por haberme acogido con ternura durante toda mi estadía en Quito. Sin ellos y sin la compañía incondicional de mi querida amiga y compañera de estudios Celia González la nostalgia por mi casa y mi familia se hubiese hecho insoportable.

A mis entrañables amigos y compañeros de Maestría, Melissa, Franco, Fernando, Luis Alfredo, Isabel, Ketty, Rolysbeth y Diego, la risa, desenfado y pasiones compartidas.

A mi familia y mis amigos que me alentaron en todo momento para emprender este desafío.

A mis dos grandes amores, Bruno y Miguel. Sin ellos el mundo sería un lugar muy difícil para caminar la vida.

Introducción

Este trabajo tiene su origen en preguntas que empecé a hacerme varios años atrás. A principios del año 2002 llegué por primera vez a Misión San Francisco en Pichanal (Salta-Argentina) a hacer la investigación que culminaría con mi tesis de licenciatura en Antropología. Había pasado muchas veces a su vera mientras me dirigía más al Norte, al Departamento San Martín donde iba a visitar a comunidades wichí, pero nunca me había detenido allí. Con el arribo a la Misión iniciaba mi experiencia con el pueblo guaraní y mi amistad profunda con Estefanía López, que por entonces era dirigente en la Misión y por cuya invitación comencé este proceso. Aquella investigación se prolongó en varias visitas a lo largo de dos años más, mientras conjugaba mis obligaciones de trabajo y de madre sostén de hogar.

Hay sensaciones que son intransferibles. La empatía inmediata que me produjo la gente en la Misión es una de ellas. El estilo directo de Estefanía abrió la posibilidad de conversaciones francas, su padre y su hermana me recibieron con enorme afecto y generosidad en su casa y la gente de la comunidad con la que iba conversando se mostraba abierta e interesada en compartir conmigo sus vivencias y responder mis preguntas. Estaban en un proceso de aprendizaje y descubrimiento del nuevo marco legal que contemplaba los derechos de los Pueblos Originarios de Argentina a la identidad, al territorio, a la propiedad comunitaria; todo intercambio que enriqueciera la información de que disponían era bienvenido.

Para ese momento se había incorporado el artículo 75 inciso 22 a la Constitución Nacional de Argentina en el que por primera vez se reconocía la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos”, lo que se sumaba a la convalidación del Convenio Internacional N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (único instrumento internacional dedicado específicamente al tratamiento de pueblos indígenas y sus derechos), junto a leyes de creación de instituciones cuya incumbencia exclusiva es la cuestión indígena en el ámbito nacional y provincial: Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INAI) e Instituto Provincial de Pueblos Indígenas en Salta (IPPIS) con el que se reformaba al antiguo Instituto Provincial del Aborigen estableciendo la autonomía del IPPIS y la participación en su administración de representantes de pueblos indígenas.

La avidez con la que en la comunidad guaraní se discutía sobre los derechos a administrar las tierras de la Misión y el derecho a recuperar aquellas de las que habían sido expulsados era notable. Había un clima de nostalgia y a la par de optimismo por la posibilidad de retornar a La Loma: un territorio que habían habitado familias guaraníes y del que habían sido expulsadas por el Ingenio San Martín de Tabacal entre mediados de 1960 y el año 1970. Lo anterior hace oportuna una breve referencia histórica a la presencia de guaraníes en el Noreste de la provincia de Salta – Argentina.

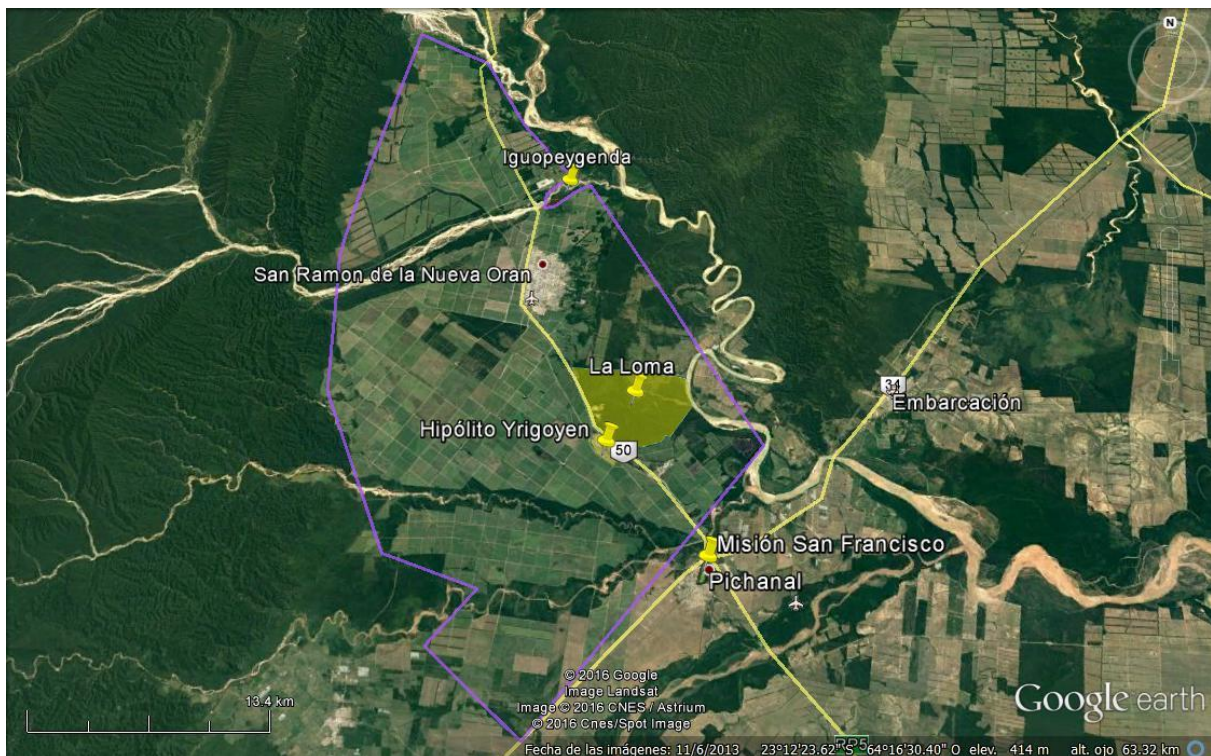
En distintos relatos de cronistas, historiadores y etnógrafos suele explicarse que el pueblo guaraní, en los procesos expansivos por la búsqueda de *kandire* (o la tierra sin mal), arribó a la región que hoy se conoce como oriente boliviano y se estableció allí, donde empezaron a nombrarse como chiriguano (Clastres 2007, Meliá 1988 y 2011, Saignes 2007, Saignes y Combes 1994). Se describe también en esa literatura que el arribo masivo a lo que hoy es el Noroeste argentino se produjo entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX propiciado por las condiciones violentas y hostiles en Bolivia y la instalación de la flamante industria azucarera argentina. Esa migración se tornó compulsiva en la década de 1930 a causa de la “Guerra del Chaco” entre Paraguay y Bolivia (Hirsch 1999, Langer 1994 a y b, Saignes 1994 y 2007). En el caso puntual de la región en que habitan las protagonistas de esta investigación, hay referencias de la presencia de los chiriguano al momento de la instalación del Colegio Fide de Tarija (a fines del siglo XVIII) como es el caso del libro “Misión de Zenta” (Luna 1981).

Para la instalación del Ingenio San Martín de Tabacal de la Sociedad Patrón Costas & Mosoteguy (inaugurado en 1920), era necesaria una gran cantidad de mano de obra que desmontara unas tierras cubiertas por bosque nativo de maderas finas -con cuya explotación por otra parte comenzaron a hacerse de un importante capital- e implantara la caña de azúcar (Corbacho y Adet 2002). Hay guaraníes que escucharon de sus padres contar que vieron cómo llegaban cargamentos de materiales para la construcción de la fábrica en las tierras que habitaban, y que luego el Ingenio empezó a contratar gente para las durísimas tareas.

Con el correr de los años, numerosas familias guaraníes se establecieron de manera permanente en un lugar al que llamaron La Loma. Allí conjugaban el trabajo en el Ingenio con el cultivo en sus parcelas, la relación con el monte y la vida en comunidad, logrando de esa manera mantener un espacio de autonomía y resguardo de ideales de su cosmología.

A mediados de la década de 1960 el Ingenio Tabacal realizó una gran reconversión tecnológica, con la que dejó a muchos trabajadores definitivamente desocupados. Era un momento de notable efervescencia política en el país y de masivos movimientos de trabajadores exigiendo mayor igualdad, mejores salarios, más derechos. En ese contexto, la empresa decidió expulsar violentamente a los guaraníes de La Loma. El proceso duró unos seis años (desde 1964 hasta 1970 aproximadamente) en los cuales los ataques permanentes y la impunidad absoluta con que Tabacal aplicó la violencia sobre sus trabajadores culminó con la salida forzada de los guaraníes de sus tierras, lo que aún hoy se recuerda con profundo dolor y frustración. De esa diáspora surgieron nuevas comunidades a las que pertenecen las protagonistas de esta investigación: Matilde Tucu vive en Misión San Francisco en Pichanal - fundada con aquellos que decidieron acompañar al franciscano Roque Chielli-; Mónica Romero en Estación Tabacal en Hipólito Yrigoyen; Gregoria López en *Iguopeygenda* a la orilla del Río Blanco, al Noreste de Orán.

Ilustración 1



El polígono en violeta corresponde a las parcelas sembradas con caña de azúcar. Con marcas de posición se aprecia la ubicación de las tres comunidades. El polígono coloreado en amarillo corresponde a la superficie aproximada de La Loma que es demandada por los guaraníes. (Fuente: Google Earth 2016)

Luego vino la dictadura militar, años muy terribles para todos en Argentina. Al regresar la democracia y conforme se iba consolidando el proyecto neoliberal en el país, también se hizo propicia la discusión de los “derechos culturales”. En los años en que yo realizaba el trabajo de campo para la tesis de licenciatura, se empezaba a hablar cada vez con más ánimo de la posibilidad de acceder a la posesión comunitaria de las parcelas de la Misión, gestión que por otra parte proponía la propia orden franciscana. Grande fue la sorpresa de muchos en Pichanal cuando, en septiembre de 2003, Mónica Romero junto a su comunidad intentó la recuperación de las tierras de La Loma: convencidos y seguros como estaban y están de que esas tierras pertenecen al pueblo guaraní y habiéndose anunciado de que finalmente en las leyes se les reconocía su derecho a las tierras, resolvieron volver al lugar donde vivieron sus padres, sus abuelos y ellos mismos.

La emoción con que se recibió en Misión San Francisco la noticia, la indignación y abatimiento que sintieron todos cuando cinco días después supieron que habían sido nuevamente expulsados de La Loma - esta vez valiéndose de las fuerzas policiales y el aval de un juez- fue tan intensa que aún la tengo grabada en la memoria. Se me hizo urgente conocer a esa gente que con tanto valor y decisión habían resuelto recuperar su territorio. Así fue como nos conocimos con Mónica.

Al año siguiente, cuando ya terminaba de escribir mi tesis, el Ingenio Tabacal arremetió contra la comunidad de *Iguopeygennda*. En agosto de 2004, luego de casi un año de resistir con bravura a las amenazas y abusos de la fábrica, haciendo incluso barreras humanas frente a las topadoras con las que pretendían arrasar con sus tierras y sus cultivos, la gente de la comunidad se mantenía firme. Habían logrado el apoyo de la Iglesia católica y el patrocinio de dos abogados que analizaban la estrategia legal para reivindicar ese territorio. Pero en dos actos sucesivos e ignominiosos, personal bajo las órdenes de la empresa dio una brutal paliza a los guaraníes que con coraje defendieron su tierra. Tamaña fue la agresión, que adquirió estado público y finalmente se supo por medios periodísticos nacionales lo que estaba sucediendo en ese rincón de la provincia de Salta. En ese momento tuve una reunión con Gregoria López y sus hermanos comunitarios que me marcó por su entereza y su valor. Todavía recuerdo que debajo de un quincho de paja que usaban para estar reunidos (y que hace unos años fue incendiado “accidentalmente”) conversamos durante toda una tarde y me contaron lo que estaba sucediendo y lo que habían decidido hacer. Colgaban carteles que

decían “Esta tierra es de la comunidad guaraní”, “Si rompés con el miedo nada puede vencerte”, “La tierra es nuestra por derecho”. Pasarían varios años hasta que pudiera regresar.

Al poco tiempo de defender la tesis de licenciatura fui convocada para participar de la pericia antropológica que solicitaba la comunidad Estación Tabacal en el juicio que el Ingenio les había iniciado y por el que les negaba el derecho de siquiera llegar a La Loma. Luego de eso se sucedieron una cantidad de situaciones que me impidieron continuar con el trabajo. Eso no fue un obstáculo, sin embargo, para conservar y fortalecer la amistad con Estefanía y para seguir visitando cada tanto la Misión y a Mónica. De Gregoria e *Iguopeyenda* me mantenía informada por ellas y por amigos en común.

En estos años se han producido dos juicios: uno es el que mencionaba arriba y el otro es el que la comunidad de *Iguopeyenda* inició contra el Ingenio Tabacal por el reconocimiento de sus tierras y la devolución de 52 hectáreas que en la violenta arremetida de 2004 fueron desmontadas e implantadas con caña de azúcar. El juicio del ingenio contra la comunidad Estación Tabacal aún no tiene sentencia, el de *Iguopeyenda* ha logrado finalmente resolución favorable a la comunidad y en la actualidad se encuentra en etapa de pericia para establecer la indemnización que el Ingenio San Martín de Tabacal S.A. de Seaboard Corporation deberá pagar a los guaraníes.

También se ha profundizado la economía extractivista del “Consenso de los *Commodities*” y asistimos a una redoblada apuesta del capitalismo al “dominio” de la naturaleza como recurso ilimitado para el derroche (Svampa y Viale 2014), lo que intensificó el avance de la frontera agropecuaria y la apropiación de nuevos territorios indígenas. En este caso se ha incrementado la producción de caña de azúcar mientras que se han desmontado grandes porciones de monte virgen y de monte frutal implantado para ser reemplazado por ese monocultivo e incursionar en otros, como la soja transgénica. El Ingenio Tabacal ha ido incrementando la tecnificación, con lo que es cada vez menor su planta de empleados y mayor la extracción de réditos. En el presente se orienta a la ampliación de producción de biocombustibles.

Con ello la posibilidad de que los guaraníes puedan mantener sus áreas de cultivo o el monte para obtener otros recursos (además de la necesaria relación espiritual que con todo ello establecen y que explicaré en este trabajo) ha prácticamente desaparecido.

En 2006 se sancionó la Ley 26.160 de Emergencia de Propiedad Comunitaria Indígena que prevé la mensura y delimitación de los territorios indígenas para su posterior titulación sin que hasta ahora se haya realizado un reconocimiento concreto a la extensión que los guaraníes de las comunidades a las que refiero consideran como propia.

En las comunidades por otra parte han habido varios cambios de dirigentes: Estefanía se retiró (aun cuando sigue siendo una referente respetada); en la Misión empezó a participar mucho más intensamente Matilde. Por el reconocimiento que tiene entre la gente de Pichanal por su voluntad de fortalecer y recuperar la lengua guaraní y la celebración del *Arete Guasu*, es que es una de mis protagonistas. Mónica sigue siendo la presidenta de la Comisión Directiva de la Comunidad Estación Tabacal, aunque esa comunidad está muy fracturada en el presente, particularmente por la cantidad de años que han transcurrido sin lograr recuperar las tierras. Su historia es otra de mis fuentes de inspiración. Gregoria goza de un profundo respeto y consideración por parte de la gente de *Iguopeyenda*, tiene una notable gravitación en las decisiones que se toman en su comunidad y es la tercera de las protagonistas.

El trabajo que presento aquí es producto de algunas preguntas que me vengo haciendo desde hace varios años y de otras que lógicamente han surgido durante la presente etnografía. Esas preguntas son, ¿Qué significa en la ontología guaraní defender el territorio?, ¿Cuál es la interpretación que los guaraníes hacen de lo que el territorio es?, ¿Cuáles son las razones por las que las mujeres guaraníes de las comunidades surgidas por la diáspora de La Loma han adquirido notoriedad como dirigentes y han encabezado las demandas contra el estado y la sociedad blanca en el presente siglo?, ¿Cómo interpretar su agencia?, ¿Qué claves presentan las narrativas de ellas para comprender todo esto?. En los capítulos que siguen iré procurando desentrañar algunas de estas cuestiones.

Lo que propongo es un diálogo con Mónica, Matilde y Gregoria para desentrañar cómo, mediante sus formas de narrar y sus estilos de habitar, pueden comprenderse las dimensiones cosmológicas del territorio en el pensamiento guaraní. Reivindicar el territorio es reivindicar el propio ser (colectivo e individual); es por eso que todo mi texto está atravesado por reflexiones en torno a las múltiples maneras de comprender la relación entre *ñande reko* (nuestro modo de ser, nuestra cultura) y *ñande ñwi* (nuestra tierra, nuestro territorio). Los cuidados hacia *ñwi* se complementan con el respeto por todos los seres que la habitan. Ella,

“la madre tierra” los retribuye con los alimentos sanos que constituirán los cuerpos de los hijos e hijas guaraníes en una relación de profunda simbiosis.

Si la el alma-palabra es don divino, que habita y constituye a guaraníes como hijos de *Yanderu Tumpa* (nuestro dios, nuestro padre primero), es también con ella que el territorio se habita, se nutre y se reclama. Allí una de las razones que me han impulsado a incorporar sus narrativas extensas en el texto y en el film *Samoï. Kuaa kuñareta ñeraroregua* (Palo Borracho. Mujeres guaraníes luchadoras). También porque considero que en esos estilos de evocar y de plantear sus demandas hay respuestas para comprender el poder de su palabra, el respeto del que gozan mis interlocutoras, su autoridad.

Debo aclarar que he tenido un límite importante en mi trabajo, que es el de mi desconocimiento de la lengua, una de mis mayores deudas aquí. Precisamente hacer este trabajo me ha permitido comprender en su justa medida mi carencia que ha sido solventada íntegramente por mis interlocutoras que, además de expresarse con total claridad en castellano, me han ido explicando con infinita paciencia el sentido profundo de cada término. Cuanto haya podido ahondar en mi discernimiento lo debo especialmente a su talento.

En cuanto a la grafía utilizada para los términos en guaraní, a pedido de mis interlocutoras decidí adoptar la que ellas utilizan, que mayormente corresponde al alfabeto aprobado por Resolución Ministerial 2419/87 del estado boliviano¹. Con él se difiere en los usos más conocidos para las palabras guaraníes de los registros de Paraguay y Brasil.

Por ejemplo: la *y* que se utiliza para la vocal gutural, ha sido reemplazada por una *ï*. Otro tanto sucede con el uso de la *v*, que se cambia por *w*. Es por eso que mientras es común leer en textos como el de Clastres (2007), Mura (2008) o Viveiros de Castro (1986) la palabra *yvy* para referirse a la tierra, aquí he adoptado el término *ïwï*. En cuanto a las vocales nasalizadas, en cambio, mantienen el uso de la diéresis en lugar de *~*.

En el Capítulo 1 abordo teóricamente las reflexiones sobre las dimensiones cosmológicas del territorio. Comprender la relación entre el *ñande reko* y *ñande ïwï* es el eje orientador de

1 Ver con mayor detalle en la Presentación del libro *Mbya Iñee. El idioma Guaraní Ghiriguano a su alcance*, de Luis Farré. 1991. Bolivia: Cuadernos de Investigación 33

todas mis meditaciones. Para poder dar cuenta de eso considero imprescindible abordar la discusión sobre la cosmología guaraní, su manera de interpretar el mundo y con ello las relaciones con todos los seres. Me valgo para eso de reflexiones hechas por muchos otros antes que yo, que por otra parte ya forman parte de la etnografía clásica sobre el pueblo guaraní. Los conceptos de metafísica caníbal y de devenir son de particular importancia para acercarnos a esa comprensión.

Ese análisis para mí requiere explicar el valor de la palabra y enlazado con eso debatir sobre qué considero yo agencia, género, poder.

Discurrir sobre la cuestión de qué entender por lugar es otro de los problemas que atraviesan estas páginas, junto al valor que tiene lo que los guaraníes llaman *cercos*. Este último, permanentemente evocado en los relatos que fui recogiendo en estos años, asociado a los roles de género y a la constitución del ser. Los ejes reflexivos del primer capítulo están luego más extensamente expresados en los capítulos que siguen.

El abordaje metodológico, el entrelazamiento entre el texto y el film etnográfico y algunas de las claves interpretativas de las narrativas de mis protagonistas son las reflexiones que abordo en el Capítulo 2. La elección de la etnobiografía, la explicación de mi adhesión al “saber situado” (Haraway 1995) explican el uso de la primera persona del singular de mi relato, que como se verá es una de las constantes en el texto.

El Capítulo 3 está dedicado a Mónica y el caso de la comunidad guaraní Estación Tabacal. Allí me detengo a analizar las condiciones sobre las que el Ingenio San Martín de Tabacal montó su poderío, el impacto que su implantación tuvo entre las familias indígenas y en toda la región, la asociación entre formas de dominación económica y política y las interpretaciones que de todo eso hacen los propios guaraníes. El relato de Mónica y las participaciones de otras personas que habitaron en La Loma permite un acercamiento más directo con lo sucedido y dar una descripción histórica de la diáspora desde los propios protagonistas. También habilita a pensar sobre la dinámica territorial, la relación simbiótica entre los guaraníes y la tierra, las explicaciones que ellos dan a las terribles formas de explotación capitalista que sufren.

Con Matilde analizo en el Capítulo 4 cómo se fue construyendo la relación de los guaraníes chiriguano con el mundo blanco a partir de la colonia y la participación que tuvieron las misiones en todo ese decurso histórico. El caminar como condición ontológica para los guaraníes, la reconfiguración del lugar, junto a la importancia fundamental de la lengua y de los símbolos que encierra la celebración de su fiesta principal (el *Arete Guasu*) son las reivindicaciones que, desde su presente, sostiene Matilde como defensa a su derecho a ser en el mundo. El relato de su vida se va entrelazando en muchos aspectos con el de Mónica.

A Gregoria le dedico el Capítulo 5, donde me detengo a pensar más profundamente la relación de los guaraní con *ĩwĩ*, entendida como la madre dadora de vida, alimento, salud y protección para sus hijos y con ello reflexionar sobre el sentido que para ellos tiene la maternidad, dar de comer y así meditar sobre la agencia de las mujeres. Cómo entender el lugar, cómo se constituye la autoridad son otras dos cuestiones que intento explicar.

Es claro que más allá de mis esfuerzos, la riqueza y sutileza del pensamiento guaraní es inabordable en una investigación con límites discretos como la presente. Mi propuesta es la de compartir al lector y al espectador mi experiencia, dando una participación especial a la voz de las protagonistas de este relato, sin que esto oculte mi injerencia directa en todo lo que se presenta aquí. Mi pretensión al final de cuentas es la de despertar en cada uno el interés por comprender otra manera de pensarse y ser en el mundo y el valor inconmensurable que adquiere así la lucha por el territorio para el pueblo guaraní.

Capítulo 1

Dimensiones del ser

De lo expuesto se deduce que los Guaraní, al imaginarse lo sobrenatural como una sustancia creadora y mantenedora rescatan la imagen de la mujer como sinónimo de vida. Graciela Chamorro. La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes.

Mónica, Gregoria y Matilde son quienes han inspirado esta investigación. Conocerlas, iniciar junto a ellas mi proceso de aprendizaje sobre el saber guaraní, me ha orientado a analizar críticamente la literatura antropológica, particularmente la dedicada a ese pueblo. Son ellas las que permanentemente me acercan luces para orientar mi comprensión de los textos. Disparan en mí una diversidad de emociones que están siempre asociadas a una profunda admiración por ellas. Es por ellas que ahora entiendo que el del territorio es un problema ontológico y que para testimoniar sus búsquedas, sus luchas, sus formas de ser en el mundo, es vital indagar en sus modos de narrar, de explicar y de sostener la vida.

Explica Hélène Clastres (2007 [1975]) que para los guaraníes la bella palabra es la que permite hablar de lo sagrado, conectarse con los antepasados, *nombrar* las cosas. El lenguaje necesita adorno. Para expresar la bella palabra entonces se utilizan recursos que en el pensamiento occidental llamaríamos metáforas, y que sin embargo en el guaraní adquieren otra dimensión: “Aquí la metáfora no es un modo de decir que enmascararía el sentido de las cosas; es la única manera de decir aquello que, en verdad, las cosas son” (Clastres 2007, 102).

La ontología guaraní es la que esclarece esos modos de interpretar, sentir y actuar. Ontología que por cierto es dinámica y que no está aislada de las profundas -y muchas veces brutales- consecuencias de la dominación colonial y el capitalismo. Sin embargo, ¿cómo explicar la extraordinaria capacidad de resistencia y sostenimiento de la identidad del pueblo guaraní sin admitir la fuerza de su cosmología?, ¿cómo dar cuenta de la vida de estas personas sin reflexionar sobre el genio con que resuelven en su vida cotidiana las profundas injusticias y atropellos que deben enfrentar?. Mi experiencia con ellos, y en especial con ellas me orientan a afirmar que para poder entender, primero hay que escuchar -y escuchar con atención-, y que

para aprender primero hay que aceptar que uno no sabe. Pero para aprender y para entender las tengo a ellas y a la inspiración de los que han estudiado antes que yo.

Lo que persigue esta investigación, lo que trato de comprender y comunicar aquí son, como ya he dicho, las dimensiones ontológicas que tiene el territorio para los guaraníes: cómo se hacen en la palabra, en el caminar, en las formas de habitar, en el cuerpo, en la “socialidad” (Strathern 1989); y que eso involucra la capacidad de transformarse y sin embargo sostener su ser a través de la metafísica del devenir.

1. La metafísica de la predación, el devenir

Eduardo Viveiros de Castro ha explicado en diversos trabajos que un concepto clave para analizar el pensamiento de los pueblos tupí guaraní es el de predación. En “Araweté: os deuses canibales” (1986) nos introduce a esa dimensión conceptual. El pueblo tupí Araweté concibe al mundo en una trama de relaciones entre todos los seres (vivos y no vivos) que revisten dinámicamente distintas formas de encarnar personas (personidades) interactuando entre sí.

Ellos son seres del devenir. La interpretación que hacen del mundo se funda en su teoría de que en tiempos primordiales los seres humanos y los dioses habitaban en el mismo plano cósmico. Esa convivencia se rompió a causa de un grupo de humanos; a partir de entonces, los dioses (*Mai*) permanecieron en el plano elevado en el cielo, mientras que a las personas les tocó habitar en el terrestre, como humanos en algunos casos o como animales aquellos que ocasionaron el conflicto. Es por eso que Viveiros de Castro en esa obra llama a los araweté “los abandonados”: a quienes toca morar y constituirse como personas, creando el mundo social y de la cultura en el intervalo entre sobrenaturaleza y naturaleza. Amplía así la interpretación de Lévi Strauss, que en textos como “Las estructuras elementales del parentesco” o sus “Mitológicas”, explicaba que la cultura es aquella construcción social con que los grupos humanos responden al dominio de la naturaleza. Para el pueblo guaraní, sostiene Viveiros, la cultura es lo que media la naturaleza con la sobrenaturaleza².

2 Es de tener en cuenta que Viveiros se refiere siempre en términos de sobrenaturaleza y no sagrado, para distinguir la forma de comprender el mundo de los amerindios con la de los occidentales.

En términos generales, los araweté consideran que al nacer, cada niño llega con un alma de origen divino. Por eso es el chamán quien debe encontrar el nombre de esa criatura, consultando con los dioses y con los antepasados. Además de estar expresada en el nombre, esa alma divina se manifiesta a través de la palabra, los rezos, la respiración. La persona tiene también un alma de destino terrestre que está ligada a las características de cada quien (su temperamento), que va creciendo conforme la persona crece, ligándose al alimento y a la sombra, “encarnándose en su historicidad” (Viveiros de Castro 1986, 638).

Entre los guaraníes, explica Hélène Clastres (2007 [1975], 107), el ideal que orienta la búsqueda existencial es alcanzar el *kandire*, “Los ritos religiosos de los guaraníes están gobernados por esta creencia de que el hombre puede alcanzar el *kandire*: acceder a la inmortalidad sin pasar por la prueba de la muerte”. Para merecer habitar en la Tierra Sin Mal, llegar al *kandire*, se debe alcanzar la perfección, la plenitud, el *aguyje* (*jaguyje* en la variante idiomática de mis interlocutoras). La vida humana, la existencia en el plano terrestre, es una existencia enferma: porque el cuerpo es mortal, sujeto a la declinación y la putrefacción, y también porque debe regirse por leyes sociales que limitan la propia libertad.

El eje ordenador de la vida y de las relaciones que ha sido llamado predación es el que permite por tanto incorporar al otro, y se funda en un principio de reciprocidad: porque el otro, sea amigo o enemigo, debe ser integrado. Esa es una preocupación central en el pensamiento guaraní. Orientado por ese principio, el ideal tupí guaraní se mantiene en tensión entre la necesidad de la conservación de un orden social -en el que no se reconocen rangos especiales, prima la horizontalidad- y la realización individual para alcanzar el *jaguyje*. Entre naturaleza y sobrenaturaleza, como ya se ha dicho, se manifiesta el dominio de la cultura.

Lo crudo y lo cocido en términos levistraussianos es repensado por Viveiros de Castro, quien incorpora otra dimensión del pensamiento amerindio, cual es el plano supraterráneo, de la muerte y la podredumbre. En esta interpretación, el guerrero caníbal se sitúa en el dominio de

De manera similar Hélène Clastres (2007) afirma que entre los guaraníes el espacio entre la naturaleza y al cultura es el lugar para lo sobrenatural.

la naturaleza, y por ende de la muerte y la podredumbre; la mujer en el dominio de la cultura, lo crudo y la vida; el chamán en el dominio de la subnaturaleza, lo cocido, la inmortalidad. Él considera que el del chamán es un dominio masculino. Afirma que los casos de mujeres *pajés* (chamanas) son marginales o teóricos (Viveiros de Castro 1986, 628) y expresa:

Como observação final a essa questão, lembraria que apenas as mulheres, enquanto não-matadoras, são vítimas inevitáveis do canibalismo celeste. Neste sentido, apenas as mulheres são necessariamente cruas - pois serão cozidas e comidas. Isto se coadunaria com minha definição do mundo da Cultura e do Humano como basicamente feminino. (Viveiros de Castro 1986, 615)

Como observación final a esta cuestión, recordaría que las mujeres, en tanto no-matadoras, son víctimas inevitables del canibalismo celeste. En este sentido, solamente las mujeres son necesariamente crudas, pues serán cocidas y comidas. Esto se entrelazaría con mi definición del mundo de la Cultura y lo Humano como básicamente femenino. (Traducción propia, destacado en el original).

Los seres del devenir incorporan a los otros manteniendo ambos ideales en equilibrio: el principio de horizontalidad y solidaridad, a la par de la realización individual para alcanzar el *jaguyje*. Se ha dicho: lo colectivo y lo singular; lo propio y lo distinto; la naturaleza y la sobrenaturaleza.

Se o Mundo da Natureza era morte, ferocidade e podridão solitárias, o mundo ideal da Sobrenatureza é uma não menos solitária perfeição. Negações simétricas da Sociedade: morte absoluta ou imortalidade, fim de qualquer forma de ambivalência do humano, de sua condição intercalar; o homem é algo entre dois outros, que os Guarani poriam como o Jaguar e o Deus-Pai, a besta canibal e os senhores das palavras abundantes, a corrupção e a incorruptibilidade. A condição humana é pura potência, e dessemelhança a si: aqui como nos Araweté, só Alhures seu destino se realiza. (Viveiros de Castro 1986, 645)

Si el Mundo de la Naturaleza era la muerte, la ferocidad y la pudrición solitarias, el mundo ideal de la Sobrenaturaleza es una no menos solitaria perfección. Negaciones simétricas de la sociedad: muerte absoluta o inmortalidad, fin de cualquier ambivalencia de lo humano, de su condición intermedia; el hombre es algo entre dos otros, que los Guaraní pondrían como el Jaguar y el Dios Padre, la bestia caníbal y los señores de las palabras abundantes, la corrupción

y la incorruptibilidad. La condición humana es pura potencia y desemejanza de sí: aquí como entre los Araweté, sólo en el más allá su destino se realiza. (Traducción propia).

La metafísica de la predación crea relaciones de parentesco entre los diferentes: los dioses, al alimentarse de las mujeres del grupo, pasan a ser parientes de los hombres; los hombres, al comer otros hombres, los integran como cuñados; los jaguares, al alimentarse de los hombres, los transforman en sus parientes. Bajo esta concepción del mundo y del ser, de la persona como un devenir, es que hay que entender el pensamiento guaraní. Es allí donde encuentro las claves interpretativas que me permiten postular que mis interlocutoras incorporan al Otro para seguir siendo ellas mismas. Predación simbólica, en esta capacidad de asimilar al Otro es donde -pienso- se explica el extraordinario genio de transformación que es al mismo tiempo resistencia y reafirmación de su identidad, construida día a día.

2. Simbiosis entre *ñande reko* y *ñande iwi*

La necesidad de mantener el equilibrio cósmico es fundamental para el pensamiento guaraní. Ese equilibrio se sustenta en un vínculo armonioso con la sobrenaturaleza y la naturaleza, y en la relación simbiótica con la tierra -yvy como se lee comúnmente en los textos, *iwi* como lo escriben en la región donde viven mis interlocutoras-. *Iwi* es un ser viviente que necesita alimentarse y descansar, que procrea y cuya progenie merece atención (tal el caso de las plantas, especialmente el maíz).

El lazo con la tierra es por tanto un lazo de vida: “La tierra es la madre”, dice Gregoria. Los guaraníes -como los demás pueblos amerindios- no consideran a la tierra de su propiedad, sino que pertenecen a ella. En la relación con la tierra se fortalece el *teko* y en ella se inscribe el *tekoha*.

Teko es, según el significado otorgado por Montoya en el *Tesoro de la lengua guaraní* (1639, f. 363 ss), “modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre [...]”. Pues bien, el *tekoha* es el lugar donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní. La tierra, concebida como *tekoha*, es ante todo un espacio sociopolítico y cultural” (Meliá, 2011: 135).

Hay entonces una conexión de correspondencia recíproca entre el ser guaraní, el espacio sociopolítico y la tierra. Entre los guaraníes con quienes frecuento suele hablarse de la relación entre *ñande reko* y *ñande iwi* (nuestro modo de ser, nuestra costumbre y nuestra tierra). No se trata de relaciones funcionales sino vitales que, como bien explica Mura (2006), no pueden pensarse desvinculadas de las transformaciones materiales producidas por las condiciones históricas -especialmente por la presencia e imposiciones del hombre blanco en el territorio guaraní y las nuevas formas de intercambio que los indígenas establecen con los otros como alternativas para sí- sin que esto implique renunciar a la propia cosmología o, como se ha dicho tantas veces en la literatura antropológica, se haga a costa de una transculturación o aculturación.

Gregoria, Matilde y Mónica, junto a sus padres, se vieron obligadas -por imposición de los dueños del Ingenio San Martín de Tabacal-, a abandonar los lugares que habitaban y buscar otros nuevos donde realizar la vida. Esas decisiones fueron impuestas, se establecieron fronteras físicas concretas a sus espacios de habitación: alambrado del ingenio, alambrado de la misión, parcelamiento, cuadrícula. No por ello los confines de su territorio multidimensional se han constreñido a los de la Misión, el pueblo de Yrigoyen o las parcelas de *Iguopeyenda*. Trascienden ampliamente las concepciones de territorio del pensamiento occidental, porque incluyen el espacio simbólico, sagrado, la realización del ser, el tiempo, la propia historia. Esas dimensiones, lejos de ser estáticas, deben ser comprendidas como negociadas y resignificadas permanentemente, por eso carece de sentido pensar al territorio como limitado exclusivamente a un espacio geográfico, ni tampoco establecer al *tekoha* en sentido abstracto o universal para todos los guaraníes en cualquier tiempo.

Asumir una mirada históricamente situada sobre el *tekoha* extiende los límites de la definición de Montoya recuperada por Meliá (2011). Como plantean Mura en el trabajo ya citado, o Ladeira (2000, 2014 [1992]), debe ser analizado en sus contextos puntuales; sus límites deben ser ampliados a la diversidad de estrategias y nuevas formas de establecer vínculos con el espacio físico, social y simbólico, conjunción para la que los guaraníes demuestran un extraordinario dinamismo, imaginación y capacidad de recreación, conciliando la propia manera de ser en el mundo con las posibilidades que ofrece o permite cada situación concreta por la presencia e imposición del otro no guaraní.

Por eso mismo la propia categoría de *tekoha* se pone en análisis en este trabajo. ¿Cómo es nombrado el lugar, el territorio, el espacio por las protagonistas?. Es interesante notar que entre mis amigas el término *tekoha* no se reconoce como propio “es como lo llaman en Misiones³” o “así dicen en Paraguay”, me han explicado. Como comenté unos párrafos arriba, ellos lo expresan como la relación entre *ñande reko* y *ñande iwi*: no se puede concebir el ser guaraní sin el lazo con la tierra.

La necesidad de sostener la relación armónica con el *iwi* (*yvy*), confronta con las maneras de interpretar el territorio que propone el pensamiento occidental e impone el capitalismo con la anuencia de los estados nacionales. Los guaraníes replantean dinámicamente esa relación. Uno de los recursos que emplean es la reelaboración de la memoria colectiva y la enunciación del ideal de su tierra como ámbito en el que vivir en comunidad, “todos guaraníes”.

Me inspira esta manera de interpretarlo, volver a escuchar relatos que me regalaron distintas personas de la Misión San Francisco y Estación Tabacal a lo largo de los años que llevo de conocerlos. Me relataron la historia de un pasado anhelado y entrañable, en tierras que les fueron usurpadas. Para los que vivían en lo que se conocía como La Capilla, que estuvieran instalados los misioneros franciscanos era una referencia que debía hacerse siempre, sin embargo la remembranza estaba engarzada en la fina filigrana de la vida comunitaria, del lazo armonioso con el *iwi*, la autonomía, la realización del ser.

- Allá en la Misión Vieja era muy lindo ¡muy hermoso! Mi padre llegó ahí, porque él trabajaba en el Ingenio [San Martín de Tabacal]

(...) **¡Todos, todos, todos guaraníes! ¡Era muy lindo, muy hermoso!** (...) Y así nos criamos. Ahí no sabíamos lo que era enfermedad, lo que es el cólera que le dicen ahora, ¡y eso que tomábamos agua del canal!. ¡Era muy hermoso!” (Elvira, Misión San Francisco, julio de 2003. Tomado de mi archivo personal - destacado mío)

Un pasado en el que vivían todos juntos, donde no se “trabajaba” si no que cultivaban sus propios *cercos*, en que la relación con el *iwi* era armoniosa, en donde el *reko* era fuerte y no existía la enfermedad, elucida la dimensión emotiva y simbólica del *ñande reko* y del *ñande iwi*. El lazo con la tierra se atesora, se rememora entrañablemente, se fortalece con la palabra.

3 Provincia del Noroeste argentino donde habita población guaraní.

Volviendo sobre el testimonio anterior, yo infiero que mediante esta forma de relatar, de narrar, de imaginar desde el presente, así como de caminar el territorio, practicar los lugares, los guaraníes -y puntualmente mis interlocutoras- van regenerando su relación cósmica con el *iwí*. Regresando a escuchar antiguos relatos que me compartieron diversas mujeres en aquellos años de 2002 a 2004, empiezo a comprender que el *cercó*, lugar en el que las familias practican sus cultivos y en el que se actualizan formas de colaboración mutuas (expresadas en maneras de organizar el trabajo colectivo, formas de cuidado recíproco de los cultivos, espacio de encuentro y conversación), es un ámbito propicio para mantener esa simbiosis con la tierra, para lograr el equilibrio cósmico de acuerdo al *ñande reko*. Se complementa con el espacio de encuentro con lo divino en el *kaa* (monte), con el contacto con el *í* (río).

Ese lazo íntimo y personal se entreteje con la participación en la vida colectiva, comunitaria. Lo que se obtiene del *cercó* se consume en el grupo doméstico y se convida a los demás. Las tareas cotidianas son compartidas. En el *oka* (patio), las familias del *tenta* (comunidad) se encuentran para acompañarse y colaborar recíprocamente. Gregoria y Mónica recuerdan con añoranza las mañanas en el patio de la infancia: las mujeres conversando, haciéndose confidencias, compartiendo las tareas del hogar, la elaboración de la comida.

La recreación del *ñande reko* con el *ñande iwí* tiene un sentido cósmico. Ladeira (2014) explica que los Mbya juzgan que para construir un *tekoha* deben transcurrir cuatro ciclos lunares, que coinciden con el tiempo de maduración del maíz nuevo. Un *tekoa* está inspirado en *yvy apy*: lugar creado por Ñanderú⁴ para la buena crianza de sus hijos. En la medida en que se aproxime a ese ideal -que incluye sostener un proceder recto y positivo (*teko porã*)-, es como se acercan a alcanzar la Tierra Sin Mal, la tierra donde nada muere, *yvy maraëi*.

En la recreación del *tekoa* para los Mbya que estudia Ladeira (2014) y el *tekoha* para los Kaiowa a los que dedica su análisis Mura (2006), o del *reko* de las Ava Guaraní de este trabajo se entretejen elementos propios de la cultura guaraní con otros ajenos, articulaciones diversas según las posibilidades concretas que se presentan.

4 *Ñanderú*, nuestro padre, es el espíritu creador. Junto a *Ñandesy* (o *Ñande Sy*), nuestra madre, son los creadores de la estirpe Tupí Guaraní. *Ñanderú* es además el creador de todo lo que hay en el mundo. En la variante lingüística de mis interlocutoras se nombra *Yanderu*.

3. Actualización de roles de género: relejendo literatura etnohistórica y etnográfica

En la “dinámica territorial” (Mura 2006) se producen cambios en la morfología social guaraní, que suponen traslados de miembros del grupo a otros lugares o actualizaciones en la interpretación de roles y obligaciones de género. Mura (2006) por ejemplo explica cómo el servicio del novio entre los Kaiowa, que tradicionalmente se realizaba mediante el trabajo del yerno en favor de la familia de la esposa, ahora frecuentemente se efectúa con el aporte monetario que los jóvenes obtienen trabajando en la industria del alcohol. Entre los Ava, se recurre en general a las *changas*⁵ mediante infinidad de alternativas que van desde tareas de albañilería, trabajo agrícola temporario, servicios de jardinería en casas de la ciudad, entre muchas otras.

Otro tanto sucede con las mujeres. Verbigracia han incorporado la alternativa de venta de productos de sus huertos en ferias que se realizan en los principales centros urbanos de la zona. Sobre esta cuestión en particular, Silvia Hirsch (2001) observa que las guaraníes en Salta han ido ganando una participación cada vez mayor en el aporte de dinero a la economía familiar, especialmente por su introducción al comercio. En el caso de las mujeres de Yacuy (comunidad guaraní ubicada a 18 km al norte de la ciudad de Tartagal, hacia Bolivia por de la Ruta Nacional N° 34), ella registraba para entonces -comienzos de siglo XXI en Argentina, en medio de una profunda crisis económica- que la mayor parte de las mujeres dividían su día entre la venta de sus cultivos en Tartagal durante la mañana, tareas en el hogar al mediodía, y viaje a Bolivia (distante 50 km) para comprar mercaderías a menor costo a la tarde. La autora interpreta estas nuevas alternativas laborales como espacios de autonomía para las mujeres. Explica que aunque en el caso de Yacuy tuvieran vedado el acceso a cargos directivos, podía notarse que en otras comunidades eso no era así. Propone repensar el ámbito doméstico como espacio en que las mujeres ejercen su influencia y tienen amplio poder de decisión, alejándonos de los prejuicios que reducen ese espacio a un rol subordinado.

Hombres y mujeres procuran hablar las “bellas palabras”: expresión del alma guaraní, don divino que se otorga con la imposición del nombre de la persona. Mediante las bellas palabras, que han sido entregadas por *Ñanderu* (o *Yanderu* como lo nombran mis amigas guaraníes), ellas pueden comunicarse con la divinidad; sin embargo sólo los hombres están

5 Se llama *changas* al trabajo informal que se obtiene por horas o a veces días, sin ningún tipo de cobertura social.

capacitados para comunicar la voluntad de los dioses, según reiteran autores como Viveiros de Castro (1986) o Hélène Clastres (2007, 38): “Sólo los hombres pueden acceder a la cuarta categoría, la de los grandes chamanes, cuyo prestigio supera ampliamente los límites de la comunidad, convirtiéndose con frecuencia en los dirigentes políticos del grupo”.

Según la literatura que vengo tratando -que recoge a su vez relatos de cronistas y misioneros-, el rango de *karai* también era accesible a los varones solamente . Los *karai* fueron chamanes de un estatuto especial (asimilados a la figura de profeta por los españoles), personas que se entregaban a una vida ascética que les asegurara la comunicación con los dioses. Para ello debían vivir por fuera de las comunidades: no pertenecían a ninguna y a la vez llevaban su alma-palabra a todas. Métraux (1927) y H. Clastres (2007 [1975]) afirman que tuvieron extraordinaria influencia en los movimientos migratorios cíclicos del pueblo guaraní, orientados a la búsqueda de *kandire*.

Para alcanzar una comprensión del pensamiento guaraní en todas sus complejidades, yo me inclino a meditar sobre los roles de género dentro de la propia dinámica de transformación que los caracteriza. De hecho, en el caso de mis tres interlocutoras todas han asumido liderazgos en sus comunidades, poseen el poder de la palabra al interior de sus grupos y en la interacción con el otro no indígena. Es oportuno ahora detenernos en una reflexión etnohistórica para discernir esa dinámica y transformación, a analizar críticamente los presupuestos de la literatura etnográfica.

Los estudios etnohistóricos sobre los grupos guaraníes que arribaron al oriente boliviano, - más conocidos como chiriguanoes, con cuyas raíces ancestrales se identifican Mónica, Matilde y Gregoria-, han sido realizados extensamente por Thierry Saignes e Isabel Combes, aunque se puede citar el excelente trabajo de Erick Langer (1991, 1994 a y b, 2009) sobre las formas de incorporación de mano de obra indígena a partir de la instalación de las misiones católicas durante el período colonial, el análisis de las migraciones en búsqueda de la Tierra Sin Mal y el *Ñande Reko* de Bartolomeu Meliá (1988, 2011), y el esfuerzo por construir una cronología histórica -en el sentido tradicional del término- de Francisco Pifarré (1989).

Autores como Meliá, Langer, Pifarré, Saignes o Saignes y Combes, en las obras nombradas anteriormente, coinciden en asumir que los chiriguanoes o chiriguanoes, son guaraníes que deben ser considerados en sus particularidades, que juzgan claramente diferentes a otros

pueblos de la misma familia étnica. Saignes y Combes (1994) proponen que el germen de esa diferencia estaría en la propia etnogénesis chiriguana: resultado de la unión entre los grupos guaraníes que arribaron al pedemonte andino en Bolivia (ellos estiman que entre los siglos XV y XVI, en sucesivas oleadas migratorias), con los chané -de ascendencia arawak- establecidos en la región desde tiempos muy anteriores. De esa relación surgió, sostienen los autores, la “identidad mestiza” de los chiriguano⁶. El origen del gentilicio sería -según ellos- “los que nacieron de padre guaraní y madre *guana*”, entendiendo aquí por *guana* a los “siervos de los guerreros”, los chané (Saignes y Combes 1994, 88).

En esa obra Saignes y Combes plantean que los “conquistadores guaraní”, debido a un desequilibrio crónico del sex ratio, decidieron tomar las mujeres chané como esposas para asegurar la sobrevivencia del grupo. A la luz de las crónicas de Polo de Ondegardo del siglo XVI, Reginaldo de Lizárraga del siglo XVII (entre muchas otras fuentes documentales coloniales de las que se nutren) o el trabajo etnográfico de Bernardino de Nino de principios del siglo XX, aseveran que hay un notable contraste entre unos y otros: guaraníes feroces guerreros, chanés pacíficos en extremo.

Apoyándose en postulados de Pierre Clastres, ellos sostienen que la condición que define a los guaraníes y hace que tengan por sí mismos un sentimiento de superioridad sobre las otras etnias, es su carácter de seres-para-la-muerte. Sus mujeres son el opuesto complementario (pero subordinado): seres-para-la-vida. Una de las razones que se destacan como indicativas de la subordinación de las mujeres, sería precisamente la división de roles y el dominio público de exclusividad masculina que relatan las fuentes.

Este tipo de juicio es consecuencia de una línea de pensamiento occidental y colonialista que ya ha sido discutida ampliamente en textos como los de Overing (1986), Strathern (1988), o

6 Aun cuando “identidad mestiza” es la definición que dan los autores, para este caso yo prefiero hablar de etnogénesis en los términos expresados por Miguel Bartolomé: “El concepto de etnogénesis ha sido tradicionalmente utilizado para dar cuenta del proceso histórico de la configuración de colectividades étnicas, como resultado de migraciones, invasiones, conquistas o fusiones. En otras oportunidades se ha recurrido a él para designar el surgimiento de nuevas comunidades que se designan a sí mismas en términos étnicos, para diferenciarse de otras sociedades o culturas que perciben como distintas a su autodefinición social” (Bartolomé 2003, 174). Por otra parte, mis interlocutoras no se reconocen a sí mismas como “mestizas”, ellas son guaraníes.

Tuhiwai Smith (2008) y sobre lo que no me detendré ahora. Me interesa más evidenciar testimonios de etnógrafos que tuvieron otra consideración sobre esa relación entre hombres y mujeres, además de registrar la participación de algunas de ellas en el ámbito político.

Un ejemplo elocuente es el de Métraux, quien en el Congreso de Americanistas que se llevó a cabo en Sevilla en 1935 presentó un trabajo que tituló “La mujer en la vida social y religiosa de los Indios Chiriguano” en el que comunicaba:

Si es de presumir que las mujeres chiriguano desempeñan cierta influencia en la vida social, raras veces ascienden a la dignidad de *tubiša* o de cacique. Ningún obstáculo de principio se opone, sin embargo, a su elección. El P. Giannchini cita a una india llamada *Arabussai*, hermana de un *tubiša* regional, quien, a falta de herederos directos, fué nombrada cacique regional. También me han asegurado que los indios del valle de Iguembe viven bajo el mando de una "capitana", hija del famoso *Maringay*. (Métraux 1948, 419)

La descripción de Métraux está mucho más próxima a mi propia experiencia con las tres mujeres a las que está dedicada esta investigación. No pretendo sin embargo hacer una traslación de mi caso en una abstracción de tiempo y lugar -eso estaría reñido con lo dicho antes- pero sí proponer que el modo de aproximarse a las mujeres guaraníes en un buen número de relatos etnográficos y etnohistóricos ha estado sesgado por presupuestos peculiares del pensamiento occidental.

Recuperar una mirada diferente sobre las mujeres, como es el caso de la obra de Métraux que cité, tampoco supone imaginar una sociedad sin conflictos ni tensiones. Recuerdo ahora que recientemente, cuando consultaba con Gregoria si le parecía pertinente hacer un trabajo sobre las mujeres luchadoras o debía replantearlo, su respuesta fue: “No, yo opino que está bien que se hable de las mujeres, que al fin nos tengan en cuenta”; a lo que yo pregunté: “¿Y por qué cree Gregoria que no se las ha tenido en cuenta?”; ella contestó: “Yo pienso que principalmente por el machismo de los hombres guaraníes”. Sugiero que esta expresión de Gregoria merece ser sopesada críticamente. Más allá de que el término mismo “machista” sea una categoría occidental, que ella exprese de ese modo un conflicto en las relaciones entre géneros requiere ser tenido en cuenta para la reflexión presente.

4. Formas de socialidad guaraní

Me tomo la libertad de buscar indicios en obras como las de Saignes y Combes (1994) que me permitan pensar a las mujeres guaraníes y sus roles desde el concepto de socialidad de Strathern (1988). En uno de sus trabajos pioneros, “The gender of the gift”, la autora plantea que no existe algo como una forma abstracta, una categoría universal que pueda definir lo que es ser mujer u hombre, no hay en el género una determinación biológica, sino que es construido cultural y socialmente; sus límites y alcances también. Intentando una aproximación al pensamiento de los pobladores de las tierras altas de Hagen -en Melanesia- la autora nos explica que para ellos el género se va construyendo mediante la reificación de ciertos atributos que se consideran del dominio de las mujeres o de los hombres. Las relaciones entre sexos y dentro del mismo sexo son al mismo tiempo causa y efecto entre sí. Sobre esta cuestión regresaré enseguida.

Saignes y Combes (1994), comentan que los dos símbolos nupciales son el arco (masculino por excelencia) y el palo cavador (destinado a la práctica agricultora), femenino. Yo considero que ambos símbolos (el arco y el palo cavador) son igualmente importantes. Como lo interpreto hay una relación de complementariedad y no de subordinación en esos símbolos. Desde una mirada positiva a los datos, opino que pueden repensarse las relaciones que hombres y mujeres establecen de acuerdo al *ñande reko*. Destaco que en mi registro etnográfico esa performance de género ha cambiado desde hace tiempo. Las mujeres protagonistas de este trabajo recuerdan que en su infancia quienes se ocupaban de cultivar eran los hombres, mientras que las mujeres se dedicaban a tareas en la casa y ocasionalmente ayudarlos en la cosecha.

Algunos teóricos como Mariana Gómez (2010) o Graebner (2011) comentan que en los mitos amerindios y referencias históricas sobre violación se encuentran claves interpretativas de las maneras de disciplinamiento y sometimiento de las mujeres indígenas. Entre mis interlocutoras, el registro mítico y de la memoria es diferente: no son en sus relatos hombres guaraníes quienes violan a las mujeres, son los hombres blancos.

Reitero que esto no quiere decir que no haya conflictos en las relaciones entre unas y otros, que no haya violencia ejercida por hombres. Lo que yo propongo es reflexionar sobre la

agencia de las mujeres que protagonizan este trabajo, lo que me lleva a revisar críticamente literatura que ha descrito a las guaraníes.

Viveiros de Castro (1986) comenta que entre los araweté hay una marcada orientación hacia la uxori-localidad. Saignes y Combes (1994), citando las descripciones hechas por Thévet en el siglo XVI de los tupinambá, explican que la integración se realiza por intermedio de las mujeres, mediante la uxori-localidad y que esto definía las relaciones de predación entre unos y otros. Por mi parte, he constatado en mis primeros registros etnográficos en Misión San Francisco y La Loma -hace más de diez años-, una tendencia uxori-local (es decir, es frecuente que el esposo vaya a vivir con la familia de la esposa).

La mudanza del esposo, propongo, integra un conjunto de alternativas desde los guaraníes en las que se expresa la complementariedad, la reciprocidad y que, asociadas a la gran plasticidad de sus formas de incorporación del “otro” no indígena, hacen a la dinámica territorial de la que hablaba antes. Teniendo en cuenta la importancia de las relaciones de parentesco para la organización social y simbólica de los grupos, insisto en que una de las claves del prestigio del jefe de familia se obtiene por la convivencia con sus yernos, es decir, a través de las hijas, en complementariedad.

4.1. La socialidad, la fiesta, el maíz

El **maíz**, *avati*, es otro elemento sugerente para mi reflexión. De la lectura de diversos textos y de mi participación en la celebración del *Arete Guasu* (“Fiesta Grande”, de la que hablaré enseguida), lo pondero como un valor simbólico y material particularmente importante. Me lleva a considerar la relación doblemente complementaria, entre hombres y mujeres, y mujeres y hombres con los *cercos*. El cultivo del maíz para los Araweté, los Kaiowa, los Mbya y los Ava (tal como prefieren ser llamados en la actualidad los Chiriguano) es central. Vayamos a las referencias.

Describe Viveiros de Castro (1986) que a las mujeres araweté corresponde organizar el ciclo del maíz *-avati*⁷, son las que regulan el ritmo de la siembra y la cosecha. Ladeira (2014) explica que entre los Mbya un nuevo *tekoa* se considera constituido como tal cuando han transcurrido cuatro lunas nuevas, período necesario para la maduración del maíz. Mura por su parte señala que para los Kaiowa la cosecha del choclo es un momento especial que debe ser acompañado por la presencia de un chamán; el *avatikyry* (la celebración anual del maíz) es fundamento para el fortalecimiento de las relaciones cosmológicas.

Nordenskiöld (2002 [1912]) notaba:

Si la cosecha de maíz es abundante, en las aldeas reina el júbilo, hay comida y bebida en cada cabaña. Si la cosecha de maíz fracasa no hay alegría, los estómagos están vacíos y la plaza donde se celebran las fiestas está silenciosa. Cuando los silos están llenos de maíz, el indio está orgulloso y no se preocupa por el blanco, la opresión y las penas. Si el silo está vacío, es sumiso y taciturno (Nordenskiöld 2002, 218).

Para los araweté, como puntualiza Viveiros de Castro en el texto citado un párrafo arriba, el ciclo del maíz regula la vida del grupo reafirmando los vínculos entre las familias y a su vez con los dioses. Explica que las familias habitan juntas la mayor parte del año. Pese a la diversidad de plantas que se siembran, mediante el ciclo del maíz se van organizando las actividades dentro de las familias y de las familias entre sí. Cuando el cultivo concluye (debido al período de las lluvias) es el único momento en que las familias del clan se dispersan individualmente en la selva hasta que se reinicie el ciclo.

Viveiros observa que todos los demás productos son secundarios. El consumo de la mandioca o yuca, que es el segundo en importancia, se realiza principalmente “porque ya no hay maíz”, dicen los araweté. Cuando se hace la primera cosecha de maíz (entre febrero y marzo) es el momento oportuno para danzar y regresar a la aldea, a reunirse todos nuevamente. “E a

7 *Avati* -el maíz- sostiene Viveiros que es el cultivo más importante para los Araweté, es de carácter sagrado. Sobre el lugar preponderante de *avati* para los guaraníes hay una serie de documentos que lo mencionan, desde los primeros registros de los cronistas. Es interesante reflexionar que *avati*, el cultivo máspreciado posee la misma raíz que *ava*: persona guaraní.

primeira dança *opirahē* do ano - e se retorna à aldeia. É o "tempo do milho verde" (*awačiči me*), o começo do ano Araweté”⁸. (Viveiros de Castro 1986, 265).

Es entonces cuando se realiza el primer convite de *kangüi* (bebida fermentada del maíz) y se oficia el primer canto chamánico del ciclo anual. La elección de la familia que tendrá a su cargo la realización de la chicha está sujeta al ofrecimiento espontáneo del marido. Quien elabora la bebida es la esposa y quien constata el momento oportuno para la celebración es el chamán. Entre los Araweté, compartir la primera chicha de maíz es un momento sagrado, que requiere del cuidado chamánico para que el alimento no sea contaminado, para propiciar el contacto con los dioses, que vienen de lo alto a beber y a bendecir la bebida. Durante la ceremonia de canto del chamán para la chicha, la figura de la esposa es de enorme importancia. Es ella la única que puede acompañarlo en su invocación, recitando una especie de letanía, para propiciar la venida de los dioses a comer y beber.

Esas descripciones de la celebración colectiva coincide en numerosos detalles con las referencias que hacen mis interlocutoras en el presente sobre el *Arete Guasu*. Mientras vivían en el monte, cuando las flores del *taperigua* abrían sus capullos amarillos, era el momento de realizar la cosecha del maíz, la preparación de la chicha y la danza. Se agradecía a *Yanderu Tumpa* (dios nuestro padre) por las cosechas y respetuosamente se pedía al *Kaa Iya* (dueño del monte) autorización para sacar el *Arete* a alegrar y reunir a todos.

Esa celebración se defendió siempre, aún contra la voluntad de misioneros o “patrones”. Un día hace años, entre carcajadas, un grupo de mujeres me contó:

- Nos habían dicho tres días nomás, domingo, lunes y martes. El miércoles -decían- 'una vez que están puestas las cenizas⁹, ya no tienen que salir a bailar, dicen', pero habíamos... ¡Ojalá que tuvieran las cenizas puestas, igual se iban a bailar a otro lado!

- Sí, ¡Yo me iba a bailar igual! ¡Cuántas veces mi abuelita me retaba, igual me iba a bailar!

- Y tampoco existía la música que hay ahora...

- ¿Y qué había? ¿El Pimpim nomás?

8 “Es la primera danza *opirahē* del año y se retorna a la aldea. Es el tiempo del “choclo” (*awačiči me*), el comienzo del año Araweté”. (Traducción propia)

9 Ritual católico del miércoles de cenizas, con el que inicia el período de la cuaresma.

- El Pimpim nomás, ¡Pero ese sí que era divertido! (...) Y no sé quién habrá puesto esa orden... a mí se me hace que ha sido la Muni[cipalidad] que... al final han decidido por tres días nomás.
 - Sí, tres días: domingo, lunes y martes, y el miércoles ya... ya era miércoles de ceniza. (...) Y nosotras nos íbamos a bailar igual, ojalá estuvieran puestas las cenizas, lo mismo nos íbamos.
- (Entrevista colectiva a un grupo de mujeres, Misión San Francisco, abril de 2004. Tomado de mi archivo personal).

En el presente, el *Arete Guasu* sigue siendo la celebración más esperada y la gente se esfuerza por mantener sus costumbres antiguas: van a “sacar” el *Arete* a algún lugar donde haya la mayor cantidad de árboles posible, se le pide permiso al *Kaa Iya*; esa ceremonia es realizada por los “mascaritas”, que representan a los antepasados.

Mientras participaba este año de los festejos en la Misión San Francisco, Matilde me explicó lo que los mascaritas iban diciendo en guaraní: *¡Matiguoronchi coayu!*, cuya traducción en palabras de Matilde es: “Vengo del lugar de hace muchísimos años, del lugar donde empezó”. Los mascaritas traen una cruz con flores amarillas de *taperigua* (árbol cuya floración indica el momento de iniciar el *Arete*) y unos muñecos que representan una *tipoy* y un *simba* (mujer y hombre guaraní). Los acompañan mujeres vestidas con sus trajes tradicionales y músicos que interpretan sus melodías valiéndose de una pequeña flauta y tambores de distinto porte. A ellos sigue gente de la comunidad que a lo largo de los días de la celebración se irá sumando a bailar en rondas concéntricas que van girando en direcciones que se alternan, en un baile repetitivo que sigue el ritmo que marcan los tambores. La bebida que no puede faltar en ninguna casa que recibirá a la comitiva de danzantes y músicos es el *kangüü* o *chicha* de maíz, que es elaborada y distribuida por mujeres. Y aunque me explicaron que la comida que se ofrece ha ido cambiando con el tiempo (según me contaron antes todo se hacía con lo que se cosechaba en los *cercos*, algo que no puede sostenerse por la falta de ellos y de monte), esa bebida, sagrada, se consume hasta el último día.

La descripción pormenorizada del *Arete Guasu* y sus significados serán develados por Matilde en el capítulo dedicado a ella. Volviendo a las reflexiones de género, quiero proponer la alternativa de una interpretación orgánica, de complementariedad profunda entre lo que se considera dominio femenino, con el masculino.

Joanna Overing (1986) mantiene una postura afín a la de Descola (2001), Spivak (1998) y Viveiros de Castro (1986 y 2011), criticando las categorías analíticas del pensamiento moderno y occidental sobre el “otro”, que finalmente lo obliteran pues le son ajenas y no lo comprenden. En ese trabajo, Overing afirma que en la imposición de conceptos propios de occidente -como el “discurso sobre la naturaleza”- lo que finalmente hemos hecho ha sido reflejarnos a nosotros mismos.

Sostiene que es a partir de las categorías binarias del pensamiento occidental que se construye la metáfora de dominación de la cultura sobre la naturaleza, y desde ese marco se infieren relaciones de dominación y subordinación de lo masculino sobre lo femenino, donde lo femenino estaría del lugar de la naturaleza.

Women within such scheme, being viewed as objects, are then treated as a natural resource (Strathern 1980:217)- as indeed they also are in ethnographic theory construction. However, the central concern of many societies is *not* that of dominating the environment, and images of gender therefore can be framed against the backdrop of ontological concerns radically different from our own. (Overing 1986, 137)

Las mujeres, dentro de ese esquema, son vistas como objetos y por ende tratadas como un recurso natural (Strathern 1980: 217), del mismo modo que sucede en la construcción de la teoría etnográfica. Sin embargo, el interés principal de muchas sociedades *no* es la dominación del medio ambiente, y por lo tanto las imágenes del género pueden ser enmarcadas dentro del contexto de preocupaciones ontológicas radicalmente diferentes a las nuestras. (Traducción propia)

Marilyn Strathern (1988) demuestra algo similar: postula que no existe en el pensamiento melanesio una antinomia entre individuo y sociedad “...Sociality is a question of collectivity, that it is generalizing because collective life is intrinsically plural in character”¹⁰. No existe el individuo en los términos en que lo entendemos en occidente, sino que la persona se constituye en la relación con el otro. Entre los esposos, por ejemplo, cada uno es la parte de un par, cada cual es parte del otro. La autora considera que la división entre el dominio público y privado es, además de una definición cultural, una elección. El género se define en la relación con la colectividad.

10 La socialidad es una cuestión de la colectividad, que está generalizada porque la vida colectiva es intrínsecamente de carácter plural (Traducción propia)

En Melanesia, dado que en su unión cada esposo es parte de un par, el compromiso mutuo de darse es lo que sostiene el vínculo, en una relación de reciprocidad. Según las circunstancias en la interacción con el colectivo, pueden ser dependientes asimétricamente –de acuerdo a la posición de cada uno en el intercambio- o actuar como uno, ayudándose mutuamente en el proceso de producción y consumo. Por ejemplo, en lo que se refiere al cultivo de sus huertos o en la crianza de los cerdos ellos se apoyan uno a otro; mientras que en el proceso de transacción con otros, al tiempo que los hombres se ocupan del comercio de los cerdos -que han sido criados por las mujeres-, ellas a su vez llevan a cabo otros intercambios.

Strathern (1988) discierne que las relaciones entre géneros no son de jerarquía sino de alternancia. Explica además que, entre los melanesios de Hagen, se considera que los hijos son producidos con la sustancia que cada padre aporta en la crianza y la fecundidad fructifica por la pareja trabajando conjuntamente. De este modo, las relaciones entre géneros son concebidas en un movimiento permanente. No son algo estático, dado, preestablecido, sino que se construye cotidianamente. Por lo mismo, hombre y mujer no están encapsulados en las relaciones de parentesco, sino que más bien las crean, recrean, performan y a la par penetran, pertenecen a ellas.

Regresando al caso guaraní que estoy tratando, considero que aun cuando haya tensiones en las relaciones entre hombres y mujeres, se basan también en un principio de complementariedad. Quisiera avanzar ahora en algo que yo vislumbro como un tema importante a elucidar en esta investigación: cómo en la socialidad guaraní, la reificación de lo que se entiende como característico de la mujer se produce mediante el ejercicio de su rol como dadora del ser mediante el alimento; y como tal se constituye en el espacio de socialización privilegiado para desplegar su agencia. Ella es quien -con lo cultivado en sus *cercos*- sostiene a los hijos, la que elabora el alimento con el que sus hijos e hijas se constituyen y encarnan su ser.

Pero, ¿Cómo se reinterpreta la vida de una mujer y su cosmología cuando no hay *cercos* que cultivar? ¿Cómo la interacción con el mundo occidental influye en la dinámica que transforma su agencia?

Mónica, Matilde y Gregoria son mujeres cuyas historias de vida están atravesadas por el extenso proceso de incorporación al mercado de trabajo capitalista, las imposiciones de la iglesia católica, la obligación de mantener un intercambio con el mundo de los blancos. Aun cuando afirmo que ellas son mujeres con autoridad, que gozan de respeto entre miembros de sus colectivos y tienen una gran capacidad de acción, no por eso puedo ignorar que participan de relaciones en tensión e incluso conflicto con el otro masculino (propio o ajeno a la colectividad). Si he venido meditando en torno a la propuesta de Strathern (1988), es por las posibilidades de repensar espacios en los que la colectividad construye la socialidad, enfocados en el universo de atribuciones de las mujeres guaraníes.

Por tanto considero que, dentro de la dinámica y capacidad de transformación de los que he hablado al inicio del capítulo, debe incluirse un análisis de cómo incorporan nuevos conceptos para interpretarse como mujeres: madres, dadoras del ser, parejas, representantes comunitarias, entre tantas otras posibilidades. Teniendo siempre presente que transformarse, lo he dicho, no significa tampoco aculturarse. Es por eso que he bosquejado la importancia que el maíz tiene dentro de la cosmología guaraní y he expresado algunas de las maneras en que las mujeres se vinculan con él. Porque pese a todas esas modificaciones y reinterpretaciones, el alimento que se produce en los *cercos*, dar de comer está directamente ligado a un tema central: la constitución del ser a través del proceso de alimentación y de la relación simbiótica con el *iwí* que nutre material y espiritualmente al *ñande reko*. Son las madres las que constituyen a los hijos como personas a través del trabajo de alimentación. Es así como se consolida y define el ser guaraní: ser físico y cósmico, del devenir; individuo que se constituye en la materialidad física -en la encarnación del ser-, e integra un alma colectiva y plural (Viveiros de Castro 2011). Allí se expresa por qué el de las mujeres es el dominio de la cultura, entre la naturaleza y la sobrenaturaleza.

5. Dar el ser, dar de comer

Cecilia McCallum (2001) ha notado que entre los Cashinahua comer y dar de comer es un factor de enorme importancia en dos aspectos: la consolidación de los vínculos familiares y colectivos, la actualización de la amistad y solidaridad mutuas; la actuación y distinción del género:

On all these occasions the sharing of food seems to express and create contrastive male and female identities. The many subtleties of serving, distribution and observance of the rules regarding self-restraint and proper etiquette whilst eating also speak of many shades of difference within each group. But if gender difference is clearly delimited during meals, there is an overriding sense in which men and women also share identity -as kin and as real human beings. (MacCallum 2001, 104)

En todos esos momentos, compartir la comida parece expresar y crear identidades contrastantes entre hombres y mujeres. Las muchas sutilezas en el modo de servir, la distribución y observancia de las normas de moderación y etiqueta correctas, además del comer, nos hablan también de los muchos matices de la diferencia dentro de cada grupo. Pero si las divergencias de género son claramente delimitadas durante las comidas, hay también un sentido primordial de que hombres y mujeres comparten una identidad, tanto como parientes cuanto como seres humanos. (Traducción propia)

La importancia de comer y dar de comer es común a muchos pueblos amerindios. Gregoria nos dirá unos capítulos más adelante: “La costumbre de los guaraní es la comida”. La elaboración de los alimentos para la familia, el grupo, es atribución de las mujeres. También lo es la nutrición de los hijos para que crezcan fuertes: en ese proceso es donde los guaraníes son construidos. Es allí donde se expresa de manera particular y específica la agencia de las mujeres, entendiendo aquí agencia en los términos en que Strathern lo interpreta para las personas en Melanesia: la persona se expresa de muchas maneras diferentes en su participación de la vida de la colectividad, pero se transforma en agente cuando actúa teniendo a otro en mente. Ese otro puede ser un pariente, un otro comunitario o no indígena, también es el otro *íwí*, el otro cósmico. Es allí donde para mí convergen, se nutren y devienen las relaciones de las mujeres con su ser socializado, sus *cercos*, su *ñande reko* y *ñande íwí*.

Gregoria me ha dicho, con un gesto elocuente:

- ¿Que por qué somos nosotras las mujeres las que vamos a enfrentar al Ingenio [San Martín de Tabacal] – y a quién sea- por la tierra y por estos cercos? Porque de ahí le damos de comer a nuestros hijos. Ahí no importa si uno tiene plata o no tiene plata. **El cerco da la comida a los chicos.** Y somos nosotras, las mujeres, a las que nos importa que nuestros hijos coman.

(Conversación con Gregoria López, *Iguoeygenda*, julio de 2015)

El valor y características particulares que tiene para ellas el *cercos* como ámbito donde se producen los alimentos “sanos” para constituir a los hijos y se recrea el ser se evidencia en sus testimonios. En mi primera investigación (entre 2002 y 2004), cuando procuraba construir una historia de sus comunidades, ellas volvían una y otra vez al relato de la vida en comunidad y el cultivo de los *cercos*, con un cuidadoso detalle de los cultivos que practicaban.

-Teníamos cerco. Ahí plantaba mi abuela choclo, lo que nosotros le decimos anco (que es el zapallo), después mandioca, batata. Entonces prácticamente ahí nadie trabajaba pero sí teníamos nuestros propios... cercos, digamos así. (Conversación con Elvira, Misión San Francisco, julio de 2003. Tomado de mi archivo personal).

- Cuando estábamos allá [en La Loma, en el Ingenio], principalmente lo que hacía mi abuelito era sembrar, sembrar el cerco -le llamamos cerco porque se envolvía entero con ramas, ramas grandes; lo cercaba bien para que no entre ningún ganado ahí a hacer destrozos- Cuando sembraba él ya maduraba la cosecha, ya cosechaba y lo traía para nosotros. (...) Con lo que cosechaba mi abuelito, mi abuelita hacía humitas y tamales, también hacía pan casero. Cuando ya teníamos... qué se yo... cinco, seis años... ella hacía el pan casero y salíamos a vender nosotras, yo y mi hermana.

- ¡Ay, ese tiempo sí se extraña! Prácticamente nosotros comíamos cuando ya se pasaba el... maduraba el choclo, ¿ve?, se hacía maíz, entonces ya mi abuelita hacía el mote. Y el poroto maduro lo guardaba y después lo hacía hervir. ¡Hasta la hoja del *anco* sabíamos comer nosotros! El maíz lo tostaba y lo comíamos así, tipo pochoclo, y lo molía mi abuelita y comíamos harina de maíz.” (Conversación con Silvia, Misión San Francisco, julio de 2003. Tomado de mi archivo personal).

Cada una de estas transcripciones no logra expresar la profunda emoción con que las mujeres me iban contando su vida en las antiguas tierras, el placer por lo que se sembraba y cosechaba, la vida plena, feliz y sin enfermedades, en un contexto en el que todos eran guaraníes. Pero allí, en sus voces escuchadas nuevamente por mí, está ese sentimiento hondo, la dimensión emotiva en el vínculo con el *ñwi*, pese a la existencia del Estado, del Ingenio y de las iglesias católica y protestante, que de una manera u otra interfieren en la relación de ellos con su territorio. Esa forma de narrar, de describir el lugar en todos sus detalles, de nombrar cada una de las plantas que se cultivaban y la forma de cocinarlas expresa una fusión, la relación simbiótica que aspira a la armonía cósmica de la que hablaba al comienzo. Se asocia a comprensiones del mundo que plantean el vínculo poderoso entre ese lugar y las mujeres.

6. Mujeres de autoridad

Métraux, ya vimos, observó que en el pasado hubo antecedentes de mujeres *tubiša* (o *mburuvicha*, como son llamados en las comunidades guaraníes que conozco), aunque aparentemente eran poco frecuentes. Como seres del devenir que deben ser capaces de transformarse para sostener el “ser” guaraní, considero importante comprender la situación histórica en la que se encuentran en su condición de dirigentes comunitarias. En el presente, mis tres interlocutoras gozan de respeto e incluso son o han sido las representantes por sus comunidades ante el Estado y la sociedad blanca.

Los pueblos originarios fueron reconocidos en la legislación argentina en la última década del siglo XX. En esos nuevos marcos legales, el Estado impone que para tener legitimidad ante las instituciones públicas, los indígenas deben inscribirse en un registro, bajo la forma de “Comunidad” con personería jurídica y estatuto.

Ante esa coyuntura, los indígenas atravesaron largos procesos burocráticos de inscripción para obtener reconocimiento del Estado. Comenzaron a aparecer, lenta y paulatinamente, autoridades femeninas en los cargos dirigenciales, lo que dio un vuelco importante a la organización tradicional.

Quienes impusieron esta dinámica y la categoría misma de cacique fueron los ingenios azucareros, a través del proceso de conchabo para el trabajo en la caña. Los contratistas y las autoridades de las fábricas no reconocían a las autoridades tradicionales¹¹ para organizar la contratación de los trabajadores indígenas, sino que trataban con aquellos que podían expresarse en castellano. A través suyo se reunían grupos de familias (cuadrillas), con las que se organizaba la tarea en la caña. Mediante ellos también solía realizarse el pago que -en súper explotación de los indígenas-, solía ser en “vales” (emitidos por el propio Ingenio que sólo podía ser trocado en las proveedurías de comida y ropas de la fábrica).

En el proceso de expropiación de los pueblos indígenas del Noroeste argentino e incorporación forzada a la condición de proletarios, el papel de los ingenios azucareros fue

11 *Mburubicha* para los guaraníes, *niyat* para los wichí, por dar ejemplos.

largamente el de mayor impacto y consecuencias. Además de establecer nuevas formas de autoridad entre los colectivos, hubo una apropiación masiva de tierras, un ingreso la mayor parte de las veces brutal al mercado capitalista de trabajo, una intervención permanente en los ciclos anuales de esos pueblos, una marcada racialización entre los trabajadores indígenas y una transferencia extraordinaria de riquezas mediante la sustracción salvaje de la plusvalía¹². Del impacto económico y social de la implantación del Ingenio San Martín de Tabacal me referiré en el próximo capítulo.

Es claro que previo a este momento, la iglesia Católica jugó un papel crucial en el intento de disciplinar a los indígenas para incorporarlos a lógicas de organización y producción propias del pensamiento europeo, además de transformarse en un centro concentrador de mano de obra. Esto produjo profundas secuelas para los Pueblos Originarios, sin embargo la manera de adaptarse, resistir y reinventarse es variada, según cada contexto, grupo, situación histórica.¹³

En el proceso histórico la morfología social sufrió cambios profundos en cuanto a la organización del trabajo colectivo. No he podido determinar desde qué momento la tarea de cultivar, que había sido dominio exclusivo de las mujeres según los relatos de los cronistas, pasó a ser tarea de los hombres, pero ya Mètraux (1935) y Nordenskiöld (2002 [1912]) lo mencionan. Con la llegada de la industria azucarera, muchas mujeres inauguraron una nueva forma de participación en el capital: prestando servicio doméstico en las casas de los trabajadores de mayor rango del ingenio recibiendo a cambio alimentos o ropa, casi nunca dinero, según me han comentado en las comunidades con las que he trabajado.

- Y bueno, nosotros hemos nacido allá [La Loma]... y mi papá falleció cuando yo tenía tres años, así que a mí me crió mi abuelita, mi abuelito y mi mamá trabajaba como empleada doméstica en el Ingenio. Caminaba dos kilómetros hasta el Ingenio y de ahí por la tarde se iba

12 Sobre la segmentación racial que hacía el propio ingenio sabemos: “Hasta 1943 los chiriguano permanentes ganaron \$ 2,80 diarios, a partir de esa fecha incrementaron su paga en \$ 0,30. En comparación, los indios recibían \$ 2 por día, y un tornero como obrero especializado, percibía \$ 0,60 por hora de trabajo, es decir \$ 4,80 diarios, pero éstos nunca fueron indios”. (Cabral 1983, 224).

13 Comenta Erik Langer: “Aunque más tarde los franciscanos lo negaron, es probable que alrededor de los años 1890, los frailes empezaron a mandar a sus cargos con la aquiescencia del Ministerio de Colonización al norte argentino a buscar trabajo y ‘extirpar la flojera’. (...) La cada vez mayor migración a la Argentina fue muy seria, porque la agricultura de la región [sudeste de Bolivia] dependía del trabajo de los chiriguano. (...) Los misioneros encontraron difícil llenar esta demanda; sus establecimientos también estaban perdiendo un gran número de mano de obra calificada a los campos de caña de azúcar de Jujuy”. (Langer 1994a, 282 y 284).

otra vez a la casa; se iba a la casa ya llevando lo necesario para nosotros (Conversación con Silvia, Misión San Francisco, julio de 2003. Tomado de mi archivo personal).

La transformación de roles de las mujeres en el espacio de negociaciones con la sociedad blanca, que como he comentado en otro pasaje, incluye su participación en la economía doméstica mediante el ingreso al comercio, acompaña la incorporación de nuevas interpretaciones de la territorialidad, influidas por los condicionantes que impone la fragmentación del espacio que efectúa el Estado y la industria azucarera. Esto compromete la relación entre *ñande reko* y *ñande iwi*, que se obstaculiza por las restricciones al caminar la tierra, límites políticos, económicos, burocráticos. En esa tensión es que Matilde, Gregoria y Mónica deben transitar las una y otra vez renovadas acciones de vinculación y reafirmación sobre su espacio vital.

Para comprender el ser, el decir y el hacer de las protagonistas de esta investigación, consideré oportuno explicar primero que para penetrar en el pensamiento guaraní es necesario situarnos en la metafísica de la predación, mediante la cual transforman e incorporan al otro para seguir siendo. Así es como se representan a sí mismos como seres del devenir cuya personidad se realiza en la relación con los otros. Es desde su ontología que debemos replantearnos los roles de las mujeres, su socialización.

En la metafísica guaraní, es necesario tener un *teko porã* -proceder correcto- para lograr armonía con la tierra *iwi*. Con las bellas palabras se fortalece la relación con ella y se concreta la relación simbiótica que fortalece el *reko*. Dado que las dimensiones del ser -individual y colectivo- están indisolublemente ligadas a la simbiosis entre el *iwi* y el *reko*, las luchas por sus territorios, si aspiramos a comprenderlas verdaderamente, deben ser explicadas a partir de su cosmología.

En su relación cósmica, el dominio de las mujeres, como hemos visto, es el de la cultura. En él, la relación con sus *cercos* que permite producir alimentos para la formación y consolidación del ser es central. Pero no se trata solamente de un sostenimiento material, encarnado del ser. Es una manera de recrear cotidianamente la relación cósmica. A partir de esa concepción del rol de las mujeres se puede discutir el lugar de subordinación que en buena parte de la literatura histórica y etnográfica se les ha dado a las indígenas y explicar desde

ellas mismas por qué el *cercos* es motivo de lucha, de anhelo, de simbolización, de narración, de alegría.

Las relaciones complejas para lograr el equilibrio cósmico con el *iwis* y sostener fuerte el *reko*, mientras deben interactuar con el mundo no guaraní son las que espero comprender y expresar, con la ayuda de ellas, a través de sus historias de vida.

Capítulo 2

Reflexiones metodológicas

Todo trabajo de interpretación incluye elementos de incertidumbre y debe dejar de lado la intelectualidad. Porque, ¿Cuál verdad es la que se despliega con la interpretación propia? ¿No es en el fondo únicamente una intrusión entre lo que no es familiar y lo que sí lo es?
Michael Taussig. El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica.

El proceso de constitución de uno mismo también es el proceso en que uno mismo duda y pierde su seguridad. La paradoja de este proceso radica en su inestabilidad fundamental; una inestabilidad que suscita el desorden inherente a cualquier orden. El “núcleo” de la representación es el intervalo reflexivo. Trinh T. Minh-Ha. El afán totalitario del significado.

Mi preferencia por el método biográfico para este trabajo se funda, en primer lugar, en el conocimiento previo de las protagonistas y de la historia que las une. Habiendo compartido con ellas muchas conversaciones de riquísimos matices, considero que sumergirnos en sus relatos de vida nos permite apreciar más intensamente esas sutiles maneras de constituirse y de ser.

Aquí me apoyo nuevamente en Strathern (1988). Las sociedades no son una suma de individuos que pertenecen a una sociedad (entendida como un todo contenedor); los seres humanos nos en-generamos y performamos nuestros roles en relaciones dinámicas, en un vínculo recíproco en el que somos inscritos por la colectividad y a su vez nos inscribimos en ella. En esa línea comprensiva, las relaciones conyugales y filiales son metáforas unas de otras, por ende fuente de mutua de reflexión. Es por eso que considero que el relato de vida es una expresión valiosa de la propia socialidad, de esa reflexión.

Lo que yo estoy intentando hacer aquí no es explicar, sino comprender. La fuerza y elocuencia de los testimonios de Mónica, Matilde y Gregoria son herramientas poderosas para lograrlo. Es allí donde el film etnográfico me resulta especialmente apropiado para dar otra dimensión y matices a las capacidades expresivas de mis protagonistas. *Samoii. Kuaa*

kuñareta ñeraroregua fue pensado y consensuado como una alternativa expresiva que permitiera al espectador (y también al lector de estas páginas) acercarse desde lo sensible a la profundidad del pensamiento guaraní y desde él comprender que el territorio forma parte de la ontología, del propio ser. El vínculo entre lo escrito y el audiovisual es de reciprocidad, o al menos esa es mi intención. Una interacción en la que una forma de representación se alimenta de la otra y viceversa, y ambas de la relación entre nosotras mismas con quien lee y mira.

Los textos de Blanca Muratorio sobre Francisca Andi (2005) y sobre las cajoneras del Centro Histórico de Quito (2014), me brindan algunas claves estimulantes para la tarea. Me interesan especialmente sus razonamientos en torno a la estrategia metodológica en varias cuestiones. Como ella, considero que el trabajo en el campo supone una doble reflexividad -la del Otro y la nuestra propia-. Es por eso precisamente que Muratorio (2005) apela a mantenernos alertas en lo que ella llama “relaciones de producción en el campo” y su posterior “traducción” en una narrativa dialógica, a la par que evitar caer en relatos esencialistas a los que los propios pueblos originarios -en un mundo blanco que los folkloriza- a veces se ven forzados a presentar, en la lucha por sus derechos. Me identifico también con su reivindicación de hacer evidentes los límites del propio conocimiento antropológico -asumiéndolo situado y fragmentario-.

La convergencia de mis tres protagonistas, por condición de género, edades similares, origen étnico, tornan a mi entender particularmente apropiado el método etnobiográfico para la reconstrucción de la memoria y para testimoniar la lucha de toda una vida de esas tres mujeres, que al incorporar las dimensiones sensoriales y cognitivas que abre el registro audiovisual, como señalan Baer y Schnettler (2009), agregan una gran riqueza al relato y nos acerca a la comprensión del conocimiento encarnado, al percibir visualmente la historia hecha en el cuerpo de la persona. En ese aspecto, entrelazar sus historias tiene la gracia de presentar de manera más completa la relación entre el tiempo histórico y cómo ha sido vivido por la persona, aportando más matices a la relación entre ambos: el tiempo colectivo y el biográfico, como propone Kornblit (2004), desde una perspectiva hermenéutica.

El precursor de la etnobiografía como narrativa fílmica fue Jorge Prelorán. En “El cine etnobiográfico” (2006), el cineasta se explaya sobre cómo fue construyendo esa forma de expresión y da una serie de recomendaciones a la hora de llevar adelante un proyecto de ese

tipo para el cine. Y aunque tiene una idea –a mi criterio- ingenua y esencialista de su propia actividad y de lo que los antropólogos hacemos, cargada de lo que Trinh T. Minh-Ha (2008) llama “el afán totalitario del significado”, rescato de su texto su propuesta de aproximarnos desde la historia de una vida y sus gestos cotidianos al universo colectivo que comparte el protagonista; que no se trata de proponer un trabajo con encuentros fortuitos sino acordados y consensuados; además de su idea de persona-personaje.

Me resulta estimulante pensar la etnobiografía en los términos que propone Gonçalves (2012, 21):

Neste sentido, o conceito de etnobiografia empregado aqui não é uma tentativa de produzir uma visão autêntica de dentro procurando ‘aprender um ponto de vista nativo’, mas sim um modo de definir a complexa forma de representação do outro que se realiza em quanto construção de diálogo, em que o cineasta e o antropólogo estão diretamente implicados. Portanto, etnobiografia é, antes de tudo, produto de uma relação e de suas implicações a partir de interação entre pessoas situadas em suas respectivas vidas e culturas, tendo como pano de fundo suas percepções sobre a alteridade

En este sentido, el concepto de etnobiografía empleado aquí no es un intento de producir una visión auténtica desde adentro procurando ‘aprender un punto de vista nativo’, sino más bien un modo de definir la compleja forma de representación del otro que se realiza en cuanto construcción de diálogo, en que el cineasta y el antropólogo están directamente implicados. Por lo tanto, etnobiografía es, ante todo, producto de una relación y de sus implicaciones, a partir de la interacción de personas situadas en sus respectivas vidas y culturas, teniendo como telón de fondo sus percepciones sobre la alteridad” (Traducción propia).

Es interesante debatir ahora la cuestión del “punto de vista nativo”. Sobra decir que no pretendo una visión “auténtica” o folklorizada de mis interlocutoras ni del pueblo guaraní. Justamente mi preferencia por un análisis desde lo que Viveiros de Castro (1986, 2011) llama metafísica caníbal tiene que ver con lo que encuentro en ella como potencia transformadora constante. El devenir significa -según lo entiendo- cambiar y en ese cambiar seguir siendo; incorporar al otro y con eso constituirse -también-. Lo que yo intento no es lograr una “visión desde adentro para aprender un punto de vista nativo”, sino más bien una aproximación a un modo de concebir el mundo desde el pensamiento guaraní buscando su singularidad en contextos que claramente cambian y con agentes que activamente participan de esos cambios.

Y para lograrlo elijo dar protagonismo a los relatos en primera persona de Gregoria, Matilde y Mónica, mujeres guaraníes que en el presente luchan por reivindicar el derecho de su pueblo a la lengua y al territorio. Ellas conjugan el arte de manejar saberes del otro, del mundo blanco, claves burocráticas y la comprensión del lenguaje legal, espacios de participación colectiva y roles de mando, mientras sostienen principios que tienen particular importancia para su condición de mujeres en términos de socialidad guaraní, como son la maternidad y dar el alimento.

Nosotras cuatro hemos interactuado desde nuestras situaciones particulares; el texto escrito y el documental que desarrollo no son más que una manera de presentar nuestro encuentro. En ambos lenguajes (el escrito y el fílmico), el eje comprensivo ha orientado la reflexión ha sido el de la relación entre *ñande reko* y *ñande iwi*. Cada una desde sus relatos dio énfasis a temas puntuales que tenían que ver con esa relación.

1. Estrategias narrativas

Este trabajo procura favorecer el **intervalo reflexivo**. Trinh Minh – Ha (2008) propone que es allí donde se produce la representación, en ese espacio entre el significado y lo que se ofrece como “verdad”. Ella discute ampliamente el problema de la representación, especialmente concentrada en el documental etnográfico. A mí su propuesta me resulta estimulante para pensar la producción antropológica en su conjunto, que en este caso involucra una narración escrita y una audiovisual. El intervalo reflexivo es el espacio en el que la representación tiene lugar a ser, más allá de cualquier pretensión autoral o académica. Sobre ese ámbito no pretendo tener control alguno ni brindar conclusiones sumarias.

Todos, de un modo u otro, cuando realizamos un texto (escrito o fílmico) intentamos transmitir un **significado**. Pero como Trinh T. Minh-Ha (2008, 245) dice, “el significado no puede imponerse ni negarse”. Por eso de mi parte a lo que aspiro con este trabajo es a postular mis interpretaciones, presentar a mis compañeras de trabajo de manera honesta y, parafraseando a Haraway (1995 [1991]), proponer un terreno para la conversación desde una multiplicidad que sea sensible al poder y reconozca el ejercicio científico como aquello parcialmente comprendido. Es por eso que esta tesis está estructurada intentando

implícitamente interpelar formas de representación clásicas de nuestra disciplina, sin que sea por eso una tesis sobre representación.

Una de mis decisiones fue la de presentar el relato en primera persona -la propia y la de mis compañeras e interlocutoras-. La mía es una posición que está en consonancia con la de muchas feministas, sin que este trabajo pretenda ser una discusión extensa sobre la cuestión del género. Como propone Haraway (1995), el mío es un intento por expresar una “objetividad encarnada”, defendiendo la validez de los “conocimientos situados”.

Con esto quiero decir que me asumo detractora del objetivismo científico. Reconozco las relaciones de poder que de una manera u otra se establecen en el proceso de trabajo y desde ese reconocimiento intento -con mayor o menor impericia- aportar a la “multiplicidad radical de los conocimientos locales” (Haraway 1995, 321). En esto tiene un lugar destacado el contexto. Por eso mi recurrente propuesta narrativa de presentar a mis interlocutoras en sus vidas cotidianas, en sus situaciones concretas, en sus tiempos, en sus lugares.

Mi estrategia en ese aspecto ha sido estructurar el texto de los capítulos dedicados a las tres protagonistas de este trabajo, al igual que el film etnográfico, con un marco que privilegiara sus formas narrativas, “interrumpiendo” lo menos posible sus relatos con aclaraciones mías. Cada Capítulo dedicado a ellas comienza con una presentación general del tema que profundiza cada una: en el caso de Mónica, el ingreso brutal de los guaraníes al capitalismo industrial del siglo XX en Argentina y la expropiación de sus territorios, la ruptura de la comunidad y la diáspora; en el de Matilde las implicancias de la relación entre guaraníes y misioneros católicos -particularmente franciscanos-, la vida restringida al ámbito de la Misión, el valor de la lengua, el caminar y el simbolismo de la celebración del *Arete Guasu* (fiesta grande, celebración de la cosecha de maíz); y en el de Gregoria la relación simbiótica de los guaraníes con el *ĩwĩ* (tierra), el equilibrio cósmico entre todos los seres al que aspira el pensamiento guaraní, una propuesta sobre cómo concebir la categoría de “lugar” y una reflexión sobre el poder entendido como la autoridad que da la palabra y la acción consecuente, la agencia. En todos los casos el tema central es, claro está, la necesidad ontológica del territorio, pero los énfasis dados a cada tema surgieron de sus relatos.

En el texto, la elección de autores en los que apoyarme para debatir se inspira en mi interpretación de conversaciones que mantuvimos con mis interlocutoras y otras personas de

cada una de sus comunidades. Luego aparecen las narrativas de una de ellas desde su voz personal, contando la historia de su vida a grandes rasgos. Esas historias están acompañadas por comentarios al margen, o aclaraciones de los propios relatos de cada una, o fragmentos de testimonios de otras personas de sus comunidades, mediante la inserción de cuadros de texto *dentro* de sus narrativas. Lo utilizo como un recurso para aportar mayor textura y complejidad a lo que se está narrando, asumiendo que la linealidad de la escritura lo limita muchísimo.

De manera similar a lo que uno hace cuando edita el audiovisual, en la escritura he operado seleccionando y ordenando: Sobre las muchas páginas de transcripción de las conversaciones trabajé quitando las redundancias cuando no aportaban al énfasis; he quitado fragmentos de los relatos cuando consideré que favorecían a la confusión; he dado un orden más o menos cronológico que no es exactamente el orden en que me fueron contadas las cosas. Todas comienzan con un relato del origen, porque en la dura lucha por la reivindicación del derecho a sus tierras aún hoy el pueblo guaraní en la provincia de Salta sigue siendo cuestionado en su preexistencia al Estado nacional. Como dije, he hecho preguntas que orientaron el tema de las conversaciones, ellas escogieron lo que deseaban contar sobre sí mismas y sus vidas de acuerdo a su propia interpretación de mis preguntas. Usé notas aclaratorias en el exclusivo caso de la utilización de términos que pudieran resultar extraños a los lectores.

Todo el que alguna vez haya tenido ante sí la tarea de la transcripción sabe que es algo sumamente complejo y que es imposible transmitir en el texto la innumerable cantidad de matices que tiene la voz, el diálogo, el uso de las pausas, los silencios. Esas deformaciones en las que uno incurre cuando lleva lo hablado y vivido a la escritura pueden hacerse más evidentes con el audiovisual. Eso es lo que trato de hacer, a conciencia de que de todos modos intervengo en la construcción de ambos. En el film mis interpretaciones confluyen con sus voces, sus relatos. La elección de qué imágenes ofrecer en las indagaciones más sensibles del territorio como necesidad ontológica ha sido mía, sin embargo inspirada profundamente en nuestros diálogos y en lo que de ellas he ido aprendiendo: “images and words contextualize each other, forming not a complete record of the research but a set of different representantiones and strands of it”¹⁴ (Pink 2007, 120). Una manera de expresar ese diálogo entre ellas y yo ha sido la utilización de la música: “Mapu Kimün” de Anahí Rayén Mariluan

14 “Imágenes y palabras se contextualizan entre sí, formando un registro de investigación que, si bien incompleto, agrupa diferentes representaciones y facetas de ésta”. Traducción propia.

puede escucharse en tres momentos en el documental: al enlazar el relato de Matilde con el de Mónica, al enlazar la historia de Mónica con la de Gregoria y al final del film. Ha sido uno de mis recursos para hacer presente mi participación dentro del film.

En la narrativa de mis protagonistas el lector podrá apreciar una distinción clara entre lo que se expresa desde la propia vivencia, lo que se ha experimentado de forma directa, lo que han recibido como enseñanza, advertencia o mandato de sus familiares y mayores, cosas que se saben y se comparten con la comunidad (que tienen de oídas, por decirlo así). Leyendo el trabajo de Peter Gow (2003 [1991]) con los Piro de la amazonía peruana, tomé mayor consciencia de la jerarquización y distinción que en el discurso hacen Mónica, Gregoria y Matilde.

Entre ellas (como entre todos los guaraníes de sus comunidades con los que he tenido oportunidad de hablar), hay un esmero en puntualizar cuándo lo que se relata es producto de la experiencia personal, subjetiva, y cuándo lo que se está narrando ha sido obtenido de la experiencia de terceros. Y dentro de esa categoría, si la información ha sido recibida de sus familiares mayores (padres y abuelos son referentes de enorme importancia para ellas), o bien si es conocimiento más o menos compartido por todos en la comunidad. Cuando se trata de relatos de sus padres y abuelos suelen aclarar diciendo: “mi papá / mi mamá / mi abuela / mi abuelo decía...” O bien “contaban ellos...”. Y cuando se trata de conocimientos compartidos de manera general, utilizan el “dice” o “dice que”.

Como explica Gow para los Piro:

These features of narration give to native people's accounts of the past a rich and complex texture. The constant emphasis on the original source of the narrative in personal experience creates a hierarchy of certainty. The most certain information is that personally experienced by the narrator, followed by that which comes from the personal experience of his or her close ascendant kin, followed by that which was relayed by those kin but not claimed as their personal experience. (Gow 2003, 61)

Esas características de la narración, otorgan a los relatos del pasado de los indígenas una textura rica y compleja. El énfasis constante en la fuente original de la narrativa en la propia experiencia crea una jerarquía de certeza. La información más veraz es la que ha sido experimentada directamente por el narrador, a lo que le sigue la que proviene de la experiencia

personal de su pariente ascendente cercano y luego aquellas relatadas por familiares, pero no experimentadas es sus experiencias personales. (Traducción propia).

Aunque efectivamente la experiencia de primera mano otorga una fuerza profunda a lo que cada una narra, he notado que la jerarquía que en sus relatos tiene el saber recibido de sus antepasados directos (padres, abuelos) es la de la voz de la sabiduría, la autoridad. El conocimiento profundo del pensamiento guaraní que ellas confieren a los consejos, relatos y mensajes recibidos de padres y abuelos está fundado -según interpreto- en un pasado en el que la relación entre el *ñande reko* y el *ñande iwi* era fuerte, vital, de la que la vida en comunidad se nutría. Por eso también es necesario distinguir el tiempo presente del de los padres. Matilde por ejemplo cuando habla de la espiritualidad de sus padres dice: “Era la creencia de ellos”, para puntualizar las modificaciones que su *ñande reko* va teniendo.

Es probable que el lector encuentre comentarios o explicaciones de mis interlocutoras que no son desarrolladas en mi texto; debo explicar que me enfoqué en destacar cuestiones que iban sobre el eje de discusión de este trabajo: la reivindicación del territorio como necesidad ontológica para los guaraníes. Consideré que detenerme a analizar todos los aspectos explicados por ellas podía desorientar mi línea argumental.

2. Mis fuentes de inspiración en la literatura feminista

Mi propuesta de trabajo inicialmente había sido pensar cómo se construye la autoridad y el poder de mis interlocutoras desde una mirada de género. Pero sus preocupaciones por hacer públicas sus demandas por el territorio y explicar el sentido que para ellas tiene esa lucha no son hechas desde un discurso de género. No quisiera dar por eso la falsa impresión de que no existen tensiones entre hombres y mujeres, que no se cuestiona a las mujeres “por ser mujeres”, que no hay violencia de hombres sobre mujeres. Eso sucede. Sin embargo ellas eligen expresarse desde otro lugar. Discuten y pelean por sus ideas, y eluden hacerlo desde su condición de género sino más bien que denuncian la discriminación por su condición de indígenas. Ese imperativo me hizo girar en la dirección que he planteado, que está de todas maneras analizada contemplando ambas cuestiones: género y poder. Lo que ha cambiado es el eje central y el énfasis.

En este punto considero oportuno explicar orientaciones teóricas que acompañaron mi análisis que no constituyen el núcleo sobre el que me explayaré -las múltiples dimensiones del territorio y su relación con el ser guaraní- pero han tenido peso de gravedad en mis interpretaciones. Me refiero a la literatura feminista que me ha ayudado a comprender las relaciones de género con muchas respuestas posibles y al poder de igual manera. Particularmente me han iluminado en esa reflexión Veena Das (2008), bell hooks (2000), Cecilia McCallum (2001), Joanna Overing (1986), Marilyn Strathern (1988) y Linda Tuhiwai Smith (2008), además de las ya citadas Donna Haraway (1995) y Trinh T. Minh-Ha (2008).

De Das (2008) me ha conmovido su manera de comprender las pequeñas luchas cotidianas de las mujeres en India como “agentes de dignidad” y su demostración que esa agencia trasciende a la mera resistencia. También su cuestionamiento claro hacia la manera en que occidente, a través de disciplinas como la historia y la etnografía, ha efectuado un relato sobre las mujeres de India que lejos de representarlas las niega o las oculta. Este argumento es compartido por Spivak (1998).

Tuhiwai Smith (2000) agrega que las descripciones de género hechas con pretensiones científicas por los europeos en el siglo XIX han tenido consecuencias concretas en los procesos de marginación de las mujeres indígenas. Las explicaciones que durante generaciones hombres de ciencia de occidente, exploradores y cronistas han hecho, tanto de los pueblos indígenas como de la relación entre hombres y mujeres, ha sido a tal extremo sesgada por los propios prejuicios que les ha impedido alcanzar a entender las dinámicas sociales en su propia dimensión y contexto, además de instituir sujetos subalternos. Con sus acciones colonialistas (y las de los gobiernos que representaron) han intervenido modificando las formas de organización social y los dominios de las mujeres.

Considero que algo similar ha sucedido con las descripciones que les han dedicado a las mujeres guaraníes. Vuelvo a insistir en que no niego las tensiones, las desigualdades, los conflictos entre hombres y mujeres. Pero también me parece que es necesario leer con ojos críticos los relatos de cronistas europeos y de ciertos etnógrafos. Del mismo modo que mostraron un sesgo discriminatorio en sus consideraciones sobre los pueblos originarios en general ¿Cómo no preguntarse cuándo en la enunciación fueron consideradas realmente las mujeres, habiendo sido descritas bajo criterios ajenos a sí?

Con hooks (2000) y Overing (1986) me he cuestionado los parámetros desde los que, hasta hace muy poco, analizaba las relaciones de poder. ¿Por qué asumir que el poder se resume en las formas de dominación de unos sobre otros? La respuesta de Overing (1986) me parece atinente: el poder planteado así está íntimamente ligado a la idea cartesiana de que el hombre domina a la naturaleza, nacida con la Ilustración en Europa. Con ese punto de partida no hay lugar ni para la comprensión de relaciones recíprocas, simbióticas entre todos los seres que tienen muchos pueblos amerindios; ni para otras maneras de conceptualizar las relaciones de poder que no se expresan en la división entre el dominio público y el privado -como se suele pensar- ni de lo político que se asume asociado a eso. Con ella y hooks (2000) he meditado que el poder es también la capacidad de propiciar y fortalecer relaciones de solidaridad y hermandad, es la autoridad que da el respeto.

Es innegable que las tres protagonistas de mi trabajo soportan condiciones de desigualdad, sin embargo no temo afirmar que para mí son mujeres con autoridad que suelen ser consultadas, mantienen una intensa actividad en orden a consolidar sus posiciones de lucha y son referentes de sus colectivos. Les guardo un profundo reconocimiento por la valentía y constancia con que sostienen sus reivindicaciones a lo largo de los más de diez años que llevo de conocerlas. No solamente eso, sino que a ninguna he visto enriquecerse y sí trabajar duramente para contribuir al sostenimiento de sus familias a la par de dedicar larguísimas horas de interminables días detrás de trámites burocráticos y gestiones de todo tipo para lograr mejores posibilidades para sus comunidades.

Strathern (1988) me permitió debatir y sopesar al género como categoría socialmente construida, actualizada en el ejercicio de roles. A esa idea iluminadora, junto a las reflexiones que hace Hirsch (2008) sobre el lugar que ocupa la maternidad en la constitución del *self* de las guaraníes, las asocio al análisis que hace McCallum (2001) sobre las relaciones que hacen los cashinahua entre la comida en la constitución de la persona.

Ella narra cómo, por ejemplo, cuando se le va a dar el nombre a un recién nacido (el acto de nombrar tiene gran peso simbólico entre los amerindios, como sabemos) existen una gran cantidad de tabúes sobre qué alimentos ingerir de manera de proteger al niño de influencias maléficas; o cómo se asocia la dentición al cuajado de los granos del maíz. Agrega que entre los cashinahua “female agency involves the ability to produce a variety of objects, to paint and weave design and to transform raw substances into ‘cooked’ or processed things and

people”¹⁵ (McCallum 2001, 53). Es decir que la comida, cocinar, dar de comer, es uno de los ámbitos en los que la agencia de las mujeres se expresa.

Aquí reitero que, habiendo elegido el método etnobiográfico y siendo las protagonistas tres mujeres guaraníes, los temas a debate se construyeron en la relación entre lo que ellas remarcaron como sus reivindicaciones y mis interpretaciones, condicionadas por mis posiciones y elecciones teóricas.

Mi condición de mujer por supuesto tiene todo que ver en las elecciones y en la forma de vincularnos, pero también hay un sinfín de cuestiones que atraviesan las relaciones interpersonales que son inefables y trascienden la condición de género. Lo que me une con cada una es respeto mutuo y enorme cariño.

3. El campo

Como manifiesta Callaway (1992) el conocimiento que uno adquiere en un trabajo etnográfico reflexivo no solamente proviene del análisis de categorías teóricas, sino por situaciones muy concretas de compartir estancias de campo prolongadas, relaciones a largo plazo, con la lógica participación física y sensible en todo eso.

Mencioné que con Mónica y Gregoria nos conocemos desde hace muchos años, sin embargo esta es la primera vez que tuve la oportunidad de convivir con ellas y sus familias. En el caso de Matilde, aunque no dormí en su casa -lo hacía en lo de mi amiga Estefanía, distante a una cuadra- estábamos juntas gran parte del día. Compartiendo sus vidas cotidianas, sus quehaceres, tuvimos muchos momentos de intimidad que favorecieron largas, profundas y abiertas conversaciones. En general comenzaban con alguna pregunta mía referida a su historia, que respondían y en las que se explayaban según consideraran conveniente. Yo intervenía nuevamente sólo cuando pedía alguna precisión o bien cuando necesitaba asegurarme de haber comprendido lo que ella me explicaban.

Mis estancias en esta oportunidad fueron más breves que las que realizara entre 2002 y 2004, respondiendo a los requerimientos de la Universidad y el plan de trabajo presentado. Se

15 “La agencia femenina involucra la habilidad de producir una variedad de objetos, pintar y diseñar tejidos, y transformar sustancias crudas en ‘cocidas’, o cosas procesadas y personas.” (Traducción propia)

limitaron a visitas durante el mes de febrero en la Misión e *Iguoepyenda* (debido a una confusión no pudimos encontrarnos con Mónica en Hipólito Yrigoyen), donde me centré especialmente en la Misión y el registro del *Arete Guasu* al que había sido invitada por Matilde; regresé a la Misión, Hipólito Yrigoyen e *Iguoepyenda* entre marzo y abril por unos 20 días aproximadamente, distribuidos en estancias de una semana con cada una. Una nueva visita a principios de mayo para completar las historias de vida con ellas y definir cronograma de filmación; y otra entre fines de mayo y comienzo de junio para realizar el núcleo duro de imágenes y sonido para el documental, que se sumó a imágenes que yo había tomado durante los meses previos. Las conversaciones que tuvimos a lo largo ese tiempo fue de lo que me valí para organizar las preguntas y registro sonoro de calidad.

Sobre los imponderables que todo el que hace trabajo de campo atraviesa, desde finales de 2015 la estación húmeda se ha extendido como nunca antes que yo recordara y eso no facilitó las cosas para buena parte de la gente (que vive del campo y depende de las condiciones climáticas para trabajar) y por ende para mí, que debí reformular mi agenda de visitas varias veces, acomodándome a esas condiciones, sin contar que fue prácticamente imposible lograr imágenes con una luz que no fuera plana y gris.

Eso por supuesto sumado a los compromisos y pedidos de la gente de la zona. Por ejemplo, estando ya instalada en Iguoepyenda para realizar mi trabajo con Gregoria, la gente de la comunidad decidió conmemorar la Semana del Aborigen (una institución promovida por el gobierno nacional desde mediados de 1990) con un video en el que relataran la historia de la lucha contra el Ingenio Tabacal desde el 2004. Eso me obligó a improvisar un registro audiovisual para ser editado y compartido en la fecha que ellos lo proponían (a finales del mes de abril). Afortunadamente pude presentarles un documento fílmico en ese plazo que aunque precario fue bien recibido. La experiencia me sirvió para aprender mucho más sobre el manejo de la cámara, pero con el producto no me siento a gusto por lo pobre del resultado.

4. Compartiendo el *ñande reko*, una experiencia de foto-elicitación

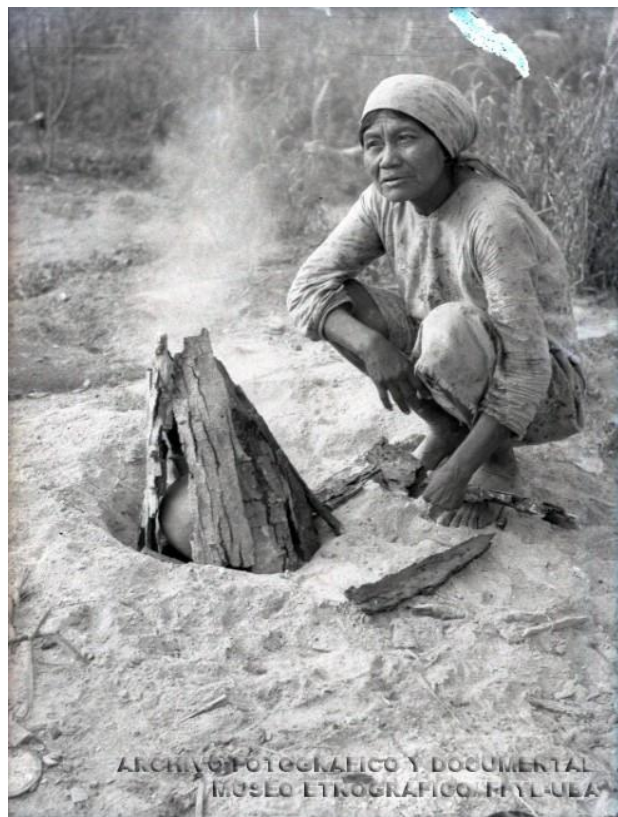
Como las experiencias vitales de mis tres protagonistas están fuertemente entrelazadas por recuerdos que, siendo individuales, se inscriben en la memoria colectiva, me pareció interesante propiciar la reunión de sus vivencias y hacer de eso una parte del relato

audiovisual. Para eso me apoyé en la estrategia de foto elicitación (Collier 2009): utilicé fotografías que me fueron cedidas generosamente por el Colectivo Etnografías del Chaco y el Museo Etnográfico “Juan Bautista Ambrosetti”, dependientes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Por las referencias que recabé, las imágenes fueron tomadas entre fines de la década de 1930 y principios de 1940 por Enrique Palavecino, quien junto a su esposa fueron unos de los precursores de la etnografía en Argentina.

Las imágenes pasaron en realidad por una doble elicitación. La primera fue la mía; frente a la colección de más de cien que tenía (sin ninguna referencia a fecha exacta ni lugar) las fui recorriendo y mientras lo hacía muchas de ellas me empezaron a resultar familiares, conocidas a partir de las narraciones sobre las que mis protagonistas han retornado a lo largo del tiempo, remembranzas de la vida en el monte. Desde esa intuición las fui separando hasta reunir las que yo sentía que se relacionaban con sus relatos y con ellas me fui al campo. La selección completa se aprecia en anexo, ahora presentaré aquellas sobre las que se detuvieron y de las que hicieron mayores comentarios. La reunión fue propuesta por mí en *Iguoepygenda*, a lo que todas accedieron encantadas. Gregoria ofreció su casa y una tarde de fines de mayo nos encontramos para que pudieran compartir las fotos, como se ve en el film. La conversación se dio de manera fluida e ininterrumpida y yo tuve muy poca participación, privilegiando el diálogo entre ellas.

Gregoria se sintió particularmente atraída por las imágenes que pongo a continuación, que le recordaron a su abuela.

Ilustración N° 2



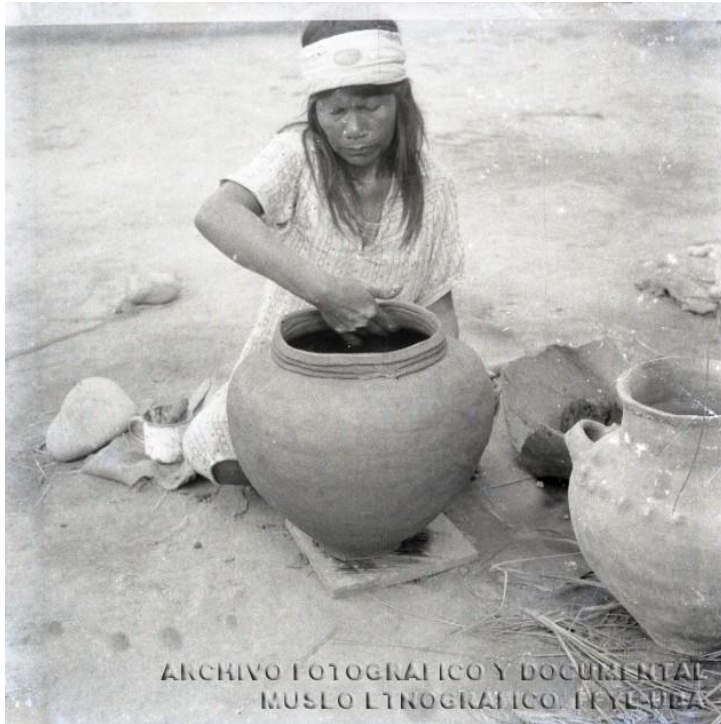


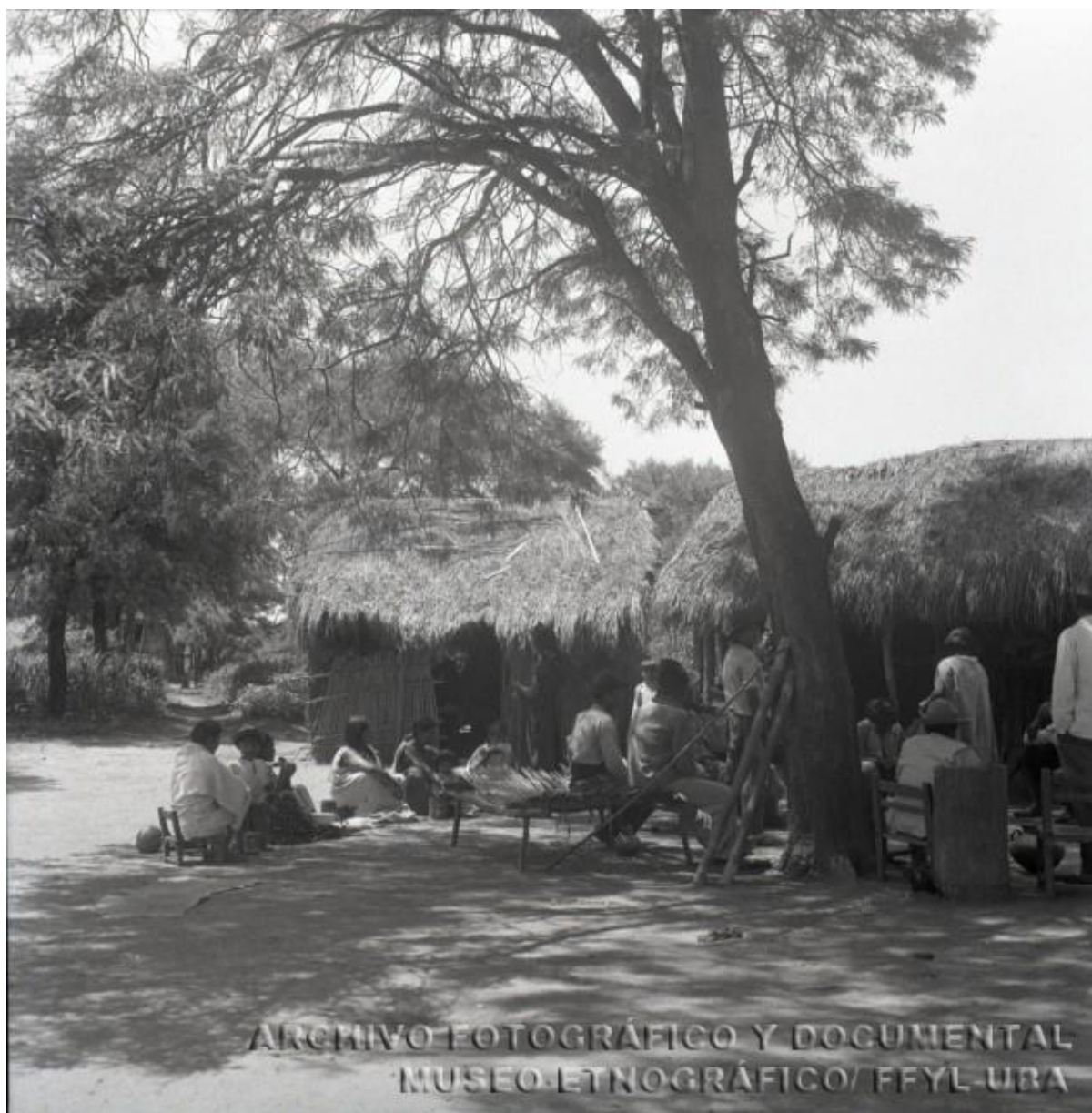
Ilustración N° 3

Les contó a Mónica y Matilde que cuando era pequeña solía acompañar a su abuela a buscar arcilla, que su abuela era una gran alfarera, pero sin embargo ella nunca pudo aprender.

Matilde le respondió que su mamá también hacía alfarería y que ella había aprendido; que desearía conseguir arcilla buena para trabajar. Todas recordaron cómo en la infancia eran muchas las mujeres que buscaban arcilla del río (alguno que estuviera cerca) y con eso hacían las ollas y vasijas que se usaban en sus casas.

También recordó Gregoria que cuando vivía en La Loma las casas de los familiares directos estaban muy cercanas una de la otra y cómo se compartía el patio. En ese momento se detuvieron a recordar las reuniones que se hacían, las comidas juntos, las celebraciones que se compartían, el *Arete Guasu*.

Ilustración N° 4



A Matilde, quien tiene tanto orgullo del Arete y de que su papá haya sido durante mucho tiempo quien se encargaba de organizar la celebración en su condición de *campinta*, las escenas del baile en el campo y de las mujeres vestidas con *tipoy* la atrajeron inmediatamente. Rememoró el orgullo con el que su mamá y su abuela lo vistieron hasta su muerte y fue motivo de mucha emoción.

Ilustración N° 5

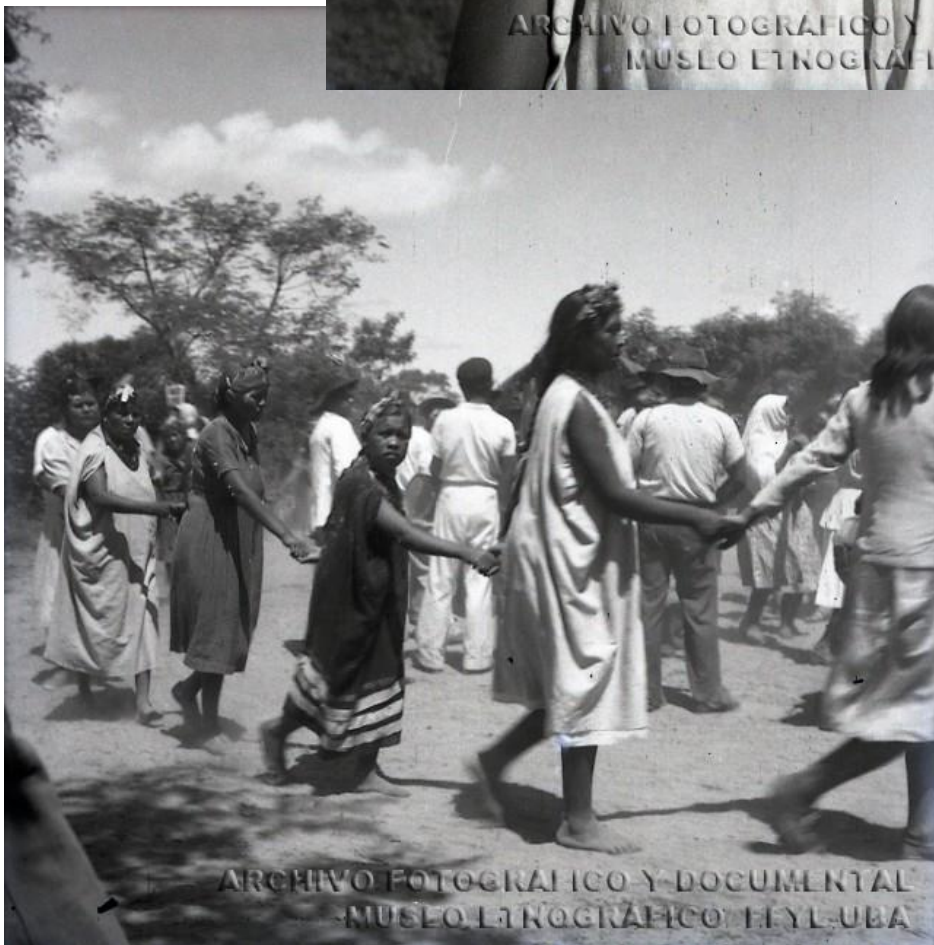


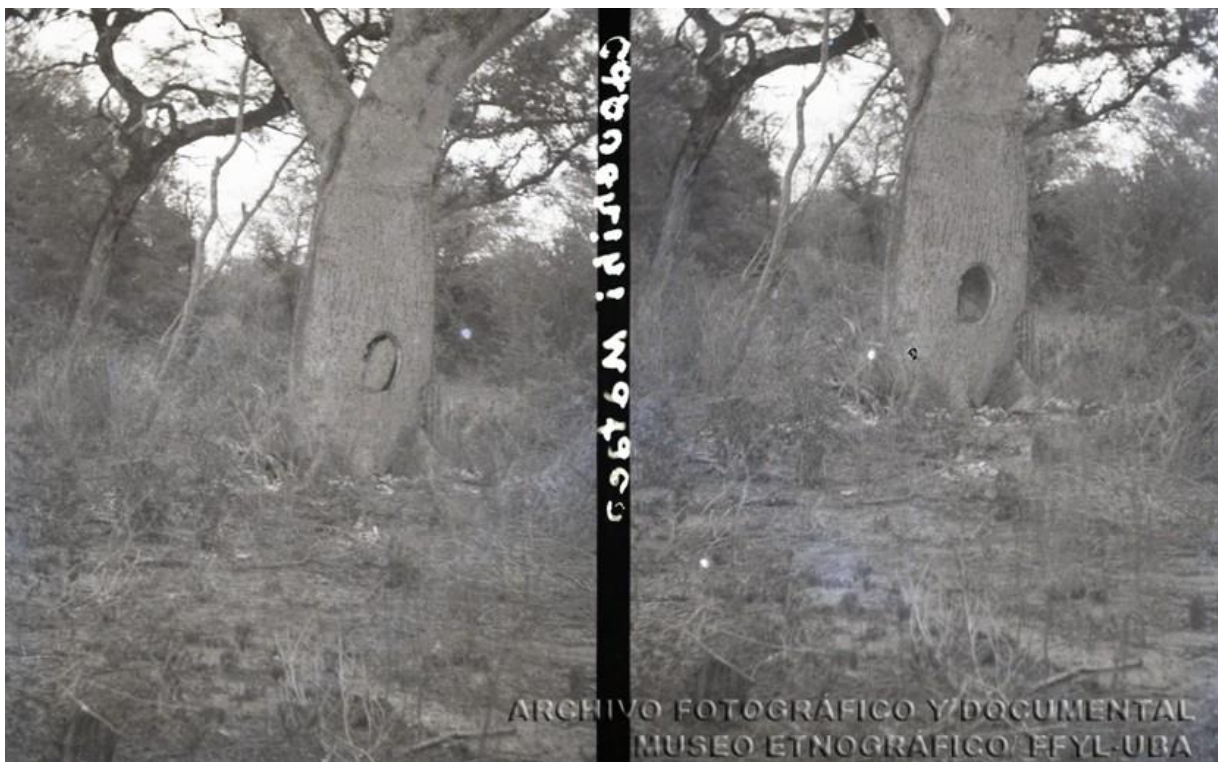
Ilustración N° 6

Ilustración N° 7



Y luego se detuvo ante esta imagen.

Ilustración N° 8

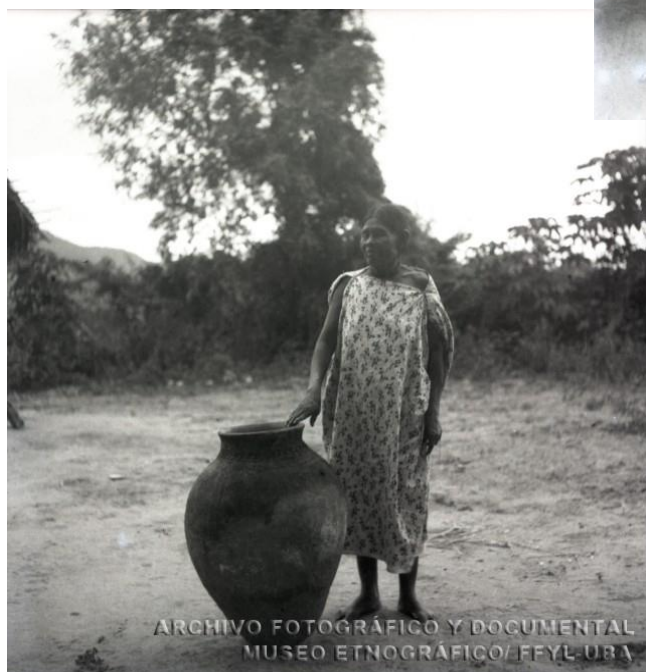
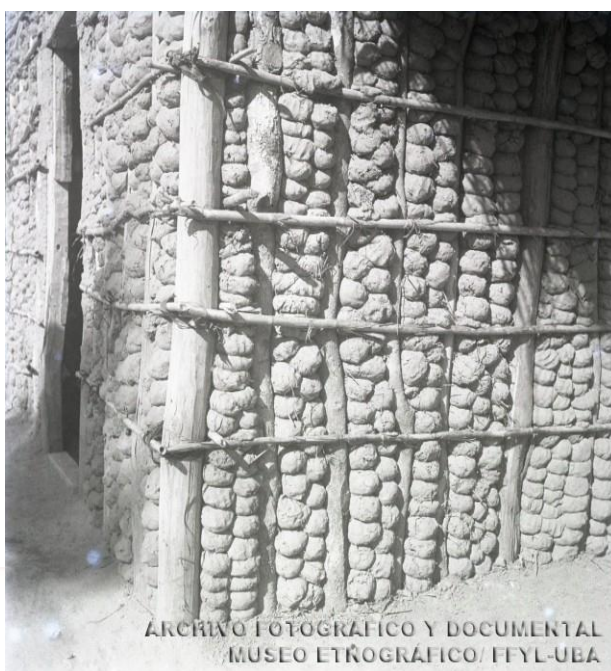


Recordó que cuando vivían en el monte su papá solía hacer un hueco en la “panza” del Palo Borracho (*Samouï* en guaraní) para guardar los alimentos, que esa era su heladera¹⁶.

Allí Mónica contó que a ella le habían contado que en tiempos antiguos los hombres hacían huecos en esos árboles para esconder a sus esposas del ataque de los blancos que solían matar a los varones y violar a las mujeres. Gregoria dijo que a ella también le habían contado eso.

Ilustración N° 9

Mónica, cuando vio la fotografía que está sobre la margen derecha empezó a contar que así había construido su papá la casa que tenían en La Loma y que cuando ella tuvo que levantar la habitación en que vivió mientras soltera en Yrigoyen lo hizo así, con la ayuda de unos amigos con los que estuvieron preparando el barro y levantando las paredes.



Luego se concentró en las imágenes de mujeres con atuendo tradicional, recordando cómo su abuela y su mamá habían usado *tipoy* y decidieron dejarlo cuando se vieron obligadas a vivir en el pueblo, porque se sentían discriminadas por la gente.

Ilustración N° 10

16 Refrigeradora, nevera.

Gregoria pensó que era probable que la foto anterior, a la que Mónica se había referido por la señora del *tipoy* floreado, hubiera sido tomada desde Pueblo Nuevo, porque en el fondo se divisa una serranía que ella interpretó como La Loma.

Matilde había llevado ese día uno de sus *tipoy* a propuesta mía. Después de haber compartido esas fotos yo le pregunté si quería vestirlo y ella muy gustosa lo hizo. Gregoria la ayudó a ponérselo y mientras lo hacía empezaron a conversar en guaraní, por primera vez esa tarde, a hacerse bromas y a reír. Cuando Matilde tuvo puesto su atuendo completo, sus collares y su arreglo en el pelo, Gregoria la empezó a invitar (siempre en guaraní) a que desgranaran maíz para preparar *kangüü*. Ese fue un momento mágico, juntas las tres se pusieron en la faena inspiradas de una gran alegría, colocándose delante de la cámara. Nada en esa escena, que puede verse al final del film, fue preparado.

5. Hacer Antropología Visual

Henley (2001) y de manera similar otros como Ardévol (1994) o Ruby (2007), han insistido en que la investigación etnográfica se complementa y enriquece con el registro audiovisual. Incluso algunos como Ruby (1980, 1996) y Durlington & Ruby (2011) afirman que un film sólo puede considerarse antropológico cuando es conducido por un antropólogo.

En esta investigación, coincido con que el registro audiovisual (y su eventual edición en un producto final) no es solamente una alternativa técnica para la recolección y tratamiento de datos. En mi caso ha llevado la experiencia etnográfica y empujado los límites de mi reflexividad en direcciones que no podía prever, y me ha permitido involucrar en mis meditaciones la dimensión sensible del proceso de conocimiento como no había podido lograrlo antes. No es solamente que uno pueda encontrarse con el material de registro y “volverse a mirar” críticamente. Todo el trabajo se modifica, se articula de otra manera. La relación con el Otro es otra.

Sucedan varias cosas en el camino. Por una parte uno debe incorporar al cuerpo una herramienta (la cámara) que por momentos puede resultar francamente un fastidio (luego de varias horas de sostenerla resulta una pesada roca), pero también es un elemento más sobre el

que se debe estar prestando atención, lo que requiere de un compromiso físico diferente. Las personas reaccionan variadamente frente a ella, aunque en el presente es tan amplio el acceso a la fotografía y el film doméstico (la incorporación de la cámara a los teléfonos celulares ha sido en este aspecto un cambio notable) que la gente suele tomarla como algo más o menos “normal”. Por otra parte la revisita de las imágenes y sonido luego de haber sido tomadas es un disparador de emociones y reflexiones de enorme potencia, tanto para quien estuvo detrás de la cámara como para quien ha sido filmado. Finalmente el trabajo de edición nos pone en el desafío de reflexionar críticamente sobre las formas de representación y las elecciones interpretativas.

Mi oficio y mi posición ideológica orientaron las decisiones tomadas tanto en el proceso de trabajo, como las elecciones metodológicas, la escritura y el film. A diferencia de lo que postula Ruby (1980, 1996, 2007), pienso más bien como Trinh T. Minh-Ha (2008 [1991]) que para hacer cine etnográfico no es condición imprescindible ser antropólogo. Pero por otra parte la forma de involucramiento que demanda la etnografía otorga un perfil particular a los films antropológicos, y desde allí podemos aportar interesantes discusiones sobre el tema, analizar el problema de la representación y razonar sobre la incorporación de códigos lingüísticos que provienen del cine. De mi parte asumo que aun poseo limitaciones de índole técnico con el manejo de la cámara, el registro de sonido, el proceso de trabajo, e incluso del lenguaje cinematográfico. Y aunque la práctica no es todo, el dominio técnico permite la posibilidad de expresar con mayor precisión lo que uno está buscando transmitir.

Lo presentado aquí es producto de decisiones personales de todas nosotras. Qué confiar y qué no a nuestra interlocutora, en qué momento hacerlo, con qué énfasis, han sido cuestiones sopesadas por cada una dentro de un espectro amplio de contingencias y de emociones. Lo que reconozco como propio es la decisión y la necesidad de presentar -mediadas por mi interpretación- las ideas y relatos del modo más aproximado a cómo fueron expresados tanto en las páginas que preceden como en el audiovisual que se vincula a ellas. Las conversaciones se establecieron consensuando los momentos y lugares que ellas proponían con mis propias posibilidades. Los ritmos de cada una fueron surgiendo en el encuentro de nuestras subjetividades. Y aun cuando yo orienté la línea argumental a través de ciertas preguntas (¿Cómo era la vida cuando eras chica?, ¿Dónde nacieron tus padres?, ¿Y tus abuelos?, ¿A qué edad empezaste a trabajar?, por ejemplo), hubo una gran cantidad de comentarios, aclaraciones y explicaciones que fueron propuestos desde ellas tres. Es que aunque pueda

parecer una perogrullada, considero necesario establecer que hay una porción más que importante en todo lo dicho y lo no dicho, en lo hecho y en lo dejado de lado que no ha estado en absoluto bajo mi “control”.

¿Cómo controlar las circunstancias en las que se lleva adelante el trabajo etnográfico?, ¿Cómo controlar las propias emociones cuando se es testigo de atropellos e injusticias o cuando se participa en rememoraciones y reivindicación de la memoria?, ¿O las sensaciones que sobrevienen cuando se comparten espacios de la vida cotidiana? ¿Controlar la voluntad de Matilde, Mónica o Gregoria de permitirme convivir con ellas por unos días y confiarme su alma-palabra? Absurdo. Lo que corre por mi cuenta aquí es la manera de presentar mi propia narración, la selección de los autores que me han acompañado, el ordenamiento dado a los relatos que ellas me compartieron, el estilo de pensar y presentar las imágenes, un guión documental someramente esbozado. No es poco, claro está, pero definitivamente no es todo. Además el lenguaje audiovisual suele atrapar más a nuestros interlocutores que cualquier texto académico. En mi experiencia al menos sucede así. Tal vez se deba a su capacidad expresiva, o a lo que las personas interpretan como conocimientos de acceso más directo. Estoy convencida que como dije antes ambos (la escritura académica y el film) se retroalimentan.

Por dar un ejemplo, en la escena del documental donde Gregoria, Matilde y Mónica comparten sus recuerdos de la vida que tenían en el monte a través de un ejercicio de elicitación fotográfica que les propuse, hay momentos en que la emoción se hace tan intensa que me conmueve ahora casi tanto como cuando fue filmada. Pero también ha propiciado reflexiones sobre el método biográfico y sus posibilidades. Matilde se divierte cada vez que se escucha porque no reconoce el timbre de su voz y eso la sorprende. El ejercicio de volverse a ver promueve nuevos análisis de las cuatro -es decir, de mis protagonistas y de mí misma-; diría yo de profundización de aquellos temas que resultan más sensibles para cada quién pero también de proponer nuevas opciones para la propia presentación de sí.

Siento que a todas, el ejercicio de compartir las fotografías nos alegró el alma, pero también me permitió reafirmar que trabajar con los relatos de las tres me ayudaba a expresar mejor la diversidad de dimensiones que tienen sus reclamos, la riqueza de sus narrativas, el sentido colectivo en el que se inscriben sus biografías.

De mi parte puedo aseverar que la revisión del material fotográfico y fílmico, junto a las impresiones registradas en mi cuaderno de campo y al ejercicio de escuchar una y otra vez las conversaciones, me ayudan a bucear en aguas más profundas en el esfuerzo interpretativo, en este camino de devenir -como antropóloga y como mujer- que también comparto con ellas de alguna manera.

Para finalizar este recorrido sobre mi trabajo y sus motivaciones, quiero ahora explicar la importancia que tiene para mí el empleo de la Historia del Palo Borracho en la narrativa fílmica.

En el tiempo en que empecé a visitar a Mónica, un relato que me hizo quedó grabado en mi memoria. Me contó que los abuelos decían que hace muchos, muchos años había en la comunidad una jovencita muy bella que era codiciada por los capataces del Ingenio Tabacal. Un día quisieron acorralarla y violarla, pero ella logró escapar corriendo hacia el monte. Allí se quedó muy quieta y de su cuerpo empezaron a nacer espinas, ramas, hojas y terminó convertida en un Palo Borracho (*Samoü* en guaraní, *Ceiba chodatii* por su taxonomía en latín).

La historia me conmovió, no solamente porque denunciaba una situación a la que se han visto expuestas muchas generaciones de mujeres guaraníes, sino por la capacidad maravillosa de esa mujer de transformarse en otro ser para no dejar de ser. Sabemos que en el pensamiento guaraní, como en general sucede con los pueblos amerindios, la transustanciación forma parte del concepto de personidad que he tratado en el primer capítulo y este ejemplo expresa cómo mediante esas narrativas los guaraníes expresan sus conceptos metafísicos.

Pensando maneras de expresar en el audiovisual algunos conceptos/imágenes que pudieran aproximarse a esa intelectualidad, recordé la historia que me había compartido Mónica. Fue así que cuando visité a mis tres protagonistas para iniciar esta nueva etapa de investigación, les pregunté si les parecía que la historia del *Samoü* podía presentarse en el documental y si ellas consideraban que con eso podía representar mejor al pensamiento guaraní y a las mujeres guaraníes que luchan y no se rinden.

Matilde y Gregoria no conocían la historia, sin embargo no les resultó extraña. Al contrario, ambas recordaron que sus madres les habían contado muchas veces de los atropellos y

violaciones que sufrían las mujeres guaraníes por parte de los hombres blancos; especialmente en el Ingenio Tabacal, donde la impunidad era absoluta. Concluyeron que esa jovencita había recibido la protección de *Yanderu Tumpa* (Nuestro Padre) y de él el poder para transformarse. A las tres les agradó la propuesta. Así es como el relato integra el documental.

A solicitud mía, Matilde -que tiene como meta reactivar el uso de la lengua en la Misión- le narró a su hija menor, Salomé, esta historia en guaraní. Su manera de interpretarla y contársela fue propia.

Lo mismo sucedió con el título del documental: *Samoï. Kuaa kuñareta ñerarorepegua*, cuya traducción aproximada al castellano sería: “Palo Borracho. Mujeres guaraníes luchadoras”. Aprovechando que nos habíamos reunido en casa de Gregoria para el ejercicio de foto-elicitación, conversamos sobre qué título convenía poner al audiovisual. Yo en primer momento había pensado en: “Palo Borracho. Historias de mujeres guaraníes”. Ellas lo consideraron y lo fuimos cambiando. Fue grato cuando propusieron que fuera en su lengua y así es como finalmente llegamos al título.

Es a veces un riesgo tomar este tipo de relatos para presentar a los pueblos indígenas, porque hay una tendencia a hacer un uso folklorizante de eso, donde no hay coetaneidad posible. Fabian (1983) y Poole (2005) lo explican bien. Sin embargo decidí incorporar esa historia de todos modos, en un intento por aproximar la cosmología guaraní al entendimiento de quien mire el documental. Pienso que viendo a estas mujeres en sus vidas cotidianas y contextos concretos puedo aspirar a que el espectador al menos se lo cuestione. Ignoro si lo he logrado. Finalmente de eso se trata también abrir las posibilidades del sentido mediante el intervalo reflexivo.

El proceso de trabajo es un todo articulado. La producción del texto y del audiovisual ha ido creciendo y tomando forma en un complejo ida y vuelta constante de un soporte a otro, aunque por razones de orden en un espacio acotado de tiempo para la realización de ambos, la culminación de la edición del film fue realizada luego de entregar el borrador definitivo del texto. Para mí son una única obra, expresada en dos formas narrativas: la textual y la audiovisual. En todas sus expresiones se ha tratado de un trabajo dialógico, que demandó de las protagonistas y de mí dedicación, largas conversaciones, acuerdos.

Como argumento final a estas reflexiones en torno a la metodología, quisiera retomar el valor de la palabra, de la voz, para los guaraníes. Con la voz -que es expresión de la presencia de los dioses en la existencia terrena- es como los guaraníes, durante generaciones, han enseñado a sus hijos las sutilezas extraordinarias de su cosmología. Con el ejercicio de la memoria narrada una y otra vez se reinventan una y otra vez, recrean el ser. En la literatura antropológica, he comentado, la voz de las mujeres ha sido considerada menor, reservado para los chamanes (hombres) el poder de la palabra sagrada. Espero yo, sin embargo, de manera similar a la de un niño, escuchar y aprender de esas narraciones lúcidas de mujeres luchadoras, que levantan la voz para defender y sostener su territorio y su derecho a ser. No encuentro manera mejor que dejando que sean ellas quienes tomen la palabra, la desplieguen, la modelen a través de las historias de sus vidas, enseñando sabiamente.

Capítulo 3

Mónica. “Sin el territorio no somos nada”

Eso es lo que justamente a nosotros nos trae a luchar por ese territorio... porque si luchamos es porque queremos volver a reivindicar nuestra cosmovisión, nuestra espiritualidad. Mónica Romero, Hipólito Yrigoyen, marzo de 2016.

La Loma está allí, al alcance de la mirada, apenas distante unos cien metros de la calle de Hipólito Yrigoyen (Salta, Argentina) en donde está la casa de Mónica. Basta salir, caminar unos pasos, y mirando hacia el norte se puede ver esa pequeña colina cubierta de árboles. “Ya no hay árboles grandes como antes” -me cuenta Gabriel, el esposo de Mónica-, “eso se nota clarito en invierno, que se seca todo. Si hubiera los árboles de antes, estarían con brotes todo el año, no se secaría”. ¡Está tan cerca y a la par está tan lejos!

Caminando hacia ella, cruzando la ruta, está la huerta. Cuidada amorosamente por distintas familias guaraníes, esa parcela de tres hectáreas descansa al pie de aquella pequeña colina, rodeada por un canal de agua y un alambrado con el Ingenio San Martín de Tabacal pretende imponer su dominio. El resto es caña de azúcar. La caña amarga que se extiende hasta donde alcanza la vista.

Hacia La Loma tiende Mónica sus anhelos. Es la necesidad de recuperar ese *iwi* añorado, atesorado, recreado, lo que empeña y sostiene su búsqueda incansable, su peregrinar por juzgados, oficinas públicas, despachos de funcionarios. La necesidad de restaurar relación entre el *ñande reko* y el *ñande iwi* es lo que le da la fuerza que renueva cada día ese empeño, el apremio por recuperar ese tiempo “en el que vivíamos todos juntos”.

El Ingenio San Martín de Tabacal -que se hiciera con títulos de propiedad de ese territorio- les tiene vedado ese derecho. La historia de Mónica, como la de tantos otros guaraníes que habitaban La Loma, está atravesada por esa necesidad permanente, ontológica, de restablecerse en el lugar donde fueron enterrados sus antepasados, alcanzar el ideal de autonomía, tener espacio suficiente para vivir colectivamente y producir alimento en armonía con los dueños del monte, del río, del maíz, fortalecer el *reko*, el *iwi*, la palabra. El camino para alcanzar ese ideal es doloroso, a veces parece imposible, otras recuerda a la historia de

Sísifo: debe confrontar permanentemente con una lógica capitalista antagonista a ese ideal, asociada con la burocracia interminable de un Estado indolente o cómplice. Debe distinguirse en incluso oponer a la posición de otros guaraníes de Yrigoyen, que ante presiones de la empresa han optado por reconocer derechos de propiedad al Ingenio afirmando que La Loma es de Tabacal, asumiendo así el discurso hegemónico de que carecen de derechos sobre la tierra por una división territorial impuesta por estados nacionales que en contradicción flagrante declaran su preexistencia.

Un ejemplo de esta renuncia, favoreciendo al Ingenio San Martín de Tabacal se ha hecho público con la declaración del cacique Lázaro Segundo, quien en representación de otro grupo de guaraníes de la Loma, avaló el desconocimiento que pretende hacer la empresa de los derechos a la tierra. Ante el juez que debe resolver el juicio que el ingenio iniciara contra a Mónica y su comunidad luego de que intentara recuperar sus tierras en el año 2004, declaró: “Que yo he nacido en La Loma, yo vivía en La Loma porque mi padre era de Bolivia, entonces el Ingenio le dio para vivir en La Loma, que yo le preguntaba a mi padre de quién era esa tierra y él me contesto que estas tierras son del patrón, porque mi papá es boliviano y ellos cuando se refieren a la empresa dicen el patrón”¹⁷.

Este, como digo, es solamente un ejemplo entre varios casos que conozco de renuncia a la reivindicación de derechos sobre la tierra entre los guaraníes de la zona. Suele suceder que quienes se muestran proclives a reconocer derechos a la empresa son trabajadores o tienen familiares allí. El temor a perder la fuente de empleo o afectar a algún miembro de la familia - sostiene Mónica- es la razón a esa renuncia. Considero que a eso se suman otros motivos; para citar algunos: una clara y muy razonable desconfianza en que los poderes del estado vayan a favorecer sus demandas, el extenso dominio por la violencia del Ingenio Tabacal y el sordo racismo con el que suelen ser tratados los indígenas en la región.

1. Los guaraníes en el Noroeste argentino

Autores como Metráux (1927), Saignes y Combes (1994) y Saignes (2007) sostienen la hipótesis de que en su búsqueda de *kandire*, los guaraníes fueron expandiéndose por extensos territorios de América del Sur, en especial la cuenca baja del Amazonas. Otros, como el

17 Expediente Judicial N° 43750/04 “Ingenio y Refinería Tabacal contra Comunidad Indígena Ava Guaraní Estación Tabacal, su interdicto posesorio de retener”, folio 111.

Hélène Clastres (2007) y Pierre Clastres (2010 [1978]), agregan que esas migraciones formaban parte de las estrategias para evitar la concentración del poder y forma política del estado. Hélène Clastres en aquella obra, añade que es posible que Métraux¹⁸ haya equivocado su hipótesis al interpretar el rol de los *karai* en la búsqueda de *kandire* como referentes de un movimiento mesiánico provocado por la instalación de los españoles en el territorio, antes que reflexionar sobre la necesidad de caminar en búsqueda de la Tierra sin Mal de la cosmología guaraní. Este último argumento me estimula a pensar el caminar de los guaraníes, sus desplazamientos, en términos de sus propias búsquedas y maneras de ser en el mundo antes que como respuesta directa a condiciones impuestas desde afuera, sin por ello dejar de tener presente el impacto de la política colonial y luego la republicana, que puede calificarse como etnocida.¹⁹

En ese proceso expansivo arribaron a lo que hoy se conoce como el Oriente Boliviano. No existen antecedentes suficientes desde la arqueología u otra disciplina que permitan establecer con precisión una fecha de llegada de los guaraníes a esas latitudes, sin embargo se sabe por relatos de los cronistas que, estando Huayna Capac en campaña de conquista en lo que hoy es Ecuador, fue informado de la caída de las defensas en las estribaciones cordilleranas del Sur (con fecha estimada entre 1520 y 1525) a manos de grupos tupiguaraníes²⁰. Pocos años más tarde, a mediados del siglo XVI, Polo de Ondegardo y también Matienzo -ambos cronistas que se establecieron en la región- refieren de ellos que eran: “gente advenediza, de guerra, muy cruel, indómitos, conquistadores, nación pérfida, no tiene otro oficio sino pelear y matar” (citado en Saignes 2007, 277).

De la presencia guaraní en el vecino y colindante Noroeste Argentino hay pocas referencias. Aun así, al intentar fundar a la dos veces destruida Misión de Zenta (cuyo emplazamiento no puede establecerse con exactitud, pero se estima próximo a la actual ciudad de Orán), los misioneros ya los tenían como habitantes de la región:

18 Hace referencia a obras de Métraux tales como: *Migrations historiques des Tupi-Guarani* (1927) o *La Religion des Tupinamba* (1928).

19 Weinberg y Mercolli (2015, 94) expresan: “La mayor parte de los procesos de consolidación de la nueva Argentina se basó en campañas militares, para lograr expandir las fronteras nacionales y aumentar el control territorial tanto hacia el norte como hacia el sur. Aunque la presencia indígena era fuertemente negada por los discursos oficiales, las campañas militares de exterminio se llevaban a cabo cada vez con más fuerza”.

20 Así lo consigna Thierry Saignes (1994 y 2007).

Hacia el Norte del actual Valle de Zenta, tenían su habitat los Chiriguanos, que ya por entonces gozaban de fama por su belicosidad y prácticas de antropofagia. Para convertir a estos indígenas al cristianismo y civilizarlos, es que, desde Tarija y otros puntos, entraron al chaco los misioneros” (Luna 1981, 17)

El padre Lozano, en su obra “Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba” del año 1733, narra cómo los chiriguanaes o chiriguanás (así los nombra), eran enemigos temidos por los grupos toba (que hoy se reconocen a sí mismos como qom) y los mataco (hoy wichí). Los guaraníes realizaban permanentes incursiones sobre territorios que esas dos etnias recorrían y habitaban haciendo uso de sus recursos, esto es: la gran región del Chaco semiárido de Argentina y Bolivia.

Explicando las razones que llevan a la fundación del Colegio de la Compañía de Jesús en Tarija, comenta:

Ya desde que hizo misión en dicha villa de Tarija en el año 1686 el Padre Diego Ruiz, se reconoció nos abría Dios la puerta, para que solicitásemos la conversión de esta nación proterva; porque los Chiriguanas, que confinan con aquella villa, vinieron a visitarle y le dijeron que como venía de su compañero a predicar a los Españoles, por qué no iban a sus tierras a predicarles la Fe de Cristo. (Lozano 1941 [1733], 259)

Ilustración Nº 11



Región del Chaco y Chiriguanía, trazado por José Cardiel en 1752. Extraído de Furlong, G. (1969, 123)

La región que comprende a La Loma fue -y sigue siendo- ámbito de notable diversidad étnica. Cuenta asimismo con condiciones particularmente fértiles, pues se trata de un valle irrigado por numerosos ríos: Blanco, Zenta, Colorado, Pescado, San Francisco y Bermejo; clima subtropical de elevadas temperaturas estivales; vegetación exuberante -la región fitogeográfica se denomina selva tucumano oranense-. Su anexión fue tardía: la última ciudad fundada por la colonia española fue precisamente Orán (ciudad cabecera del Departamento y una de las más importantes de la Provincia de Salta) en el año 1794. Y durante mucho tiempo se trató de un enclave apartado, que servía fundamentalmente de nexo entre Tarija y la ciudad de Salta.

2. La instalación de San Martín de Tabacal, un caso de explotación capitalista en Salta – Argentina, desde el siglo XX hasta el presente

Pasarían más de cien años desde la fundación de la ciudad de San Ramón de la Nueva Orán para que esas tierras fueran el escenario elegido para el despliegue de la industria capitalista, mediante la instauración del Ingenio azucarero San Martín de Tabacal.

En julio de 1915 llegó por primera vez a esa ciudad el ferrocarril, uno de los aportes más importantes que hizo el Estado Argentino a la explotación capitalista industrial de la región hasta ese momento marginada del “progreso”, unido a la titulación de tierras (cuya forma de adquisición merece revisión no solamente porque se trata de tierras indígenas, sino también por su poca documentación y transparencia) y el absoluto desinterés por las condiciones infrahumanas de trabajo que imponía la empresa. Un dato descollante para avanzar en este análisis es que la instalación de las vías férreas se llevó a cabo durante la gobernación del propio Robustiano Patrón Costas (1913-1916), que también tuvo participación dentro del gabinete de los dos gobernadores anteriores. Es decir: la oligarquía local tenía entonces –de manera similar al presente- la suma del poder económico y político.

San Martín de Tabacal provocó un cambio formidable en las condiciones de vida de los habitantes, no sólo de la región específica que he descrito sucintamente arriba, sino de otros puntos de la provincia de Salta, de la vecina provincia Formosa y Bolivia. Para tener una dimensión gráfica de esto, nótese en el mapa a continuación que el Ingenio obtuvo mano de obra, además del Departamento de Orán, de los vecinos San Martín y Rivadavia, de la

3. La incorporación de los guaraníes a los ingenios azucareros argentinos

Voy a detenerme ahora a hacer un brevísimo recorrido sobre el impacto que la instalación de la industria azucarera tuvo en la vida de las personas del Sudeste boliviano y el Noroeste argentino, particularmente de sus campesinos y pueblos originarios. Las posibilidades que la nueva industria prometía despertó interés desde sus inicios en indígenas (Langer 1994 a y b, Hirsch 1999), misioneros que administraban buena parte de sus territorios, ambos Estados (Langer 1994 a, 2009) y diversos estudiosos²¹.

En el caso de la mano de obra guaraní, además de la antigua referencia a la presencia de “chiriguanos” en los registros de misioneros católicos, lo que está efectivamente documentado –por la protección de las fronteras que implementaron las nuevas políticas territoriales a partir de la institución de los Estados Nacionales- es la migración hacia Argentina desde las tierras bajas bolivianas en sucesivas oleadas, desde finales del siglo XIX.

Para entonces, el incipiente gobierno republicano de aquél país -que pretendía la construcción de un Estado Mestizo- propició el avance de los hacendados bolivianos sobre los territorios guaraníes, lo que creó fuertes presiones incluso sobre las propias misiones. A la postre, una razón crítica era obligar a los indígenas a conchabarse como peones rurales. Langer (1994 a) comenta:

Las misiones franciscanas llevaron a cabo una serie de funciones vitales para el gobierno boliviano. Entre las funciones más importantes, estuvieron: la de proteger la frontera entre Paraguay y Argentina, neutralizar las tribus hostiles que habitaban la región, centralizar mucha de la población indígena dentro de unidades fácilmente administrables, e incorporarlos dentro de la vida económica nacional. (Langer 1994a, 257-258).

Las pésimas condiciones de trabajo entre los hacendados bolivianos (malos tratos, paga baja, abusos diversos) impulsaron a los guaraníes (o chiriguanos) a viajar al Norte de Argentina en busca de las oportunidades que prometía la industria azucarera, tales como unas condiciones

21 Es oportuno señalar que hasta los primeros años del siglo XIX, el territorio de Tarija estaba bajo la administración de la Gobernación de Salta del Tucumán, eso además de comprender que las fronteras de los nuevos Estados Nacionales eran divisiones que carecían de cualquier sentido en el pensamiento indígena.

laborales menos abusivas y la posibilidad de acceder a una paga en moneda²². El veloz descenso de población masculina en Bolivia que esto causó no tardó en hacerse sentir. Eric Langer (1991, 1994 a y b) comenta que si bien inicialmente los propios misioneros de ese país alentaron la partida de los hombres a los ingenios como mitigación de la crítica situación reinante en Bolivia -por los avances de los latifundios y el trato abusivo y cruel de los hacendados, que perseguían a los indígenas y los ajusticiaban ante cualquier supuesta “incursión” por las haciendas-, pronto se hizo tan importante la falta de brazos para el trabajo en las misiones que intentaron revertirlo, sin lograrlo. Cada año la migración a Argentina se hacía más numerosa y finalmente se transformó en un verdadero éxodo durante la guerra del Chaco entre 1932 y 1935²³, cuyas consecuencias fueron devastadoras. Como explica Richard (2015, 185): “La guerra del Chaco lo ha destrozado todo –los campos y el ganado han sido destruidos o robados, las aldeas y los pozos de agua ocupados, la población escapó o fue desplazada o fue mermada por las epidemias”.

La situación de violencia extrema y muerte a la que estaban expuestos los indígenas en el chaco boliviano es un motivo importante para entender por qué soportaban la paga magra y el trato también violento en el Ingenio Tabacal. Hirsch (1999) alega que si bien había niveles de coerción, los guaraníes iban voluntariamente a trabajar allí, pues finalmente, Argentina era *mbaaporenda*, la “tierra donde hay trabajo”, lugar en el que podían obtener algo de dinero en efectivo mediante el que adquirir objetos, ropa, medicamentos, donde se aprendían nuevos oficios y se conocía otra gente.

Si bien es cierto la interpretación que los guaraníes hoy hacen de su historia con el Ingenio Tabacal no puede trasladarse a la que sus padres y abuelos, es de tener presente que buena parte de mis entrevistados aun pertenecen a la generación de trabajadores de la empresa; sus relatos corresponden a una experiencia de primera mano. En ella la relación con el Ingenio Tabacal siempre es conflictiva. Gregoria no duda en llamar esclavización al trato que recibían los trabajadores de su comunidad en la empresa, Mónica describe cómo su padre tenía

22 Según explica Langer 1994a, en Bolivia no existía paga en metálico sino trabajo en condición de servidumbre.

23 La guerra desatada entre Paraguay y Bolivia, que se conoce como “Guerra del Chaco” en la década de 1930 se debió fundamentalmente al interés de mantener el control sobre la planicie chaqueña y su riqueza hidrocarburífera, en la que se enfrentaban los intereses de la Standard Oil (en Bolivia) y Schell (en Paraguay). El escenario en el que se sostuvieron los enfrentamientos era el hábitat de los guaraníes, que se encontraron así enfrentados entre hermanos por intereses extranjeros.

cicatrices en el cuerpo producto de la tarea que realizaba. Al mismo tiempo antiguos trabajadores recuerdan lo duro que era el trabajo pero también señalan que la paga que les entregaba el Ingenio les dio acceso a bienes y en algunos casos luego a una jubilación.

La definición misma de trabajo merece ser pensada críticamente desde la ontología guaraní. Un día, mientras conversaba con una señora de Misión San Francisco ella me lo expresó con claridad meridiana. Me dijo: “Ahora trabajamos para vivir, antes a la vida la hacíamos” (conversación con Lydia Funes, Misión San Francisco, febrero de 2016). Y es que estar en relación con el *ĩwi* es recrear la vida, una condición existencial, una manera de ser en el mundo. Las tareas que ella demanda corresponden a los cuidados que toda madre necesita. Trabajar es otra cosa: es realizar una labor para otro no indígena a cambio de un pago.

Por eso mismo, no quisiera incurrir en el error de reducir los motivos de estos traslados de los guaraníes a Argentina a una simple utilidad económica o circunstancia histórica o política. Para el pueblo guaraní caminar, como he mencionado en el capítulo anterior, hace a su modo de ser en el mundo. Pienso, por ejemplo, en una enseñanza que me dio recientemente Matilde, otra protagonista de esta investigación, explicándome el significado de la cruz de flores amarillas (algunos la llaman “cruz de la hermandad”) que acompaña toda la celebración del *Arete Guasu*:

- La cruz con las flores de taperigua... digamos... ese es el significado de la pelea que íbamos llevando, incluso hoy en el día. La florcita amarilla es lo que está en el camino. Ese es el taperigua. Y eso quiere decir: el camino que tenemos que hacer nosotros los guaraníes. (Conversación con Matilde Tucu, febrero de 2016).

María Inés Ladeira (2007) explica que los Mbya de la costa brasileña se han mantenido en constante movimiento y traslado hasta la actualidad, y que pese a que en el presente -en un contexto social, político y territorial absolutamente modificado- no estén guiados por un “héroe”, el motivo de ese constante deambular sigue siendo profundamente religioso.

As aldeias e os movimentos atuais vêm comprovar que, embora a disponibilidade de terras lhes seja irrisória e que cada vez mais seu espaço no seu próprio mundo esteja diminuindo, os Guarani continuam fiéis na identificação de seu território, elegendo seus lugares dentro dos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista. (Ladeira 2007, 66)

Las aldeas y los movimientos actuales vienen a demostrar que, aunque la disponibilidad de tierras sea irrisoria y que cada vez más su espacio en su propio mundo esté disminuido, los guaraníes siguen fieles a la identificación de su territorio, eligiendo sus lugares dentro de los mismos límites geográficos observados por los cronistas durante la conquista. (Traducción propia)

En el caso de los guaraníes de La Loma, muchos de ellos cuentan que sus abuelos (ancestros) que vinieron de Bolivia “llegaron al ingenio a pie”, refieren también que “antes caminaban mucho, ellos siempre caminaban”. Yo entiendo que esa recurrencia en comentar y regresar sobre la larga travesía caminando desde el Isoso debe ser comprendida en su dimensión sagrada.

En distintos trabajos (Pifarré 1992, Saignes y Combes 1994, Saignes 2007, entre otros) leemos que los guaraníes que arribaron al oriente boliviano consideraban que habían alcanzado *kandire*²⁴.

La región llamada isoseña se encuentra en la parte central del Departamento de Santa Cruz de la Sierra en Bolivia, tiene una superficie aproximada de 615.900 hectáreas a unos 300 msnm. El río Parapetí desciende desde Chuquisaca para subsumirse en los Humedales del Isoso. Este fenómeno confiere unas características especiales a la zona, que posee notable diversidad de animales y plantas. El agua se va dispersando en la llanura chaqueña, donde se pierde en gran parte por evapotranspiración (las temperaturas son elevadas prácticamente todo el año) y por infiltración. El resto va migrando lentamente, a alimentar al río Quimome, hacia el Amazonas.

Una característica única de los Bañados del Isoso es que ofrecen disponibilidad de agua durante todo el año en un ámbito predominantemente xerófilo como es el chaqueño. Eso hace que sea de vital importancia para la reproducción, crecimiento, alimento y refugio migratorio para innumerables variedades de peces, anfibios, aves y mamíferos, además de la presencia de muy diversas especies arbóreas. Es un contexto propicio para establecer la relación de simbiosis con el *iwí*. Agrego además que el isoso es nombrado por los guaraní de Bolivia como *iwí iyambae* (la tierra sin dueño), lo que se asocia a mi criterio de manera clara al ideal político de autonomía y libertad de ese pueblo.

24 Combes (2006) sugiere que el término *kandire* puede haber sido traducido equivocadamente como “Tierra Sin Mal” y se refiera más bien a “Tierra Rica”, tierra abundante en metales.

La región en la que está emplazada La Loma, por otra parte, también tiene características particularmente fértiles. Como comentaba antes, se trata de un contexto con gran disponibilidad de recursos hídricos y suelos fértiles que se extienden en suaves planicies al pie de las Sierras Subandinas, con una enorme biodiversidad. Este ecotono colinda con la región del Chaco.

Hacer mención al registro de la presencia guaraní en la zona de estudio desde tiempos coloniales y explicar las condiciones generales de la región, es pertinente porque permite por una parte retornar sobre el sentido de territorio, *ñande iwi* que ellos tienen (espacio vital, simbólico, de relaciones sociales y cosmológicas, del caminar). Es desde ese sentido que establecen sus demandas y reclamos presentes contra el Ingenio. También porque contrasta con la versión recurrente de que llegaron a Argentina luego de la instalación de la industria azucarera y de la guerra. Si muchos de ellos, insistentemente, relatan que antes de la construcción de la fábrica ya conocían la región y había guaraníes en la zona, es porque es reconocida como su territorio, más allá de cualquier título que pueda exhibirse o divisiones políticas de los estados. Por eso insisto en que la presencia guaraní en la región merece una revisión a la luz de relatos históricos y de su propia forma de interpretar el mundo.

Aun cuando hayan arribado en notable número a principios del siglo XX, según coinciden en afirmar Gatti (1975), Hirsch (1999) y los propios guaraníes, existe documentación suficiente para estimar el área en que hoy habitan mis interlocutoras fue conocida y recorrida por ellos desde tiempos más antiguos. Coincido además con Gordillo (2010) en que suelen atribuirse “visiones espacialmente estables” al indígena en contraposición con una “diaspórica” como indicativa de desarraigo y que “el caso guaraní en la zona azucarera de Salta y Jujuy problematiza esta supuesta dicotomía e incluye dimensiones tanto indígenas como diaspóricas a múltiples niveles y de manera paradójica”. (Gordillo 2010, 231)

Finalmente la tierra es una unidad cosmológica, no conoce de fronteras ni límites. Esto no significa negar importancia a los factores externos, sino ponerlos en otra dimensión.

4. Enclave capitalista, nuevas formas de expropiación

Sobre las consecuencias que la adquisición sin precedentes de tierras en Salta y la explotación capitalista del Ingenio Tabacal hay diversos estudios. Los análisis que conozco corresponden a dos momentos: en la década de 1970 los trabajos eran de corte más bien sociológico centrados en los proceso de explotación capitalista y la creación de la riqueza; a finales de la década de 1990 hasta la actualidad hay más producción etnográfica en donde el eje de discusión suele ponerse en lo sucedido con los indígenas que trabajaban en las fábricas de azúcar de Salta y Jujuy – Argentina.

Los más importantes para la década de 1970 fueron “Plantación, campesinado y manufactura: un caso de análisis diacrónico de la articulación de clases en el Noroeste Argentino” de Luis María Gatti (1975), “Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero del noroeste argentino” de Raúl Bisio y Floreal Forni (1976) y “Workers from the North: Plantations, Bolivian Labor and the City in Northwest Argentina” de Scott Whiteford (1981). Los dos primeros hacen hincapié en las formas de extracción de plusvalía y la pauperización de la población local, denunciando las condiciones de trabajo y exclusión bajo las lógicas de explotación capitalista que implementó esa agroindustria. Whiteford, por su parte, hace algo similar, aunque procura una etnografía de la vida de los trabajadores, enfocado especialmente en los “migrantes bolivianos” a los que engloba de esta manera sin distinciones de su pertenencia étnica. El único entre ellos que refiere de manera explícita a La Loma y la gente que la habitaba es Gatti, aunque en todos los casos los autores reiteran el relato de que los guaraníes arriban a la región en condición de empleados con contrataciones precarias, a causa del boom azucarero en Argentina y la guerra.

Recientemente diversos textos se preocuparon por analizar y explicar la mirada de los indígenas sobre su trabajo en los ingenios. Entre ellos destaco al de Silvia Hirsch (1999) y Gastón Gordillo (2005), etnografías que recogen los testimonios de trabajadores indígenas en el Tabacal, además de alguna publicación propia (Boasso 2004 y 2005). El trabajo de Hirsch (1999) y el mío se concentraron en experiencias de guaraníes y el de Gordillo (2005) en los qom (o tobas) que me interesa citar porque en los relatos qom hay referencias recurrentes a los guaraníes.

En el 2015 se publicó “Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)” editado por Córdoba, Bossert y Richard reúne una serie de interesantes artículos que analizan desde miradas diversas el impacto y consecuencias que para los indígenas en Bolivia y el Noroeste argentino tuvo la instalación de dos industrias capitalistas de enclave: la cauchera y la azucarera. Apelando a un trabajo comparativo, se descubre una línea compartida a ambos lados de la frontera por los sectores hegemónicos locales que podría resumirse en la necesidad ingente de mano de obra nativa y cómo eso se va entretejiendo con la definición de los límites de los estados nacionales. Inspirados en el texto de Bisio y Forni citado arriba, hacen un análisis de formación del área de enclave y sus satélites para la industria azucarera comparándolo con el sistema de habilitación y enganche para la cauchera (Bossert y Córdoba 2015, 117); evidenciando en el texto cuánto los estados nacionales de Argentina y Bolivia hicieron en favor de esas industrias. El ejemplo más palmario fueron las sucesivas campañas militares de “civilización”, que no perseguían otro objeto que el de la incorporación masiva de los pueblos originarios a la explotación capitalista. En lo referido a los ingenios, los artículos ofrecen investigaciones preocupadas por presentar testimonios de los trabajadores indígenas. Aunque ninguno aborda puntualmente el caso de los guaraníes, exhiben un panorama general de las condiciones brutales de trabajo y las lecturas que los propios protagonistas hacen de eso. Sobre San Martín de Tabacal puntualmente el texto de Weinberg y Mercolli (2015) relata las condiciones de expropiación de los kollas. Unos párrafos más adelante describiré más extensamente el concepto de “economía de enclave” en Bisio y Forni (1976).

De modo más general, y remontándonos históricamente a principios del siglo XX, Erland Nordenskiöld publicaba en 1912 “La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)” donde entre otras cosas describía las migraciones de los indígenas del oriente boliviano a trabajar en los ingenios argentinos, lamentando las condiciones de vida a las que se veían sometidos.

El “Informe sobre el estado de las clases obreras argentinas” de Juan Bialet Massé de 1904 da cuenta de las condiciones de exclusión y precariedad en la que trabajaban los indígenas en aquél momento en los Ingenios.

Si el del resto de la República no lo hiciera necesario, el estado actual del Chaco exigiría una legislación obrera, enérgica y previsor, que cortara de raíz los abusos rayanos al crimen y atentatorios de las facultades que sólo pueden ejercer los poderosos soberanos.

(...) Me fijo en primer término en el indio, porque es el elemento más eficiente del progreso e importante en el Chaco: **sin él no hay ingenio azucarero, ni algodónal ni maní, ni nada importante.** Es él el cosechero irremplazable del algodón; nadie le supera en el hacha, ni en la cosecha del maní. (Bialet Massé 2002 [1904], 50)

Ilustración N° 13



VISTA AEREA DE LA FABRICA DE AZUCAR Y PARTE DEL PUEBLO OBRERO DE "SAN MARTIN DEL TABACAL".

Fotografía aérea de fábrica y el poblado circundante al
Ingenio San Martín de Tabacal en 1945.
Tomada del libro “Ingenio y Refinería San Martín de Tabacal Sociedad Anónima” (1946)

Eric Langer ha escrito numerosos documentos que dan cuenta de las condiciones en las que se encontraban los guaraníes del oriente boliviano que a su entender hicieron propicia y deseable la migración a Argentina: recibir salarios y evitar ser sometidos a la condición de servidumbre son dos motivos centrales.

Retornando a los trabajos sobre el ingenio San Martín de Tabacal, en lo que tanto Bisio y Forni (1976) como Gatti (1975) y Weinberg y Mercolli (2015) coinciden, es en reconocer el **aporte extraordinario que la mano de obra indígena representó para el desarrollo de la industria capitalista** en todo lo que se conoce como Gran Chaco y regiones circunvecinas.

Bisio y Forni (1976), explican que la lógica de explotación del Ingenio Tabacal se estructuró como una “economía de enclave”. Esto es: la adquisición de gran cantidad de tierras de condiciones altamente ventajosas en cuanto la explotación de recursos naturales y acceso por distintas vías a mano de obra que es monopolizada por una sola empresa. Lo producido se consume principalmente en mercados externos y hay escasísima inversión de retorno²⁵.

Era tal el volumen de mano de obra que se requería que el entonces dueño del Tabacal (Robustiano Patrón Costas, miembro descollante de la oligarquía salteña) decidió extender sus dominios, adquiriendo en condiciones poco claras 300.000 hectáreas en Luracatao (Departamento de Molinos) y otras 396.000 en Santa Victoria como modo de garantizar la presencia de trabajadores en la caña, según documenta Gatti (1975). Los habitantes de esos lugares fueron obligados a trabajar en el Ingenio en condición de semi servidumbre. Al agregar a esa superficie las 240.742 hectáreas que el establecimiento declaraba cultivar en las inmediaciones de Orán para 1943, podemos comprender que el Ingenio tenía bajo su control - como indiqué antes- una extensión cercana a 1.000.000 de hectáreas e imponía sus condiciones a la población que allí habitaba. El establecimiento empleaba de manera directa a más de quince mil trabajadores por zafra. Algunos de ellos se trasladaban voluntariamente - como parece haber sido el caso de los guaraníes según testimonia Hirsch (1999)-, mientras que otros –los habitantes de Santa Victoria, Luracatao o Iruya- eran forzados por Patrón Costas a hacerlo, a condición de mantener sus rebaños en sus tierras de origen.

A esas zonas en las que los trabajadores eran obligados a abandonar sus actividades (principalmente el pastoreo en el caso de Luracatao, Santa Victoria e Iruya), Bisio y Forni

25 Cabe mencionar que las condiciones en las que Robustiano Patrón Costas junto a su hermano Juan se hizo de los títulos de las tierras en las que está enclavado San Martín de Tabacal (en 1908) no fueron transparentes. Baste decir que se trataba de tierras fiscales que aparecen a nombre de la sociedad Patrón Costas – Mosoteguy en el año 1918. Como comenté antes, todas estas operaciones se viabilizaron mediante la suma del poder político y económico en manos de la oligarquía local.

(1976) las nombran como “zonas cautivas”: sus habitantes veían disminuidas u ocluidas sus posibilidades de trabajar sus tierras; sus aldeas quedaban así francamente debilitadas. Esos trabajadores, por otra parte, sólo accedían a esquemas de subcontratación, con lo que se producía un “desempleo estructural” en toda la región.

Esa situación de desempleo estructural con la consecuente abundancia de mano de obra indígena que había quedado “libre” luego de la cosecha de caña favoreció la instalación de otros terratenientes locales, que llegaron a la zona entre las décadas de 1920 y 1930 y se dedicaron a la producción de frutas y hortalizas a gran escala. De este modo, muchos de los trabajadores indígenas, enajenados de sus tierras, dependientes de la paga de un jornal para atender a sus necesidades vitales, iban a prestar sus servicios en esos establecimientos luego de la temporada de la caña.

Esto configuraba lo que Bisio y Forni, en la obra que vengo tratando, llamaban “economías satelizadas”. Colonia Santa Rosa -como se llama la comarca vecina que se caracterizó precisamente por hacer uso de ese recurso humano-, sería un destino muy importante para los guaraníes luego, cuando fueron expulsados definitivamente de sus tierras por el ingenio San Martín de Tabacal. Esos establecimientos dedicados a la producción de frutas y verduras que florecieron a la sombra del avance del ingenio son nombrados por la gente de la zona como “la finca”, como podremos leer enseguida, en los relatos de Mónica, Matilde y Gregoria. Lugares donde se empleaban buena parte del año, en condiciones de absoluta precariedad laboral.

La explotación brutal de indígenas y campesinos fue la garantía del crecimiento exponencial de los dividendos para toda la zona. A diez años de instalado el Ingenio Tabacal, el conglomerado de ingenios de Salta y Jujuy ya producía el 26% de todo el azúcar de la región del Noroeste argentino (la mayor productora de azúcar de todo el país)²⁶.

Whiteford (1981) explica que un problema crucial para los trabajadores “temporarios” de los Ingenios era garantizar la propia subsistencia fuera de los períodos de trabajo en la caña de azúcar. Dado que los Ingenios azucareros de Salta y Jujuy se forjaron mediante la toma de tierras de los indígenas y la disponibilidad de su mano de obra (en connivencia con los

26 Tomado de Bisio y Forni (1976)

poderes del Estado, como se ha dicho), había principalmente dos alternativas para resolver la acuciante falta de trabajo y recursos en la temporada de desempleo: la nueva mudanza a otros destinos en los que vender su mano de obra o el cultivo de pequeñas parcelas para el consumo familiar -práctica que era aceptada y permitida en general por los administradores.

El autor dice específicamente:

The five plantations (*ingenios*) of Salta and Jujuy (San Isidro, San Martín de Tabacal, La Esperanza, La Mendieta and Ledesma) were founded and developed by members of the regional oligarchy during the late nineteenth and early twentieth centuries. With the help of British capital and technology, they acquired vast tracts of sparsely settled land and access to river water for irrigation. The plantations became bases of political as well economic power, which they used to guard their holdings and expand markets. (Whiteford 1981,32)

Las cinco plantaciones (*ingenios*) de Salta y Jujuy (San Isidro, San Martín de Tabacal, La Esperanza, La Mendieta y Ledesma) fueron fundadas y desarrolladas por los miembros de la oligarquía regional entre fines del siglo XIX y principios del XX. Con la ayuda del capital y la tecnología británicos, adquirieron grandes extensiones de tierra escasamente pobladas y el acceso al agua de los ríos para el riego. Las plantaciones se convirtieron en la base del poder económico y político, que utilizaron para proteger sus propiedades y ampliar mercados. (Traducción propia)

Quien hace referencia específica al caso de La Loma es Luis María Gatti (1975), que señala:

El ingenio utiliza fuerza de trabajo de migrantes estacionales que concurren a la zafra coaccionados de diversas formas (deudas, solidaridades personales, fuerza pública, etc.). (...) Pero además el ingenio dispone de una fuerza de trabajo permanente a través de los indígenas chiriguano, maticos y chauancos que, provenientes del sur boliviano y de las cercanías de Tartagal, se asentaron en la Misión La Loma (Misión de Zenta) desde 1920 y hasta 1937, aproximadamente (esta migración tuvo un auge entre 1932 y 1935 a raíz de la Guerra del Chaco). Estos indígenas, instalados en tierras del ingenio podían cultivar mínimas parcelas alrededor de sus ranchos con cultivos de subsistencia (Gatti 1975, 19)

5. “El Familiar”, la producción de sentido, la diáspora

La posibilidad de la muerte estaba presente todo el tiempo entre los trabajadores del ingenio. Por una parte, las condiciones sanitarias en las que vivían eran francamente insalubres. Whiteford (1981) y Gordillo (2005) lo señalan: Alto índice de mortalidad infantil por enfermedades como la disentería, desnutrición (que era acompañada por una recurrencia alarmante de amebiasis), enfermedades tropicales, condiciones infrahumanas de trabajo, infecciones. Además de eso, los crímenes que se cometían sobre los trabajadores díscolos a través de “El Familiar”, eran moneda frecuente.

La figura de “El Familiar”, según puede leerse en la literatura, no era exclusiva del Ingenio Tabacal. También en otros establecimientos azucareros como el Ingenio San Isidro o el Ingenio Ledesma en Jujuy era reconocido por dos distintos grupos étnicos que trabajaban allí.

Entre los guaraníes que conozco he escuchado decir de él por una parte que era una invención de los blancos del Ingenio para atemorizar a la gente, y luego narrarme que era la forma en que se manifestaba el ser implacable, inclemente e insaciable de Robustiano Patrón Costas. Su aparición sólo podía indicar una cosa: la muerte. Del trabajador que se atreviera a exigir mejores condiciones de trabajo o incluso la paga por su esfuerzo (que era evitada frecuentemente con el argumento que no se había alcanzado la meta de corte de caña demandada por la patronal) o de alguno de sus hijos.

A diferencia de los dueños del monte, del río, del maíz, del *arete* de los guaraníes, El Familiar no pertenecía a los espíritus ancestrales, con quienes se realiza una relación simbiótica, mutuamente necesaria. El Familiar era un ser diabólico, malvado, despiadado. Era el Familiar del patrón. Pertenecía a un linaje ajeno, extraño.

No era un ser que pudiera dar vida, sólo quitarla. Generalmente se presentaba en la noche, especialmente entre los trabajadores del surco, que regaban la caña. Era a veces un enorme perro negro, otras veces un león (puma) feroz. Algunos podían conjurarlo, pero la suerte que corría la mayoría era trágica.

De manera similar a como explica Michael Taussig (1993) con el Tío entre los mineros de Oruro, propongo que la del Familiar es la figura productora de sentido que han creado los

trabajadores indígenas de los ingenios (puesto que su presencia y accionar es relatado por guaraníes, qom, kollas y wichís que allí trabajaron) para explicar y representar el fetichismo del capitalismo, el ansia insaciable de dinero. Pienso además que entre los guaraníes puede considerarse como la manera de figurar aquello ajeno que debe ser integrado de algún modo, en la metafísica de la predación. A la par, el contraste con los ancestros y los dioses es evidente. Y por eso mismo me pregunto ¿cómo incorporar a ese ser que los propios guaraníes definen como diabólico?. El Familiar es una sombra oscura, que todo lo destruye. A él se contrapone la necesidad de recuperar *ñande iwi* y restaurar el *ñande reko*.

He insistido en que existe una relación ontológica entre el ser encarnado del guaraní con los demás seres. La personeidad supone una relación de perspectivas entre seres del devenir: del mismo modo en que el cazador puede ser dominado por el espíritu del jaguar, el jaguar establece relaciones sociales con su entorno y su presa. Por eso el vínculo con los dueños (del monte, del río, del maíz, de los jaguares, de los tapires) es simbiótico, complementario y al mismo tiempo cambiante. Los dueños pueden ser propicios en la medida en que el guaraní actúe correctamente, pronuncie las bellas palabras, se muestre respetuoso, mantenga fuerte su *reko*, se conduzca sabiamente; pero pueden mostrarse contrarios si eso no se cumple. El Familiar, en cambio, mantiene en vilo permanentemente al guaraní y aunque algunos logran burlarlo (como veremos más adelante, en la narrativa de Mónica, Gregoria y otros), el intercambio es siempre desigual.

Inspirándome en la obra de Taussig citada arriba, las nuevas relaciones con el otro (en términos de la personeidad), también expresan las formas de alienación que impone el capitalismo que fragmenta, fractura la interrelación orgánica entre los seres. Es por eso que la del Familiar es una presencia disonante, inarmónica, siempre peligrosa, alarmante.

Isla (1996) recoge relatos sobre el Familiar en los ingenios azucareros que guardan sorprendentes similitudes con los escuchados por mí (algunos de los que serán contados por sus propios protagonistas unos párrafos más adelante). Y pese a que según me relató la gente, hubo trabajadores no indígenas (vinculados a la actividad sindical), que trataron de explicar a los indígenas que este relato se trataba de una “superstición”, la capacidad creadora de sentido de esta interpretación la mantiene vigente para mis entrevistados hasta el día de hoy.

Isla da su explicación de la relación entre esta expresión del terror y las nuevas formas de trabajo que imponía la industria azucarera:

Las versiones del Familiar construyen mediante el canibalismo una gran metáfora de la succión de vidas obreras para engordar los ‘tesoros’ patronales. Es necesario un acto de «antropofagia» para mover los trapiches; hay un imaginario de *sacrificio* y reciprocidad: se debe poner «el cuerpo» y hasta «la vida» para que se genere la producción y la reproducción del orden social. (Isla 1996, 44)

Creo que esta interpretación se torna particularmente sugerente a la luz de la metafísica de la predación, de la hermenéutica guaraní de la que hemos hablado mediante los textos de Viveiros de Castro (1986, 2011).

Entre los guaraníes con quienes he podido conversar de este tema, El Familiar se desvanece con el fallecimiento de Robustiano Patrón Costas. Antes de esa muerte acaezca sus hijos –a cargo de la empresa familiar para ese momento- deciden expulsar violentamente a los guaraníes. Con la nueva expropiación de sus tierras, la relación entre *ñande iwi* y *ñande reko*, se fracturó de manera rotunda, el equilibrio cósmico ha sido seriamente dañado.

Si bien los Patrón Costas nunca aclararon las razones de la expulsión, estimo que se debió a una conjunción de factores. Las familias guaraníes que habitaban allí habían ido adquiriendo cada vez mayor independencia, lo que significaba que muchos ya no prestaban servicios para la temporada de caña y sin embargo habitaban en esos terrenos de manera permanente. Habían logrado autonomía alimentaria, los relatos sobre la abundancia de comida que se producía en los *cercos* son unánimes. La vida colectiva en armonía con el *iwi* había fortalecido el *reko* y la comunidad se había extendido de manera notable, como cuenta la propia Mónica. La familia Patrón Costas es famosa en la narrativa salteña por su extraordinario despotismo, con lo que estimo no les habrá resultado nada grato constatar el crecimiento de estos vínculos a sus espaldas.

Había asimismo condiciones externas que inquietaban a la oligarquía y los intereses del capital más concentrado en todo el país. Por una parte el contexto político en Argentina estaba cambiando. Desde mediados de la década de 1960 comenzaron a sucederse levantamientos y reclamos obreros en todo el país, cuya potencia fue en aumento, hasta llegar a la reacción

violenta del terrorismo de Estado desde 1976 hasta 1983 (golpe institucional del que participó la burguesía nacional de manera activa), como es públicamente conocido. Estimo que ese factor debe haber estado entre las preocupaciones de la patronal de Tabacal. Además de eso, los indígenas podían demostrar su permanencia efectiva en ese lugar por más de treinta años, lo que en las leyes argentinas vigentes prefiguraba la posibilidad de reclamarlo legalmente.

Esos motivos fueron razones de peso para tomar la decisión de expulsar a los guaraníes de allí, sumado a la reconversión tecnológica que emprendió el ingenio, por la que requería mucha menos mano de obra.

El proceso de desalojo se extendió por seis largos y amargos años, desde 1964 a 1970. La gente empezó a buscar desesperadamente lugares en los que vivir. Todos ellos en condiciones de precariedad extrema, fueron instalándose en las márgenes de los centros poblados vecinos: Orán, Hipólito Yrigoyen, Pichanal, Colonia Santa Rosa, Embarcación. Algunos emigraron más lejos, pero la gran mayoría permaneció en la región.

Las familias guaraníes se vieron obligadas a abandonar su *iwí*, sus *cercos*, sus muertos. La fractura fue tan honda, el quiebre del vínculo tan grande que las heridas siguen lastimando hasta hoy. Expulsados, se alojaron como pudieron: algunos de manera dispersa, otros - siguiendo a un sacerdote franciscano- se reagruparon en Misión San Francisco (en Pichanal), otros en tierras al borde de los ríos (tal el caso de *Iguopeyenda*). Se vieron reducidos de la noche a la mañana a la mera condición de subempleados, trabajando por jornales de miseria en las fincas frutihortícolas de la zona, haciendo *changas*²⁷ de lo que se presentara, sobreviviendo en medio del desasosiego. Se había terminado la posibilidad de cultivar el *cercos*, de cosechar el choclo. No sólo sobrevino el desgano, sino impotencia y violencia.

Porque sucede que la violencia (especialmente sobre las mujeres) se ha hecho frecuente entre esas familias guaraníes. Las vivencias compartidas por mis interlocutoras me han sacudido hondamente. Al intentar entender, ellas me han dado respuestas que me llevan a pensar que al haberse quebrado la relación con “la vida sana” de La Loma, con el *iwí*, al acallarse el alma-palabra, al quebrarse la vida en “comunidad” la respuesta es la violencia. Matilde, por ejemplo vuelve una y otra vez a apelar a la recuperación del sentido guaraní de la vida mediante una

27 En Argentina se llama changas al empleo ocasional, que se consigue por el día o por un tiempo acotado, de servicios diversos: reparaciones, albañilería, jardinería, limpieza, etc.

reactivación de la lengua, y a la expulsión de todo aquél que no sea guaraní de la Misión como forma de protección, de “blindaje”. “Es que se están matando”, repite ella. Mónica reiteradamente afirma que es necesario volver a La Loma, al territorio guaraní, para tener de nuevo la “vida sana” y fortalecer la comunidad, para que los chicos no tengan más hambre, para que los padres produzcan su propio alimento, para poder enseñar a los hijos el buen modo de ser guaraní. Gregoria sostiene que si los jóvenes trabajan la tierra y respetan la vida comunitaria se mantienen a salvo de las drogas y la violencia.

Las dimensiones que este problema abre para la reflexión exceden claramente los límites de mi propio marco interpretativo y problema de investigación. Además, carezco en el presente herramientas teóricas y conceptuales para abordarlo con la seriedad que merece; reconozco que no me siento capaz de hacer interpretaciones profundas sobre esto. Apenas decir que si como afirma Rita Segato “el cuerpo de la mujer alegoriza el cuerpo social, y la dominación sobre el mismo simboliza el poder jurisdiccional sobre un territorio”²⁸, tal vez esa violencia – practicada especialmente sobre los cuerpos de las mujeres y sus crías- sea también una expresión terrible de ese dolor, de la fractura del *ñande reko*.

6. La narrativa de Mónica

Como he explicado en el capítulo anterior, el método biográfico es para mí, la mejor manera de presentar las voces de mis interlocutoras. Respetar las formas narrativas de las protagonistas de este relato es una preocupación que atraviesa todo este texto y toda la producción audiovisual que se entreteje con la escrita. A continuación la historia de Mónica en primera persona.

Yo sé que uno de mis abuelos, su abuelo de mi abuelo, ha nacido en La Loma. Según él me contaba, ellos siempre han estado ahí. Ahí ha crecido él y ahí ha nacido mi papá. Mi abuelo era payecero²⁹, un payecero muy poderoso. Después él se ha ido para Embarcación³⁰.

28 Segato, Rita. “La pedagogía de la crueldad”. *Suplemento Las 12*. 29 de mayo de 2015.

29 Como *payecero* es nombrado el *payé* o *paye*; el chamán.

30 Embarcación es una población distante a unos 50 km de Hipólito Yrigoyen y La Loma.

Se ha ido porque en aquellos tiempos estaban necesitando para hacer las vías del ferrocarril, porque no había vías para esos lados, y entonces él se ha puesto a hacer la vía, dice, todo eso y ahí se quedó trabajando, pero nunca se olvidó del cerco porque para la parte de La Loma de ahí, de Embarcación, él igual se ha hecho un cerco. Así que en el momento que él estaba desocupado se iba al cerco, del cerco a su trabajo y así.

Y bueno, han terminado de hacer la vía del ferrocarril de Manuel Elordi... ha recibido una medalla de oro, por trabajar ahí, en aquellos tiempos. Y bueno, ahí quedó viviendo él, mi abuela, mi tío. El tío más chico ha quedado nomás aquí con mi papá; aquí en La Loma, en La Capilla, le gustaba andar por ahí.

Eso es lo que yo tengo conocimiento. Pero bueno, siempre ha vivido mi abuelo ahí.

Y mi papá vivía de su siembra, siempre ha vivido de su siembra; le gustaba hacer pan también. Y también era medio costurero, porque él hacía la ropa para nosotros. Sí, para mi hermana hacía la ropa, para mi mamá también. Hacía vestidos, compraba telas y lo hacía él sólo; costuraba, todo. Nada más que por ahí era medio malo... bueno, como todo padre, ¿no? El me llevaba siempre para las chacras, o íbamos al Ingenio porque ahí había un almacén, y sabíamos ir a llevar la sandía, a veces llevaba el choclo, a veces llevaba el charqui³¹; porque hacían cambio y el traía la carne, hacía el charqui y le gustaba hacer todo eso para que nunca nos falte nada. Y aparte de eso, a mí me gustaba hondear, así que yo hondeaba, mataba los pajaritos y los traía. Por ahí hacíamos una sopa de pajaritos, un guiso... jera tan lindo!.

[Estando todavía en La Loma] falleció mi hermanita -yo tenía una hermanita y falleció, porque a ella le han hecho un mal, le han tirado una brujería- Y entonces, mi abuela con mi mamá se ponía a hablar, le decía dónde le habían sepultado. “¿Dónde la han enterrado?” - decía, en las palabras de ella- “¿Dónde la han enterrado a la chiquita?” -”Aquí nomás, en este [cementerio]”, (le dijo mi mamá. [Y mi abuelita le dijo] “Porque allá también está el otro cementerio... Pero ya debe haber muchos, dice... Porque hay otro cementerio, pero esos están todos con tinajas”. Pero bueno, uno como es chica, uno a veces no lleva el apunte. Y después hubo otras versiones donde decían que sí había [un cementerio antiguo]... Después

31 Se conoce como charqui a la carne disecada (del tipo que sea)

del conflicto que teníamos nosotros con la empresa... bueno, mi esposo, él fue con otro hermano que es del Barrio Estación y otro hermano más y han ido y lo han ubicado. Y resulta que sí es verdad eso porque habían hermanos que vivían de aquí hasta casi cerca del Lote Sarita, que le decían antes. Había gente, cualquier cantidad. Se han empezado a multiplicar las familias y han empezado a separarse y agrandarse más: La Loma, La Capilla, todo eso. Así que me decían que sí, que ahí enterraban a sus muertos, en tinajas. Y que ahí habían hermanos -decían- Ava Guaraní, Simba. Antes les decían Simba (y yo los conocía por Simba nomás, y muchos de aquí les sentía nombrar chaguanco, los chaguanco) y están ahí, sepultados en esas tinajas. Entonces ese es el más viejo, el cementerio que hay, ese. Que ahora, por ejemplo, hay una ciénaga encima. Es una laguna grandísima, de la cantera más para allá, ahí se la ve ¡semejante laguna grande! Y ahí están enterrados, en el cementerio de tinajas.

O sea que hay tres cementerios: uno que está adentro del lugar que dice que es de la empresa (y que ahora no sé cómo estará: no sé si lo habrán sacado, habrán sembrado caña, qué habra pasado porque yo la verdad que no fui a verlo). El otro cementerio es más nuevo. Ahí es donde está mi abuela, mi abuelo y está mi hermanita, mi hermanito... porque tengo dos hermanitos que han fallecido y están ahí: el mayor de mis hermanos y después mi hermana más chica que ya era la penúltima que ha tenido ahí en La Loma, porque después, en el año 65, nace mi hermano ahí, [mi hermano Eliseo] que ahora tiene 51 años, va a cumplir ahora en marzo, el 18 de marzo [de 2016].

Nosotros vivíamos en La Capilla y mi abuelo vivía aquí en La Loma³² nomás, al frente. Y bueno, siempre los payeceros, los brujos... son... en este caso mi mamá había recién hecho pan y estaba calentito el pan y ha llegado este brujo, que le llaman Sandearupa, un guaraní también. Y yo tenía esa costumbre... porque los hermanos guaraní, todos los hermanos guaraní, se trataban de tío aunque no sea tu tío, pero es la costumbre, vos le decís por respeto, le decís tío, tía o abuela y así. (Ahora por ejemplo, a veces de lástima decís “mirá la abuelita”, pero antes no, antes le decían abuela).

32 El área llamada por los guaraníes La Loma se subdividía en tres grupos principales de familias, los que habitaban en lo que se llamaba La Loma, los de La Capilla y los de Pueblo Nuevo, diferenciados y a cierta distancia unos de otros.

Y yo me colgaba de él. “¡Tío, tío!”, y él me alzaba y me ponía en la falda y yo sentada ahí. Y en eso mi mamá se levanta y le baña a la chiquita (Miriam se llamaba), y le baña. Entonces le dice el hombre: “Ah! Tía! ¿Qué ha hecho recién nomás pan?” - “Sí”, le dice - “Recién nomás, ya lo voy a atender”, le dice. [Y él responde] “Ah, ¡no!, es tu hijita?” -le dice- “Sí”, - “Ah, bañale nomás a tu hijita” y como era tan bonita, era rubita -porque mi mamá era rubia de ojos verdecitos, y la chiquita también [era parecida] a ella, a mi mamá- entonces... lo único que yo sé es cuando la chiquita pega el grito; pega el grito y él se levanta y se va. Y yo me bajo y él se va y le quedo mirando. Y cuando yo le voy a ver, mi mamá estaba preocupada, no sabía qué iba a hacer con ella. Ahí nomás le llamó a un vecino cerca que también era un tío y le dice que por favor, que le vaya a hablar a mi papá (que en ese momento se encontraba en el cerco), y cuando viene mi papá, ahí la llevan urgente al ingenio, a un hospital que había ahí, y nada y nada y nada. Y ya cuando la traen, como a las nueve de la noche -esto era a las dos de la tarde, más o menos- ya la traen muertita. Y es que le habían puesto crema en la boca, no sé qué le habrán puesto, pero antes le ponían algo en la boca de la criatura. Y ahí la han puesto ahí adentro. Y de ahí mi papá ha salido y le ha venido a buscar a mi abuelo de aquí, venía en bici, y se va mi abuelo.

Y de ahí nos dicen que nos vayamos nosotros para allá, para la casa de mi abuela y que quede solita [la hermanita fallecida] ahí, en la casa (teníamos una casa... una casita así, de barro, con paja, todo). Y la mamá nos trae para acá y mi abuelo queda con mi papá allá. Y después... porque después nos cuenta la mamá (ya después, de grandes) qué había ocurrido en ese transcurso. Porque yo me acordaba, entonces yo le preguntaba qué es lo que había pasado.

[Te voy a contar], esa noche, lo que escuchamos nosotros en la casa de mi abuela aquí, en La Loma. [Mi abuelo] tenía dos puñales. Y a esos puñales, él no los sabía usar así nomás, para trajinar, sino los usaba para -parece- hacer su trabajo. Y él ha llevado el alcohol y la coca ahí. Y al rato se sentía que las lechuzas peleaban (por eso mucha gente, los guaraní antes, decían que la lechuza te traía mala yeta, que era algo malo, que si te silbaba ahí arriba ya era porque iba a morir alguien). Y lloraban ahí las lechuzas. Empezaban a pelear y empezaban a pelear. Y él hablaba así, el guaraní, y se sentía así: “shuck, shuck” con el cuchillo. Y había sido como brujo, dice, que lo ocupan a la lechuza, o son espíritus, no sé... Yo no sé hasta este momento cómo será, lo único que sé es que -y le he escuchado yo- que él decía así, y que una lechuza era el espíritu del brujo y la otra era la parte de él.

¡Hasta que ha caído la otra lechuza! Y entonces se quedó callado. Cuando amanecía, ya. Había sido que mi abuelo había llevado grasa de pescado -me contaba mi mamá-. Había llevado grasa de pescado, la leche de banana, y en secreto le había puesto toda esa grasa por los ojos, el oído, todo, a la criatura, a la bebida. No la tenía que tocar nada, la ha envuelto con un trapo blanco. Una sábana blanca le habían puesto a la chiquita, y han cerrado con candado a la puerta, a la pieza esa donde a ella la estaban velando ese día. Entonces dice que a media noche ha venido el brujo, quería acercarse ahí a la vereda, gritaba, gritaba y gritaba el hombre.

Al otro día la llevan a sepultar, y en la noche -según dicen- le han visto [al brujo] que él ha ido donde estaba la criatura, quería desenterrarla, ¡pero era tan hondo! La quería desenterrar y el gritaba y gritaba. Y ha muerto así: se ha reventado el hombre. Porque mi abuelo dice: “este ya tiene mala costumbre, a muchos ha matado así; jovencitas, joven le gusta matar, le gusta comerse a los jóvenes”. Entonces ha muerto el hombre, el Sandearupa que le decían.

Y bueno, mi abuelo... ahí estaba siempre él. Nunca ha hecho mal a nadie, de lo que yo sé nunca ha hecho mal a nadie, siempre curaba, pero ha muerto solo, tirado. Me acuerdo yo que él no se quería venir de La Loma (porque los han corrido a todos, los han sacado). Él no se quería venir. Lo han amenazado, todo, y él decía que no, que nadie le van a sacar de ahí; que él se va a morir ahí, porque él ha nacido ahí y ese pertenece a ellos; ese es el territorio, las tierras de nosotros, decía él. “Aquí está mi sabiduría” decía mi abuelo. “Tiene que aprender, mi’ja, tiene que aprender” decía; yo tendría en ese tiempo, ocho años más o menos.

Y así es que [mi abuelo materno] se ha quedado allá. Y de ahí, con amenazas, todo, nos han corrido, y en el 70, recién ahí mi abuela ha bajado para acá, y mi abuelo quedó allá; quedó allá, así, con esa casa de barro. Y un día yo voy a verlo con mi abuela (porque le va a dejar la comida), y él estaba sentado: ¡Huesos, flaco! ¡Flaco, flaco! Y él sentado decía: “Yo no me voy a ir”. Yo no sé lo que ha pasado con mi abuelo. La verdad, yo no sé. Porque nunca le he preguntado, porque mi abuela se ha dedicado a tomar después de que él se ha muerto, pero yo no lo he visto que ella lo haya traído acá a velar. Yo no sé si él ha quedado ahí, no sé. Yo no he vuelto a hablar más, porque al final uno crece, y a veces uno no pregunta que es lo que ha pasado. Así que. quedó allá él. Con esa casita tirada, solito, flaco. ¡No quería salir! ¡No

quería salir y ahí quedó! No sé si lo habrán enterrado. No sé qué es lo que habrá pasado. No sé, la verdad. Así que ellos vivían ahí, en La Loma. Y él fue hasta allá, en ese tiempo. Pero hay mucha gente que se han ido de aquí, de La Loma, para la Colonia Santa Rosa, Urundel, Calilegua, Ledesma... ¡ la cantidad de gente que vivía!. Y por distintos motivos, porque algunos se iban a estudiar, también. Se iban, o se formaban la pareja, se conocían y se iban, se iban a otro lado. Y así empezaban a irse.

Nosotros nos quedamos hasta el año 65. Más o menos entre noviembre nos venimos para acá, porque ya era muy fuerte esa amenaza. Ya, al último, teníamos que escondernos bajo la cama para que no nos hagan nada. Y llorábamos bajo la cama con mi hermano. Y mi hermanito era chiquitito y no quería mi mamá que llore, tenía miedo que llore.

A los del fondo... ya les habían tirado las chapas, un día. Un ruido de chapas, latas, no sé qué. Y la habían sabido voltear porque era tan precaria la casa que con un tirón fuerte la voltearon a la casa. Así que después nos tocó a nosotros. Incluso a mi papá, [el enviado del Ingenio Tabacal] le decía que se vaya de ahí, que no lo quería ver ahí al otro día, que si volvía al otro día: “asegúrese de que no voy a fallar, y para que usted sepa que yo no estoy mintiendo, y que no quiero verlo más aquí”. Cuando nos despertábamos estaba todo tirado el sembrado.

Y también, por no quedarse atrás, los que saben hablar mejor, defenderse un poco, los mataban. No dejaban que vivan. Entonces, muchos de ellos tenían miedo, tenían miedo a la empresa.

Antes de que ellos han venido, dicen que ellos eran esclavos, los abuelos. Mi abuelo [paterno] un tiempo nomás ha trabajado con él [para Patrón Costas], en la pelada de caña. Y los hijos se han criado en esa pelada de caña. Pero ha llegado un momento en que ellos se han ido de ahí. Según mi abuela, en aquellos tiempos se han ido para ahí, porque le esclavizaban. Sabían violar a las jóvenes. Y ella tenía una sola hijita (que ahora ha quedado solita, mi tía. Ya todos han fallecido. Ha quedado la única tía de parte de mi papá, ha quedado la única.)

Allá en La Loma había una casa así, por ejemplo: había una casa aquí, otra por allá, otra más lejitos así, medio un redondel hacían. Aquí [en el centro] había un patio que era todo

limpito, porque siempre una barría todo y lo juntaba en el medio. Toda la basura la juntaba en el medio y la levantaba (dice que tiene que ser así). Y mayormente las mujeres. Ellos hablaban de que las mujeres tienen que barrer y dejar toda la basura junta en el medio. Porque dicen que las mujeres, cuando se embarazan, si tiran la basura en cualquier lado, la criatura se les pone a un costado o para el otro costado. Cuando hacen todo eso [de poner la basura en el medio del patio cuando barren] se les pone ahí, en el medio, es que está bien la criatura. Por eso las mujeres barrían, ponían toda la basura en el medio y de ahí la alzaban. Y lo que hacían a la mañana era: una hacía la tortilla (la sopa y pilla, le decían ellos) y hacían el fogón en el medio. Estaba el fuego, ahí estaba la sartén y bueno... los otros ponían ollita porque no tenían sartén, ponían ollita nomás y se sentaba la abuela ahí... todas alrededor, tomando mate, cada una con su mate, mate cebado. El uno le pasa al otro, el otro a este, el otro así para allá, pero ninguno de los chicos estaba ahí. Siempre estaban allá, sentados, o haciendo otras cositas, pero no había chicos como hoy en día, uno quiere conversar y están a la vuelta los chicos escuchando.

El patio es compartido, y ahí era su confidencia, que hablaban, que también se contaban el sueño. “¿Y qué será?” Decían, “¿Qué sera? Porque yo soñé esto, soñé aquello”, y se acordaban de aquellos tiempos... Y se acordaban de tantas cosas y por ahí eran de reírse, de matarse de risa entre ellas, así... Y si tenían que cocinar, la una venía y cocinaba. Pero estaban con el mate, le daban al mate, un rato largo, como quien conversa. Pero todos mates cruzados, la charla, todo.

Eso he visto ahí. A las chicas que recién están por menstruar por primera vez, tienen que estar en cama bien derechitas, sin levantarse, hasta que le pase todo. Bien derechita, sin almohada, sin nada. Y no tenía que venir ni el novio, porque en aquellos tiempos a los novios los buscaba la madre. Decía: “bueno, fulano va a ser el novio”. Con mi mamá también ha sido lo mismo. Mi papá dice que ha sido la mamá que le ha dicho “bueno, ella va a ser tu pareja”. Mi papá era muy... le gustaba joder, también, pero estaba mi mamá ahí, se casó con mi mamá. La sacó de la casa y recién ahí ha vivido en otro lado.

Mi papá se fue a buscar un lugar y a levantar la casita para que vivan ahí. O sea, mi mamá vivía aquí en La Loma y mi papá vivía allá, en el Pueblo Nuevo con mi abuela y se fueron aquí detrás, donde es ahora el cementerio grande, el público, a 50 mts. Ahí todavía sigue el algarrobo grande que tenían como patio ellos.

Nosotros siempre veníamos [desde La Capilla] para La Loma. A veces veníamos a pasar un rato con mi abuela. Traíamos las cosas, compartíamos con ellos. Hacían chicha, había plantaciones de choclo, de maíz. ¡Y era tan lindo que ahí se hacían los carnavales! Me acuerdo que iban en grupo, así en grupo, en fila. Todos así, bailando. Comenzaba de aquí, terminaba allá, en La Capilla. [El Arete Guasu] Empezaba antes de llegar al cementerio de la comunidad.

Ahí [en La Capilla], levantó la casita mi papá y ahí fueron a vivir, solos, porque él era un hombrecito ya que podía desenvolverse. Eso siempre decía él: “El hombre que te quiera, el hombre que realmente va a ser para vos es el hombre que te va a respetar y te va a dar una casa, y esto, y esto y esto”. Y hasta el último momento me decía mi papá. Me sabía pegar mucho, porque era muy desobediente.

Ahí cuatro hijos tuvo: tenía mi hermanito mayor, después está mi hermana (que vive en Pichanal) y después estoy yo, y después está mi hermanita (la melli, que ella es la que falleció ahí) y después nació mi hermano Eliseo, el que está aquí.

Yo me acuerdo que era como un changuito³³ porque corría, me encantaba correr, me gustaba jugar con el gato, me gustaba hondear a los pájaros, me gustaba jugar con la gallina, le correteaba a la gallina. Por ahí me ponía a correr, correr, correr por el medio del campo, sobre todo cuando estaba nublado, y yo siempre tenía ese pensamiento: las ganas de volar. No sé.

Yo corría y me subía en un tronco, en un palo que estaba ahí y yo de ahí saltaba, ¡quería volar! y yo quiero volar... así. No sé, eso yo siempre he tenido yo de ser... quiero ser libre... de... extender... de uno mismo... sí...

Allá hablaban en guaraní. Mi papá sí que no hablaba. Mi abuela [en cambio] ella sí, hablaba el guaraní y hablaba el quichua. Mi abuela hablaba el quichua, porque ella era de pollera³⁴.

33 Muchachito, niño.

34 Hace referencia a la costumbre de las mujeres de los andes bolivianos, que usan anchas polleras. Con esto Mónica indica que su abuela paterna no era guaraní.

O sea, usaba pollera grande. Ella es la que vino cuando la pelea de Bolivia y Chaco, disparándose. No era tipoy, pero ella hablaba bien el guaraní. Como hablaba el quichua, hablaba bien el guaraní. Según dice ella era de la parte de Charagua, donde están todos los guaraní. Y mi tío también. Mi tío... bueno, ellos ya no están más. A ellos les gustaba hablar el guaraní y quichua también.

Mi mamá, hablaba guaraní nomás. Sí, siempre hablaba el guaraní. Y también castellano. Mi abuela, la madre de ella, no, era bien cerrada ella. No podía pronunciar en castellano. No se lo entendía casi. Cuando venía mi abuela nos hablaba, pero mi papá no quería, porque decía que siempre somos discriminados. Por eso él ya no quería que yo me junte con los hermanos guaraní. Me quería apartar de eso, de no juntarme con los hermanos guaraní. No quería que compartiera nada, porque siempre hemos sido discriminados.

Yo por ejemplo, cuando vinimos de allá -porque la escuela El Milagro nace allá en La Loma y después cuando empiezan a sacar a la gente le traen a la escuela para acá-, aquí hemos sido marginados los chicos. Porque aquí iban [a la escuela] chicos que ya vivían por acá. Venían, no sé de dónde, pero iban los chicos y siempre nos han tratado de marginar. Me acuerdo que a mí me tiraban tinta en el guardapolvo. Yo estaba escribiendo y me tironeaban el pelo, me hacían para atrás

Me decían kuña, kuña... pero hoy me doy cuenta que la palabra kuña no es ofensiva, sino que es una palabra que nos dice que realmente somos mujeres (yo digo: si sabía en esos tiempos no tendría vergüenza de decirlo). Y nos peleaban mucho. ¡Mucho peleaban! Nos trataban así, de chaguanco no nos bajaban, de chaguancos, chiretes.

Y entonces mi papá no quería eso. Y a mí me gustaba juntarme con la gente, y me gustaba como hablaban. En el tiempo de la chicha, ellos se juntaban todos, compartían, bailaban... los carnavales a mí me gustaba mirarlos. Me gustaba como peleaba el toro, el tigre, todo³⁵. Y yo me sentaba a cuidar la chicha de la señora y miraba. ¡Me gustaba mirar!. Pero cuando yo volvía otra vez (porque eso era después de que nosotros hemos venido para acá, que seguían

35 Danza ritual al final del Arete Guasu en la que se representa una pelea simbólica entre el toro (asociado con el blanco, el karai) y el tigre, en la que el vencedor es siempre el tigre.

algunos en La Loma), entonces cuando yo venía para acá, para la casa, ¡cómo me pegaba mi papá!

Y allá lo mismo. Igual, yo me le escapaba, ¡porque al frente hacían semejante Pimpim³⁶ grandísimo! ¡La rueda grande! ¡En toda la noche bailaban y bailaban! ¡Chicha que preparaban! Y a mí me gustó de chica. Yo disparaba para el frente cuando mi papá dormía la siesta. Me iba, tomaba chicha y volvía haciéndome la que no pasaba nada, yo con mi honda y mi gorrita así para atrás.

Sí... me gustaba además cómo preparaban la comida. Ahí hacían sopa de pollo, choclo hervido, batata con leche o mate cocido, el poroto... antes le decían arapasi (le llamaban al poroto con anco) ese anco, con hojas de zapallo, esas tiernitas, lo lavaban bien, lo hacían hervir al poroto con el zapallo bien picado y la hoja esa lo comían. ¡Qué rico que era! Y eso nos hacían y... me gustaba, me gustaba ver cómo preparaban el charqui como albóndiga y le hacían hervir dentro de la sopa de sémola. ¡Riquísimo!! ¡Me gustaba!!!

Mi mamá se enojaba porque ya parecía que yo estaba en eso nomás. ¡Y me gustaba! ¡Me atraía mucho! Y mi papá se enojaba y me decía: “¿no te da vergüenza, te están llamando los tontos ahí? ¡Y me pegaba y yo lloraba! Pero me pasaba y yo volvía de nuevo, porque no le hacía caso a mi papá.

Él tenía miedo de que a mí me pase algo, pero no había esos changos atrevidos. Yo me acuerdo que cuando venía a la escuela ya aquí, yo me sacaba la honda, la gorra y las escondía en una bolsita que mi papá me daba, y venía con el cuadernito. Y mis compañeros ya eran hombres grandes, ¡Changos de 18 años! Cuando salíamos, a las 6 de la tarde, yo me iba caminando y allá nomás, en la curva, ya me ponía la gorrita y la honda otra vez. Iba juntando piedritas. Y había muchachos que adelante iban, se paraban, conversaban, pero no eran esos maliciosos como hoy en día.

36 Otra forma de nombrar el Arete.

Así que me gustaba. Por eso yo le digo a mi hija así, después que pasó todo esto³⁷: ¡era tan linda esa convivencia ahí!

Porque uno decía tío aquí, tío allá. “Me voy a visitar a mi tío” y me iba ahí al frente. Pasaba la calle, era la calle con... todo arenoso era ahí en esa parte y era coposo y estaba la planta de algarrobo grande ahí.

Mi mamá se quedaba a hacer pan, porque tenían un horno ahí, y tenía el cerco ¡todo grandísimo!. Por ahí mi mamá me decía: “andá a traer un pollo, vamos a cocinar una sopa de pollo”, y yo ahí ya he agarrado esa costumbre que hacía un primo mío (porque los corrés y no los podés pillar, se disparan los pollos), entonces, lo que hacía yo era, con un anzuelo con tanza, le ponía el maíz y le tiraba y quedaba así. Ya venía corriendo la gallina, agarraba el anzuelo y lo tragaba. Ahí le agarraba y le llevaba. No tenía necesidad de correr, nada.

Hacía eso, entonces ya me desocupaba y me iba al frente. Ahí tomaba mate, me convidaban mate con leche, charlábamos, jugábamos con esta familia que hoy también ya no existe. Y ahí cuando iba me decían: “¡Peticita! ¿Qué hacés peticita? Y ya me iba corriendo, le abrazaba y le decía tío... tío... y así... y bueno, jugaba ahí.

Tenía que compartir con ellos y ellos no me mezquinaban, me convidaban, me daban.

Sino, ya íbamos con los chicos a jugar al canal.

Tampoco era mucho porque a mi papá no le gustaba

que yo vaya, pero yo siempre en esa. Me iba porque el canal estaba cerca, así que nos íbamos a zambullir.

Me acuerdo que una vez viene mi primo y me dice el papá: “Bueno, ahora vamos a juntar todo esto [cosechar del cerco], mañana temprano hay que llevar el choclo, el zapallo, y el anco. Traigan la leche, les van a cambiar con leche porque yo voy a ir a buscar la harina porque tengo que hacer pan. Vayan, acompañalo vos petisa, acompañalo a tu tío”.

Los fui a visitar una vez, una vez. A mí me decían petisa, porque yo era chiquitita, dicen que la mamá me sabía llevar en la bolsa, que nadie sabía que iba yo ahí. No sé si será cuento de mi mamá, pero ella me decía así, que era tan peticita, chiquita que ahí quedé yo (Conversación con Mónica, Hipólito Yrigoyen, marzo de 2016)

37 Se refiere al último intento por recuperar La Loma, en el año 2003, cuando fueron nuevamente desalojados.

Y nos vamos [a hacer el intercambio]. ¡Hacía frío! Y llevábamos una carretilla. Él iba silbando. Pasando La Capilla, hay un camino que va para el ingenio, por ahí pasaban para irse al cementerio, todo eso, y había un cruce de caminos que bajaba para el ingenio. Nos vamos y me dice mi tío: “¿estás cansada? ¿quierés subir? [a la carretilla] - ¡Bueno, llevame!”. Cuando me subo en la carretilla él me estaba llevando así, con la bolsa de choclo, poroto, todo, zapallo. Y Después le digo, “me voy a bajar nomás”. Ya estábamos cerca del canal, no sé si había llovido y había un poco de barro. Él quería esquivar el barro, se ha dado vuelta la carretilla ha caído la bolsa de zapallo, de maíz y él encima de eso ¡pero bien mojadito! y ahí temblando ha tenido que sacar la bolsa, y después lo hemos llevado a vender. Pero sí, era muy lindo. La escuela... me gustaba en la escuela de ahí, de La Capilla, porque me gustaba el pan amasado que hacían y le ponía el dulce de batata y el queso y el mate cocido.

Hermoso de salir a caminar, de andar de aquí para allá, de correr por entre medio del cerco, sacar lo que vos querés comer.

Hacían hervir el choclo y no teníamos pan y comíamos el mate cocido con choclo hervido o con batata. Mi mamá bajo de la ceniza ponía la batata. También, cuando hacía pan, ella acostumbraba poner los coreanitos... los partía por la mitad y los metía en el horno, bien dulce lo sacaba. Lo poníamos en la leche.

Allá, lo que yo recuerdo es que cantaban en el tiempo de pascua. Hacían parecido al Pimpim. También le ponían como flores, pero otra clase de flores. Porque cuando hacen el Pimpim, le hacen como un arco para que pase la gente por abajo, y le ponen todas las flores amarillas, que es del tiempo del carnaval, el taperigua, esa flor. Y en este le ponían otras, de color blanco, unos ramos blancos porque ya era la pascua.

Nunca vi yo que los payeceros cantaran, pero siempre ellos daban gracias a dios. Todas las cosas ellos daban gracias a dios. “Yasupei tumpa” decían, “Gracias a dios”. Antes le decían porongo a una calabaza para sonar³⁸. Pero eso le usaban para hacer alguna brujería, lo utilizaban eso. No sé cómo lo utilizaban, pero ellos lo utilizaban a eso. Los brujos

38 También conocida como maraca, muy importante en rituales guaraníes.

más que nada lo utilizaban a eso. Si ellos curaban, o hacían brujería, algo, lo hacían solos. Eran muy ocultas las cosas antes...

Nuestra fiesta principal es el Arete Guasu. En La Loma duraba más o menos un mes. Se hacía así: si yo por ejemplo ahora tengo los sembrados de choclo lo saco mañana al maíz, entonces con mi primera cosecha hago la chicha: Preparo la chicha y le invito a la gente. Les digo "bueno, yo he hecho la chicha y vamos a hacer el baile, vamos a desenterrar al carnaval". Y bueno, se va con todo eso, se prepara la comida, la comida favorita y de ahí se van a desenterrar. Llevan de ofrenda el maíz, el choclo, y se saca al muñeco, y se deja todo ahí. Empiezan ahí. Después ya hace [lo mismo] otra familia y van de otra familia y si aquél todavía no han hecho y aquí dura por lo menos tres, cuatro, cinco días hasta que el otro haga, después de ahí ya se va para allá. Se va de casa en casa. Puede estar todo un día y toda la noche y al otro día ya sale para el otro lado.

Le daban gracias a dios por todo esto. Porque tiene dueño. O sea, el dueño es para nosotros... bueno, yo que dios es dueño de todo el universo, de las creaciones que hay aquí. Pero como hay tantas cosas en el monte... Muchas cosas, espíritus malos. Para nosotros es siempre pedir a dios, que dios esté protegiéndonos y guardándonos al entrar, porque yo siempre digo así: señor guardá mi salida, mi entrada, al hacer todo lo que tengo hacer ahí. Y Bueno, allá ellos le piden permiso al dueño del monte, que es dios nada más. O sea que hay palabras que cambian pero representan que dios es el dueño de todo, para nosotros. Cheru Tumpa. Nuestro Padre.

Así que [se pide con una oración permiso para entrar al monte, a La Loma]. Nosotros siempre lo hacemos cuando vamos de aquí. A veces lo hacemos individual o sino con mi esposo o con la gente: que dios nos guarde al entrar a La Loma, que dios esté guardando de todo peligro ahí, porque uno no sabe, por ahí la víbora, por ahí esto, por ahí aquello. Más que ya este territorio... ¡hace cuántos años que ha quedado solo! Y que existe cementerio, y siempre hay cosas malas. Por eso uno siempre tiene que pedir, para que lo estén guardando al entrar y al salir. Aquí por ejemplo, en La Loma, han ido gente, han venido de otro lado a mirar La Loma, ¡porque es tan lindo! Se encuentran en medio del monte, por ahí quieren sombrear y algunos se han perdido. ¡No les han podido encontrar a algunos! Entonces... bueno, uno ya sabe.

Hace poco fuimos a La Loma. El año pasado fuimos dos veces. Pero siempre estamos yendo a ver. La otra vez hemos ido con los chicos también ¡andaban jugando entero los chicos por ahí!.

Por ahí me dice alguna hermana ¿cuándo vamos a ir a tomar mate cebado, dice, ahí, como quien sombrea... bañarse en los canales?

Pero muchos hermanos ya están en otra cosa. No se habla de eso de volver otra vez. Por eso a veces hablamos que hay muchos hermanos que no saben las necesidades. Quizás ahora nosotros que estamos en el pueblo viviendo, quizás hay mucha comodidad (porque tenés la televisión, tenés la luz, tenés el agua, tenés todo) ¡pero realmente se van perdiendo muchas cosas que es tan rico para los guaraní!.

Y yo pienso que también por eso es lo que están viviendo los jóvenes hoy en día. Que antes no se veían esos jóvenes como están ahora. Nunca he visto chicos yo que andaban por ahí, alcoholizados. Los que bailaban el Pimpim, los que se machaban eran los papás, los grandes, la persona grande, adulta, pero no los chicos.

Antes tenían abundancia. Quizá no tomaban gaseosa, no comían algo rico como dicen ahora, pero nunca les faltaba. A mí por ejemplo nunca me faltaba nada. Tenía choclo. Quería comer tenía choclo. Mamá hacía humita, hacía pastel. Hacía zapallo al rescoldo, hacía hervir zapallito, anquito, sandía, tenían pollos, comían cuando querían comer el pollo. Comían

Pero sí había problemas más antes, en el tiempo del desalojo. Eso sí. Pero de noche, de día no. (...) Y más antes lo único que se escuchaba era del Familiar, pero la verdad que no sé.

Para el campo he visto, una sola vez nomás. Estábamos regando la caña... a mí me decía uno que hay un perro que los corre (...). Y llegó el tiempo en que me han corrido para ese lugar en que él me contaba... y era cerca de la una de la mañana. Era un silencio tremendo. Nosotros éramos nocheros, nos daban un farolcito, y a mí nunca me ha gustado estar en la luz. Yo soy enemigo de la luz. Agarré y lo he puesto en lo que se llama callejón (ahí hacíamos los tacos para que entre el agua en los surcos) ahí he puesto el farol y me he puesto en el medio de donde regamos, en la oscuridad, donde no se ve. Yo estaba en el medio, solito. Estaba con la pala, meta mirar para todos lados, un silencio... se escuchaba el ruido de los pájaros, bichitos... después he visto un perro negro que apareció. Iba por el medio del camino. Y hacia el otro lado había plantas de caña, ya estaba cerquita ¡y cualquier bichito que entra hace ruido, pues! Y claro y este perro, grande así, ha llegado hasta el cañaveral ese, ha entrado ¡pero no ha hecho ni ruido! Entonces yo digo no, esto no es bueno. He agarrado, y me he vuelto nomás. (Conversación con Roberto, Hipólito Yrigoyen, marzo de 2016)

huevos si querían comer huevos. La leche no faltaba. ¡El charqui! El papá a veces iba a pescar, traía cantidad de pescado, lo hacía charqui y tenía para todo el mes y no faltaba la carne. El pan.

Yo me acuerdo que mi papá una vez ha hecho secar el maíz. Y él lo empezó a moler en el mortero varias veces. Entonces como teníamos el cedazo, mi papá hacía todo eso, tenía el cedazo y lo empezaba a cernir a eso. Volvía a moler y volvía a moler, volvía a hacer lo mismo, hasta que llegaba a un tope que lo hacía el pan. Así que ponía la brasa ahí. Como había cantidad de leña, ponía la brasa y una lata que tenía ahí y ahí ponía el pan, la masa del pan. No había necesidad de poner al horno. Hoy en día nosotros si no tenemos el horno no podemos cocinar nada. Estamos muy vagos nosotros. Así que hacía eso. Igual la parrilla para el pescado, no necesitaba horno. Lo ponía en la parrilla bien envuelto con papel y ya estaba el pescado.

Mi papá también trabajó en el ingenio, para la estiba. En aquellos tiempos dicen que el azúcar era como un adobe, entonces él ha entrado como estibador a trabajar. Me acuerdo que él tenía todos los brazos cortados, y mi mamá preguntaba por qué se hacía eso y le decía que era el adobe: el azúcar sale del horno y es caliente, entonces tenía que agarrar con una lona que le daban y lo agarraba y por ahí se resbalaba y le cortaba, así. ¡Ha trabajado un montón!. Y de ahí se tenía que enfriar, poner en la cinta, después se enfriaba y tenía que empezar a estibarlo, a ponerlo. Pero ha trabajado muy mucho, muy negro ha trabajado.

Hasta el año '72 ha trabajado él. Ya estábamos aquí.

Después lo han matado a él. Sí. No sé quién será porque la verdad que hasta hoy en día no sabemos quién será. Lo han dejado tirado acá cerca nomás, en El Espinillo. Tenía... Lo han garroteado todo: la cabeza, él tenía una dentadura de oro y le han hecho tragar un pedazo que lo han sacado de ahí. Lo han llevado a Salta, Ha durado un mes. Era el 3 de septiembre cuando ha pasado el accidente y para el 3 de octubre ha fallecido. Y ahora hace poco, el año pasado, en el 2015, viene y muere mi mamá en octubre también, el 30 de octubre. Fallece mi mamá, ella tanto que quería ir de nuevo a La Loma. Mi papá sabía hablar bien, también se sabía mucho desenvolver. No sé quién sabrá ser, porque antes se hablaba del "Familiar". Pero los familiares, era la misma estrategia de la empresa nomás. No sé si serán ellos o quién pero hasta ahora no se sabía nada quién ha sido que le ha matado a él. Pero la gente creía en el Familiar. Le tenían miedo a eso. Más cuando a la gente la han empezado a llevar

allá por la parte de las colonias, para los lotes, para que trabajen ahí como regadores. Ahí ya muchos desaparecían. ¡Gente que tenía montón de hijos! Y que sabían defenderse, pelear por un salario y al tiempo desaparecían. Por eso decían que era el familiar. Pero no, ahora nos damos cuenta que no es así, son todas estrategias de la empresa que los tenían como tontos a los pobres guaraní. Que los llevaban allá y les decían que ahí iban a trabajar que ahí tenían todo, después que en el momento que lo indemnizaban, los jubilaban, todo eso, tenían que sí o sí desocupar la casita de madera y se tenía que arreglar como ellos pueden. Les decían, “tenés que desocupar y tenían que desocupar”.

Hay muchos que han venido de La Capilla, de La Loma, de allá ¡Había mucha gente!!, y muchos han ido para las distintas colonias que la empresa han hecho casillas y le han puesto nombre de la familia de ellos. Que el lote Elena, que el Lote Lucrecia, el lote Verónica, Lote Sarita, Margarita, así. Y en cada lote iba la gente a vivir y bueno, trabajaban un tiempo, los indemnizaban y se tenían que ir y dejar todo ahí. ¿Y adónde se iban?! Y esa estrategia ha agarrado para sacarles a todos de La Loma. Desaparecía la gente del territorio ese. Y nadie reclamaba nada porque todos tenían

miedo. Sí, porque habían muchos también que los encontraban degollados aquí abajo nomás, en La Loma. Mujeres tiradas así, a un costado, así. Mamá tenía miedo a veces. Veníamos nosotros a comprar aquí para allá, para el barrio y venían por allá por arriba y dice: “ahí han encontrado hace poquito a una mujer ahí”. Otra ahorcada... no sé si la han ahorcado, se habrá ahorcado sola, pero personas que ni pensaba que se iban a matar se han matado, no sé. Como no había justicia, no había nada, ¡Nadie hacía justicia para los guaraní! Así que nadie sabía nada, todo quedaba en nada.

Y ahí hemos vivido unos tiempos muy fieros. Nosotros en el campo hemos sufrido más que lo que los de la fábrica. Porque, allá en el campo está tirado, lejos. Y qué, ya cuando el ingenio no nos pagaba nadie nos quería fiar. Lo que nosotros hacíamos era chupar caña, darle caña a los hijos, a servir las cañas para que tengan para hacer mate.

O sino vivíamos de anco, choclo. Sembrábamos para ahí. Así que nosotros teníamos que ir a sacar, aunque nos corrieran, pero teníamos que sacar para comer. Y así eramos nosotros en el campo. ¡Allá hasta el agua no teníamos! Porque cortaban el agua de todos los canales! Era fierísimo, fierísimo. Hasta ni me iba a cazar, porque ya ni animales había. Por ahí te encontrabas con el león, en vez de cazarlo, te va a cazar el león. (Conversación con Roberto, Hipólito Yrigoyen, marzo de 2016)

[Cuando la gente trabajaba en los Lotes del Ingenio] a algunos les daban vales, no le daban la plata sino un vale, así que tenían para comer nomás. Algunas veces para comprarse alguna ropa, pero no alcanzaba. Se vivía mal ese tiempo atrás.

Nos contaban que una familia no era dueña de tener una hija ahí, porque ya la estaban mirando y sino ya lo estaban amenazando, la sacaban con mentiras. Las llevaban y las violaban. Las hacían parir ahí, las llenaban de hijos y después las hacían mal parir también, dicen. ¡Horrible la gente! (ellos dicen la gente criolla) ¡Todo lo que hacían! ¡Sí hasta ahora nomás también hay esa marginación! A veces los changos de aquí, por ejemplo, ven las chicas... así, las guaraní y dicen: “¡Mirá la kuñita! ¡Mirá esa chaguanca! Marginan hasta hoy en día. Y antes peor. Si ahora ya no tendrían que hablar eso porque hay una ley, un derecho, por la discriminación. Y a veces hasta el mismo guaraní discrimina al otro guaraní. Se deja llevar o no sé.

Allá eran muchos hombres que trabajaban en el cerco y las mujeres se dedicaban a hacer el pan, la comida, a cuidar los chicos, mantener la limpieza, todo eso. Por ahí iba mi mamá a ayudar pero no era que ella iba a sembrar sino que a ayudar, a cosechar. Si hay que vender, sacar para ir a vender. No se necesitaba mucha agua, nada. O sea, mantenimiento, limpieza, desyuyar, mi papá lo desyuyaba todo.

Cuando yo crecí, perdí a mi papá en el 72 (ya ahí iba a cumplir 15 años más o menos, porque en noviembre cumplía mis quince años yo cuando mi papá falleció, porque yo nací en el 57). Después que pasó eso, mi mamá quedó embarazada y el chiquito también murió. Ha tenido mi mamá al bebé y ha fallecido porque tenía problemita en la cabeza. Nació con la cabeza partida el bebé. Nació así. Decían que es por el mismo problema que a mi papá le han hecho así, le ha repercutido a ella también eso. Pasó un año más o menos, cuando mi mamá se va y nos deja a nosotros. Y también nos quedamos solos. Mi hermana mayor, mi hermana Hermelinda, entonces ella se puso de novia y se ha juntado, según ella dice que era para llevarlo a mi hermano que ha quedado de dos años, para cuidarle, y bueno, ella lo tenía. Muy malo era el hombre, le pegaba mucho, pero ella dice que ha soportado todo eso para estar con mi hermano. Se pasó dos o tres años y nosotros fuimos a buscarla [a mi mamá] porque se nos ha enfermado feo a nosotros mi hermana. Yo la anduve buscando hasta que la he encontrado en una finca. Ahí me quedé yo a trabajar también, después me vine. Después vino mi mamá.

Ella ha venido, se ha quedado unos tiempos y de ahí se ha vuelto a ir. Cuando ella vino, lo ha regalado a mi hermano a un hombre que decía ser chaqueño, y que vendía carne, le ha ido y le ha dicho que se lo regalaba a mi hermano (que ahora es gendarme en córdoba) y después mi hermano Eliseo, él ha ido a vivir con mi abuela. Y mi otra hermana, Elizabeth, se ha ido a vivir con mi otro hermano, con el mayor. Y yo por el otro lado.

La casa que teníamos ha quedado en nada porque se ha caído todo. En aquél tiempo, cuando ha fallecido Perón³⁹, se partió la casa que teníamos ¡semejante casa de adobe se ha partido toda, ha quedado en nada!

Entonces me quedé yo. Me vine para acá y quedaba una sola piecita de lámina. Eso después se iba deteriorando. Estaba sola, no había más nadie. Y mi marido era vecino mío de ahí, de al lado de mi casa nomás. Entonces yo me he ido a la finca a trabajar y él se ha ido por detrás mío. Pero bueno, no lo veía así, de vista nada más, saludaba nada más.

Me quedé a trabajar en la finca. Mi mamá se dedicó a tomar un montón y que no se podía sujetar, no se podía decir nada. Y así vivía ella, de un lado para otro lado, nos llevaba, nos dejaba. O sea, no nos dejaba, sino que ella iba, me dejaba ahí y ella se iba a otro lado, a otra finca y así andaba.

Después conocí a un muchacho que venía a trabajar desde Orán y me dice: “¡pero Mónica, cómo te vas a quedar solita a trabajar! (porque en la finca había una casa en una esquina y tenía la cama de palo, y ahí vivían algunos hombres pero ellos ya se habían ido y la habían dejado porque no eran de ahí, entonces me quedé yo ahí a dormir). Y me dice: “¿cómo te vas a quedar a dormir solita?. Y yo le digo: “bueno, es que yo la he venido a ver a la mamá” y he empezado a decirle yo mi historia, le contaba cómo era. Me sentía tan mal, que esto, que aquello. Y me decía: “¡No! ¡La finca no es para vos! Yo vengo aquí solamente porque estoy terminando la secundaria y una vez que yo termine voy a entrar para Gendarmería y necesito plata. Pero vos no podés estar aquí, porque sos jovencita”. Y así me empezaba a hablar.

Así que yo después me salí, me vine otra vez y ya vine a trabajar a una casa de familia. Y como en la finca se aprende a fumar, a tomar cerveza, también ya con los brujos, por ahí que tomaba cerveza yo, fumaba. Pero gracias a dios yo siempre me he dedicado a trabajar. Y ya después me iba a la otra finca, y volvía otra vez... y después una vez digo, ¡No! Esto no es vida! Porque la mamá no está. Y ya me fui a hablar con mi hermana, que me iba a ir a trabajar. Y me fui a Catamarca. Justo me fui a verla a mi abuela en aquellos tiempos y andaba una gente en una camioneta buscando para la ciudad de Belén en Catamarca. Así que han ido cuatro wichí y yo y otra chica más, a trabajar ahí.

Después pasaron seis meses y yo me vine de nuevo otra vez, porque echaba de menos la casa. Después vino mamá y ya tenía una pareja (ya cuando yo estaba ahí). Ahí me dedicaba a la finca. Después trabajando en casa de familia otra vez... cuidando chicos. Hasta que me acostumbré a trabajar, a independizarme, sola. De ayudarle también a mi mamá, después de que ellos se han venido.

Después ya mi padrastro me quería tener bajo el zapato. Una vez casi me ha pateado con un botín que él tenía. Y yo lloraba, me acuerdo, y lloraba en el fondo. A veces es triste vivir sola. Se ha ido de nuevo ella, porque él le maltrataba mucho. Se me cae la casa. ¡Estaba solita y se me cae la casa! Y viene un hermano que ahora es de la comunidad también y le habla a los amigos de él y tres vinieron ahí con un tío mío que ahora es cacique, y me dice “¿estás sola?” y yo le respondí: “¡Sí! Mirá, se me ha caído la casa!”

Yo tenía una sola camita de una sola plaza, y lo único que me ha quedado era una valijita. Entonces me dice: “¡Bueno, la levantemos!” Hicimos un pozo y en toda la noche hicimos barro, aplastando barro y me ayudó a levantar la casita. Y yo tenía la piecita de barro nomás. Entraba una sola camita. Ese era mi hogar. Y entonces me dije: “no es vida esto que estoy llevando porque, ¿que gano yo con estar tomando?” Juntarse con las mujeres, los changos que se juntaban y tomaban ahí (más allá de que eran muy respetuosos, más bien me han cuidado).

Así que hasta que un día decidí: esto no es vida, voy a hacer algo por mi vida. Y bueno, me dediqué a... me gustaba el baile, me gustaba vestirme bien, tenía mis amistades que todos los sábados al baile, sino era al cine, sino iba al camping. Yo no tenía quién me diga nada. Nadie me decía no hagas esto, no hagas aquello, porque no tenía mi papá, mi mamá al lado, sola.

Y así me crié. Hasta que tuve mis 18 años y mi marido me seguía por todos lados. Un día me habló. Y yo le dije bueno hasta que un día me habla. Y bueno, yo dije. Hasta que llegó el momento que me junté con mi marido. Ahí empezamos a trabajar los dos.

Mi suegro no me quería porque yo era guaraní. Me decía: kuña, chaguanca. “¡Para qué te metés con esa chaguanca, para qué esto!”⁴⁰ Y bueno, mi marido me conocía cómo era. Más allá que tomaba, yo nunca le he dado motivos, como salir al fondo y decir estoy machada, gritando, nada. ¡Ni sabía él que yo tomaba! No me dejaba ver, nada.

Así que empezamos a trabajar los dos y me gustaba trabajar. Si teníamos que sembrar caña íbamos a sembrar caña, en semejante rayo del sol, llovía y nos íbamos a trabajar. Si teníamos que ir a vender carne, nos íbamos a vender carne. A veces nos íbamos hasta Manuel Elordi a vender carne. Andábamos por las colonias, por todos lados. Estaba embarazada grande de un bebé que he perdido. Con dolores me iba a vender carne.

Yo no tenía quién me los cuide a los chiquitos. Nos fuimos a trabajar a Mendoza, casi se me muere la chiquita más grande. Cuando volvimos trabajábamos como caseros, siempre en casa ajena andábamos, cuidando. No éramos dueños ni de hacer nada.

Pero a mí siempre me gustó trabajar, siempre, ya cuando tuve mis hijos. Ya tenía a Gabriel, a Viqui, Chili, Héctor. Y yo los llevaba en la bicicleta, uno lo llevaba mi marido y yo llevaba dos, llevaba tres, llevaba en la bici. Nos íbamos a trabajar para la finca en bicicleta. Una vez me caigo en la ruta, ahí, porque la chica ha metido el pie en la bicicleta, en los rayos. Trabajábamos, dormíamos en unos cajones, cosechábamos mandarinas, limpiábamos las trochas de los limones. Eso yo le digo a mi marido: “he trabajado un montón, un montón he trabajado. Nunca me he quedado así, tranquila”. Por eso yo reniego con mis hijos.

¡En semejante frío, sabía escarchar y yo andaba con alpargatas y me iba a trabajar a la finca!! ¡Nadie me despertaba!!, yo tenía que caminar de allá hasta la ruta, agarrar el colectivo para El Cruce y ahí agarraba los camiones que llevaban a la colonia Santa Rosa. Nadie!. Una vez, estando embarazada, he roto bolsa y yo venía caminando, y me sangraba, y yo venía caminando. Me lastimé todas las piernas, porque la bici se me pinchó y ya era de

40 El marido de Mónica, Gabriel, es un guaraní de la localidad formoseña de Pirané, que llegó a vivir a Yrigoyen en el año 1972.

noche y yo venía rameando con... no me ha quedado nada de carne, ya venía con el cajón vacío, pero venía caminando así. Me lastimé todas las piernas, ¡he perdido a mi bebe! Yo no tenía quién me diga: trae los chicos y yo te voy a ayudar, te los voy a cuidar, ¡no! Yo dejaba con los vecinos. Veníamos, le pagábamos todo que me han cuidado los chicos, por ahí tenían esa voluntad de lavarme la ropita de ellos. Tenía un hombre, un tal Parada, por ahí. Y tenía un hijito, chiquitito y tenía una hamaca así de grande, hecha de fierro, así que ahí le ponía a los dos chicos ahí, junto con el hijito de él, los hamacaba con una trenza que había puesto así y con eso los hamaqueaba mientras cocinaba.

Y así los vecinos me han podido dar una mano. Pero trabajábamos un montón. Una vez estaba embarazada, me ha agarrado la corriente y allá me ha tirado. Al ratito lo he perdido al bebé y así me he ido a sembrar caña! Agarraba atados de caña, tenían hormigas, me acuerdo y me picaban las hormigas. Yo llevaba, tenía que llevarla a botar, surco, por surco, tironeando y mi marido tenía que ir macheteando y tapando y tenían que traer de allá la caña. Antes hacían así para sembrar la caña. Sino íbamos a cosechar, a arrancar porotos. Agarrábamos hectáreas. Arrancábamos porotos, la cosecha de tomate. Pero en todas clases de trabajo!

Estudié peluquería, me recibí de peluquera y me iba hasta la Misión Chaqueña⁴¹ a cortar el pelo, hacer los rulos, me iba a la Misión [San Francisco] y empecé a hablar con los hermanos y ahí volví a encontrar a los hermanos que yo conocí en La Loma. Yo preguntaba: “¿Usted era de La Loma, no? ¿Usted se llama así? ¿Usted no se acuerda de mí? ¡Yo soy fulana!” - “¡No! ¡Ah! Pero eras chiquita!”. Y así y empezamos a charlar y charlar y charlar. Y me gustaba, me iba para las colonias, me encontraba con otro, que le preguntaba yo: “¿Y qué pasa con La Capilla?”

41 Comunidad wichí distante unos 80 km de Hipólito Yrigoyen

Y a la vez mi esposo, de esa costumbre de él de ir a traer leña de La Loma también me pregunta: “¿Qué te parece? ¿Vamos a sembrar choclo?”, Y yo: “¡Bueno, porque mi papá antes sembraba también!”

Entonces me dice mi marido: “Bueno, yo voy a sembrar ahí”. Así que ahí se pone a sembrar allá: sembrar choclo, maní. Así que siempre lo utilizábamos. Y así yo iba hablando con los conocidos que tenía que vivían en La Loma. Y ellos me decían que... (porque los conocía cómo vivían, por ahí pasábamos y tomábamos un matecito y charlábamos, y yo ya compartía con ellas y veía la necesidad de ellos) y empezábamos a hablar.

Pasaron años. Había hermanas que querían sembrar y yo le decía “¿Por qué no dicen que eso es de nosotros?, ¿Por qué no lo han reclamado?”. Y me decían: “Lo que pasa es que en aquellos tiempos era feo, porque vos no eras dueño de ir a reclamar nada, ni decir nada y todos tenían miedo. ¡Si te pegaban con el látigo ,te corrían, te hacían atropellar con caballos, te hacían morder con los perros (porque andaban con los perros), o si no te mataban... entonces, era feo!, ¡No era de que vas a ir a reclamar! Entonces por eso todos nos quedamos callados”.

Y más el curita... Roque Chielli, él ha ido y les ha lavado la cabeza a muchos hermanos de La Capilla y han hecho el acuerdo con la gente del Ingenio para llevarlos allá, diciendo que esa tierra era para ellos, que lo han comprado y es mentira. Han ido y los han botado ahí. Había esa espina... esa negra que se pega en todo el cuerpo, había cantidad. Una tierra seca, esa tierra colorada, pegosa, contaban los hermanos. Los que vivían allá, para el Pueblo Nuevo, les encontré también a las familias. Estaban enfermos, ya no estaban. Así que muchos hermanos he conocido. En el barrio Jerusalén también hay hermanos que han vivido en La Loma.

Nosotros queremos nuestras tierras, de nuestra comunidad, para estar juntos. No queremos vivir acá y otro más allá y otro más allá. Nosotros estamos acostumbrados a vivir libres como las aves. Nosotros de origen ya somos así. Y queremos nuestras tierras para poder sembrarlas, vivir de ellas, ¡como antes! No es como dicen que somos flojos, ¡no! Somos artesanos de nacimiento, sabemos trabajar la madera, el carbón, todo eso, somos pescadores, cazadores, sembramos, somos ganaderos también. Y ahora vivimos así, porque... ah? Sufriendo de hambre! No es culpa nuestra, sino del poder. Qué ha hecho el Patrón Costas? Él tenía sus caudillos y le decía: Andá a sacar esa gente y le daban con todo, y nos sacaron! No les gustaba y los hacía matar, también. Es una leyenda, una historia del Ingenio, y tal vez sea la parte del Tabacal la más sangrienta (Conversación con Germán, Hipólito Yrigoyen, marzo de 2016)

Y a mí me ponía triste. Porque yo digo: “¡Qué bueno es volver! ¿No sería bueno ir, de nuevo entrar y tener vivienda, tener cercos? ¡Así como vivíamos antes! De tener los pollos, todo eso”.

Y después ya... mi marido, cuando trabajaba... lo han puesto efectivo en una finca y de ahí se ha comprado una moto y como yo ya era peluquera, entonces digo voy a dejar de trabajar con la carne, ya, y voy a trabajar con los productos. Entonces sacaba los productos, de perfumes, y los llevaba en la cartera, y llevaba mi tijera, todo... Y me iba hasta la Misión Chaqueña en moto a cortar el pelo y traerme unos pesitos. Y mi marido lo mismo, mientras trabajaba aquí, saltaba el descanso y se iba a vender carne. No descansaba nunca!. Ha trabajado un montón para tener este sacrificio hasta ahora. Él trabaja fuerte también, no descansa. Todo el día está trabajando y trabajando y trabajando! Y yo le digo a él: no, yo voy a descansar, yo ya demasiado trabajé.

No sé por qué mi suegro no me quería. Era un hombre de mal hablar. Las cosas que decía de mi mamá y de mí. Él nos ha botado de la casa porque Gabriel se había metido conmigo. Y mi marido me decía: “yo tengo muchas posibilidades de otras mujeres pero yo nunca he visto una kuñita que es tan limpia!”. Y ahora se ríe: mirá lo que son las cosas, lo que es la palabra kuña. Y él siempre les dice a mis hijos: “yo he visto en tu mamá que sabe cuidar las cosas, que... que no tiene las cosas tiradas y siempre me ha gustado eso, cómo era tan limpia, muy guapa”. Siempre anduve con él nunca le dije no. “¿Vamos para aquí?” -¡Vamos! “¿Vamos para allá?” -¡Vamos! Y todo... sí... y eso es lo que a él le gustaba, sí, sí, sí.

Capítulo 4

Matilde. “La gente de la Misión tiene muchas riquezas”.

Nosotros... mi mamá, mi papa... yo ya los conocí a ellos... que ellos siempre han tenido eso: la espiritualidad. Más allá de que ellos no conocían la biblia, nunca han tenido iglesia, ellos eran creyentes de que había un dios. No es que nosotros lo aprendimos aquí [en la Misión] ¡no!. Cuando nosotros vivíamos en el monte, ellos ya tenían eso. Matilde Tucu, Misión San Francisco, mayo de 2016.

En el pequeño patio duerme Yago, el particular perro de la casa que nació sin rabo. A poca distancia el anciano padre de Matilde, sentado en su silla dura, hecha por algún artesano wichí, marca un ritmo repetitivo y monótono con un improvisado bastón de palo. Tal vez esté repasando mentalmente la cadencia que pocos días atrás los músicos con sus cajas y *pincullo*⁴² marcaban al son del *Pimpim*. Sus ojos cansados, casi ciegos, sus oídos gastados por los años no le impiden el deseo y el goce del *Arete Guasu*. “Quiero que hagas mucho *kangüi* e invites a la gente. Quiero que recibas al *Arete* en casa” le dijo a Matilde hace poco. Y ella, siguiendo el pedido del padre y de su corazón, así hizo.

El enorme recipiente de plástico azul está vacío ahora (“antes tenía una vasija de barro hermosa que había hecho mi mamá ¡inmensa!, pero de tanto trajinarla se me ha roto” - me confiesa Matilde-). Descansa en el cuartito alacena en el que se apilan las golosinas, bebidas y alimentos que cada mañana ella y su hija Belén acomodarán en el carro que irá empujando hasta el colegio de Misión San Francisco, donde muchos niños la esperan para comprar su golosina del día. En ese envase Matilde fermentó con generosidad y orgullo doscientos litros de *chicha* de maíz, de *kangüi*, para los muchos comensales que acudieron a la cita impostergable de cada año, el convite más importante para los guaraníes de la Misión y alrededores: el *Arete Guasu* (la Fiesta Grande), donde se agradece por las cosechas y se celebra la relación sagrada de ellos, el pueblo guaraní, con el *iwí*, con el dueño del monte, del maíz, con los antepasados.

42 Nombre que se le da a una flauta pequeña de timbre agudo.

Delante del patio, en la calle, la vida de la Misión ha regresado a su ritmo habitual, de tensa calma, lentos despertares, calles de tierra anegadas por las lluvias del verano. Ha terminado el *Arete*, el *Pimpim* ha callado. Ahora la cadencia vuelve a estar marcada por el reloj, el tañer de la campana de la iglesia, el timbre de la escuela que libera a los chicos al juego del recreo. La rutina de trabajadores informales y amas de casa atareadas se impone una vez más. Y cada vez hay más de ellas que a las tareas hogareñas deberán agregar el trabajo afuera, buscando alguna *changuita* al igual que sus compañeros. Esa ausencia de las mujeres del hogar se analiza con preocupación por mucha gente de la comunidad, “Los problemas de bajo peso, la violencia y la droga en los chicos son sobre todo porque las mamás ya no están en la casa” repite una y otra vez Estefanía López, otra de mis interlocutoras en la Misión; pero al mismo tiempo es vista como una nueva alternativa para ellas, que les permite disponer de dinero sin necesidad de recurrir a sus parejas.

Y es que con la condición de indígenas urbanos, expulsados de sus tierras, circunscritos a los límites territoriales que les han impuesto, los hombres y mujeres guaraníes de Misión San Francisco deben buscar la manera de vender su fuerza de trabajo; que asociada a las ayudas sociales como la Asignación Universal Por Hijo y similares son la única alternativa para la supervivencia en el presente. Ya no quedan porciones de tierra para trabajar. Los *cercos* que todavía hasta hace unos diez años algunas familias conservaban a las orillas del río Colorado fueron arrastrados por la última gran creciente y nadie lo volvió a intentar. Las condiciones de trabajo de la gente de la Misión son precarias: conchabos temporarios sin cobertura social ni garantías laborales de ningún tipo. La situación actual requiere ser explicada mediante la discusión sobre las formas de contratación y trabajo instituidas por misioneros y hacendados al inicio del período colonial, antecedentes necesarios a las posteriores formas de explotación capitalista con los estados republicanos.

Misión San Francisco -en Pichanal- fue fundada en 1970, por el franciscano Roque Chielli, luego de la expulsión violenta que hiciera la familia Patrón Costas de los guaraníes que habitaban en La Loma. Sin embargo la instalación de la Orden en la zona se remonta a la creación de la Reducción “Nuestra Señora de las Angustias de Zenta” en 1779 por instrucción del Colegio de Propaganda Fide de Tarija. El establecimiento albergaba a familias wichí

(entonces conocidos como Mataco). Su función era resguardar la frontera Norte de la gobernación de Salta del Tucumán⁴³ y “adiestrar” a los indígenas en labores agrícolas.

La suerte que corrió la Reducción de Zenta fue la de su desaparición producto de las rebeliones de los propios wichí, los ataques de otros grupos indígenas y el conflicto permanente entre la misión y los nuevos hacendados por la disposición de mano de obra para la faena rural (especialmente en la producción incipiente de caña de azúcar), tensión que se hizo insostenible con la institución del nuevo estado republicano (Teruel, 1994).

Pese a eso, la acción misionera se mantuvo e incluso se fortaleció en el oriente boliviano y otras latitudes de la gobernación de Salta del Tucumán, pero en el área en la que habitan mis interlocutoras y sus comunidades no volvió a fundarse una Misión sino hasta la instalación del Ingenio Tabacal.

1. Los orígenes de Misión San Francisco y sus antecedentes coloniales

Ciento cincuenta años después de la implantación y destrucción de la Misión de Zenta, el padre Roque Chielli -con la anuencia de Robustiano Patrón Costas- decidió establecer una reducción entre los guaraníes de La Loma. La mayor migración de este pueblo desde el oriente boliviano al Noroeste argentino se había realizado a principios de 1930, a causa de la Guerra del Chaco. Con ello la cantidad de brazos guaraníes disponibles para la zafra y el trabajo agrícola en esta parte de Argentina se había incrementado de manera notable y conveniente para los intereses de los terratenientes locales.

A diferencia de la familias indígenas wichí, qom, nivaklé o yofwaja⁴⁴ provenientes del Chaco argentino que eran contratados por el Tabacal durante el período de la zafra y luego retornaban a sus comunidades, los guaraníes permanecían todo el año en aquellas tierras. Como testimonia Gordillo (2005) los demás trabajadores originarios reconocían a los guaraníes con el apelativo de “caseños”, por su condición de habitantes permanentes en esas tierras.

43 Con el nombre de gobernación de Salta del Tucumán se conocía a la división administrativa colonial bajo cuyo dominio estaban amplios territorios y sus poblaciones, que incluía a varias de las actuales provincias del Noroeste Argentino, entre ellas Salta.

44 Nombrados también como maticos, tobas, chulupies y chorotes en relatos de cronistas.

Sweeney y Domínguez Benavides (1988) presentan un testimonio de Chielli en que afirmaba lo siguiente:

Desde los primeros días me di cuenta qué grande era la necesidad de reunir en determinado sitio a los indios que todo el año permanecen en el establecimiento azucarero. El estado moral era deplorable. Era preciso mantener un continuo contacto con los indígenas, **por naturaleza desconfiados**. (...) A unas cuantas familias de Chiriguano hablé de formar una verdadera reducción misionera, y aceptaron: **ellos también anhelaban vivir como los demás seres humanos**. Inspeccioné como pude el terreno y el bosque; noté una hermosa loma distante un kilómetro [de la fábrica] del ingenio y poco después quedaba trazado, rústicamente, el plan de la futura misión”. (Sweeney y Domínguez Benavides 1988, 287-288)

Las afirmaciones del sacerdote en esta frase ponen en evidencia la carga de prejuicios y la asimetría en las relaciones con que había emprendido su empresa, pero también que necesitó de la aprobación de un grupo de familias guaraníes para concretarla. El testimonio citado arriba diverge de muchos relatos recogidos por mí durante mi primera investigación entre 2002 y 2004 y de la presente, en los que la gente afirma que vivían en La Loma **antes** de la llegada del cura. Diversas personas con las que he conversado sobre la historia en aquél lugar me dijeron que sus padres y abuelos solían contarles que ellos habitaban en La Loma cuando llegó el padre Roque (siendo muy joven) y decidió fundar allí, donde estaba la mayor cantidad de familias reunidas, una Misión. Que algunos aceptaron y se sumaron y otros no. Y que aunque la mayoría había sido convertida al catolicismo, existían muchos que no se identificaban ni con la fe ni con los mandatos del cura. Estas relaciones complejas, cargadas de tensiones y renegociadas permanentemente resultan a veces de difícil comprensión. Es a la luz de los procesos históricos en los que considero conveniente enmarcarlas, pues allí es donde se tornan inteligibles.

Concuerdan distintos autores (Chamorro 2009, Langer 1994a y 2009, Quarleri 2009, Saignes 1984 y 2007, Teruel 1994, entre otros) en que la avanzada misionera sobre los territorios guaraníes fue vital para la instalación del gobierno colonial español, con distintos matices y resultados, como iremos viendo. Los procesos históricos fueron cambiando la composición, dinámica interna, las formas de relacionamiento entre los sacerdotes con los indígenas y de los sacerdotes con el resto de la sociedad blanca y el gobierno colonial. Desde el exterior la

percepción de la misión fue variando: de ser comprendida como el medio de resguardo y avance de los valores coloniales pasó a ser objeto de disputa, codiciada como un reducto del que se podían obtener pingües beneficios, tanto por las tierras que administraban como -y sobre todo- por la mano de obra indígena.

Saignes (1984 y 2007) sostiene que las características que tuvieron las misiones en territorios guaraníes chiriguano fueron diferentes a las que se impusieron en el “Paraguay Jesuítico”, pues los chiriguano opusieron una formidable resistencia al trabajo comunitario que pretendían los curas, cuyo destino final era en favor de la organización misional. Esto resultó en que se tornara virtualmente imposible el mantenimiento de las misiones bajo los parámetros administrativos y pretensiones de la Orden Jesuita y favoreció a que prevalecieran los franciscanos.

Desde el principio el gobierno colonial alentó la instalación de las Misiones en los territorios indígenas, porque la Iglesia Católica era la institución que mejor aseguraba unos principios fundamentales para la tarea de conquista y dominación: la penetración más o menos pacífica entre los pueblos indígenas, a partir de esa penetración la paulatina incorporación de parámetros culturales y de producción occidentales, y con ello el control territorial y “pacificación” de manera mucho más efectiva que las milicias. Esos fueron motivos de peso para que la corona española mostrara consideraciones especiales y decidiera otorgar la exención de tributos a las reducciones, lo que favoreció su crecimiento económico y poder. La autarquía que adquirieron bajo el auspicio de la corona española terminó resultando intolerable para los colonos españoles de tiempos virreinales y luego para el proyecto de los republicanos en la época independentista, como se hizo evidente con las sucesivas expulsiones de la Orden Jesuita; primero a mediados del siglo XVIII por mandato del Rey de España, luego a principios del siglo XIX, por los gobiernos republicanos.

En el proyecto colonialista, las alianzas con guaraníes eran consideradas prioritarias. Las fuentes etnohistóricas son en ese sentido recurrentes. Entre otros ejemplos, Quarleri (2009) narra cómo Ayolas se valió de un pacto con los carios (grupo guaraní también nombrado como caríes) para lograr la fundación de Asunción, actual capital de Paraguay y enclave fundamental para la empresa colonial en territorio guaraní, en el año 1537. Sin el apoyo de los carios difícilmente hubieran podido instalarse allí los españoles. En esas alianzas, las acciones de los misioneros eran consideradas imprescindibles y en muchas oportunidades fueron los

principales gestores de tales pactos. Sin los vastos conocimientos geográficos de los guaraníes, las disputas ese pueblo con otras naciones amerindias -que resultaban en una división de fuerzas- y la capacidad guerrera del pueblo guaraní apoyando a los españoles en los albores de la conquista, es difícil imaginar que las colonias pudieran establecerse en estas latitudes como lo hicieron.

Sin embargo debe comprenderse que las relaciones entre guaraníes y españoles no fueron interpretadas de la misma manera por unos y otros. Mientras para los españoles el trato se basaba en términos de conveniencia económica y política para sí, los guaraníes entendían ese vínculo dentro de la lógica de las relaciones de parentesco. Ya he comentado sobre la metafísica de la predación: las personidades se relacionan entre sí bajo la lógica del otro como potencial presa; es una relación no sólo productora de sentido, sino de seres, mediante la cual se incorpora al otro tanto como pariente cuanto como enemigo, en una asimetría que nunca puede ser resuelta. En esa relación se funda la estructura social que supone que para incluir al otro, al otro diferente, debe existir un vínculo de parentesco. Esto ya fue percibido por Hans Staden (2008 [1557]); retomado luego y profundizado extensamente en la obra de Viveiros de Castro (1986, 2011).

Fue desde la lógica del parentesco -lo que para los guaraníes era posible porque consideraban que esos extranjeros tenían un estatus equiparable al propio (H. Clastres 2007), que ese pueblo establecía sus alianzas (siempre temporarias y nunca definitivas) con los españoles. Por ello es que en un primer momento se mostraron proclives a la entrega de sus mujeres y de algunos de sus mejores guerreros a los blancos (Quarleri 2009).

De más está decir que las maneras de concebir las relaciones económicas tampoco eran convergentes. Mientras que los españoles las imaginaban a través del hambre insaciable de nuevos recursos para hacerse ricos mediante la apropiación de tierras y la explotación de otros, el pueblo guaraní -lo hemos visto- interpretaba (e interpreta) al vínculo con el *iwí* dentro de su universo cosmológico en relaciones de mutualidad. La ocupación del *tenta* (pueblo, patria, tomando la definición de Melià, 1988) se define como una relación social: se trata de un ámbito comunitario donde se asignan parcelas cultivables en las que cada familia procurará su sustento. El *iwí* no puede poseerse y la explotación de unos por otros no está dentro de sus parámetros. Aún en el caso de las obligaciones que imponían a los chané, el

vínculo no estaba orientado hacia un provecho económico en el sentido occidental, sino de incorporación de un otro de menor rango.

Estas diferencias nodulares con los españoles hacían de los virtuales acuerdos de los guaraníes terreno de incertidumbre y cambios intempestivos por parte de los indígenas, tan pronto comprendían que las alianzas resultaban en perjuicio propio.

A medida que se fue haciendo evidente que era imposible llegar a pactos equitativos con los españoles, sucedió que las misiones tampoco fueron bien recibidas entre los nativos: “están persuadidos que apenas se declarasen por cristianos quedarían convertidos en esclavos de los españoles” (Chalveroix 1919 [1756], 284. Citado en Saignes 2007, 240). Pese a eso, llegaron a admitirlas como alternativa a un contexto cada vez más desfavorable: avance de los conquistadores con un uso permanente y abusivo de una violencia implacable, enfermedades, períodos de prolongada sequía. Las misiones ofrecían mejores condiciones en los términos de intercambio con los españoles, un ámbito de cierta protección frente a las arremetidas armadas y la posibilidad de una asociación contra grupos étnicos enemigos, lo que explica que finalmente aceptaran las reducciones como el menor de los males, en un escenario que se hacía cada vez más hostil para los guaraníes.

Agrega Saignes (2007) que al arribo de los españoles existía una tensión notable entre jefes y chamanes. En su interpretación (retomando hipótesis de H. Clastres 2007), en ese momento se estaba produciendo una expansión del poder de los *karai* que con su palabra profética pretendían conducir a las aldeas en busca de *kandire*, lo que amenazaba el siempre limitado espacio de poder de los jefes. La llegada de los misioneros con su mensaje apocalíptico y la promesa de la salvación luego de la muerte permitía neutralizar a los chamanes. Afirma Saignes en ese trabajo que muchos jefes habrían llegado a un acuerdo con los misioneros jesuitas y franciscanos para su instalación en la medida en que consideraron que no pondrían en cuestión su rol o sus decisiones.

Los *karai* por su parte eran enemigos de la empresa colonial, pues percibían claramente y profetizaban contra el cambio profundo en la ontología guaraní que imponían las instituciones blancas y el *ethos* occidental.

Chamorro (2008), desde una perspectiva más preocupada por la espiritualidad guaraní, se detiene a considerar que la sustitución simbólica de la palabra profética de los *karai* por la de los *pa'i*⁴⁵ fue una poderosa herramienta para la aceptación de los misioneros, algo que nunca fue comprendido cabalmente por los españoles, quienes en con su pretendido “universalismo” finalmente sólo ocultaron o ignoraron la profunda espiritualidad de ese pueblo amerindio.

Pese a las pocas y relativas ventajas que en un contexto de avanzada colonial violenta tenía la vida en reducciones, el costo que pagaban los guaraníes era muy alto: la pérdida de la autonomía.

Elementos particularmente impactantes en la alteración en la organización de la vida cotidiana se producían al momento mismo de la instalación de la misión, mediante la administración del espacio y el tiempo. Mientras que en las aldeas guaraníes las casas se ubicaban dispersas en el monte o se compartía la vida cotidiana en la maloca, los misioneros impusieron una segmentación geográfica: en el centro se ubicaba la iglesia, y en un espacio que importaba la planta cuadrículada europea distribuían las parcelas de manera unilateral. Otro tanto sucedía con el tiempo, que dejaba de ser regulado según la cosmología guaraní, para ritmarse al son de la campana y la división del día en horas y el calendario gregoriano.

Se impuso un cambio profundo en las formas de socialidad (Strathern 1988). No solamente por el efecto de atomización de las familias en unidades mínimas con la eliminación de la maloca, sino porque la imposición del sistema monogámico patriarcal afectó sensiblemente la percepción que los indígenas tenían de su sexualidad, de sus cuerpos, que en el pensamiento guaraní no están disociados del alma. La incorporación del vestido y la obligación de cubrirse fue otra imposición que modificó la percepción del propio cuerpo.

2. La importancia de la lengua

La implantación de la lengua castellana fue una meta perseguida desde el principio, no sólo entre las misiones guaraníes, sino como plan general de la “conquista espiritual” que pregonaba la corona española. Como explica Lomnitz (2009), el proyecto colonial de España aspiraba a la creación de una gran nación, cuyos fines políticos se entrelazaban con el expansionismo religioso. En ese proyecto, la lengua española era entendida como la única

45 Forma de nombrar en guaraní a los sacerdotes.

legítima heredera del latín y por consiguiente la más cercana a dios. Para construir una nación allende los mares que se sujetara a los mandatos de la corona y tuviera bendición divina se hacía imprescindible la enseñanza obligatoria de la lengua española. Puede verse entonces cuan interdependiente era la empresa de dominación colonial con la de la evangelización e instalación de las misiones católicas en esta parte del mundo.

Las misiones se transformaron en el medio por excelencia para la implantación de la lengua española y con ella la pérdida de valores fundamentales para el guaraní, pues es en su idioma como pueden expresarse el alma-palabra. A esta asociación entre trabajo misionero e imposición de la lengua se incorporó luego el Estado Nacional con su “proyecto civilizatorio”, del que hablaré enseguida. En líneas generales, la obligación de dominar el castellano y el desinterés porque los niños guaraníes aprendan su lengua materna se ha mantenido vigente hasta la fecha y puede apreciarse en el caso que vengo presentando. En Misión San Francisco ya muy pocos dominan el guaraní, cosa que vive con profundo pesar Matilde. En una conversación que tuvimos hace poco, tratando de expresarme sus ideas en un momento me dijo: “suponete si vos tenés que pedir, orar en tu idioma, es mucho más de lo que vos hablas en castellano, es mucho más sagrado todavía.”(Conversación con Matilde Tucu, Misión San Francisco, abril de 2016).

En la cosmología guaraní, la palabra es un don divino que distingue a los seres humanos junto con la posición erguida. Y si el esqueleto se yergue, es porque la palabra lo habita y lo recorre. En “Ayvú Rapyta: textos míticos de los Mbyá- Guaraní del Guairá”, León Cadogan (2014 [1959]) recoge este canto de particular belleza, que refleja esa manera de comprender la palabra como expresión de la divinidad, de la que forman parte:

El verdadero Padre Ñamandu, el Primero (...)
Habiéndose erguido (asumiendo la forma humana),
de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
concibió el origen del lenguaje humano.
De la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora
creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su
propia divinidad. (Cadogan 2014, 22)

Para alcanzar la plenitud, los guaraníes consideran que se debe seguir en un proceder (que también puede pensarse como camino) recto, bueno, noble, junto con el cultivo y cuidado de la elocuencia del alma-palabra, las bellas palabras, *ñee*. Es así como se logra la maduración, el *jaguyje*. El alma no es un atributo individual o una abstracción; como podemos comprender del texto traducido por Cadogan, el alma es una fuerza cósmica que se comparte con lo divino, con los demás humanos y personeidades. *El jaguyje* es el devenir en búsqueda de la restauración de la relación con lo divino.

Aunque no alcanzaron a comprender el profundo sentido cosmológico de la palabra, los misioneros sí fueron capaces de percibir lo importante que era el dominio del arte de la palabra para el liderazgo entre los guaraníes. Por eso se esmeraron por aprender su lengua y dominarla con fluidez, aunque fueron incapaces de experimentar la palabra guaraní como fuente de inspiración ritual, sagrada.

Además de la construcción en el centro de la misión de la capilla o iglesia, los sacerdotes empeñaban sus esfuerzos en lograr que los niños abandonaran la lengua materna. Comenta Erick Langer (1994a) que cuando las condiciones generales pusieron a los guaraníes chiriguano en la encrucijada de avenirse a formar parte de las misiones (entre los siglos XVII y XIX), debieron hacerlo con la exigencia de dejar a sus hijos bajo la tutela de los curas. El propósito que perseguían los sacerdotes era enseñarles el castellano, el catecismo y tareas en los talleres donde realizaban oficios diversos. Los cambios según Langer (1994a, 269) fueron demostrándose con el paso del tiempo: “Así, la segunda generación de los indígenas de la misión fue más severamente afectada por el régimen de la misión. Ellos fueron adoctrinados dentro de una nueva manera de vida que difería drásticamente de aquélla de sus ancestros”.

Esa manera de vida diferente se expresaba manifiestamente a través de imposiciones concretas por parte de los curas y el poder blanco: mediante una segmentación territorial; la división del tiempo según los parámetros occidentales -como leeremos en palabras de Matilde, el territorio no es solamente una categoría espacial, sino también temporal- ; el adiestramiento en tareas agrícolas específicas como el cultivo de algodón y caña de azúcar; formas de entender el trabajo; la reorganización de la vida familiar y sexual; la imposición de otra lengua. En términos foucaultianos (2007 [1977-1978]), por tecnologías del biopoder.

Las respuestas que dieron los indígenas a esto fueron creativas, no pueden expresarse sólo como resistencia (aunque la hubo y muchas veces con violencia). Se puede citar el ejemplo dado por Langer (1994b) con el caso del cacique Mandeponay que todavía a fines del siglo XIX aceptó la creación de una reducción en sus territorios a cambio de varias condiciones: sin renunciar ni al derecho sobre sus tierras, ni a su liderazgo, ni a su poder de decisión, ni a sus celebraciones.

Vamos comprendiendo mejor por qué las relaciones entre los guaraníes y los misioneros estuvo atravesada desde el comienzo por múltiples tensiones, desencuentros y alianzas cambiantes. Saignes (1988, 2007) explica que para los jesuitas se transformó pronto en una empresa perdida. Acostumbrados a la organización de la autarquía de cada misión a partir del trabajo comunitario (que era destinado íntegramente al sostenimiento de la empresa evangelizadora) los curas de esa Orden no pudieron aceptar la resistencia permanente de los guaraníes a prestar ese tipo de servicios.

Si se les ha querido apurar mucho [a trabajar], huían y no parecían más; si se les pone el trabajo con moderación, luego se cansan y se esconden; si se les reprende y castiga, se emperran más en su flojedad, o se escapan; si se les amonesta con mansedumbre, ponderándoles las grandes utilidades que sacarán de sus tareas, no hacen caso y salen con que ellos no son esclavos (Memorial al presidente de la Real Audiencia 3.II. 1804, AFT M67- citado en Saignes 2007, 262)

Los franciscanos eran más flexibles en los aspectos administrativos. Lograron permanecer a costa de lo que Saignes (2007) llama “un desequilibrio permanente para la misión”, que se expresaba en la entrega de bienes diversos a favor de los indígenas sin pretender una contraprestación. El tributo se había invertido: no era de los “súbditos” indígenas hacia la iglesia o la corona, sino de la iglesia hacia los indígenas.

2.1 El debilitamiento de la empresa misionera

Aunque el empeño franciscano continuó, a medida que pasaba el tiempo se iba haciendo más complejo sostener la autarquía que pretendían las misiones. Cuando se fundaba una reducción (apropiándose de importante cantidad de tierras) se establecían en torno colonos -españoles al

principio, criollos luego- que se valían de ella para protegerse de posibles ataques de los nativos y por otra parte para disponer de la mano de obra que congregaba. Las misiones a su vez, gozaban de beneficios excepcionales de la colonia española, entre los que se destacaba por conflictivo la exención del pago de tributos al rey.

Conforme pasaban los años, estos beneficios comenzaron a tornarse gravosos para la corona española -que veía crecer las arcas y autonomía de las órdenes de manera notable- y para los colonos, cuyas demandas por las tierras de las misiones y la libre disponibilidad de la mano de obra indígena se hacía cada vez más apremiante. Por su parte, muchos indígenas se veían obligados a aceptar la vida en reducciones porque estaban expuestos permanentemente a la codicia y el maltrato de los blancos. Las misiones eran entonces lugares de tensa calma y de múltiples conflictos internos y externos.

Los curas dieron un aporte enorme al gobierno colonial (y a la postre al republicano) como así también al sistema económico dominante: adiestraron a los indígenas en normas de trabajo a la medida de sus intereses, en el manejo de la lengua castellana, en la aceptación de nuevas imposiciones sociales, los introdujeron en algunos cultivos que eran especialmente interesantes para Europa -particularmente el de la caña de azúcar-. Los guaraníes chiriguano, por su parte, se mostraron reactivos al adiestramiento y resistieron cuanto pudieron, pero en contextos que se tornaban cada vez más hostiles debieron aceptar muchas de estas reglas.

Al poco tiempo de la creación de los nuevos estados nacionales, los republicanos decidieron poner fin al apoyo institucional de las misiones y se transformaron ellos mismos en factores de presión por la liberación de tierras y de indígenas para las haciendas. Esto puede leerse en trabajos de investigación que se ocuparon de lo que sucedía en Bolivia (como Langer 1994, 2009 y Saignes 1994, 2007), como en Argentina (Quarleri 2009, Teruel 1994).

He comentado en el capítulo anterior que los propios misioneros de Bolivia alentaron a los guaraníes que vivían en las reducciones a migrar a Argentina para trabajar en las nuevas fábricas de azúcar. Erland Nordenskiöld quien a principios del siglo XX permaneció aproximadamente dos años en la región, narra con amargura los efectos de la incorporación a los ingenios:

Muchos chiriguano vienen a las fábricas de azúcar junto con sus familias y nunca más regresan a su patria. La vida de esos indios transcurre como la de los trabajadores blancos: viven en una especie de cultura de las latas de conserva y prácticamente ya no elaboran sus antiguos objetos característicos. Qué vida tan triste llevan, mucho peor que en las aldeas de su propio país. (Nordenskiöld 2002 [1912], 8).

Y testimonia las condiciones que llevaban a los guaraníes a aceptar las misiones:

Cuando he leído como describen [los misioneros] su conquista del territorio chiriguano, no me ha gustado escuchar hablar solamente de la valentía de los primeros y la crueldad de los segundos. No niego que los misioneros fueran valientes, pero **admiro más el amor a la libertad y el coraje de los chiriguano**. Casi cada vez que los religiosos tuvieron demasiados problemas, los soldados vinieron en su ayuda. **Los indios no se han sometido a los misioneros por la sola causa de la “religión del amor”, sino por el efecto de las balas y la metralla**. Con frecuencia, el camino hacia la Santa Iglesia Católica ha estado regado con sangre. (Nordenskiöld 2002 [1912], 151. Destacado mío)

Pocos años después de la primera publicación de este trabajo de Nordenskiöld se inauguraba el Ingenio San Martín de Tabacal (1920) y una década después se instalaba la misión franciscana en los terrenos de La Loma.

3. La lengua, la escuela, los saberes

Algo que llamó mi atención de la lectura de las investigaciones históricas sobre las premisas de las misiones y la manera de interactuar con los guaraníes, fue su recurrencia en ciertos elementos. La importancia dada a la adquisición de la lengua castellana, a las “normas de la civilización” y la asunción de pretendidos valores universales que desconocen la riqueza y profundidad de la cosmología guaraní.

Leímos unas páginas atrás los conceptos dados por el padre Chielli justificando la creación de la misión. Este es un ejemplo entre otros que he tenido la oportunidad de leer⁴⁶ de la vigencia

46 Tales como: “Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba” de Pedro Lozano (1941 [1733]), “Historia social y cultural del Río de la Plata 1536-1810”, de Guillermo Furlong (1969), “Los Franciscanos en el NOA”. De Honorato Pistoia (1989), entre otras obras.

del plan de “conquista espiritual” que, con sus altos y bajos y sus transformaciones, permanece. Luego del período colonial, el Estado Nacional argentino reforzó el proyecto “civilizador”, teniendo entre sus premisas fundacionales la educación laica y gratuita (proyecto educativo que con muy pocas modificaciones permanece vigente). Hirsch y Serrudo (2010, 24) explican que los esfuerzos del Estado argentino entre fines del siglo XIX y principios del XX fueron orientados hacia una la integración de los indígenas, disciplinando a los adultos mediante el trabajo y a los niños con la castellanización y transformación de las prácticas culturales.

En ese proceso el Estado tuvo como aliado a las órdenes religiosas, que garantizaban “el grado de conversión y civilización que se esperaba del aborigen” (Hirsch y Serrudo 2010, 27; citando a Giordano 2004, 233). Así es como se entiende mejor que aun cuando se declara laica, la nación apoya las escuelas católicas, cubriendo los costos fundamentales de los salarios de los docentes, la construcción o el mantenimiento edilicio. Cada misión cuenta con una escuela que recibe ese apoyo económico e institucional aún hoy.

Hasta aquí me extendí en explicar el sentido que tenía entre los españoles la imposición de su lengua a los Pueblos Originarios de América y particularmente lo que sucedía con los guaraníes. Es oportuno ahora dar algunas claves desde los propios indígenas.

Gregoria, Mónica y Matilde explican que para sus padres era importante que aprendieran el castellano. Mónica incluso nos ha contado que su padre llegó a prohibirle que hablara su lengua materna o participar de la celebración del *Arete Guasu*. De modo similar a los Piro de la amazonía peruana con los que trabaja Gow (2003) entre los guaraníes la construcción de una escuela es un símbolo de reconocimiento por parte del Estado de su entidad como “comunidad nativa”. La escuela es también vehículo para la resolución de problemas burocráticos. Es frecuente que ante dudas sobre cómo realizar un trámite ante la sociedad blanca, la gente acuda a la directora de la escuela para recibir asesoramiento o solicitando ayuda.

El conocimiento que se obtiene en la escuela ofrece herramientas para defenderse de los “engaños” de los blancos. Saber leer y hacer las operaciones aritméticas fue uno de los principales motivos por los que los padres de las protagonistas de esta investigación enviaron

a sus hijos e hijas a la escuela. Claro que no sin desconfianza. En la historia de Gregoria leeremos:

- Porque mi papá me decía: “vos ya has aprendido por lo menos a leer. Eso es lo que más me importa a mí, que ustedes sepan leer por lo menos, para que el día de mañana se defiendan. El que sabe leer no lo pueden engañar fácil”. -Y después me decía: “porque demasiado, que ustedes han aprendido. Los otros que siguen estudiando, estudian para aprender a robar” -y yo sabía decir - ¿por qué será que dice mi papá así?. Y ahora que entiendo que estudian, todo y ya saben cómo van a robar, para que no vayan presos. Porque el corrupto es ingeniero, abogado, escribano. (Conversaciones con Gregoria, *Iguopeyenda*, mayo de 2016).

El saber que viene de los blancos, de la escuela, permite aspirar a mejores condiciones de trabajo y acceder a cargos en el Estado, una de las máximas aspiraciones laborales de la gente. Es frecuente escuchar se diga: “Terminó la escuela secundaria, lo tienen que tomar en la escuela/en la municipalidad”. Ofrece una protección, como he dicho, contra las trampas de los blancos. Pero también entraña riesgos: El prolongado contacto con el saber de los blancos contamina, pervierte. Es un complicado equilibrio entre la defensa por la propia identidad y la intromisión de lógicas occidentales nutridas en el culto a los logros individuales, ajenos a las relaciones del parentesco, al respeto por el *ñwi*, por los antepasados.

Es un saber que se opone y se distingue de aquél que viene del chamán, del *paye*. Gow, en el trabajo citado arriba lo explica bien:

The knowledge transmitted in the school is from *afuera*, ‘outside’, and it is concerned with defending people from the potential for slavery in the system of *habilitación*. But the meaning of school education and ‘civilized’ knowledge, for native people, draws much of its power by implicit contrast to shamanism. The knowledge of shamans comes from the forest, and is concerned with defending people from the lethal potential of forest and river demons. (Gow 2003, 235)

El saber transmitido en la escuela es de ‘afuera’ y está vinculado a la defensa de la gente de la potencial esclavitud del sistema de ‘habilitación’. Pero el significado de la educación escolar y el conocimiento ‘civilizado’, para la gente nativa, obtiene su poder en buena medida por su contraste implícito con el chamanismo. Los saberes de los chamanes provienen de la selva y

están preocupados por defender a la gente de los potencialmente letales demonios del bosque y el río. (Traducción propia)

A esta distinción de Gow yo agregaría en el caso de los guaraníes la de los saberes que provienen de los antepasados y de los padres. Esos son conocimientos necesarios para explicar y entender el presente, las luchas por el territorio, los que indican el camino a seguir por los guaraníes, guiados por las flores de *taperigua*. Es sabiduría de carácter divino como su lengua, que les ha sido entregada para afrontar las injusticias del mundo.

El saber de los *payes*, por otra parte, es algo de lo que no es conveniente hablar públicamente y si se hace es comentando acciones sucedidas en el pasado. Mónica se muestra reticente a hablar de sus chamanes y cuando lo hace es aclarando que ella ahora ya conoce la verdadera palabra de dios (practica el culto evangelista). Sin embargo su confianza en el poder de los *payes* es grande, como ya leímos en su historia.

La presencia de la escuela y de las iglesias obturan esos saberes, lo que unido al abandono de la lengua hace muy difícil sostener la práctica chamánica en las comunidades y en los casos en que persiste se mantiene oculto.

Con Matilde encuentro valiosas aclaraciones. Ella muestra profundo respeto y enorme confianza en el poder de curación de sus médicos *payes*. Agrega que han ido desapareciendo, que ya es muy raro encontrar un verdadero *paye* sanador. “Ahora ya solamente quedan los que saben hacer el mal”. La explicación que ella da a esto es sugerente: Es porque ya no reciben el don de curar por el sueño. La palabra se ha debilitado y con ella la capacidad de soñar y de recibir las enseñanzas de los antepasados.

4. La asimetría y el afecto

Aunque han habido transformaciones al interior de las misiones -en esto ha tenido un lugar importante la pérdida de poder económico de las órdenes religiosas-, la vida en ellas sigue estando asociada a la iglesia, a los curas. No es extraño que los guaraníes de Misión San Francisco acudan a ellos solicitando asesoría y especialmente la mediación con el mundo blanco. He sido testigo de reiterados requerimientos de gente de la comunidad que recurren a los curas o demandan su participación, especialmente en lo referido a trámites burocráticos y

relación con las instituciones estatales. Estas exigencias, empero, suelen implicar malestar para ambas partes, las disconformidades son tema recurrente.

Aun más importante es la solicitud de arbitraje en conflictos con otros miembros de la comunidad. La presencia de los sacerdotes ofrece una vía de escape para resolver conflictos que de otra manera involucrarían la responsabilidad de tomar partido en contiendas entre parientes y vecinos. Pierre Clastres (2010) y Viveiros de Castro (1986) explican hasta qué punto la necesidad de mantener armónicas las relaciones entre los tupí guaraní provocan una tensión constante para ellos y es una de las razones por las que consideran que la vida en la tierra es una existencia “enferma”. La vida en común con los parientes nunca es cuestión sencilla, implica fuertes esfuerzos por mantener la armonía. En esas solicitudes de la gente hacia los sacerdotes se hace palpable la tirantez de las relaciones de poder de unos u otros y el peligroso equilibrio entre el afecto y la toma de decisiones.

La propiedad de los terrenos no resulta clara para buena parte de las familias guaraníes que viven en la Misión. Hasta hace unos de diez años, la Orden franciscana era la dueña de todo. Luego, en el contexto de reconocimiento de derechos culturales, hizo pública su decisión de ceder a la comunidad el título de propiedad comunitaria, pero sin embargo los misioneros siguen teniendo injerencia directa. Por ejemplo, cuando se acordó con el Ministerio de Educación de Salta la construcción de la nueva escuela (inaugurada el pasado mes de abril), quienes firmaron la donación del predio para la construcción fueron los franciscanos. Se trata de relaciones complejas, en las que más allá de las intenciones de cada quién, se perciben asimetrías de unos con otros.

Acápiteme merece relatar algo de la contradictoria figura del padre Roque Chielli. Recordado por muchos como el gran benefactor y protector de los guaraníes de Misión San Francisco, es un personaje que ofrece muchos matices de gris. Langer (1994a) explica que los sacerdotes eran los mediadores con los hacendados y quienes establecían las retribuciones económicas que debían recibir los indígenas que eran conchabados, de las que solían retener una parte. Pues bien, en 2003, en una conversación en la que don Martín Pastor -el fallecido cacique- me contaba la historia de la Misión y su vida, él me narraba:

- Mire, en esa época el padrecito [Roque] no me sabía querer. No sé por qué, porque yo era recto. A él le gustaba... a él le gustaba manguear⁴⁷ a cuenta de la gente. A raíz de que ese año, Héctor Cazón (un muchacho que vivirá todavía en Orán) llevaba ochenta mujeres y dos hombres para que levanten los cajones con tomate al acoplado, y las mujeres a cosechar. Y a esas mujeres le han sabido pagar cuarenta [pesos], o mejor dicho, la mitad. Le daban la mitad, o sea veinte [pesos] y la mitad era para él [para el padre Roque Chielli]. Era un arreglo que ha hecho el padre con Cazón.

Y un día, a la tardecita o un poquito más tarde, ya era oscurito, yo venía del monte (porque todo esto era monte); yo andaba apurado porque andaba trabajando allá, en la finca de Julián García, un español que actualmente está en España. Y bueno, entonces yo vengo y le digo, veo un montón de gente y [me] digo: “ah!, acá está el Padre, no voy a molestar. Bueno, yo ya nomás agarro el hacha, pico leña y vuelvo”. Y vuelvo a ir y yo he visto que ha pasado una camioneta, pero que iba vacía. Y [me] digo: “vendrá a buscar gente, estarán llegando del monte”. Y llega ahí, a la casa del padre Roque y se ha bajado un hombre. Y entonces, con la luz –porque estaba oscurito-, Cazón se ha parado delante de la camioneta, en la luz; mete la mano y dice: “Padre, ahí tiene lo que le pertenece, y esconde como... XXX pesos”. Digo: “¡Tanta plata!, ¿de qué será?”, y ahí nomás sube. “-¡Hasta mañana Padre!; -¡Hasta mañana!; -Mañana las 80 ¿No?; - Sí, las 80”. Al otro día las vi cuando las llevaban a trabajar y digo: “¿Cuánto le pagan a ustedes?”, “¡Allá en la finca nos pagan medio día nomás!”. Y entonces vengo... y por eso el padrecito no me quería, porque yo le he reclamado nomás. Y me ha hecho meter preso el padrecito. (Conversación con Martín Pastor, Misión San Francisco, julio de 2003. Extractado de mi archivo personal)

Gente de mi generación con la que he hablado y que crecieron en la Misión recuerdan cómo Chielli intervenía en la vida de todas las familias, obligaba a las madres a enviar a los niños a la escuela y al catecismo, establecía la distribución de los terrenos de modo inconsulto. Sin embargo no quisiera que esto resultara un relato lineal. He tratado de explicar que siempre fueron complejas las relaciones entre las familias guaraníes y los misioneros.

En Misión San Francisco hay personas que recuerdan con nostalgia los tiempos en que Roque Chielli vivía, porque “ponía orden”, “se preocupaba por nosotros”, “nos consiguió estos terrenos, sino estaríamos botados por ahí”. A la par tienen sentimientos encontrados: consideran que le deben al cura la posibilidad de tener un lugar para vivir del que no corren riesgos de ser echados; por otra parte ese lugar les resulta ingrato, insuficiente. No hay

47 Se llama “manguear” a pedir dinero.

posibilidad de sembrar, de volver al tiempo anhelado en que el *cercos* proveía en abundancia todo el alimento necesario, en el que los niños aprendían a sembrar y la importancia de cuidar el *iwi*, como era cuando vivían en La Loma.

Pocas cosas son tan difíciles de explicar como las relaciones de dominación por vía del afecto (que, es indudable, muchos han sentido por el cura). Allí, en el cariño y respeto que sentían los guaraníes por ese hombre que los había conducido hacia Pichanal reposaba su poder. Por su parte él decidió hacer su vida allí, entre ellos. Pese a que es política de la Orden que los curas permanezcan durante un lapso acotado de tiempo en cada misión y luego migren a otro lugar; el padre Roque, por propia voluntad y reiteradas solicitudes a sus superiores, se quedó conviviendo con ellos la mayor parte de su vida. Su paternalismo y voluntarismo, unido a la confianza y poder de decisión que la gente depositó en él, sumado al contexto histórico, político y económico que he descrito, fue gravitante en el decurso de la vida de esas familias.

En “La Capilla”, como llama la gente al sector de La Loma en el que se emplazaba la antigua misión, las familias que convivían eran todas indígenas. “Todos guaraníes” me han dicho más de una vez -porque aunque había algunos que pertenecían a otras etnias tales como wichí, gom o kollas, eran incorporados al gran colectivo guaraní como parientes-. Había lugar para todos, para criar animales, para sembrar los cercos, para cultivar el sagrado maíz y beber el ansiado *kangüi*. Era propicio para el sostenimiento del ideal de autonomía: pese a que los hombres mayoritariamente se empleaban temporalmente en el trabajo rural, la subsistencia estaba asegurada. No así el respeto de la sociedad blanca. No se equivocaban los antiguos *karai* cuando profetizaban el daño que el mundo occidental haría al modo de ser guaraní, al *ova reko*.⁴⁸

Esta situación se vio notablemente agravada con la mudanza a Pichanal:

- Tenía diez años cuando nos vinimos a vivir a la Misión. A mi papá lo echaron primero del Ingenio y después de la finca y ya nos tuvimos que venir. Le pidió permiso al padre Roque y nos vinimos. Me acuerdo que al principio, cuando vinimos a vivir aquí, no me quería levantar de la cama. Ya no teníamos con mis hermanos el monte para correr, el canal, las plantas de

48 *Ova* es un nosotros exclusivo, mientras *ñande* un nosotros inclusivo.

palta⁴⁹. Mi papá ya no tenía su cerco. Si yo me deprimí así, que era chica, me imagino cómo se habrá sentido la gente grande- me dijo Estefanía López en una conversación que sosteníamos en marzo de este año en Misión San Francisco

- Cerco, dice ese... plantamos anco (ustedes dicen zapallo, nosotros anco), en idioma [guaraní]. Teníamos avati [maíz] allá... ¡mucho!, poroto, anco , ¡lindo era!

-¿Y por qué se tuvieron que ir de ahí?

- Ese Padre Roque, finado (...) ha traído para acá pues. (...) Después llegando aquí, he tenido hijos, familia...

- ¿Se extraña?

- Sí, antes se extraña. (...). No es lindo ya aquí pues. (Conversación con Clarisa Campos, Misión San Francisco, julio de 2003. Extraído de mi archivo personal)

El contexto urbano y convivencia obligada con gente que no es guaraní se siente como una carga pesada. La población de Misión San Francisco está compuesta mayoritariamente por guaraníes que fueron desalojados de “La Capilla”, pero también hay familias criollas. Cuando los guaraníes se trasladaron allí, si bien el lugar no podía considerarse como ideal porque la unidad aldea/monte/espacio de cultivo que se expresa como buena tierra guaraní estaba alterada, aún podían tener un *cerco* y disponían de monte en las inmediaciones. Nada de eso existe actualmente.

En la década de 1970 el panorama no era alentador para los trabajadores rurales en general y particularmente para los trabajadores indígenas. A la reconversión tecnológica en Tabacal y las “fincas” se agregaba una notable efervescencia de los sectores proletarios (más elocuentemente entre los trabajadores industriales). Fue un decenio de formidables tensiones sociales: movimientos masivos de trabajadores, represiones inenarrables, desaparición forzada de personas, pingües beneficios para los sectores más concentrados del capital. Terrorismo de Estado y violencias patronales de todo tipo. Se estaba germinando un nuevo ciclo del capitalismo que haría eclosión en la década siguiente en los países “centrales” y a partir de los 1990 en América del Sur bajo la denominación de neoliberalismo⁵⁰. En ese momento de

49 *Persea americana*, conocida en otros lugares de América como aguacate.

50 Un análisis sumamente interesante a ese momento del capitalismo y sus consecuencias puede leerse en el trabajo de Chris Gregory “Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange”, publicado en 1997 por Harwood Academic Publishers.

extrema indefensión la Misión era un refugio que permitía al menos la seguridad de una parcela para tener la vivienda, un poco de paz y protección ante tantos atropellos.

Pero la discriminación se hizo sentir fuerte. Los padres y madres renunciaron definitivamente a enseñar el guaraní a sus hijos, intentando que se incorporaran a la ciudad, al mundo blanco. ¡Me han dicho tantas veces que no les querían enseñar la lengua por miedo a que fueran discriminados!. La gente renunció a transmitir las bellas palabras, y así es como en la Misión la mayor parte de los adultos que tienen entre 15 y 45 años no hablan la lengua. Algunos entienden, pero se muestran incapaces de expresarse en guaraní. Esa es una de las preocupaciones mayores de Matilde Tucu: lograr que los más jóvenes vuelvan a hablar el guaraní. Además de conservar vivo el espíritu del *Arete Guasu*, del *kangüi*, y luchar para que los habitantes de la misión sean sólo guaraníes. Esas son sus búsquedas para **seguir siendo**.

El contacto cotidiano, permanente, con el mundo blanco; la constante interferencia de estímulos e intereses foráneos, favorece a un repliegue de los guaraníes sobre ciertas expresiones de su cultura y su espiritualidad que ellos valoran especialmente y en los que ponen notable empeño por distinguirse. Tal es el caso del *Arete Guasu*.

5. El *Arete Guasu*, la flor del *taperigua*

La celebración de la maduración del *choclo*⁵¹ (o milho verde, como es nombrado en la literatura en portugués) es un momento de alegría y fortalecimiento de las relaciones con las fuerzas cosmológicas y el amor entre hermanos comunitarios, ampliamente difundida entre los pueblos tupí guaraní. El maíz es un cultivo sagrado, con el que se identifican. La reciprocidad y el convite que permite el tiempo de la cosecha tiene una directa identificación con la constitución del ser, que se yergue por la palabra, pero se nutre por los regalos de *iwí*, entre los que el *avati* es el más importante. He explicado antes que el ciclo de toda la vida comunitaria se regula de acuerdo a los tiempos del maíz. Lo podemos leer desde los primeros relatos de los cronistas, hasta los textos antropológicos de Ladeira (2000), Melià (1988), Nordenskiöld (2002) o Viveiros de Castro (1986), por sólo citar algunos.

⁵¹ *Choclo* es una palabra de origen quechua con que se nombra al maíz tierno.

Por eso es un momento que se espera con anhelo durante todo el año. Y esto se hace particularmente evidente en Misión San Francisco. Hace ya muchos años, departiendo con Alejandro Tercero, músico guaraní, él me decía:

- “El Arete, el Pimpim significa... ¡cómo explicar!... que nosotros, por ejemplo somos bien humildes y con la fiesta nosotros resaltamos, nos destapamos. Resaltamos y demostramos lo que somos. Porque cuando se escucha el Pimpim viene gente de todos lados: criollos, chaqueños, formoseños, cordobeses. ¡Todos lo bailan!, esta calle se llena de gente, ¡se llena!, y nadie sale limpio. Es la fiesta tradicional, es la fiesta que tanto uno la espera. (...) Por ejemplo antes, nuestros abuelos, no conocían el Año Nuevo, Año Nuevo, Navidad, no conocían esas fiestas, o sea que conocían el pimpim nomás, esa fiesta, o sea que... es en ese sentido que nosotros esperamos tanto el carnaval. (Conversación con Alejandro Tercero, Misión San Francisco, febrero de 2004. Tomado de mi archivo personal).

El *Arete Guasu*, es un momento de celebración del ser guaraní vivido con una intensidad emocionante. Comiendo juntos, compartiendo el *kangüi*, bailando en ronda el *Pimpim* he experimentado sentimientos de hermandad, de fortaleza e incluso de trance que son los que ellos transmiten con su alegría y su capacidad regeneradora de la vida. Y efectivamente, resaltan, como decía Alejandro. Las miserias del mundo blanco, las disputas entre hermanos comunitarios, la presencia permanente de la iglesia, todo eso queda afuera.

Matilde, que ha inspirado este capítulo, es una de las referentes comunitarias que más empeño pone en sostener esta celebración, “el orgullo de mi raza” como me dijo en el último *Arete Guasu*.

Describiré muy esquemáticamente su simbología y ciclo ritual, pues su significación profunda nos la va a revelar en las próximas páginas la propia Matilde. Sólo agregaré que lo que se celebra es la vigencia de principios fundamentales de su cosmología, como bien explica Graciela Chamorro (2004,137): “la economía de reciprocidad, *jopói*, el amor mutuo, *joayhu*, el buen modo de ser, *teko katu*, la justicia, *teko joja*, la diligencia, *kyre ’ỹ*, la paz, *py’a guapy*, la serenidad, *teko ñemboró ’y*, y la mutua palabra, *oñoñe ’ẽ*”

La ceremonia inicia con la búsqueda del *Arete* en el monte (que en el caso de la Misión se hace en una pequeña arboleda que aún sobrevive), de donde se lo “desentierra”. Allí se pide permiso al *Arete Iya* (el dueño del *Arete*) y desde allí sale la comitiva portando dos muñecos:

uno que representa a un *simba* y otro a una *tipoy* (símbolos de varón y mujer guaraníes por excelencia, respectivamente). Quienes van a buscarlos son los “Mascarita”, personajes enmascarados que representan a los antepasados del pueblo guaraní. Van acompañados por una cruz con flores amarillas que originalmente eran de *taperigua* y hoy pueden ser de papel.

Sobre la incorporación del símbolo de la cruz dentro de la celebración, teniendo en cuenta que no se registran en la Misión (ni en los otros dos casos de estudio de esta investigación) símbolos tradicionales del pueblo guaraní tales como la *maraka* o el palo de ritmo, resulta iluminador lo que comenta Chamorro:

A adoção da cruz pelos indígenas concedeu ao símbolo cristão o mesmo *status* da maraca aborígene. Antes da conquista, as terapias e as manifestações de poder entre os indígenas eram basicamente resultado da interferência dos poderes que emanavam desse instrumento. Desde o século XVI, tal poder se confrontou com o poder mágico da cruz na mão dos missionários, que eram os novos senhores da vida e da morte. Sob o impacto dos conflitos gerados por essa novidade, os grupos chamados guarani não hesitaram em estender os poderes mágicos da maraca à insígnia cristã. Assim como o som da maraca atualizava para os indígenas a primeira palavra e o ritmo original que está presente em todos os seres da natureza, a cruz é assimilada, no plano criacional, como estrutura da vida, como detentora de boas palavras (*kurusu ñe’ëngatu*). Desfrutando dos poderes terapêuticos da maraca, a cruz (*kurusu*) passou a ser usada nos rituais de cura e, com o tempo, acabou designando um dos sucessores dos xamãs, o enfermeiro. (Chamorro 2008, 110).

La adopción de la cruz por los indígenas concedió al símbolo cristiano el mismo estatus de la maraca aborígene. Antes de la conquista, las terapias y manifestaciones de poder entre los indígenas eran básicamente resultado de la interferencia de los poderes que emanaban de ese instrumento. Desde el siglo XVI, tal poder se confrontó con el poder mágico de la cruz en manos de los misioneros, que eran los nuevos señores de la vida y de la muerte. Bajo el impacto generado por esta novedad, los grupos llamados guaraní no dudaron en extender los poderes mágicos de la maraca a la insignia cristiana. Así como el sonido de la maraca actualizaba para los indígenas la primera palabra y el ritmo original que está presente en todos los seres de la naturaleza, la cruz es asimilada -en el plano de la creación- como estructura de la vida, como detentora de las buenas palabras (*kurusu ñe’ëngatu*). Disfrutando de los poderes terapéuticos de la maraca, la cruz (*kurusu*), pasó a ser utilizada en los rituales de curación y, con el tiempo, terminó designando a los sucesores de los chamanes: el enfermero. (Traducción propia)

La cruz con flores de *taperigua* es un símbolo poderoso. Es, como dice Chamorro arriba, detentora de la vida y las buenas palabras, pero también indica el camino hacia la plena realización del ser guaraní, al buen modo de ser (*reko katu*). Caminan simbólicamente al encuentro a la morada de las divinidades, donde se realiza el ser plenamente, caminan el presente en búsqueda de la restauración del vínculo profundo con *ñande iwi*, con los dueños del monte y del río, con sus antepasados, para “volver a ser lo que éramos”. Por eso junto a la cruz del *taperigua* otras figuras que acompañan el caminar de los guaraníes son los “mascaritas” (*Chamí*), los antepasados.

Cuando los mascaritas van llegando a la Misión, van saludando a la gente con un repertorio de frases que remiten al antiguo y profundo origen del *Arete*. Los músicos comienzan a acompañar a la comitiva acompañados por tambores de distintos tamaños y una pequeña flauta, que marcarán el ritmo de los próximos cinco días. Luego de tocar y bailar en un espacio abierto que está al lado de la iglesia católica, los músicos y la gente de la comunidad se dirigen a la primera casa que ha invitado, donde se les da comida y bebida en abundancia, siendo el *kangüi* o chicha de maíz la insignia de esos días. Fundamentales en todo momento serán las mujeres vestidas con sus *tipoy* (atuendo clásico guaraní, de vivos colores que se sostiene en los hombros con broches que antiguamente eran de plata y que se engalana con bellos y abundantes collares), aunque todo el que lo desee puede participar.

En cada convite las mujeres se ocupan de distribuir la comida y la bebida. Nunca debe faltar la bebida para ningún comensal, hasta que finalmente el grupo se traslada a otra casa recorriendo las calles de la Misión, donde también se lo espera con comida y bebida en abundancia. Esto se repite en cada casa a la que ha sido invitado el *Arete*.

El último día se realiza una danza ritual en la que dos personajes con máscaras de tigre (jaguar) y de toro se enfrentan en una fuerte lucha, de la que resulta vencedor el primero. El jaguar representa al guerrero guaraní, que finalmente prevalece por encima de la dominación blanca, simbolizada en el toro. Luego de eso se regresa al monte, donde se queman los muñecos y la cruz. Antiguamente estos símbolos eran arrojados al río, pero en el presente eso no resulta posible.

6. La narrativa de Matilde

Yo tengo conocimiento desde cuando nosotros vivíamos allá, en lo que es Caraparí. En la parte Este del río Caraparí, digamos así, en los cerros. Desde ahí tengo yo conocimiento que hemos vivido ahí.

Nuestra crianza... en el monte es distinto. Es como yo les comento a mis hijas ahora: nosotros en el monte no sufríamos. Para mí no sufríamos hambre. Vivíamos de la siembra y era eso: vivir del maíz, de lo que es la mandioca al rescoldo, la batata al rescoldo, el anco... aparte mi mamá tenía muchas crías de gallinas, pavos, patos y lo que nosotros no conocíamos era el té, el café. Esas cosas no conocíamos. Apenas nos levantábamos era comer la mazamorra⁵² (kaguyi, le decíamos). Comíamos eso, y si por ahí queríamos un poquito dulce era endulzar con la miel. Vivíamos así. ¡Yo hoy extraño! A mí si me dijeran: “Elegí entre el monte o acá el pueblo” yo elegiría el monte, porque el monte... ¡Me encanta el monte, me crié en el monte!

Hoy no, hoy ya estamos en la zona urbana y es diferente. Acá la crianza que tienen mis hijas ya es diferente, no es la misma crianza que hemos tenido nosotros cuando estábamos en el monte. Entonces... para mí, yo elegiría el monte.

Contaba mi papá... lo que él me cuenta, me dice: “Nosotros caminábamos. Caminábamos”. - ¿Y a dónde iban?-, y él me dice: “Para nosotros antes no había fronteras. Antes no era Bolivia, antes era una sola cosa. Nosotros caminábamos. Para nosotros no había fronteras, nosotros íbamos y veníamos. Nos íbamos hasta Jujuy, volvíamos y así. Siempre caminando. Donde nos encontraba el tiempo de siembra, nos quedábamos en los lugares y ahí sembrábamos. Pasaba la cosecha, levantábamos el sembrado y volvíamos a caminar y nos íbamos a otros lugares”.

-¿Y por qué caminaban? Le digo yo.

“Y... no sé, parece que... teníamos ganas de caminar, dice. Y buscando lugares donde se daban las buenas cosechas, una buena tierra”.

52 Maíz remojado y cocido con leche.

“Cuando yo tenía 9 o 10 años -dice mi papá- no había caña acá, lo que es la parte de lo que es Tabacal. Nosotros estábamos ahí en un lugar. No había cañaverales. Todas esas cosas no se veían. Pero sí he visto, me acuerdo (yo tenía 9 o 10 años) cuando llegaban los cargueros con carga de hierro, y era para armar la fábrica. ¡Eran cantidad de cargueros que cargados con hierro, cantidad de hierro! Y era para levantar la fábrica. De ahí, mi papá me lleva... nos hemos ido para allá para...” (ay, no me acuerdo cómo se llama el pueblito, para acá para el lado de Jujuy también).

“Nos hemos ido, y ya hemos vuelto cuando ya tendría 14 años” -dice él-. “La fábrica ya funcionaba. ¡Y sonaba de fuerte la sirena! Y ya había sembrado de caña. Había ya. Y yo ya he ido directamente al desmonte. Yo, cuando he vuelto, directamente al desmonte. A cortar palos, todo eso”

Así que... yo le saco la cuenta (porque a él lo ponen como de la clase 23), si él tenía 9, 10 años cuando estaban armando a la fábrica y la inauguran en 1920, y el papá ya tenía como 14, 15 años... ahí ya estaba funcionando. Entonces a él lo ponen como clase 23, porque ellos no tenían documento y para nosotros tiene 93 años. Pero sacando la cuenta de que él tenía 9 o 10 años antes, cuando la estaban armando a la fábrica, ¡él tiene más de 100 años!

Yo no lo conocí a mi abuelo. Mi abuelo está enterrado allá, en la parte de Abra Grande, en la mina. Donde sacaban petróleo. Y ahí en esa parte han hecho cementerio. ¡Pero es lejísimos! O sea que mi abuelo murió en esa parte, y está enterrado allá. Así que dónde, exactamente dónde nació él, aquí o allá, no sé. Pero cuando a mí me pedían un nacimiento de mi papá (porque a él le dan una cédula aquí, en una finca donde estaban con mi abuelo), cuando realmente necesitaba un nacimiento, no tenía nacimiento él. Entonces ¿qué he hecho yo? Acá no estaba registrado en ningún lado. Entonces digo yo: ¿Dónde lo registro?. Y preguntando, preguntando, me decía la gente: andate a Bolivia y debe ser que allá en Bolivia no están asentados tampoco, pero te van a dar fácil el nacimiento. Y eso he tenido que hacer yo: he tenido que ir a Bolivia a pedir un nacimiento con fecha... no sé si esa será realmente la fecha de su nacimiento. Un 5 de abril de la clase 23 es lo que le han puesto. Pero no sé si sería esa la que corresponde. Y fácil allá me han dado. Y con eso he podido sacarle el documento ya acá en Argentina. Porque si no, no estaba asentado en ningún lado.

Mi mamá, ella sí dice que nació en Bolivia, pero no sé de qué parte era ella. También se ha venido, dice, muy chiquita para acá. Ellas eran tres hermanitas nomás: mi mamá, mi tía (la que vive todavía ahora) y la otra que ya falleció. Muere la madre y quedaron ellas trecitas y mi abuelo se vuelve a hacer de otra mujer y después dice que ella se acuerda, mi mamá, que ellas se han venido para acá, caminando. Mi mamá se ha venido con otra gente, caminando. Y las ha dejado a mis otras tías allá. Y ellos directamente dicen que han venido... a lo que hace al frente de Orán. Yo nunca le he preguntado a mi mamá exactamente dónde.

Los que venían caminando no eran familiares, sino conocidos. Dicen que por ejemplo habían dos o tres familias que decían nos vamos y se venían. Y otros, que veían que se estaban yendo ahí nomás se juntaban al grupo y se venían. La mamá contaba eso. Dice que cuando ellos venían cuatro meses han caminado, de Bolivia hasta Sauzalito (no sé qué es, ella siempre nombraba Sauzalito pero no sé dónde queda). Y dice: “Hasta ahí cuatro meses”. Y yo le preguntaba: -¿Cómo sabías vos que habías caminado cuatro meses?. “Por la luna. La luna cambia de mes a mes. Cuando cambiaba la luna nosotros ya sabíamos... Cuatro meses nosotros caminamos (y como ellos no usaban zapatillas, descalzos), los pies lastimados -dice- de tanto caminar”. Ellos parece que tardaban así porque en ese tiempo ellos traían de allá el maíz. Ellos venían con su comidita, y donde les pillaba la noche se quedaban a dormir. Ahí se quedaban a dormir, ahí comían, todo. “Y después -dice- a veces nos quedamos más en una parte, cuando ya se terminaba la comida y teníamos que sembrar. Sembraban ahí, y era esperar mucho tiempo, hasta que dé la siembra, cosechar. A veces era más de cuatro meses, que tenemos que caminar, porque venían sembrando. Andábamos mucho, a veces, hasta que llegábamos al lugar que teníamos que llegar”.

Y le digo yo: -¿Y por qué caminaban tanto? “Porque veníamos aquí (por ahí no le entiendo a la mamá). Como será que caminaban tanto, porque dice: “a veces nosotros nos encontrábamos con otras etnias” (que no sé si serán los wichí, no sé). Dice: “a veces nos encontrábamos con gente muy mala. Nos encontrábamos en el camino y a flechazos nos agarrábamos. Nosotros veníamos caminando y nos encontrábamos así, a esa gente. Nosotros teníamos vestimenta y había gente que no tenían vestimenta. Eran desnudos y se trepaban a los árboles. ¡Era gente muy mala! Teníamos que venir mirando, observando bien las huellas, todo, para no encontrarnos con ellos, porque moría gente en el camino, porque ellos nos agarraban a flechazos. También moría gente en el camino”. Eso contaba la mamá.

Un día andábamos en Orán, en la calle Alvarado. Y dice mi mamá: “Nosotros vivíamos allá al frente”. -¿A dónde?- “¡Allá al frente! Nosotros vivíamos ahí”. -¿Y Orán?- “No había Orán, había un solo caminito, que era esta calle, la calle Alvarado. Un solo caminito chiquitito. Un día, hemos visto llegar a tres jardineras⁵³ inmensas de grandes. ¿Y quiénes eran? ¡Los turcos⁵⁴!. Eran los de Tienda el Indio, Simón Abraham...⁵⁵” (y creo que me ha dicho Casa Tuma, que le han puesto así). “Ellos se han puesto a la orilla de ese caminito, dice. Nosotros curiosos, no sabíamos qué eran esas jardineras (nunca habíamos visto), nos hemos ido a ver y eran los turcos. Ellos han traído los jarritos de loza, las ollas de loza, todo ahí. Y nosotros vivíamos al frente. Así que ellos han llegado ahí, dice, donde nosotros. Y ya han hecho las carpas y se han puesto ahí para vender. Pero han traído telas, todas esas cosas, dice, ahí. Y nosotros vivíamos ahí.”

“Después, los turcos ha pasado un tiempo y se van. ¡Mucho tiempo han desaparecido! Y de ahí aparecen otra vez. ¡Ya eran cinco turcos!”, dice, “ya no eran tres sino cinco las jardineras que han llegado. Eran inmensas las jardineras. Y se han puesto a las orillas del caminito chiquitito que había. Este camino que ahora le ponen nombre que es Alvarado, ese era un caminito bien chiquitito. Y ellos se ponen al costado. Arman la carpa y ya se han quedado. Han empezado a hacer huertas y vendían verdura y nosotros les comprábamos la telas para hacer el tipoy, todas esas cositas les comprábamos nosotros. Ellos han armado la municipalidad de Orán, los turcos”, dice mi mamá.

Yo no le pregunté más. Lo único que me decía era: “Nosotros bailábamos, hacíamos Pimpim, ¡Todos bailábamos ahí!” ¡Y yo de tonta nunca le presté atención!

Después cuenta la mamá que ella se ha hecho más grande y que ya estaban los desmontes, dice. Ellos se habían ido a... no sé a qué Lote... No estaban los Lotes⁵⁶, sino que había

53 Se le llama así a un carro de carga tirado por caballos.

54 De ese modo suelen ser nombrados los Sirios y Libaneses en Argentina.

55 Nombre de casas comerciales de la ciudad de Orán cuyos dueños son siriolibaneses.

56 “El Ingenio comprendía ocho lotes que se fueron formando sucesivamente, María Luisa, María Angélica, Estela, Elisea, Lucrecia, Margarita, Sarita y Elsa. Los lotes medían de 2.000 a 3.000 metros de lado. Llegaban hasta unas 600 hectáreas de superficie y contenían de 32.000 a 50.000 surcos cada uno. Cuatro

desmontes y ahí estaba la gente. Entonces mi mamá dice que ella se va ahí, digamos (porque traían gente también de Pilcomayo, mucha gente wichí, toba, esa gente traían mucho, la empresa Tabacal. Mucha gente de esa había también ahí, en el desmonte). Entonces mi mamá dice que ella se va a cocinar, porque ellos compraban comida hecha... La comida para ellos, tanto como para nosotros era el maíz pelado (que lo hacía mi mamá, lo pelaba al maíz). Y hacía locro, que solamente le ponía carne, sal, poroto si había sino era así solo y el anco. Ese era el locro nuestro. Y que la gente que traían también de acá, de la parte del Pilcomayo, ellos también comían así, no comían verdura. Entonces mi mamá dice que esa es la comida que ella hacía para vender a la gente.

Y ya las tenía -dice ella- a sus dos hermanas menores. Ya las había traído otra gente. Se han venido chiquitas, las ha traído otra gente y cuando se encuentran con mi mamá aquí ya estaban con ella. Entonces mi mamá tenía que trabajar para terminarlas de criar a mis tías que eran chiquitas. Y bueno, en esos desmontes, ahí se va mi papá a trabajar y ahí se conocen ellos. “Yo estaba vendiendo y ahí llegan ellos” (porque llegaban en unos trailers, no que tenía el ingenio en que llevaba el ingenio a trabajar en los desmontes) “Y ahí es donde llega tu papá a trabajar en el desmonte. Llega con su papá y ahí nos conocimos”, dice mi mamá.

Entonces, cuando mi papá se junta con mi mamá, mi papá dice que quería que se vayan para el lado de Jujuy, porque ahí ya había la fábrica. La fábrica ya tenía muchísima caña y ahí ya no era tanto el trabajo pesado como acá. Entonces se han ido para allá. Las llevan a mis dos tías que eran chiquitas, se las llevan para allá y allá ella las termina de criar a mis tías. Ahí ya nació mi primera hermana, la mayor, estaba mi hermano... nosotros éramos 6 hermanos nomás. Hoy quedamos 3 hermanos. Yo, sola, mujer y después tengo mis dos hermanos. Mi mamá era de tipoy. Ella siempre ha sido de tipoy. Ella dice: “Antes la plata alcanzaba”. No sé hasta dónde será que alcanzaba porque no nos faltaba qué comer. Capaz que sí, para ellos le alcanzaba para comer, esas cosas, pero después para nada más. Eso es como el

lotes formaban una colonia; tenían de tres a cuatro secciones. Cada sección contaba con uno o dos bloques, y un bloque, de siete a diez tablas que medían 100 metros por 1.000 metros cada una. Una hectárea comprendía sesenta y seis surcos, y seiscientos sesenta surcos completaban la tabla; éstas estaban separadas entre sí por un callejón, y un camino separaba enfrentando a los bloques.

Cada lote era una unidad independiente de trabajo, y a ellos eran conducidos los indígenas a su llegada” (Cabral 1983, 221-222)

tiempo de ahora, porque ahora, la plata tampoco te alcanza. Entonces yo digo: Lo mismo que ha sido antes es ahora.

Vivíamos del cerco, del sembrado: primero para sembrar, luego para cosechar y de ahí terminaba la cosecha, era guardar para vivir de eso, de lo que ya se había cosechado. El maíz guardar y vivir el tiempo que no había cosecha (por ejemplo en julio, agosto, septiembre no son tiempos de cosecha) entonces ¿de qué vivíamos? Del maíz, del poroto seco. Y el anco que no se echa a perder. Quizás por eso nosotros nombramos mucho el cerco porque vivíamos de eso, de nuestra cosecha.

Mi mamá se ocupaba de cocinar. Cuando había que cosechar ahí sí íbamos todos. Todos íbamos a cosechar. Y lo mismo era también cuando ya pasaba la cosecha. Era ir a quemar todo lo que quedaba de las chacras secas, todo eso íbamos ya a quemar. Todos nos íbamos al cerco, a amontonar, quemar, y después limpiar nuevamente y ya dejar listo otra vez para la siembra. Quizás por eso, porque vivíamos de ello. Y ese era el lugar que teníamos para el sustento diario ¡Y [teníamos] todo! ¡Todo, cuando teníamos el cerco!

El papá iba a sembrar, a veces solo o a veces con mi hermano. La mamá casi nunca, pero sí cuando teníamos que cosechar. Ahí sí iba la mamá también. Pero era rara la vez que iba a sembrar. Pero después, cuando teníamos que ir a limpiar, a cosechar, todo eso, estábamos todos ahí. El papá sí, él sembraba. Y mis hermanos. Ellos iban a sembrar. Eran chiquitos pero los llevaba a sembrar, a hacer algo. Estábamos acostumbrados a esa vida, que el trabajo que teníamos que hacer era ir al cerco, limpiar, sembrar y después cosechar.

El papá de mi mamá era paye, era curandero. Mi mamá también sabía. Yo veía que aquí había gente que la esperaba (dice que curaba del susto a los chiquitos). Y mi abuelo, él sabía curar. Así contaba mi mamá. Dice que lo llevaban muy lejos. ¡Muy lejos lo llevaban! Como dos semanas lo llevaban y de ahí volvía. Por ahí le pagaban con monedas. Traía queso, charqui, todo eso. Le daban y se venía. Era muy buscado mi abuelo.

Él es el que muere allá en la finca, en Abra Grande. Y parece que de ahí ha aprendido mi mamá también. Así se escuchaba, se veía que había gente que sí sabía curar. Todo eso ya no hay. No sé si habrá en otros lugares, por ahí, todavía. Pero aquí, aquí ya no hay. Aquí no hay ya de eso. Van muriendo, pues. Va muriendo la gente.

Me acuerdo que una vez a mi hermano se le había hinchado la rodilla y no podía caminar. Tenía rojo, se le había hinchado. Lo habíamos llevado al médico, le han hecho radiografías, decían que tenía un golpe nada más. Pero él lloraba por la noche. Ha estado como tres meses así, ya no podía caminar y cada vez más flaco estaba. Ya no sabíamos cómo íbamos a hacer, porque lo llevábamos aquí y era una inyección, una inyección, nada más. Y después hemos empezado a recurrir a los curanderos. Lo hemos llevado allá, a los wichí... ¡a dónde no lo habremos llevado! Nos han prestado la camioneta de la Municipalidad para que lo lleváramos a Embarcación⁵⁷ y nada. Flaco estaba ya. No dormía de noche. Gritaba, gritaba. Y mi mamá se levantaba y no sabía qué le íbamos a dar. Lo llevábamos al hospital, le ponían una inyección y eso era todo.

Ya estaba re flaco mi hermano. Ya no comía, nada. Un día mi mamá me dice: “allá en Villa Rallé⁵⁸ vive una Tipoycita” (que era pariente de la mamá, también). “Vamos a ver a la tía, vamos”. Hemos ido a verla y ella dice: “¿Por qué no me han venido a buscar antes?” Y dice la mamá: “Porque no teníamos plata” y la tipoy dice, “¡Pero me hubieran buscado igual!. Mañana voy a ir, a la mañana”. Al otro día recién ha venido y ella lo ha curado. Ha pedido hojas de achera⁵⁹ (una planta que tiene flores rojas y amarillas). Dice: “vayan y sáquenme cuatro hojas de achera”. Nosotros teníamos esa planta, así que hemos sacado y ella le ha echado aceite a las hojas y las curó. De ahí le ha puesto, le ha tapado bien la rodilla, así. Y dice: “Si es mal va a salir. Y si no, si es una enfermedad, no va a ser nada”. Y le ha puesto en la rodilla y lo ha vendado. ¡Esa noche mi hermano ha dormido tan bien! Y mi mamá creyó que se había muerto. Se levantó. Lo miraba, y miraba a ver si respiraba o no, ¡estaba respirando y estaba durmiendo!. Hacía más de tres meses que no dormía, todas las noches gritaba. De día también. Y... durmiendo estaba mi hermano.

Al otro día se ha levantado a la mañana, ha querido tomar té. Mi mamá le ha dado té. Y estaba ahí. Ha dormido bien. La tipoy ha vuelto al otro día a la mañana, como a las once ha llegado otra vez. Le ha sacado [la venda de hojas de achera] ¡Había un gusano grande! Pero estaba muerto. ¡Un gusano había! ¡A mí me ha impresionado eso! Le he dicho yo: -¿Eso

57 Población cercana.

58 Comunidad guaraní que se enclavaba a orillas del Río Colorado, frente a Misión San Francisco.

59 Canna indica

tenía?-, “sí”, me dice. Yo lo único que he visto fue que ella ha curado a la hoja, le ha puesto aceite y le ha envuelto la rodilla. Eso ha sido todo. ¡Ha sacado eso y se ha compuesto mi hermano! ¡No se enfermó más! Y se le ha deshinchado, porque estaba rojo (se ve que estaba infectado). ¡Se ha compuesto mi hermano, sino capaz que iba a morir!

Y ella nos dice: “¿Por qué no han ido antes a buscarme? ¡Casi lo hacen matar al chango!” Y yo digo que sí, que sí existen esas cosas. Pero ya no sé cuántos quedan. Si hay, deben haber que hacen mal nomás. No creo que hagan cosas buenas. Pero no quedan muchos. Todo eso se va perdiendo. Ya no hay. Esa gente ya no hay. Después esa tía mía se ha ido a Bolivia porque tenía parientes allá. Y se ha ido. Ha muerto allá, no ha vuelto más. Ha muerto allá. Joven nomás se ha ido. Ha dejado los hijos, el marido, todo ha dejado aquí. Y se ha ido a sus pagos a morir. Y ya no hay otra que sepa. Que digan: “ella me ha curado y me ha curado bien”.

Hay gente que si sabe, pero más debe haber que hacen maldad que los que hacen bien. Sí hay. Pero hasta ahora no sé cuántos habrá, cuántos quedarán. Pero los que curan bien yo creo que no hay.

Yo preguntaba ¿Mamá, como sabés vos? Y ella me dice por el sueño. Dicen que ellos soñaban. “A nosotros en el sueño nos avisaban. Por eso nosotros curábamos así, porque en el sueño nos avisaban”. ¿Y el que cura mal? “No, eso lo enseñan, no lo aprenden por el sueño, se lo enseñan”, dice. “Tu abuelo era un buen curandero. Muchos lo buscaban y lo llevaban. Mucha gente lo venía a buscar. Lo llevaban muy lejos. Se iba. A veces por meses se iba y volvía. Y así siempre. Vivía de eso. A veces venía con una vaca, dos vacas. Pero ellos no criaban, lo carneaban. Él no cobraba, pedía que le den a su voluntad y la gente le daba. Y esas moneditas que le daban, mi madrastra era tan mezquina que ella las ponía en una tinaja. Tenía dos tinajas llenas de lo que le daban a tu abuelo que curaban”. Dice que un día sacó las tinajas, pesadas las tinajas. Se ha ido al monte y lo habrá ido a enterrar por ahí, “nosotros nunca hemos sabido dónde ha ido a enterrar esas tinajas con monedas. Mezquina era, en vez de repartirnos las monedas que le daban a mi papá, ella las juntaba y las iba a enterrar”.

Cuando la gente se reunía, lo hacía en la casa del campinta. O sea, en mi casa (porque mi papá era campinta). Ahí se hacían las reuniones, los encuentros. Y como era campinta él,

nosotros teníamos un patio grande, bien limpito, la mamá lo barría todos los días, bien limpito, y por el medio pasaba el camino, caminito que iba a las otras familias.

Ellos se reunían, por ejemplo, para el Arete Guasu, y cuando pasaba el Arete, para la semana santa. El jueves y viernes santo el papá decía que nosotros no teníamos que hacer nada, era duelo, teníamos que estar acostados, pero no teníamos que hacer nada, nada, nada. Porque estábamos de duelo, porque Jesús murió ¡Y nada, no! ¡Nadie tenía que hacer nada! ¡De duelo estábamos nosotros!. Cuando era sábado de gloria, recién ahí todos se juntaban a cantar. ¡Cantaban ellos! La resurrección de Jesús cantaban ellos: mi mamá, mi papá, todos ellos. ¡Y con violín también! Había un señor que tocaba el violín y bailaban ellos ahí, festejando la resurrección de Jesús. Pasaba todo ese tiempo y después llegaba el 24 de junio, el día de San Juan. Y era que nos levantaban muy tempranito a nosotros y nos mandaban al río. ¡Todos nos íbamos al río! Él nos mandaba a todos al río, porque dice que ese día el agua estaba bendecida, así que todos a bañarnos. ¡En pleno frío, en el río, a bañarnos!

A veces yo creía que éramos nosotros nada más los que estábamos en el río, bañándonos. Creía que no había más gente. Y una vez nosotros nos reíamos ahí, del frío que hacía (el 24 de junio hace mucho frío y nosotros ahí todos pelados en el río, humeando, bañándonos), y escuchábamos que se reían más arriba, gente que también estaba en el río bañándose. O sea que no éramos los únicos que estábamos bañándonos. Eran las 4 de la mañana, las 5 de la mañana, de noche todavía, oscuro. Después, ya más grande, empiezo a preguntar y me dice que sí, que mucha gente va a bañarse a las cuatro o cinco de la mañana al río.

Más tarde, a las diez u once de la mañana quedaban de acuerdo dónde se iban a reunir, y todos íbamos a la casa de una persona y hacían chicha. ¡Antes era todo chicha! Y hacían una ronda así: todos sentados en ronda y el campinta venía con la jarra de agua (en realidad antes no era una jarra, sino un porongo); hacían fuego en el medio del círculo y ya venía el campinta, echando agua en las cabezas. En todas las cabezas él iba echando agua, a todos los que hacían el círculo les echaba agua en la cabeza. Y todas esas cosas. Eran siempre hablar de dios. Ellos siempre hablaban de dios. En la semana santa nos juntábamos ahí, hablábamos con el papá, nos contaba cosas (y claro, yo no sabía antes, era más chica y no sabía; ahora que soy grande, yo digo: ¿Cómo el papá sabía? ¿Quién le habrá dicho a él?). Vivíamos en el monte, lejos y el papá contaba. Dice que cuando Jesús era chiquito, la madre lo llevaba tan lejos, escapándose para que no lo maten (¡y nosotros escuchábamos!) Y dice

que por ahí lo llevaba su mamá. ¡Lo llevaba, lo escondía, tan lejos, para que no lo maten a Jesús cuando era chiquito!

Pero yo digo: ¿Quién le contaba eso a él, quién le contaba a ellos eso, que sabían? ¡Vivíamos tan lejos, todos! ¡Solos en el monte! No sé cómo sabían ellos eso. Y ahora, ya después en grande, ahora yo veo la Biblia está todo: por donde andaban, el recorrido que hacían, todo. No me explico yo cómo sabía él.

Ellos, al menos mi papá, ellos nunca han tenido maldad. El papá nunca, la mamá tampoco: nunca han tenido maldad ellos de decir, discutir, ir, pelearse, no. “Si alguien te dice algo no digas nada, porque le va a llegar a ellos”. ¡Y verdad! ¡Eso sí lo he comprobado! Yo tampoco soy de ir mucho a iglesias, pero yo tengo fe en dios, creo en dios y he comprobado una vez que una vecina mía me había denunciado por amenaza de muerte; ¡a mí! (por una discusión que habíamos tenido). Yo estaba en la iglesia y vienen y me saca la policía de la iglesia ¡Qué vergüenza! Y les digo yo: -¿Para qué? Y ellos responden: “Nos va a tener que acompañar a la comisaría”. -¡Pero para qué! ¡Por qué!. “Tiene una denuncia de amenaza de muerte”, me dicen. -¿Yo? ¿Amenaza de muerte? “Sí, así han puesto”, dicen. Y yo les digo: bueno, pero vamos para la casa.

Así que fuimos hasta la casa y el papá estaba afuera (ya habían venido a buscarme a la casa) Y me dice el papá: “Te tenés que ir...”. -Ah, sí -le digo. “¿Y quién habrá denunciado?”. - Hemos tenido una discusión con mi vecina- Ella, le digo, ha dicho que yo la he amenazado de muerte. “¡Ah!. Andá, andá tranquila, no tengás miedo”-me dice-, “andá, y decí lo que fue”. Así que yo me presenté y yo dije como había sido la discusión, todo eso. Y él había escuchado. Como éramos vecinos, él había estado parado en la esquina (mi papá) y ahí dice que escuchaba que decían: “¡Andá a denunciarla! ¡Denunciala! ¡Decile que te ha amenazado de muerte!”. Por eso mi papá me ha dicho: “Ah, por vos hablaban hace un rato. Ella le ha dicho a la hija: andá denunciala. Yo no sabía por quién hablaban”.

Así que bueno, cuando vuelvo de la policía (yo voy, me presento, digo todo, cómo era), cuando vuelvo me dice el papá: “¿Qué te han hecho?”. Le digo: -me han tomado la declaración, nada más. “¡Ah!. Dejala, dejala, todo lo mal que ella ha hablado, que ha dicho, que te ha querido meter presa, a ella le va a caer, a ella”, me dice mi papá. No han pasado seis meses y se le ha incendiado la casa. Y me ha dicho el papá: “¿Ves? ¿Has visto?, ella ha

hecho mal. Ella ha querido hacer meter presa a vos”, dice. ¡Y cómo lloraba la señora! ¡A mí me daba pena! Y dice: “Está pagando lo que ha hecho. Ha querido hacerte meter presa a vos mintiendo. ¿Ves ahora cómo se le quemó la casa?”. Por eso yo creo mucho en lo que ellos hablan, cómo hablan.

Me acuerdo que en el tiempo de Perón (no sé, pero lo nombraban mucho a Aramburu⁶⁰. En qué año habrá sido, no me acuerdo yo, pero era chiquita), mi papá era campinta y entonces dice que le hacen llegar una radio (el papá era campinta de una parte. Había otra parte donde había otro campinta). Entonces le hacen llegar una radio. Yo me acuerdo que ahí se juntaban. Como será que era chica que no me acuerdo cómo era la radio, pero yo me acuerdo que se juntaban ahí a escuchar la radio, porque le habían hecho llegar una radio, no sé si era Perón, no sé quién.

Entonces todos se juntaban a escuchar la radio ahí. Y era el comentario ahí, que lo nombraban mucho a Aramburu., que hay noticias de Aramburu, no sé qué habrá pasado con ese Aramburu, pero todo era Aramburu, comentarios de ellos, todos los guaraní. Y algunos se ponían el apellido de Aramburu. ¡Hay alguno por ahí! ¡Se ponían el nombre de Aramburu! Y se mataban de risa y comentaban ahí. Y después me acuerdo que esa mesita (que la tengo allá adentro, esa es re vieja) estaba llena de pan dulce. Pan de navidad. Le habían hecho llegar al papá y el papá nos manda a nosotros que vamos a avisar a la gente que vengán a retirar el pan dulce. Y me acuerdo que esa mesa estaba llena de pan de navidad. Y él dice: pensar que estábamos tan lejos y Perón me ha hecho llegar pan de navidad, en ese monte. No me acuerdo en qué han llevado, quién ha ido, no me acuerdo de eso. Yo me acuerdo de la mesa, que estaba llena del pan de navidad. Y la gente venía. Como en casa no faltaba la chicha (todos los días hacía la chicha la mamá), entonces mientras ellos conversaban ahí, tomaban chicha y le daban uno al matrimonio. ¡Chochos se iban!

No recuerdo cómo llegan esos panes de navidad ahí. Quién hace llegar, cómo, no sé. Y para él ha sido bueno eso, porque dice: Perón ha sido el único que se acordó de nosotros y nos ha hecho llegar el pan de navidad y la radio. En qué ha llegado no sé, porque por ahí no

60 Aramburu fue el presidente de facto que derrocó a Juan Domingo Perón en el año 1955. Su mandato se mantuvo hasta el año 1958.

entraban vehículos. Solamente esas jardineritas tiradas a caballo. Eso entraba. Habrán ido en eso. Pero nada más que eso, después estábamos abandonados. Pero felices. Vivir en el monte, tranquilos, sin preocupación de nada. Así que para nosotros, para mí, era bueno eso: Vivir lejos. Lejos y solos, tranquilos. Hoy ya no. Aquí es todo diferente. Ya no es igual. Por la radio se enteraban de todo lo que pasaba en Buenos Aires en ese tiempo. Después hace poco, yo me reía: se ponían el nombre de Aramburu, la gente ahí. Y había uno (con atraso mental el chico) al que le preguntaban: -¿Cómo te llamás?- ¡Aramburu! ¡Aramburu se llamaba! ¡Nos matábamos de risa! Pero no me acuerdo cómo llega esa radio. Quizás algún político.

Cuando nosotras las mujeres nos desarrollábamos⁶¹ (a mí mi mamá me ha hecho así y mis hermanas también), teníamos que estar nueve días acostadas. En cama. Sin hacer nada. Y después, cumplidos los nueve días, nos teníamos que levantar, bañarnos y empezar a moler maíz, hacer la chicha⁶², todo, todo lo que hacíamos [las mujeres]. Digamos, la comida: el anchi⁶³, moler el maíz para hacer el anchi, el atikui⁶⁴, todo. Ya preparándonos para ser mujer, y a algunas nos cortaban el pelo.

Ya digo, nueve días adentro. Nada de salir afuera, ni escuchar nada, ¡Mucho menos conversaciones de grandes! Así que después para el Arete Guasu, cuando salían a bailar, nos llevaban a nosotras. ¡Nos llevaba a nosotras a bailar el papá! Nosotras teníamos que salir a bailar, todas las que ya han pasado la etapa digamos de la niñez, desarrolladas ya, preparadas ya como una mujer (que aprende a hacer todo lo que hace el trabajo de la mujer). Dice que ahí a nosotras nos mostraban: “esta mujercita ya es mujercita, ya está preparada para [ser] una mujer”.

Con los hombres era igual. Has visto que los hombres cuando se desarrollan cambian la voz. Cuando son chicos tienen una voz finita, pero ya cuando pasan a desarrollarse la cambian.

61 Se refiere a la menarca.

62 Utilizan alternativamente la palabra quichua para nombrar el *kangüi*.

63 Postre hecho a base de harina de maíz.

64 Harina de maíz tostada.

Después ya hay algunos que tienen la voz gruesa, que es porque ya se han desarrollado. Los hombres eran igual [a nosotras]. Me acuerdo ahí le hacían masticar la semilla del mistol⁶⁵: esa semilla la tenía que romper el varón masticándola, para tener una buena dentadura (mi papá tiene los dientes gastados ¡Re gastados!, pero ¿Cuándo se ha cepillado la boca? ¡Nunca!. Él tiene los dientes sanitos, nada más que gastados. Y eso que coquea⁶⁶ todos los días).

Así que a los hombres hacían así. Y a las mujeres también. A las mujeres no me acuerdo que le hacían. Hacían masticar no sé qué yuyito⁶⁷ para que eso cuide su diente y quedaba así como negrito. ¡Le brillaban los dientes! y a los hombres le hacían masticar la semilla del mistol⁶⁸. Para que tengan una buena dentadura. Ellos tampoco tenían que salir. Y después, como digo, para el carnaval, los sacaban a mostrar a sus hijos y ya estaban preparados, ahí ya podíamos bailar.

A mi papá y mi mamá no los juntaron sus padres, pero sí mi papá [hacía eso con sus hijas]. Él tenía eso de decir: “vos te vas a casar con ese hombre”. A mi hermana le ha hecho así. Ellos con mi cuñado -mi hermana con mi cuñado-, no eran novios. Mi cuñado era soltero, trabajaba, y mi papá le ha dicho: “Vos te vas a casar con él” ¡Y la ha hecho que se case! Y bueno, ella ha seguido la costumbre de ellos. ¡La costumbre de ellos era así!

Y a mí también me ha querido hacer así mi papá. A mí también me ha querido hacer casar con un hombre ¡Y yo no quería!, ¡No! ¡Yo me escapé! ¡No!. Yo me he ido a la casa de mi hermana: ¡No! ¡Yo no quiero! (y era... ¿Cuántos años tenía yo? ¡Catorce años!). ¡No! ¡Yo no quiero!, ¡Cómo ve voy a casar con ese! Y yo lo peleaba a mí papa: ¡No!, ¡No quiero! Y Yo me he ido, me he escapado, me he ido a la casa de mi hermana. Yo ni loca, digo: ¡Yo no me pienso casar con ese hombre! ¡Encima era un hombre grande! Y he preferido escaparme Y mi hermana que también se ha puesto ahí. Y dice: “A ella no la van a hacer casar, porque ella no quiere. A ella no le van a hacer lo que nos han hecho a nosotras”. ¡Mi hermana se ha

65 *Ziziphus mistol*. Árbol de frutos comestibles abundante en la región chaqueña argentina.

66 Mantiene hojas de coca en la boca.

67 Quichuismo: Referido a las plantas del campo, especialmente las que tienen propiedades medicinales.

68 Fruto de *ziziphus mistol*.

enojado feo!... Claro, el marido de mi otra hermana -la mayor- también era un hombre grande, y también debe ser que le ha hecho así. Porque ella dice: “A mí el papá me ha hecho sonar⁶⁹ y con ella no van a hacer así”. Así que yo me iba a dormir a la casa de mi hermana. Sino yo ya hubiera sido viuda. No sé si alguna vez lo hubiese querido, por el honor a la cultura de ellos. Y mi hermana... a ella yo por ahí la escuchaba decir: “yo a él nunca lo he querido” (lo decía por el marido).

Y claro, a mí me daba pena porque yo lo he visto: yo he visto que ella no quería casarse y mi papá le decía: “¡No!, Vos te vas a casar con él”. Y capaz que con el tiempo se ha acostumbrado a vivir con él y tenerlo como compañero. Y de eso fue como que yo me salvé. Y mi hermana... ella se murió al lado del esposo. Al lado de su marido. Fiel a su marido. Criándole sus hijos, todo. Pero no sé si alguna vez habrá llegado a querer al marido. No sé, no le entiendo. Pero eso sí pasaba. Pasaba, los hacían casar quieran o no quieran se tenían que casar. Esa era la cultura. Esa era la cultura que decían: “Vos te vas a casar con este” y los hacían casar. ¡Yo le he peleado a eso y no! Yo ya soy diferente, pues. No es que dejo lo que es la cultura nuestra que es el baile, la danza. ¡Eso lo tengo! Pero que yo ya no llegaría a eso con mis hijas porque, es feo. Entonces eso yo lo aparto. Lo aparto porque no coincido con eso.

Pero sí, después están las otras cosas: el baile todavía lo sigo (eso sí, no lo voy a dejar nunca: el baile la danza), las comidas (cuando hay, ya no podemos decir seguimos con la misma comida, lo que era nuestro, porque ya no hay, una porque no tenemos lugares donde hacer la siembra, ya no hay donde sembrar, lo tenés que conseguir comprándolo). Las cositas que se hacen ya no hay. Las tinajitas que se hacen con arcilla, esas ya no las conseguís, eso se busca en los ríos y hay que conocerla y no es cualquier arcilla. Y hoy ya no, hoy ya no hay con qué hacerlas. Igual, lo mismo con los sombreros que hacemos con la palma que en idioma es carandai... eso ya no hay aquí cerca. ¡Dónde la conseguirán ahora! Porque yo veo que todavía hay gente que hacen sombreros pero dicen que se van lejos a conseguir la palmera. . Y es una pena, porque con el tiempo ya no va a haber nada. Ya no va a haber nada, ni sombreros, ni tinajas.

69 “Me ha hecho sonar” suele decirse cuando alguien ha sido golpeado por otro.

Yo aprendí a hacer tinajas, aprendí a hacer cedazos, porque mi mamá lo hacía. Pero ya no hay, pues, con qué hacerlo, entonces ya no lo hacemos.

El monte en Caraparí era muy lindo, muy lindo para mí. Después... bueno, mi papá ha tenido que buscar en otros lados trabajo hemos vuelto para la finca. Hemos venido a Abra Grande, a trabajar en ese lado porque aunque es verdad que a nosotros viviendo en el monte no nos faltaba qué comer, pero después: ¿qué nos poníamos?. No teníamos calzado, nosotros en el monte vivíamos descalzos. A la escuela -que quedaba lejos- nosotros íbamos descalzos. Yo me acuerdo bien de eso: que mi hermano, mi hermana, yo, todos íbamos descalzos a la escuela. Y parece que bueno, por todo eso, el papá ha pensado buscarse trabajo y nos hemos tenido que venir para acá y traer todas las cosas a Abra Grande.

En Abra Grande hemos estado... no recuerdo, pero creo que 15 años. Ahí he empezado en el trabajo yo, como niñera de una gente que trabajaba en la administración. Once años tenía. Era gente que estaba bien, mucho más bien que nosotros. Pero he trabajado un tiempo nomás y después me he ido a trabajar al tabaco, ahí en la finca nomás también.

Abra Grande era el nombre de la finca. Era de unos hermanos de apellido Sumbland. Y ellos después la venden, la venden al Ingenio. Ahora toda esa parte es del Ingenio Tabacal. [Cuando la venden al ingenio] lo indemnizan a mi papá y cuando la empresa dice hay que desocupar el lugar, hay que desocuparlo. Entonces al papá lo indemnizan y lo ponen en el camión para cargar las cosas. Y no sabíamos dónde irnos. Lo único que nos quedaba, era que mi hermana se había enterado de este lugar, digamos, de la Misión San Francisco. Y mi hermana se vino, adelante, a hablar con el padre Roque Chielli para ver si nos daba un lugar para venirnos, porque ya estaba el camión ahí, que había que desocupar las piezas. ¡Y menos mal que le han dado! Así que mi hermana vuelve allá y ha buscado madera, chapas, todo y hemos venido a parar aquí. Así nos venimos para acá.

Eso fue en 1978. Yo tenía 15 años. Entre 14 y 15 años tenía ya. Pero no me acostumbraba tampoco. Allá [en lo que había sido la Finca] había quedado mi hermana, la mayor, con el marido. Él era efectivo allá, lo tomó el Ingenio. Así que yo venía aquí, no me acostumbraba y me iba una semana para allá; me volvía, me volvía a ir, así hasta que me acostumbré. ¡Los ruidos de los vehículos no me dejaban dormir! Así que hasta que me acostumbré, me iba quedando de a poco. Pero siempre trabajando.

Acá también pasamos mucho hambre, mucho sufrimiento. En los primeros años que hemos venido había pocas fincas. Mi papá se tenía que levantar a las 4 de la mañana (porque creo que había dos o tres fincas nada más) para poder trabajar. ¡Hemos sufrido mucho!, ¡Hambre, todo, todo!!

Yo recuerdo mucho Caraparí. Eran muchas, muchas familias las que vivían. [En] Todo lo que es el río Caraparí, todo hacia la orilla. Todos vivían ahí. Muchas familias. No juntitas así, pero una casa aquí, otra más allá y así. Por eso cuando teníamos que hacer el Arete Guasu, el Pimpim, me acuerdo que mi papá era campinta (acá le dicen cacique).

A él le gustaba tocar la caja⁷⁰. Y él todas las noches preparaba su caja, porque a la cajita la prueban de noche. Dicen que de noche se siente bien el sonido, entonces él la probaba de noche. Y ya cuando, por ejemplo, mañana ya había que sacar el Arete Guasu, hoy en la noche, como a las siete se ponían [a templar la caja]. Se iba mi hermano, mi hermana... ¡todos nos íbamos! De la última casita que había, ahí íbamos a sacar el Arete. ¡Y la noche entera preparando lo que habíamos cosechado! Antes se daba gracias por las cosechas que se habían dado, el agradecimiento, todo eso. Entonces era, uno que se encargaba de hacer batata al rescoldo, mandioca al rescoldo, anco al rescoldo. Otros hacían hervido. El choclo hervido, el choclo asad, caña, ¡Todo!. ¡Sandía, melón! Todo lo que se cosechaba, lo que era nuestro, sacaban y preparaban en esa noche. Era la noche entera preparando.

Otro hacía las máscaras y todo así. Todo era preparativos esa noche. ¡No dormíamos! ¡Y yo no dormía! ¡Era chiquitita y no dormía por mirar lo que se hacía! Y así hasta que llegaba, las siete de la mañana:

ya estaba todo listo para sacar el Arete Guasu. A las siete de la mañana, todos al montecito. Porque el Arete se sacaba en el monte. Ahí hablaba (en este caso era el papá, porque era el campinta Arete Iya). Él hablaba y decía, en idioma él decía gracias a todo: a la siembra, de lo que se había cosechado, a la salud, todo, todo lo que es la vida, todo eso habla el

Antes hacíamos el Arete por un mes, y como teníamos cercos era distinto: mucha chicha, mandioca, anco, mote, batata
¡Era muy rico!

Después vino la democracia, como se dice, y ya no alcanza.

Hacemos como podemos.
(Conversación con Lydia Funes, Misión San Francisco, febrero de 2016)

70 Tambor pequeño.

campinta. Y bueno, ahí se da lo que se ha cosechado. Por ejemplo, la batata. No todo lo que han cocinado, porque eso también se sacaba para ir repartiendo a la gente. Entonces te da una batata, dos batatas, todo lo que estaba cocido, ahí. Coca, cigarrillos, todo eso. Y también, a la vez, nombraban a los que ya no estaban. Porque dicen que las máscaras, todos esos que se ponen mascarita⁷¹, dicen que serían los que ya murieron. Cuando terminaba de hablar el papá, recién ahí tocaba. Ahí recién tocaban el Pimpim. Y de ahí recién salían bailando. Y todas las cositas que habían cocido, las batatas, todo eso, lo ponían (acá se usa el alambre, en el monte se usa el bejuco). Entonces, le ponían un bejuco por el medio y lo ponían por el cuello. Y mientras iban bailando por las casas iban repartiendo lo que llevaban, cocido, crudo, lo que sea. Todo llevaban, repartían a la gente y así iban casa por casa, tomando la chicha y bailando. ¡Era el día entero, pues! Recorrer todas las casitas, que descansabas, que te convidaban chicha un rato y se continúa. Y era llevar todo el día. Y bueno, terminaba ahí y de ahí ya invitaban. El que quería invitar a su casa invitaba. Y ahí nos íbamos ya temprano. Ahí ya todos llevábamos choclos, carneábamos gallinas, pavos, lo que tenían. ¡Todos comíamos ahí y ahí era la fiesta, La bailanta hasta la noche! y de ahí ya otro invitaba, en otra casa. ¡Era como una semana de Pimpim bailando! ¡Una semana! Algunos hacían dos o tres tachos de chicha ¡Si las tinajas eran inmensas de grandes!

Y eran grandes, inmensas de grandes las tinajas y llenas de chicha. Se terminaba la chicha e invitaban en otro lado. Hasta que se terminaba la chicha en todas las casas. Y ahí ya era ir a botar [el Arete]. Que antes se botaba en el río. No ahora. Ahora ya la queman, porque no hay donde ir a botar. Digo yo que por eso la gente vivía en la orilla del río. Todos a la orilla del río. Y cuando teníamos que ir a botar la cruz [de flores de taperigua] todo eso, todo lo que se prepara, las cajas, todo. ¡Era tan lindo ir bailando! ¡Todos bailaban abrazados de a dos! (porque así se bailaba: de a dos abrazados, trezados las manos, así, y bailando así) ¡Y era tan lindo de ver bailar a la orilla del río, en la playa! ¡Ver bailar! Y tocaban un buen rato ahí, hasta que ya...

Ahora hay gente que prefiere el vino, porque emborracha más. Pero si pudiéramos hacer la chicha bien fermentada, como era antes, seguro la gente preferiría la chicha.

Lo que pasa es que ya no tenemos nuestro maíz, ya no hay leña para cocinar. Así es muy difícil.
(Conversaciones con Matilde, Misión San Francisco, febrero de 2016)

71 Mascaritas se llaman a quienes representan los antepasados (*chamue* o *Chami*).

Yo a mi papá le pregunto de donde nace esto, de donde nace el Arete Guasu y él dice que eso viene... ¡desde qué tiempo! ¡desde qué tiempo eso viene!. Eso ya viene desde años antes. Que antes de que existan ellos, dice, eso ya estaba. Eso ya viene desde hace muchísimos años. Entonces los que ya murieron, los que sacaban el Arete, son los que hablan primero. Por eso habla el mascarita [cuando sacamos el Arete] y dice: ¿Kerei parei? (¿Cómo está? le dice a uno el mascarita): ¡Ah! ¡Chamĩ peou! (nosotros le recibimos, lo saludamos) y le decimos. ¡Kiangüi pareyu! Entonces el Chamĩ (el mascarita) dice: ¡Matiguoronchi coayu! (dice: vengo desde muy lejos) Porque no saben desde donde vienen ya ellos con eso, con esa cultura, la tradición, que es lo que hace el Arete Guasu.

Y yo antes me mataba de risa, yo antes no entendía. Un día le pregunto al papá: ¿Qué es el matiguoronchi que dicen los mascaritas? “Eso viene de muy lejos”, dice, “viene de muy lejos. Eso viene ya de hace muchísimos años. Que trae el Arete Guasu. Y ese, el mascarita que sabe, dice eso”. Y es algo..., cuando yo escucho eso me emociona y me pongo triste a la vez. Digo yo: ¡De dónde, de dónde viene esto y todavía nosotros lo llevamos adelante! Y hay otra gente como que ya no, pero no, a mí me encanta. ¡Yo creo que no lo voy a dejar nunca!. Yo soy de eso, mi papá es de eso y no lo vamos a dejar nunca. Más allá que tengo ya mis hijas que... capaz que por ahí le guste, no le guste, pero no, yo continúo. Ahora, si ellas, más adelante, cuando yo no esté, no lo quieran seguir, ya es cuestión de ellas, pero yo no, hasta el día que me muera.

Hoy nos guiamos por lo que dice el calendario, pero en realidad antes se guiaban por lo que dice la flor del taperigua. Según el papá decía (como ellos lo veían constantemente a la planta) “¡Ah! ¡Ya se está por abrir la flor! ¡Ya va a ser carnaval!” Entonces ya empezaban con los preparativos de qué van a hacer, quién va a hacer chicha, todo eso, con los preparativos ¡Y bien bonitas son las flores! Yo le preguntaba al papá ¿Qué es taperigua? Y él decía: “Eso vos lo vas a ver solamente en el camino. Ese es el camino que nos guía a nosotros. ¿Ves?”. Él me dice que ese camino es por donde nosotros nos tenemos que guiar. Y yo también le preguntaba. Le digo yo: ¿Y por qué es la pelea del toro?⁷². Entonces el papá me dice que la gente antigua, ellos ya sabían la pelea que nosotros íbamos a tener con las

72 El último día del Arete Guasu, antes de arrojarlo al río, se realiza la danza ritual en que pelean el tigre y el toro. En la danza ritual se presenta la lucha que finaliza con el triunfo del tigre (o jaguar).

tierras, con todo. “Ellos ya sabían, me dice, la pelea que ustedes van a tener, y ustedes tienen que seguir un camino: defender lo que es de ustedes. Esa es la guía, dice, de que ustedes... por dónde tenían que seguir. El camino que tienen que seguir ustedes era eso. Y por eso se hace la cruz”.

¡Yo no sabía, no entendía antes!. Pero después con el tiempo... hoy no tenemos lugares. No tenemos lugares donde sembrar. ¡El sucucho⁷³ en que estamos! ¡No tenemos más lugar! ¡Todo se han apropiado! Ahí está el ingenio, la empresa Tabacal, nomás, que ha dejado sin tierra a la gente. Se han adueñado de esas tierras y hoy la gente vive aquí y ya no hay. O sea que tenía razón, tenían razón ellos de decirnos de toda la pelea que íbamos a tener nosotros. Sobre la lengua, sobre las tierras, todo eso, ellos tenían razón. Y le digo yo... le pregunto al papá: ¿Esto, antes, lo hacían? (la pelea del toro) y él dice: “No, no. ustedes tienen que defender la tierra, todo, todo tienen que defender. Pero antes era como con armas, dice, los que han venido acá. ¡Si nosotros hubiéramos sabido que cuando ha venido la conquista de otro lado que ellos venían a esto, a quitarnos la tierra, todo!” (a pesar de que ha habido mucha muerte, mucha muerte ha habido). Pero es que también la ventaja para los otros era grande, porque ellos [los guaraníes de tiempos de la conquista] lo que tenían eran armas de palo, y los otros venían con armas de plomo. Entonces ¿dónde estaba la ventaja? En el que tenía con armas de plomo. Entonces por ahí por eso ellos han perdido mucho. Pero mientras tanto nosotros continuamos. Los pocos que quedamos, continuamos con la lucha de nuestras tierras, aunque no sé si lograremos recuperar. Es que es difícil. ¡Es difícil!

Nuestra lucha ahora, de los que estamos en la Misión es lograr que esta comunidad sea solamente de los guaraní. Según lo que decían, el padre Roque había comprado solamente para los guaraní, pero parece que han dado lugar a alguna gente criolla (lo habrá dado él). Pero después también tenemos gente se ha empezado a meter sin pedir permiso. Vienen y se meten nomás, como si fuera tierra de nadie. Y se han empezado a meter y meter y meter, y son gente muy mala. Así que es recuperar esas tierras y por otro lado sería bueno que se vuelva a recuperar allá, donde es La Loma. No sé si se logrará algún día de recuperar eso.

Yo por ahí me pongo a pensar: ¿Cómo seríamos si fuéramos nosotros nomás, solamente guaraní? Estando solos, no en una zona urbana como estamos ahora. Sería diferente. Aquí

73 Lugar pequeño, desaseado y oscuro.

está la droga, la bebida, todo eso. Creo que la droga ha estado siempre, pero de lo que yo tengo conocimiento, donde vivíamos en el monte, no habían estas cosas. Será que los padres también los han tenido más entretenidos a los hijos, porque allá, si no tenías que ir a quemar el cerco, a quemar los palos, a cerrarlo bien para que no entren los animales, y si ya estaban la chacras había que ir a darle tierra. Siempre ocupados.

Y nosotras las mujeres, era acarrear agua del río, moler maíz, moler para hacer harina de maíz, para hacer kaguye, la harina para hacer el pancito. Todo eso, siempre ocupados. Y los varones lo mismo. Y de noche, de noche ya era desgranar el maíz, sentados bajo el mechero, pero desgranando el maíz hasta la hora que nos daba sueño y de ahí a dormir. Y al otro día temprano, aunque no hubiera mucho que hacer, pero el papá a los changos⁷⁴, temprano era levantarse, comer lo que había y al cerco. A limpiar por ahí. Se pasaban el día entero ahí en el cerco. En cambio acá, más allá que tengan que estudiar, el que quiere estudia y el que no quiere no estudia y el que quiere se para en la esquina y hace lo que no tiene que hacer. Es totalmente diferente.

Y digo: ¿Qué pasaría si estuviéramos aparte, solos como guaraníes, aparte? No sé si sucedería esto, lo que hoy tenemos aquí. Y no sé si se terminará o no. Cuándo. Quién lo terminará a esto. No sabemos. Cada vez es peor, se matan entre ellos, entre barras, muy feo. Muy feo. ¡Y eso no éramos nosotros! En el monte es otra cosa.

Hoy es diferente, porque nosotros ya no caminamos, en cambio mi papá, ellos eran caminantes. Los guaraní caminantes buscaban tierra sin mal. Y hoy ya no. No hay. ¡Aunque sí la hay! ¡Si se recuperara La Loma, es otra cosa! Siempre y cuando la gente nos lo permita, porque siempre hay uno que tiene que llevar una maldad a la comunidad, pero yo creo que no va a ser fácil, eso. Pero si uno lo permite... es lo que es aquí: si nosotros no lo hubiéramos permitido, ya hubiéramos sacado a toda esa gente que vende droga. ¡Pero hay tanta ley que protege más al que vende, al que roba, al que mata! ¡Pero sí se puede! ¡Sí se puede!

Si acá nosotros nos hubiéramos dado cuenta hace mucho, todo esto era monte. ¡Todo eso era monte! ¡Pero ay, qué pena! No nos hemos dado cuenta. Seríamos ñande iwi iya. Nosotros seríamos dueños de las tierras. Del territorio ¡Todo eso hubiera sido nuestro!

Pero hemos dejado que el gobierno que entra se adueñe de las tierras. Gobierno que entra se apropia de las tierras que hay. Nosotros no nos hemos dado cuenta cuando recién hemos venido. ¡Cómo no nos dimos cuenta! ¡Ay, verdad que nos faltó! Todo eso hubiera sido iwi iya, porque hubiera sido nuestro. ¡Todo ese territorio, nuestro! Pero nos faltó a nosotros. Y nos hemos quedado con esto, tan chiquito. Por eso estamos así, pues. Porque no nos hemos dado cuenta, pensando que eso iba a quedar ahí nomás.

Yo... yo no pensaba eso. Nosotros hacíamos cerco por ahí. En ese monte hacíamos cerco. Pero yo no pensaba que eso después iba a tener dueño, otros dueños, que lo iban a vender. Y con el tiempo, después me doy cuenta que cada gobierno que entra, cada gobierno se adueña de los territorios. Hoy, pienso, ya es tarde. Y para reclamarle al gobierno, decirle que nos devuelva... ¡Qué van a devolver! ¡No! ¡No devuelven!.

Por eso decidí hacerme dirigente, por todas las injusticias. Yo antes era de mi trabajo a mi casa, de mi casa a mi trabajo. Yo veía desde aquí nomás todo el desastre que se hacía. Y yo trabajaba. Solamente trabajaba. Iba y venía de mi trabajo. Y no. Yo miraba y veía lo que se hacía. Las ventas de terrenos que se hacían, todo eso.

Cuando falleció mi mamá me quedo aquí con mi papá. Me hago cargo de mi papá y me quedo aquí. Me hago de marido, me quedo aquí. Y bueno, después ver cómo nuestros hermanos guaraní eran maltratados por otra gente que han venido y se han metido aquí (¡Hasta han llegado a pegarle con sus hijos en brazos! ¡Gente muy atrevida!). Entonces yo miraba ¡Me daba tanta rabia! Y bueno, he empezado. Desde el año 2000 que yo vengo acompañando al presidente [de la comunidad] (en ese entonces Pedro Chávez). No era dirigente, pero sí los acompañaba a ellos.

Nuestra preocupación ahora es que se termine de regularizar la situación de la gente que vive aquí. El tema ahora es trabajar la cuestión del título comunitario.

El problema es que la gente no conoce sus derechos, eso es lo que hay que enseñar.

Yo pienso que eso es lo primero, que conozcan sus derechos y que podamos sacar de aquí a la gente que no es guaraní. Y después de eso hay que trabajar mucho para ver cómo hacemos con los chicos jóvenes.

Porque nosotros tenemos un problema grande con las drogas. Pero hasta que no tengamos resuelto el tema de los títulos y saquemos a los que no son guaraní no lo vamos a poder resolver a lo otro.

(Conversación con Estefanía, Misión San Francisco, abril de 2016)

Siempre tratando de recuperar los terrenos [de la Misión], de gente que venía y marcaban tres, cuatro, cinco terrenos. Gente que viene de Bolivia. Y bueno, en esa pelea siempre, recuperando los terrenos. Y yo siempre acompañando desde ahí nomás. No era dirigente. Y después, en el 2002 entra otra persona. Y bueno, yo siempre ahí metida, acompañando. Hasta que un día... pasaron los años, y en el 2011 me eligen a mí como presidenta. Pero ya venía viendo desde hace mucho tiempo todos los errores que se hacían. Entonces, en el 2011 a mí me eligen como presidenta de la comunidad, he estado como presidenta. Y me encanta esto. No me gustan las irregularidades. Entonces, hemos empezado ahí a trabajar. Pero me gusta. Me gusta porque como yo decía: para ser dirigente hay que conocer los derechos, tus derechos. Tantos artículos que tenemos, la ley, todo eso, que te ampara. Pero muchas veces no cumplen con los artículos que tenemos, está escrito pero a veces no cumplen. A mí me gusta discutir, yo no me callo. Entonces por ahí me dicen que soy atrevida, pero no, sino que uno da a conocer el derecho que uno tiene, hacer respetar el derecho que una tiene como pueblo guaraní. ¡Eso me gusta!.

Así que, ahora, en el 2017 me voy a postular de nuevo. Vamos a ver que dice la gente. Pero no es fácil ser dirigente. ¡No! Es pelea, defender, todas esas cosas. Y uno encuentra a veces rivalidad, enemigos, todo eso se consigue siendo dirigente, cuando uno quiere hacer bien las cosas. Pero cuando ya se vende, como dicen, ya no es lo mismo. Entregás, vendés a tu comunidad. ¡no, a mí no me gusta eso! A mí me gusta defender: defender a los hermanos, defender lo que es uno.

Antes era raro que hubiera mujeres campinta, o mujeres dirigentes. Yo he conocido una sola señora, que era una tipoy campinta. ¡El campinta antes era respetado! El campinta era de una sola palabra. Ellos decían sí o no. Ellos estaban para definir. Pero era raro la mujer. Ahora en cambio hay más mujeres que hombres. Sí, ahora es más mujeres que hombres. Yo pienso que es porque el hombre es más fácil de atropellar, de golpear, que una mujer. Por ejemplo: cuando he sido presidente de la comunidad, en esta recuperación de los terrenos habían gente que viene de Bolivia, ¡Gente muy atrevida! A ellos no les importa si vos sos mujer, si te tienen que garrotear⁷⁵ con un palo, ellos te garrotean. Entonces yo no les demostraba miedo a ellos. Yo los enfrentaba y por ahí conseguía hacernos respetar, porque si

75 Golpear.

vos le demostrás miedo es peor. Te apalean como víbora. Pero yo me ponía firme y a ver ¡meté si podés!. Pero no me han llegado a tocar (yo además no me iba a dejar tampoco). Al menos eso logré, que no llegue más allá. Hay que tener valentía y ganas en el sentido de decir: sí, yo voy a trabajar y voy a hacer esto, voy a hacer cumplir, voy a hacer respetar.

Por eso yo siempre digo que para ser dirigente hay que ser muy valiente. Porque si no no lográs que respeten, que haya respeto. Porque no tienen conocimientos de sus derechos. Hay muchas cosas que no saben. Al ser dirigente hay que ser valiente. Cuando a mí me tocó ser presidenta de la comundiad, yo he conseguido muchos enemigos. Pero yo nunca los voy a entregar a mis hermanos, voy a vender a mis hermanos guaraní.

Ahora [en Misión San Francisco] tenemos la propiedad comunitaria. Y ahora, ¿qué hacemos? ¿Qué hacemos, cómo vamos a trabajar? No tenemos un abogado, ahora no tenemos un abogado para que nos asesore. Ahora más que nunca tenemos la masa en la mano, ¿Pero cómo hacemos?: Dotándote de conocimientos de tus derechos. Primero aprendamos, una vez que aprendamos ahí si podremos ver por dónde empezamos a trabajar. La misión, sola, puede ser muy rica. La comunidad sola, sin tener que pedirle a ningún gobierno. ¡Hay muchas cosas por hacer!

Nuestra riqueza, por empezar es la lengua, que ya se ha perdido. Por empezar eso... porque ya nadie lo habla. Después lo otro (que todavía lo tenemos y que es lo tradicional), es nuestro Arete, que todavía lo mantenemos. La comunidad sola, sin tener que pedir ayuda a nadie, la comunidad sola sí puede. Pero hay que saberla trabajar. Y eso les digo: ¡No tenemos necesidad de andar por atrás del intendente, rogándole que te dé esto, que te haga esto, nada! Nosotros sí lo podemos hacer.

Capítulo 5

Gregoria. “La tierra es nuestra madre”

Y así hemos hecho frente. Ellos creyendo que así nosotros nos íbamos a dar por vencidos. Pero esa golpiza que nos dio el Ingenio nos dio más fuerza. Al otro día estábamos todos otra vez a la lucha y ninguno hemos bajado los brazos. Porque no es que nosotros estábamos peleando por cosa que no es de nosotros. ¡El territorio es nuestro! Gregoria López, Iguopegenda, marzo de 2016.

Todavía está oscuro cuando Gregoria se levanta a poner unos leños sobre las brasas mortecinas que quedaron en el fogón. Cuando las llamas se despiertan, pone una pava tiznada por el hollín donde calentará agua para beber algo caliente. No se escuchan aún los pájaros. Solamente algunas ranas, grillos y los cortos ladridos y gemidos de satisfacción de los perros que estuvieron esperándola en la puerta de la pequeña casa que comparte con su hermana Juana en *Iguopegenda*.

El perfume de los árboles cítricos que rodean la galería donde está la mesa se hace más intenso a esa hora. Enseguida vendrán los tucanes a visitar la planta de papaya con sus picos coloridos y su canto seco. Cuando lleguen a su festín diario de fruta seguramente ella ya estará en su parcela, trabajando la tierra, cuidándola con amor.

El murmullo del río se mezcla con el de los camiones que cruzan el puente que lleva a la frontera con Bolivia -distante a 40 kilómetros- por el puente internacional que cruza el río Bermejo, rumbo a la ciudad de Tarija. La Ruta Nacional 50 está apenas a unos quinientos metros de la casa, del fogón. Sin embargo aquí, en este pequeño lugar que queda entre la margen Sur del Río Blanco y la caña de azúcar del ingenio Tabacal, la vida se siente distinta, se huele distinta, se saborea distinta, se ve distinta. Es una pequeñísima isla de árboles nativos como el cedro y el algarrobo, asociados con bananeros, limoneros, naranjos, mandarinos, pomelos, papayas, *chacras* de maíz, mandiocas, batatas, porotos. Aquí la vida de cada ser se entreteje con la del resto, se nutre recíprocamente con la de la gran madre: *iwi*. Gregoria, como las otras 46 familias que integran la comunidad, así lo vive, así lo siente.

He venido indagando sobre el sentido que tiene el vínculo simbiótico entre el *ñande reko*⁷⁶ (nuestro modo de ser) y *ñande iwi* (nuestro territorio o nuestra tierra), simbiosis que para realizarse de manera plena aspira a una vida comunitaria en la que todos los miembros sean guaraníes.

Pues bien, ¿cómo nombrar el ámbito social donde esa relación simbiótica se crea y recrea?, retomando un concepto que he mencionado en el capítulo anterior: el de *tenta*. Explica Melià (1988) que el *tenta* (pueblo, unidad socio política guaraní) se concibe en la interacción entre un territorio de deambulación (en el que obtienen sus recursos de caza, recolección y ocasionalmente pesca), las tierras de cultivo (que son llamadas *cercos* entre mis interlocutoras) y el ámbito de socialización que se vive intensamente en la casa y el patio (*oka*). *Tentami* es nombrado el grupo de parentesco y *tenta guasu* la aldea. Mónica y Matilde nos han narrado: cuando ellas eran niñas (antes de la expropiación del Ingenio Tabacal), ellas nombraban a sus vecinos tías y tíos; el patio era el ámbito de reunión para compartir la vida cotidiana y para realizar los convites cuando el ciclo de la cosecha lo hacía propicio; jugaban en sus *cercos* y de allí provenía el sustento diario; del monte sus padres obtenían leña, animales para comer, medicinas para curar. Al monte acudían en busca de intimidad con sus antepasados y comunicación con lo sagrado.

Ellas refieren la fractura de esa buena vida guaraní al momento de la expulsión del ingenio Tabacal. Como he intentado dar cuenta en estas páginas, esto forma parte de un largo proceso de expropiaciones e intromisiones del mundo occidental en su espacio vital y cosmológico.

La comunidad de *Iguopeyenda* intenta aproximarse a ese *tenta* ideal, aun cuando sea de manera “imperfecta”. Y si la llamo así es porque mis interlocutoras señalan esa imperfección, aquello con lo que se convive pero que se aspira a superar. Gregoria me ha explicado que les falta tierra y monte para permitir a la tierra descansar, donde interactuar con otros seres, con lo trascendente. Los antepasados no reposan en ese suelo, sino en La Loma o en el cementerio de Orán. La comunidad no es íntegramente guaraní -algunos de sus miembros pertenecen a la etnia kolla-. Ya pocos hablan la lengua. Sin embargo las 47 familias se mantienen firmes en la

76 Es de hacer notar que *reko* es la transformación del término *teko* en la variante idiomática de la región.

defensa de sus tierras, soportando por largos años las afrentas y presiones del Ingenio Tabacal y distintas administraciones estatales cómplices.

En su bello artículo “Contra el espacio: Lugar, Movimiento, Conocimiento” Tim Ingold (2016 [2011]) advierte que la noción de lugar como espacio confinado es una construcción del pensamiento moderno y rastrea sus orígenes en la palabra “raum” del alemán y su transformación en “room” en el inglés. Seguir esa disquisición no es pertinente aquí, pero sí apoyarnos en sus observaciones. El concepto de *lugar* se ha ido transformando en occidente en una abstracción en la que la experiencia cotidiana del *habitar* se transforma en la de *ocupar*. Los *lugares* se convierten en compartimientos dentro del *espacio*. El *movimiento* del caminante que recorre y reconoce los lugares en una trayectoria hacia un horizonte que no tiene límites definidos se transmuta en el *transporte* por medios mecánicos de punto a punto, donde el conocimiento sensible del camino se transforma en una contemplación distante, a través de una ventanilla en la que las imágenes se suceden a la velocidad del viaje. El *conocimiento* como capacidad vinculada a lo sensible muta en *procesamiento de datos*. A esa transformación que opera sobre nuestra manera de interpretar el mundo él llama “lógica de inversión”. A través de ella la vida es fragmentada, compartimentada.

Sostiene: “Mientras que la ocupación es en área, la habitación es lineal. Es decir, requiere que la gente no *atraviese* la superficie de la tierra, sino que *transite* los caminos que la llevan de un lugar a otro” (Ingold 2016, 15). Los seres humanos habitamos el mundo, no lo ocupamos - sigue argumentando- y nuestra manera de habitarlo es caminándolo. En la experiencia encarnada del transitar la tierra es que nos constituimos como habitantes. Es en el entrelazamiento de nuestras trayectorias de caminantes -que se tejen y encuentran con las de otros seres- donde se constituyen los nudos que sostienen y mantienen unida la red de la vida. Los lugares son eso: nudos en la trama de la vida.

Quiero argumentar entonces, retomando reflexiones de los capítulos anteriores, que podemos pensar al territorio guaraní como una densa trama de nudos. Es esa malla en la que se entrelazan las trayectorias de vida de todos los seres que habitan la tierra. Aquellos seres que están vivos en el presente, pero que están vinculados con los que los antecedieron, simbioses con el *ĩwĩ*, caminantes que en su deambular físico y simbólico van en pos de alcanzar su *jaguyje*, seres del devenir (Viveiros de Castro 1986).

Con Matilde hemos aprendido que ese territorio puede ser pensado como muy extenso, y por eso los “mascaritas” en el Arete Guasu exclaman ¡*Matiguoronchi coayu!*. El territorio no es solamente una categoría espacial, sino temporal. Ella traduce: ¡Vengo desde muy lejos!⁷⁷. Y allí esa distancia adquiere un carácter doble: desde muy lejos en el tiempo y desde muy lejos a lo largo de una extensísima geografía, distancia que se transita por caminos iluminados por las flores de *taperigua*.

En esa red de malla, el *tenta* no está fijado en un lugar. La posibilidad/necesidad de transitar, de mudarse de lugar, de buscar la buena tierra le da dinamismo. Sabemos por la nutrida etnografía sobre el pueblo guaraní que formaba parte de su modo de ser en el mundo el trasladarse por el monte, en busca de la tierra buena, sin mal, que en este caso se asocia a la tierra sin dueño: *iwi iyambae*; donde *Iya*= dueño; *mbae*=carencia. Merece aclararse que si bien como *iya* son nombradas las entidades protectoras de la selva, el río, los animales, cuando mis interlocutoras hablan de *iwi iyambae* no lo hacen pensando en una tierra en la que no existan esos dueños (cosa que por otra parte carecería de sentido), sino que en guaraní es la forma más aproximada para referirse al concepto occidental de “propietario” de la tierra (al menos yo no conozco un término en esa lengua que tenga ese significado). A lo que se refieren entonces es a tierras sin “dueños” con títulos de propiedad, como los que exhiben aquellos que expulsaron a sus comunidades de sus territorios.

De relatos de las protagonistas de este trabajo se expresa claramente que la libertad para trasladarse de un lado a otro es una necesidad -como ya he dicho- ontológica. En ese tránsito se nutren las relaciones entre los seres y se va caminando el crecimiento, la maduración *jaguyje*. Es también una necesidad de orden político: Pierre Clastres (2010) expresa que la dispersión y la creación de nuevas malocas y grupos de parentesco era clave para sostener una organización social horizontal e igualitaria, una “sociedad contra el estado”.

Matilde nos ha contado: “ellos caminaban, siempre caminaban”; Mónica dice que a La Loma llegaron buscando la tierra buena. Sin embargo las transformaciones que fue imponiendo en el paisaje la llegada de los españoles primero, luego la creación de las fronteras nacionales y el

77 Còmbes (2012, 1) registra la misma expresión con mínimas variantes dialectales en el isoso: “En el Isoso como en otras zonas chiriguano, las máscaras que representan a los antepasados llegan a la fiesta gritando « matiguoroso », una palabra enigmática que a menudo se traduce como « venimos de lejos », pero que además muchos relacionan con el nombre portugués de Mato Grosso, considerado como la tierra de origen de los isoseño”.

avance del capitalismo fue haciendo cada vez más difícil la posibilidad de tramar la vida como caminantes. No es en el presente posible caminar hacia los lugares en los que vivieron en la infancia -La Loma es un espacio vedado-, empero es permanentemente revisitado: evocado en la narración y recorrido en los sueños.

La elección de los guaraníes que inspiran este trabajo no es la de migrar por largas distancias como procuran los Mbyá estudiados por Ladeira (2014), sino la de retornar a los lugares que fueron habitados por sus abuelos en el pasado más reciente. Por eso es necesario regresar una y otra vez al relato de la vida en el monte, de la comunidad en La Loma, de los *cercos* de la abundancia de los que las madres obtenían la potencia nutricia para constituir los cuerpos de sus hijos. Ellas lo expresan reiteradamente: lo que se producía en el *cercos* no era solamente comida en un sentido material, eran alimentos sanos que sustentaban cuerpos fuertes.

Para Gregoria, Matilde y Mónica hablar del *ñande ñwi* en toda su amplia y compleja dimensión forma parte de sus prácticas cotidianas y de su manera de constituirse como personas, como mujeres guaraníes. El sueño, por otra parte, es ámbito de comunicación privilegiado con los ancestros y con dios. Me han contado que ellas sueñan con sus lugares de infancia; que vuelven allí, donde la vida era diferente, donde el *reko* era fuerte, el *tenta* vital, la relación con el *ñwi* plena, la palabra *ñee* era cultivada. Por eso soñar el lugar también es una manera mantener robusta la relación con todo lo que fueron y lo que se desea ser. Los hilos que tejen nudos desde ellas hacia aquellos lugares son invisibles, pero extraordinariamente fuertes y los nuevos nudos de la trama de la vida, que tejen lugares, se asocian entre sí.

1. La creación de *Iguopeyenda*, la defensa de la tierra

Al producirse la diáspora de los guaraníes de La Loma, algunos acompañaron al sacerdote franciscano hasta la localidad de Pichanal y otros acudieron a familiares, concentrándose en las localidades de Colonia Santa Rosa, Embarcación, Hipólito Yrigoyen y Orán. Fuera el que fuese el lugar al que finalmente arribaban, intentaban retomar al menos aquello que era percibido como urgente y fundamental: el cultivo del *cercos*, el acceso al monte y la vida con la familia.

Iguopeyenda era una porción de monte fértil que se extendía desde el Río Zenta hasta el Río Blanco (al Norte de Orán) . Esa franja boscosa era llamada así por la gran cantidad de algarrobos (*iguopey* en guaraní)⁷⁸. Había subsistido hasta el momento en que los guaraníes que habitaban La Loma fueron expulsados, en la década de 1960. De hecho, el límite declarado en el título de propiedad del Ingenio San Martín de Tabacal hasta mediados de la década de 1990 -cuando las acciones de la Sociedad Anónima son compradas por Seabord Corporation- era precisamente el Zenta. Ese río -como he comentado- era un hito reconocido ya en épocas coloniales por los misioneros españoles para señalar territorios habitados o recorridos por los guaraníes, según lo expresa el historiador local Hugo Luna (1981).

Allí se habían refugiado distintos grupos de familias, algunas criollas, otras kollas y la mayoría guaraníes, intentando recrearse como *tenta*. Quienes se trasladaron a *Iguopeyenda* procuraron restablecer el vínculo con el *iwí*, respetar el *kaa iya* (dueño del monte), el río. Con amor cuidaron a su madre, la tierra.

A fines de la década de 1990 el Ingenio San Martín de Tabacal S.A. había dejado de pertenecer a la familia Patrón Costas para pasar a manos de Seabord Corporation, empresa global que curiosamente fue fundada en el año 1918 (el mismo año en que San Martín de Tabacal inicia la plantación de caña de azúcar), cuando compró un molino harinero en Kansas y desde entonces comienza un proceso expansivo francamente impactante: Bajo el nombre Rodney Mills fue adquiriendo molinos harineros en todo el estado de Kansas. En 1959 se fusionó con Hathaway Industries Inc (que ya cotizaba en bolsa) y cambió su nombre a Seabord Allied Milling Corporation. Desde allí se extendió a otros Estados: Tennessee, Buffalo, New York. En 1966 adquirió molinos en Guayaquil (Ecuador), en la que fue su primera operación internacional.

En la década de 1970 continuó extendiéndose en Estados Unidos, Guyana, Liberia, Nigeria. En Ecuador compró Mochasa, principal proveedor de alimento para animales.

En los 1980s vendió sus molinos harineros en Estados Unidos a Cargill y aumentó las explotaciones extranjeras, cambiando su nombre a Seabord Corporation, adquiriendo distintas

78 *Prosopis alba* y *prosopis nigra* en su taxonomía en latín: árbol frondoso cuando adulto, de madera noble y frutos muy apreciados tanto para forraje como para consumo humano.

cadena de producción de alimentos en el fuera de Estados Unidos. Se diversificó: proveyendo containers para operar en puertos, produciendo bolsas de polipropileno, cultivando frutas y vegetales en América Central y América Latina, proveyendo energía eléctrica en República Dominicana mediante su flota marítima. Continuó extendiéndose a Puerto Rico y Zaire.

En 1996 estableció una planta de procesamiento integral de alimentos en Oklahoma y adquirió San Martín de Tabacal. El proceso de expansión continuó hacia otros países del globo durante toda esa década (Mozambique, Bulgaria, Angola, Nicaragua).

Desde los 2000 en San Martín de Tabacal comenzó a concentrar sus intereses en la producción de biocombustibles (de hecho se ha ido ampliando su producción de alcohol de manera sostenida). Profundizó la expansión como industria productora de alimentación, creando plantas en México, oficinas comerciales en países de Europa, América Latina y Norteamérica. Interviene en el mercado de granos en Perú y Colombia (entre otros) y opera en bolsa adquiriendo acciones en la industria alimenticia en países como Brasil o Sudáfrica⁷⁹.

Aun cuando estoy muy lejos de pretender analizar el crecimiento y características de la industria capitalista en esta investigación, hice este breve recuento para que el lector pueda tener una mejor dimensión de a qué intereses enfrentan la gente de las comunidades a las que pertenecen las protagonistas de este trabajo.

Retomando la historia de la comunidad de *Iguopeyenda*, decía que a fines de la década de 1990, habiendo dejado de pertenecer El Tabacal a la familia Patrón Costas, la empresa decidió adquirir más tierras y extender el cultivo de caña de azúcar, reiniciándose el conflicto con los guaraníes.

Cuenta la gente de allí que lo primero que notaron fue que el ingenio empezaba a cruzar con sus palas mecánicas el Río Zenta y a arrancar árboles. Quienes se vieron sorprendidos en aquél momento fueron los criollos, que se habían agrupado hacia ese lado con sus vacas.

⁷⁹ Descripción somera y acotada, producida desde la línea de tiempo de la página web de la multinacional. Para mayores detalles consultar en: <https://www.seaboardcorp.com>.

Fueron los primeros en salir del lugar. El resto se empezó a movilizar y presentó una denuncia ante la Fiscalía de Estado. Con su intervención la actividad de las máquinas cesó por un tiempo.

En *Iguopeyenda* las familias volvieron a su vida habitual, que conjugaba la producción en los *cercos* para el autoconsumo y la venta en San Ramón de la Nueva Orán (distante 8 kilómetros al Sudeste), con el trabajo formal o informal -a veces en el propio Ingenio-. Pero luego del intento de recuperación de La Loma que protagonizara la gente de Hipólito Yrigoyen en septiembre de 2003, la tensión con las autoridades de Tabacal recrudeció. Otra vez las palas mecánicas empezaron a tirar abajo a los árboles, pero esta vez además quemaron algunos ranchos⁸⁰ y emplearon amenazas de todo tipo, desde la promesa de castigos físicos a la afirmación de que despedirían a todos los empleados de la empresa. De noche y de día la gente se veía acosada por las máquinas y por los personeros que se presentaban a prometer bondades y castigos sin fin.

Con lo que no contaron en la empresa fue con la decisión inquebrantable del grupo de familias que los enfrentó. Ante los agravios, las amenazas y el abandono de algunos, ante los oídos sordos de los políticos y la complicidad del Estado, decidieron buscar apoyo en la mutua solidaridad y pedir socorro a quien quisiera escucharlos. Las que encabezaron la iniciativa fueron un grupo de mujeres, que resolvió hacerles frente y resistir. Juntando víveres y esfuerzos, preparaban comida para todos en la comunidad y alentaban a la gente para mantenerse en guardia.

El contexto presentaba algunas diferencias para la defensa de la posición indígena -más favorable para ellos- contra lo que había sucedido entre mediados de 1960 y 1970 con San Martín de Tabacal. Las conquistas de derechos de los pueblos originarios en Argentina se han ido logrado a lo largo de muchas generaciones que denunciaron y demandaron por ellos, lo que no significa que efectivamente se respeten en la práctica; como hemos venido leyendo esos derechos se declaman pero el Estado es renuente a aplicarlos.

Como explican Carrasco y Briones (1996), en materia legislativa el Estado Argentino fue variando su tratamiento del tema indígena. A fines del siglo XIX se pretendía regular la

80 Vivienda rural.

frontera y establecer de manera clara los dominios territoriales que garantizaran un proyecto de expansión capitalista para el que la presencia indígena era concebida como un obstáculo. A comienzos del XX se promovía la creación de reducciones indígenas en las tierras fiscales, apoyándose en los misioneros católicos. A partir de 1940 la cuestión pasó a ser su “integración” (Carrasco y Briones 1996, 19) haciendo un reconocimiento de derechos sobre las tierras fiscales que ocupaban a título precario. Con el peronismo se intentó incorporarlos masivamente a la vida política del país. En la década de 1960 se creó el Servicio Nacional de Asuntos indígenas (primer organismo estatal de competencia específica). A principios de los 1970’s se organizó una dirigencia indígena que demandaba una “reparación histórica”.

Con el regreso de la democracia, en contextos favorables al “multiculturalismo” (Hale 2005) es cuando la discusión en torno a los derechos culturales comenzó a hacerse propicia. En 1992 Argentina adoptó el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo y luego, en la reforma constitucional en 1994, el Estado argentino reconoció la preexistencia de los pueblos originarios. El convenio 169 es un precedente de relevancia, porque es a partir de él que se sientan las bases sobre el derecho al territorio y a la propiedad comunitaria que producirá jurisprudencia a favor de las demandas indígenas (particularmente por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos) y sobre el derecho a la demarcación de sus tierras, entendidas como “aquellas que las comunidades indígenas han utilizado y utilizan de cualquier manera para sobrevivir” (Buliubasich y González 2009, 41)

Ninguno de esos marcos legales era conocido por los guaraníes de *Iguopeygenda* cuando comenzó el enfrentamiento con el Ingenio Tabacal, pero en el conflicto no solamente se pusieron al tanto, sino que empezaron a valerse de estas nuevas herramientas para defenderse. Así fue como -entre otras cosas- decidieron buscar el reconocimiento del Estado como comunidad indígena con personería jurídica (exigencia que impone Argentina para producir acciones civiles como colectivo), logrando formalmente la inscripción con el nombre Comunidad Indígena Guaraní *Iguopeygenda*.

El Ingenio, de todos modos, no daba tregua. Día y noche los acosaba con palas mecánicas, motosierras, empleados de seguridad que venían a amenazar. Empero, la movilización de la gente empezó a lograr adherentes: el Partido Obrero (partido de izquierda que en ese momento tenía dos ediles en Orán) que los orientó al comienzo instruyéndolos sobre

alternativas para enfrentar a las autoridades y estrategias para afrontar las incursiones violentas del personal del Ingenio; la Iglesia Católica, que a través del Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA) los acompañó en todo momento, buscó y solventó el asesoramiento jurídico; y otras organizaciones indígenas, además de algunos funcionarios nacionales.

A la par, la situación se iba tornando más y más violenta. La gente debió formar barreras humanas ante las topadoras para salvar la poca tierra que les habían dejado. Inauguraron una forma de custodia que aún conservan: turnos de guardia las veinticuatro horas del día para impedir la intromisión de extraños. *“Ese año nadie descansó y nadie trabajó. Nadie podía sembrar porque todo el tiempo había que defenderse del Ingenio”*, recuerdan todos.

Compartían la lucha con igual decisión, pero había una persona que alentaba con particular fervor: Gregoria. Y aunque no se reconocían liderazgos hacia afuera -sabían que eso los debilitaría y que podrían ser fracturados- las autoridades del Ingenio sabían que ella gozaba de un especial respeto entre la gente. Por eso mismo era acosada permanentemente en su trabajo en el Hospital de Orán por enviados de Tabacal con las ofertas más diversas y las promesas de toda clase de beneficios económicos si se retiraba de la lucha.

Gregoria eligió la táctica de dilatar las negociaciones con los enviados del ingenio hasta el cansancio, para que la comunidad pudiera ir ganando tiempo en el armado de su estrategia jurídica y política.

El clímax se produjo el 5 de agosto de 2004. Ese día las mujeres se habían apostado en el lindero Sudeste porque habían visto que las máquinas querían pasar. Habían armado una trinchera con palos y estaban cocinando para ellas, sus niños y los pocos hombres que las podían acompañar, porque el resto estaba procurando algo con qué sustentar a sus familias. Eran aproximadamente las 14:00 horas cuando personal de seguridad contratado por el Ingenio se abalanzó sobre ellas con palos intentando desarmar la empalizada y disolver al grupo. Se defendieron con bravura y los violentos se replegaron. De inmediato Gregoria junto a un sacerdote que los apoyaba (el padre José Auleta) fueron a buscar a los abogados para decidir cómo denunciar lo sucedido.

En el lugar quedaron unas pocas mujeres y algunos ancianos. Cuando atardecía los guardias, crispados, atacaron de nuevo, hiriendo a varios hombres y golpeando a algunas mujeres. Esta

vez intervino la policía, pero no para defender a la gente golpeada, sino llevándolos detenidos con el pretexto de supuestas “averiguaciones”. Alrededor de las 20:00 horas de ese día un vehículo policial trasladó a los heridos y a unas pocas mujeres que quedaron incomunicados hasta después de la medianoche. Sólo pudieron salir de la comisaría luego de que los abogados radicaran la denuncia en sede judicial contra el Ingenio Tabacal y contra la policía.

Como efecto bumerán a las acciones brutales de la empresa, el episodio operó como un hito cohesionador. Las 47 familias que habían quedado se unieron aún más, a lo que se sumó la indignación y repudio de aliados como la Iglesia Católica y la prensa.

Así lo recuerdan:

- Antes pocos nos conocíamos y llegamos a cuando ya... nos han venido a querer correr; ahí nos hemos juntado y poco a poco nos hemos ido conociendo (porque vivíamos aquí, pero no nos conocíamos muy bien). Y así nos fuimos haciendo de familia. Nos hemos ido uniendo como familia. (Francisco. Historia colectiva de la lucha. *Iguopeygenda*, abril de 2016).

- Y hemos quedado cincuenta en ese tiempo que estábamos firmes. (...) Y por eso es que uno valora lo que tiene, por eso está donde está y trata de mantener lo que es nuestro. Nos conocemos todos y, vamos a decir, se armó la comunidad. Somos hermanos. ¡Y por eso estamos donde estamos hasta la fecha! (Don Sosa. Historia colectiva de la lucha. *Iguopeygenda*, abril de 2016).

A partir de allí se planteó una estrategia judicial: Iniciar un juicio de posesión contra el Ingenio Tabacal que la gente de *Iguopeygenda* acaba de ganar, luego de más de una década de litigio. En su resolución, la justicia le reconoce a la comunidad guaraní los derechos posesorios sobre las parcelas que lograron conservar y establece que el Ingenio Tabacal deberá indemnizarlos por las 52 hectáreas que desmontó durante el año 2004.

En el presente se ha ordenado que un grupo de peritos establezca el monto indemnizatorio que la comunidad de *Iguopeygenda* debe recibir por esa acción. ¿Pero cómo pagar por algo que no tiene precio? ¿Cuál es la medida del daño causado?. Las pericias establecerán un monto y el reconocimiento del daño es importante, sin embargo es una operación que solamente refleja formas de comprender el mundo desde occidente. Además, mediante esa

acción de “mediación”, el Estado se legitima a sí mismo, validando las políticas que se ha ejecutado hasta ahora que contemplan al territorio únicamente como espacio geográfico al que puede adjudicarse un precio. Esto, a la postre, beneficia a los intereses capitalistas como los del Ingenio Tabacal.

El perjuicio causado es incalculable, y se repite día a día a medida que la empresa extiende sus dominios arrasando bosques y campesinos, imponiendo un esquema de desigualdades cada vez mayores, concentrando la riqueza. Como dice Gregoria, esa es la principal diferencia entre la manera de comprender la relación con la tierra del capitalista contra la del indígena.

Explica ella:

- Nosotros no podemos ponerle precio. ¿Quién puede decir cuánto vale su madre?. Pero para el capitalista no, a él lo único que le importa es la plata. Vienen, arrasan aquí y allá y cuando deja de producir el dinero que ellos quieren abandonan todo hecho un desierto. ¡Y no entienden! Porque ¿de dónde obtenemos la comida sino de la tierra? ¿Quiénes nos dan el oxígeno? ¡Los árboles! (Conversaciones con Gregoria, *Iguopeyenda*, mayo de 2016)

El paso fundamental es la recuperación del territorio que demandan y reconocen como propio, por encima de cualquier otra consideración. Como explica Chamorro (2010) refiriéndose a la demanda de demarcación de los kaiowá del Mato Grosso en Brasil,

Hoje, em meio aos conflitos decorrentes dos estudos histórico-antropológicos em vistas à demarcação da terra indígena, no Mato Grosso do Sul, os líderes indígenas são às vezes questionados por reivindicarem terras desmatadas e desprovidas das virtudes gerativas que descrevem suas imagens espaciais. A isso eles costumam responder que hoje a terra é fraca porque nela a reza é fraca; quando a comunidade ocupar novamente sua terra e puder enfeitá-la com a sua história, que é a sua palavra, então, a terra e a palavra se fortalecerão mutuamente. (...) A terra está cansada e decadente porque os seres protetores das plantas e dos animais foram também expulsos dessas áreas. Mas nem eles nem as sementes morreram. Estão debaixo da terra, esperando que a terra seja libertada. Então, as sementes e os brotos das milhares de espécies de plantas vão buscar de novo a luz do sol e os donos-protetores da mata e dos animais terão novamente lugar na terra. Para isso, é necessário tempo e paciência (Chamorro 2010, 94)

Hoy, en medio de los conflictos debidos a los estudios histórico antropológicos en vistas a la demarcación de la tierra indígena en el Mato Grosso del Sur, los líderes indígenas son cuestionados a veces por reclamar tierras desmontadas y desprovistas de las virtudes generativas que describen en sus imágenes espaciales. A eso ellos acostumbran responder que hoy la tierra es débil porque en ella la oración es débil; cuando la comunidad la ocupe nuevamente podrá embellecerla con su historia, que es su palabra; entonces la tierra y la palabra se fortalecerán mutuamente.

(...) La tierra está cansada y decadente porque los seres protectores de las plantas y los animales fueron también expulsados de esas áreas. Pero ni ellos ni las simientes murieron. Están debajo de la tierra, esperando que la tierra sea liberada. Entonces las simientes y los brotes de las miles de especies de plantas van a buscar de nuevo la luz del sol y los dueños protectores del monte y de los animales tendrán nuevamente lugar en la tierra. Para eso es necesario tiempo y paciencia. (Chamorro 2010, 94 – Traducción propia).

Evocar el lugar, explicar el ideal guaraní de la simbiosis *ñande reko-ñande iwi* es una necesidad ontológica y una expresión del alma-palabra. El alma palabra nutre a la tierra y se nutre de ella. Por eso considero que narrar el lugar, relatar la vida en La Loma, soñarse allí es fundamento para el liderazgo de las tres protagonistas de esta historia, una expresión de sus formas de agencia. Por cierto, la palabra va unida a la acción. No son mujeres pasivas, sino generadoras permanentes de prácticas, de formas de participación, interpelaciones al Estado y la sociedad blanca, de diálogos y mediaciones cuando lo consideran posible.

Narrar la vida en La Loma es una manera de darla a luz. Sospecho que por eso cuando Gregoria cuenta la lucha por conservar *Iguopeyenda* remonta su relato a la vida en Pueblo Nuevo, a orillas del Río Colorado, donde nació, allende las fronteras impuestas por el Estado y el Ingenio.

2. Las formas de participación política de las mujeres guaraníes

Como he comentado en las primeras páginas, no abundan en Argentina trabajos sobre pueblos indígenas que pongan el énfasis en cuestiones de género. Es a partir de los primeros años del siglo XXI que surgen análisis de este tipo. En lo que se refiere específicamente a mujeres guaraníes conozco solamente dos autoras que se han orientado hacia allí: Silvia Hirsch (2003 y 2008) y Natalia Castelnuovo Biraben (2013, 2014 y 2015)

En su análisis sobre los procesos de participación política de las mujeres guaraníes en el Departamento San Martín (Salta – Argentina), Castelnuovo Biraben (2013, 2014 y 2015) observa una relación estrecha entre las líneas de trabajo propuestas por los técnicos de agencias orientadas por el paradigma del desarrollo a partir de la década de 1990 y la visibilización de lideresas guaraníes de su área de estudio.

Para entonces, cuando se imponía el neoliberalismo desembozadamente en Argentina, comienzan a aplicarse agendas impuestas por entes financiadores tales como el Banco Mundial o el Banco Interamericano de Desarrollo, en las que la cuestión de género y pueblos originarios se presentaba como un foco de interés hacia el que se destinaban recursos y sobre el que se alentaba a intervenir. La autora postula que es así como en el Departamento San Martín en Salta los agentes del desarrollo inician la difusión del nuevo marco de derechos culturales y de género.

La explicación de la emergencia de las lideresas guaraníes con las que la autora hace su etnografía estaría, según su análisis, en la “apropiación” del nuevo marco de derechos y el surgimiento de discusiones en torno al los roles de género “tradicionales” propiciado por dos técnicas de desarrollo que trabajan en terreno, unido a la capacidad de mediación que las mujeres indígenas tienen en la incorporación de estos nuevos conceptos. Castelnuovo Biraben (2014 y 2015) está convencida de esto y de que se ha operado un cambio en la subjetividad de las mujeres de su estudio a partir de estas acciones estimuladas por personas externas.

Hirsch (2003 y 2008) por su parte toma en consideración los nuevos grados de autonomía que han alcanzado gradualmente las mujeres guaraníes, a medida que fueron incorporándose al mercado de trabajo: mediante su aporte de dinero a la economía doméstica a través de la venta de los alimentos que producen con sus cultivos, como empleadas domésticas y otras alternativas de trabajo. En sus muy interesantes observaciones de 2008 analiza además cómo estas alternativas que ofrece el mercado se conjugan con roles de género tradicionales, con las decisiones en el ámbito doméstico, con sus pares y con los espacios de poder.

Rememorando su experiencia de campo entre comunidades isoseñas y salteñas; comparando los cambios generacionales e incluso las diferencias en lo referido a la forma de participación

en el mercado, Hirsch (2008) medita las maneras en que las guaraníes se han mantenido como los sostenes del hogar, garantes de la alimentación de sus hijos e hijas, sobre la importancia que tiene la maternidad entre esas mujeres para su constitución como mujeres. Si recordamos las breves palabras que dediqué a razonar sobre el género en términos de socialidad (como propone Strathern 1988), me interesa particularmente detenerme en la reflexión de la autora sobre esto:

La maternidad define la femineidad guaraní, implica la inserción como adultas en el seno de la familia extensa y por ende en la comunidad. La socialización en el proceso de ser madre comienza tan temprano en la vida que es difícil determinar en qué momento comienza el aprendizaje de la maternidad. Esto no quita que las mujeres conozcan y utilicen métodos anticonceptivos; tanto los mandatos culturales, como las nuevas expectativas, deseos y conocimientos que ellas tienen, a pesar de los aspectos contrastantes, no producen en ellas una disonancia; por el contrario, logran desempeñar sus tareas como madres e ingresar paulatinamente al mundo laboral. (Hirsch 2008, 239)

La mujer se define como tal a través de la maternidad. Su obligación y anhelo principal es constituir a sus hijos, mediante el alimento y la palabra. Tan importante y claro es para ellas que llega a ser una cuestión de segundo grado si tienen un compañero, si hay un padre presente o no. Cuando ella no tiene pareja será mediante el núcleo contenedor de las mujeres de su familia que sus hijos recibirán cuidado y atención en su ausencia o alimento si no pudiera procurarlo. A esto lo hemos visto ya con las hijas de Mónica, que acuden a ella permanentemente para la atención de los hijos o para recibir apoyo y comida cuando es necesario. Lo notamos con Matilde, que además de sus hijas se ocupa de la crianza de un nieto.

Hirsch (2008) se detiene a considerar asimismo de qué manera la incorporación al mundo del trabajo por fuera de la casa ha influido en las nuevas relaciones que se establecen entre ambos géneros. Comenta que pese al enorme trabajo que reposa sobre los hombros de las mujeres no registra mayores espacios de poder, entendidos como “jerarquización” en lo que la autora entiende como el espacio público y la toma de decisiones que involucran a toda la comunidad. Reconoce cambios intergeneracionales, no solamente por la posibilidad de trabajar y recibir dinero por ello, sino por el acceso a la educación pública y a otra información que ahora

logran las jóvenes. Ella observa que pese a que las guaraníes no discuten los roles de género son capaces de encontrar intersticios en los que transgredir las normas y producir alternativas.

En mi propia experiencia encuentro muchas afinidades con las observaciones de Hirsch (2003 y 2008). Sin negar la relación que Mónica, Gregoria y Matilde tienen con los distintos agentes que trabajan en la línea del “desarrollo”, no encuentro en esa relación el origen de su acción política y sus roles como dirigentes comunitarias. Más bien al contrario, en estos casos las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales se hicieron presentes especialmente **después** que los reclamos de sus comunidades se hicieran públicos y adquirieran notoriedad por la violencia de la respuesta del Tabacal. Es cierto que el acompañamiento y asistencia que técnicos diversos les ofrecen es valorado -aunque también muchas veces discutido- pero lo que considero relevante en su constitución como lideresas es su capacidad de expresar los ideales guaraníes, su entereza y la perseverancia con que sostienen sus reivindicaciones.

Carecería de sentido objetar que nuevos contextos en materia de derechos -tanto culturales como de género- favorecen la discusión de los roles de las mujeres; que el intercambio con instituciones diversas y los nuevos ámbitos para acceder a información y recursos que proponen, ofrecen alternativas con las que las mujeres van pensarse a sí mismas; sin embargo lo que me preocupa aquí es detener mi mirada sobre los procesos endógenos, porque veo que los cambios van produciéndose de manera gradual, por razones muy diversas y mediante complejas interpretaciones propias de los contextos.

3. La autoridad, la palabra inspirada, el alimento, el derecho a la tierra

Me parece sugerente la expresión reiterada de Gregoria: “**La tierra es nuestra madre**”, porque al igual que la tierra, las mujeres forman a sus hijos. Encuentro en esta manera de evocar y expresar la relación con el *ñwĩ* un modo de representar el rol de lo femenino desde una potencia vital y una agencia vigorosa.

Antes me he apoyado en Strathern (1988) para explicar que el género es una expresión de la socialidad. No existe tal cosa como el género *per se* como propone el determinismo biológico, sino que las maneras en la que los géneros se interpretan están asociadas a los atributos que en

cada sociedad se atribuyen a ellos. Gow (2003 [1991]) por su parte explica que entre los Piro de la amazonía peruana las relaciones entre esposo y esposa son de complementariedad y reciprocidad: mientras ellos deben proveer de la carne que obtienen en sus cacerías, ellas retribuyen con la cerveza de mandioca. Y señala: “The relationship of marriage in this society is unique in being the only relationship characterized by mutual demand. This mutual demand is connected to the personal autonomy of both partners” (Gow 2003, 128)⁸¹.

Acudo ahora a Overing (1986) para debatir además las nociones de poder y dominación asociadas a cierto recorte del occidente que surge con el Iluminismo. Ella explica - apoyándose en discusiones de teóricas feministas- que para entonces, una serie de condiciones históricas favorecían la prevalencia absoluta de los hombres en la ciencia moderna que empezaba a surgir, especialmente influenciada el concepto de “razón” cartesiana. Ese concepto se sustenta en una lógica binaria que opone naturaleza a cultura, donde el último orden se impone sobre el primero. La cultura es un dominio masculino (fuente de la ciencia y el saber) y del lado de la naturaleza se coloca a la mujer, relegada al rol de reproductora. En este esquema de compartimentación entre naturaleza y cultura subyace una condición previa de subordinación, dominio y explotación; es decir, conceptos bien específicos sobre lo que son las relaciones de poder y la política que se extienden a la relación entre hombres y mujeres. Estas nociones, que se apoyan en una manera de presentarse de la ciencia como objetiva y por encima de los dilemas morales, culturales, históricos o ideológicos, no es otra cosa que una expresión de etnocentrismo, sostiene.

Existen otros modos muy diferentes de comprender las relaciones entre los seres, donde los límites de qué es cultura y qué es naturaleza son bien difusos o diferentes. Para pueblos como el guaraní, la idea de dominación de la naturaleza no solamente corresponde al orden de lo absurdo⁸², sino que es sumamente peligrosa: atenta contra la armonía de la vida de todos los

81 “La relación del matrimonio en esta sociedad es la única que se caracteriza por la mutua solicitud. Este requerimiento mutuo está conectado a la autonomía personal de ambos miembros de la pareja”. (Traducción propia)

82 “Si el patrón dominante en las culturas llamadas occidentales concibe los seres humanos como fuerza exterior a la naturaleza, pudiendo actuar sobre ella a su antojo, entre los Guaraní lo que llamamos naturaleza no se encuentra separado sino que forma parte del sistema social y posee características humanas. La ‘naturaleza’ ve, oye, habla, siente, se adorna, se despereza y acurruca, se cansa, se enferma y muere, como toma parte activa del proceso de su perfección”. (Chamorro 2004, 137)

seres y pone en riesgo la propia existencia. Por eso una preocupación constante es restaurar la relación con el *iwĩ*, con los demás seres -vivos o no- recuperar un equilibrio cósmico que se encuentra seriamente dañado por las acciones del hombre “moderno”, o como dice con precisión Gregoria: de los capitalistas.

Adhiriendo a la mirada crítica que Overing (1986) tiene sobre el hábito de asociar dominación a poder, poder a política y política a lo masculino, quisiera detenerme ahora en unas breves reflexiones sobre las guaraníes y su participación política. Señalé en el primer capítulo que las mujeres del pueblo guaraní han sido presentadas en los relatos de los cronistas en general como seres subordinados y maltratados, pasibles de toda forma de explotación por parte de los varones. La excepción en este sentido es el registro etnográfico de Mètraux que citaré nuevamente “Las mujeres son, por lo general, muy bien tratadas, gozan de mucha autoridad y de consideración y no creo que haya muchos matrimonios europeos en los cuales haya tanta armonía y afección mutua”. (Mètraux 1935).

Las descripciones etnohistóricas son recurrentes en señalar que el poder político era dominio de los hombres. Nordenskiöld (2002 [1912]) incluso señala que los jefes tenían derecho a varias mujeres -lo que se considera un capital simbólico importantísimo- y que solían transferir el mando a sus hijos varones. El derecho de tener muchos esposos no les asistía a las mujeres según los relatos de los etnógrafos que trabajaron con pueblos guaraníes, a excepción del caso de los Aché (o Guayaquí) que fue descrito por Pierre Clastres (2010 [1978]). Mètraux, en la obra que vengo citando, dirá que pese a no ser frecuente encontrar *mburubicha* mujer (o *tubiša*, como nombra el autor), no existe ninguna prohibición para que revistan esa autoridad y cita un par de ejemplos. Castelnuovo Biraben (2015) considera que el sesgo “humanista” (sic) de Mètraux es el que le impide reconocer relaciones de subordinación entre hombres y mujeres.

El lugar que tiene el don de las bellas palabras es preponderante, como sabemos, en la constitución del liderazgo entre los guaraníes. La palabra inspirada en la divinidad es la que prevalece. Eso lo explica con claridad Gregoria cuando reitera el valor de dar la palabra y el encuentro íntimo con la divinidad. Ella dice: “A mí la persona que me acusa falsamente... yo en dios tengo apoyo. Porque él es el único que sabe mi corazón, sabe mi pensamiento. Pero otro no.” (Conversaciones con Gregoria, mayo de 2016). Las palabras no han de usarse a la

ligera, no deben expresar falsedades, deben buscar la perfección. La palabra debe ser consecuente con las acciones que uno sostiene en su vida.

Propongo que aun cuando existen tensiones permanentes entre lo que a cada cual le “corresponde” en virtud con los roles de género -y lo he registrado en diversas oportunidades tanto en Misión San Francisco como en Yrigoyen o *Iguopeyenda*-, el **reconocimiento de autoridad** que poseen las mujeres que inspiran este trabajo se cimienta en su talento para expresar los ideales del pueblo guaraní, la coherencia que en sus vidas cotidianas tienen con lo que predicán, la capacidad de respetar y escuchar las opiniones de sus hermanos comunitarios y la perseverancia en el sostenimiento de sus demandas, además de su interés y dedicación por entender y utilizar en favor de su lucha el marco jurídico que los contempla y su habilidad para desenvolverse con las reglas que impone el aparato burocrático – incluso transgrediéndolas y resistiéndolas- .

Esto no quiere decir que la percepción que de ellas tienen los miembros de sus comunidades sea unánime u homogénea. Como todos los líderes indígenas que he conocido a lo largo de mi vida, son objeto de críticas y de disensos, sin importar si son hombres o mujeres.

Me he preguntado más de una vez qué condiciones y motivos favorecieron la presencia cada vez más recurrente de mujeres guaraníes en roles de dirigencia comunitaria. La verdad es que para poder dar una explicación que se aproxime a la sutileza interpretativa de mis interlocutoras no estoy segura de poseer cualidades suficientes, el panorama se me presenta francamente complejo. Pero voy a ensayar unas respuestas, proponiendo aproximaciones.

Parece claro que el marco de derechos para las “minorías” que se inaugura con el multiculturalismo neoliberal⁸³ ofrece alternativas de movilización y demanda que hasta entonces habían sido obturadas desde la ley para los pueblos originarios -el caso argentino en

83 El multiculturalismo neoliberal ha surgido en parte como una respuesta a las demandas por derechos de aquellos culturalmente oprimidos y excluidos. En este sentido, abre un espacio político nuevo, ofrece concesiones significativas, las cuales habrían permanecido, en otro momento, claramente inalcanzables. (...) Con todo, estas iniciativas también llegan con límites claramente articulados, intentos por distinguir aquellos derechos que son aceptables de aquellos que no lo son. Aún más importante, las concesiones y prohibiciones del multiculturalismo neoliberal estructuran los espacios que los activistas de derechos culturales ocupan: definiendo el lenguaje de controversia; estableciendo cuáles derechos son legítimos y qué formas de acción política son apropiadas para alcanzarlos; e inclusive, sopesando las cuestiones básicas de lo que significa ser indígena. (Hale 2007 [2002], 293)

particular es notable por la profunda resistencia a reconocerse como nación con raíces indígenas-.Y también para el surgimiento de nuevas formas organizativas.

En Argentina luego de la reforma constitucional y leyes específicas se exige que para que las comunidades puedan ser reconocidas como sujetos de derecho colectivo deben registrarse como Persona Jurídica. En el caso de Salta eso demanda que presenten un estatuto y se rijan por autoridades como las de cualquier otra Organización Civil: Presidente, Vicepresidente, Secretario, Tesorero, Vocales, etc. Como lo reclamaba allá por el año 2001 ante distintos burócratas mi amiga Estefanía López de Misión San Francisco, se impone una estructura que resulta absolutamente ajena y contradictoria con las formas de elegir referentes de acuerdo a los principios tradicionales y consuetudinarios de los pueblos originarios. Las nuevas organizaciones convivieron y conviven con los caciques⁸⁴, en relaciones que a veces son complementarias y otras de franco conflicto. Sobre ellas recae -porque es la manera en que el estado lo exige- el derecho y la posibilidad de reclamar ante el estado o los particulares por el cumplimiento y respeto de sus derechos, en especial lo que se refiere al derecho a la tierra. Es en esas nuevas arenas de discusión e interpelación en los que las mujeres han ido asumiendo posiciones públicas como referentes comunitarias. Hay algunos casos en los que además la figura del cacique es asumida por una mujer pero es más raro.

El acompañamiento de instituciones externas ha sido de gran importancia en la consolidación de las organizaciones, en el conocimiento de nuevas herramientas con las que confrontar con el mundo blanco y demandar ante el Estado; la intervención de los agentes ha sido recibida con desigual interés, según los momentos y las preocupaciones de la propia gente y las líneas de trabajo y financiamiento que vienen predeterminadas por los organismos en los que trabajan. En los casos que yo trato ha habido una participación muy esporádica de agentes que abordaran las cuestiones de género, lo que no impide que las mujeres sean críticas hacia las desigualdades entre hombres y mujeres.

Hay además otras circunstancias que convergen en los nuevos estilos de participación de ellas. Como comenta Hirsch (2003 y 2008), la incorporación al mercado de trabajo -mediante

84 La reflexión sobre como la intervención de la iglesia católica y los ingenios azucareros fue llevando al desplazamiento del *mburuvicha* por la figura del cacique excede los límites de este trabajo. Para conocer discusiones sobre el tema se puede recurrir a los textos de Pifarré (1988), Langer (1994^a y b) Castelnuovo Biraben (2014)

la venta de sus cultivos, pero también la de su mano de obra en la cosecha de frutas y verduras o el trabajo doméstico- ofrece alternativas para la mujeres guaraníes que las han llevado fuera del espacio doméstico y les permiten una autonomía económica que desconocían pocas generaciones antes. A eso se suma una serie planes asistenciales del Estado que tienen por destinatarias mayoritarias a las madres: Pensión por Familia Numerosa, Asignación Universal por Hijo son las más importantes. Del mismo modo que los casos que conoce Hirsch (2008), el nivel general de escolarización de las jóvenes hoy es mucho mayor que dos generaciones atrás, aunque esto es cierto para unas y otros.

Percibo otras condiciones que han ido cambiando, vinculadas con las reflexiones que he venido haciendo sobre la relación con la tierra y cómo interpretan los roles de género los guaraníes. He escuchado y hemos leído en los testimonios de Mónica y Matilde la enorme importancia que tenía para la organización de la vida cotidiana y la constitución de la familia contar con un lugar para la siembra.

Sabemos por los relatos etnohistóricos, que tradicionalmente los hombres debían ocuparse de la caza y la guerra, mientras que a las mujeres incumbía el cultivo, el alimento, la vida. Por eso el símbolo nupcial para el varón era el arco y para la mujer el palo cavador. Esto, como he comentado antes, cambió en algún momento. Ya para cuando Nordenskiöld realiza su estancia entre los chiriguano a principios del siglo XX registra como tarea de los hombres la roza, el cultivo y la cosecha (estas dos últimas compartidas con las mujeres).

La socialidad guaraní fue sufriendo modificaciones desde la implantación de la vida en reducciones misioneras y mucho más notablemente con la necesidad de trabajar en los ingenios azucareros. De todos modos las familias guaraníes fueron encontrando la manera de persistir en sus vínculos de complementariedad.

Cuando mis protagonistas eran niñas los roles de género se definían así: los hombres debían ocuparse del cultivo de los *cercos*; la limpieza y siembra del área de cultivo era su dominio. En el trabajo en su *cercos* se expresaba íntimamente la relación con el *iwí*. La posibilidad de ir al monte por animales de caza era otro de sus ámbitos exclusivos, además del rol de guerrero, *keremba*. Esas eran las enseñanzas para sus hijos varones, las que se daban mediante la palabra y la acción. Dar de comer -y en ese acto constituir el ser encarnado- ocuparse de las

tareas en la casa, hacer el *kängui*, convidar a la familia y los vecinos, enseñar a sus hijas cómo ser mujeres era tarea de la madre, su dominio. Allá, en La Loma, las mujeres se reunían para moler el *avati*, hacer la comida, intercambiar confidencias. Compartían comunitariamente la palabra y la vida intentaba parecerse a la de las antiguas malocas.

Cuando el ingenio los expulsó, la posibilidad de la caza fue cada vez más remota; los hombres hicieron todos los intentos posibles por cultivar nuevos *cercos*, pero la tarea se tornó día a día más difícil: la urgencia por conseguir alimento los obligó a trabajar en donde fuera, inclusive viajando grandes distancias y dejando a los hijos al cuidado de la madre en prolongadas ausencias de largos meses; cada vez hubo menos tierra a la que acceder porque el avance de los terratenientes no se ha detenido hasta el día de hoy; los pocos que lograron conservar el trabajo en el Ingenio no se atrevían a desafiar las imposiciones de la empresa. Mientras tanto las mujeres persistieron y persisten en la lucha diaria por sostener a los hijos. Darles de comer, lavar la ropa, ocuparse de que vayan a la escuela. La situación ha cambiado: ya no hay un patio en el que compartir las tareas con las otras mujeres, ya no hay *cerco* al que recurrir por alimento, pero siguen haciendo el *kangüi* para sus celebraciones; aún se ocupan de convidar a los vecinos y organizar las reuniones; y su rol como madres, como dadoras de vida y del alimento que constituye el ser, se ha incluso robustecido.

“¿Por qué nosotras las mujeres salimos a defender la tierra? ¡Porque de ella sacamos para darles de comer a nuestros hijos! La tierra es nuestra madre: ella nos da de comer, nos cuida, igual que nosotras hacemos con nuestros hijos y por eso nosotros la tenemos que cuidar a ella” me dice Gregoria. La tierra es una mujer de potencia creadora infinita, la madre, quien da el alimento.

Ese es un tema de fundamental importancia en las explicaciones de Gregoria y en sus empeños por proteger *Iguopeyenda* “si es necesario dando la vida por esta tierra” (Gregoria, mayo de 2016). Solo procurando sostener el vínculo con el *iwi* es que se obtienen alimentos sanos, los alimentos que necesitan los hijos para crecer fuertes mientras que se ofrece el cuidado que la madre tierra necesita. Porque la tierra, ya lo sabemos, respira, late, se alimenta y da alimento; es la madre nutricia que merece cuidado y respeto, cosa que el hombre blanco ignora y al ritmo de su ignorancia destruye el equilibrio cósmico imprescindible para asegurar la existencia humana. Todos los designios de los antepasados y de dios, como hemos leído

con Matilde y leeremos enseguida con Gregoria se hacen evidentes ante el avance voraz del capitalismo y su codicia insaciable.

Quienes han sido despojados de toda tierra, como es el caso de los guaraníes urbanos de Yrigoyen y Misión San Francisco, han sido desposeídos también de la fuerza vital que proviene de la relación simbiótica con *iwí*, de la posibilidad de obtener de ella esos alimentos sanos que nutrirán a hijos guaraníes fuertes en su *reko*. Gregoria lo sabe y entiende con perfecta lucidez que el Estado es cómplice del despojo, no solamente por participar o consentir la confiscación de sus tierras, sino por la impasividad e inacción con que responde a las demandas de los pueblos originarios. Y siguiendo con los engaños del Estado y el mundo blanco, ella ve con angustia cómo se debilita a la gente y su lucha por el derecho a ser en el mundo con planes sociales que reducen a quien los recibe a la condición de dependencia permanente. El ideal de autonomía guaraní allí se ha desvanecido.

Para sostener vigorosa la relación con el *iwí* y salir adelante frente a las adversidades de la vida es necesaria la solidaridad comunitaria, entre hermanos; el trabajo colectivo, la asistencia mutua, la unión. En *Iguopeyenda* lo saben y lo han experimentado. Reiteradamente ellos narran la importancia de esa unión “*por eso estamos donde estamos y tenemos lo que tenemos hasta la fecha*” me ha dicho don Sosa en conversaciones que tuvimos en abril. El trabajo que hacen las mujeres para favorecer el encuentro y reunión es permanente: cada sábado se congregan a compartir una comida, luego de haber trabajado juntos en alguna tarea para la comunidad. Ellas son gestoras de ese momento de esparcimiento, conversación y de nutrición del ser encarnado con sus alimentos sanos. La cocina, la comida, es también el dominio en el que las mujeres reafirman su lugar en la comunidad; es una performance del género que refuerza su importancia.

La tierra es la madre nutricia, las mujeres se unen a ella en un círculo simbólico que le da sentido a la existencia.

4. La narrativa de Gregoria

No sé desde qué año mi papá vivía en ese lugar que se llama Pueblo Nuevo. Porque La Capilla estaba al medio -ahí atendía el Padre Roque Chielli-, y para otra parte estaba el Pueblo Nuevo que decíamos y más allá el Río Colorado. Y Pueblo Nuevo es donde yo nací. Como a mi papá le han sacado de ahí, le han mandado al Lote Sarita, ahí mi mamá, mi abuela se quedaron allá, en Pueblo Nuevo. Y después el ingenio ya les iban sacando, entonces han trasladado todos en el Lote Sarita. Cuando mi papá quiso sacar [el certificado de] nacimiento ha dicho que el lugar de nacimiento mío era Pueblo Nuevo, entonces le dice la señora del registro Civil que no existe eso (todo era por la picardía, porque estaban en contacto con el Tabacal, toda la enseñanza que le daban a la gente esa); y le decía que no, que tiene que ser [registrado como lugar de nacimiento] Lote Sarita “ese está reconocido”. Y bueno, ha puesto que en el Lote Sarita nací yo. Ya [me] ha borrado de ahí, de Pueblo Nuevo. Y hay mucha gente que ha nacido y han mandado en otro lado a los padres, los abuelos y les hacían figurar afuera, para hacer perder el derecho [sobre la tierra]. Y en ese tiempo nadie sabía nada para luchar. La gente de antes decía “hay que hacer caso al patrón”. ¡El patrón! ¡Siempre era el patrón! Y bueno, así de esa manera, yo no tengo un certificado del lugar donde yo nací. No es lo que está en mi certificado de nacimiento. Y eso todo lo hacían para ir ganando lugares para el Ingenio.

Y no sé si ahora ya habrán ocupado ese lugar, porque de ahí, de la fábrica, debe ser que desde ahí a tres mil, cuatro mil metros puede ser que esté para adentro. Y había quebradas. Por ahí sacaban arcilla para hacer ollas de barro. Mi abuela sabía hacer ollas de barro, y también sabía hacer telar, para hacer ponchos, todo eso. Porque sembraban mucho algodón. Y se trabajaba con eso, así que a ella le encargaban mucho hacer ponchos.

Y el mismo ingeniero que trabajaba para el ingenio, en esos caserones que hay, muchos tenían las ollas esas que encargaban para maceta (ese ancho y bajito nomás y abajo había que hacerle agujerito para que cuando riegues las plantas absorba para abajo). Y en todos esos caserones, las casas de los ingenieros, existían esas ollas de barro. Y yo el ante año pasado creo que he ido por ahí y no hay nada ya. Parece que todos los ingenieros que existían de ese tiempo se han muerto, se han jubilado. Parece que son otros y entonces viven de otra manera ya. Ya no hay las macetas esas.

Mi mamá era de Camiri. Mi papá la trajo. Él se ha vuelto de aquí y se ha juntado con mi mamá y la ha traído para acá. Y como ya había gente que vivía en el Río Colorado, bueno ahí se han ubicado conjuntamente con la hermana de mi abuela. Porque la hermana de mi abuela vivía ahí. Bueno, ella jovencita dice que ha venido. Así que con ella se han ido. Y ahí se iba ampliando más la comunidad guaraní. En Pueblo Nuevo, la Capilla ya se ha hecho también más grande. ¡Así que lindo era esa parte donde vivíamos!. Por eso yo a veces sueño, sueño con esa casa. Igual aquí, al frente de la cantera, más para acá, también sueño de ahí, así como estaba.

[Cuando vivíamos en Pueblo Nuevo] se hacían muchas tareas en conjunto. Las mujeres se reunían muchas veces. Por ejemplo, hay varias que hacen ollas de barro, entonces organizaban: “¿A qué hora vamos a ir a buscar arcilla? ¿A qué hora vamos a ir a buscar las cáscaras del palo bueno para hacer cocer la olla de barro?”. Porque tampoco había que buscar leña, sino que siempre se buscaba cáscara (por ejemplo de cebil), se ponía la olla de barro ahí, se amontonaban [las cáscaras] a la vuelta y se quemaba. Y cuando ya estaba cocinada la olla empezaba a reventar así: “¡Tin! Tin!”, entonces es porque ya estaba [cocida] y había que retirar del fuego. (Conversaciones con Gregoria, Iguopegenda, mayo de 2016).

Hará como diez años, hemos ido con otra señora que vivía ahí también. Hemos ido de aquí y todavía estaban los palos del horno que ha hecho mi papá y la casa (como siempre en aquellos tiempos había madera buena), todavía estaban los parantes, parados. Diez o quince años, por ahí debe hacer. ¡Y ay, cómo me ha venido esa pena! Digo yo: ¡Cómo no vuelvo a vivir aquí? Y eso es porque el Ingenio nos ha sacado de ahí también, y hemos venido a caer aquí.

Mi papá dice que en el año 1916 dice que vino con su abuelo. Y estaban desmontando ahí. En ese entonces tendría 10 años, por ahí debe ser que tenía, porque dice que él era chico. Y el capataz le decía: “¿Por qué no te quedás en tu casa? ¡Vos todavía tenés que chupar chichi⁸⁵!”. Y claro, él ha venido porque ya sabía la historia que el ingenio mataba a la gente. Les pagaba pero después los mataba y recuperaba de nuevo la plata. Entonces él ha venido. Y después dice que se han ido cuando ya estaban empezando a edificar. Se han ido a Bolivia, pero de noche. Tenían que buscar ramas y ramear para que no vieran las huellas, porque

dicen que los hacían seguir y los hacían matar. Entonces eso hacían los que se escapaban de noche, tenían que hacer eso.

Y después, en el año 1922 ha vuelto mi papá y ya estaba la fábrica. Ha trabajado un tiempo y después se ha ido a Bolivia otra vez y dice que ha trabajado en el ferrocarril en Bolivia. Estaban haciendo el camino para que circule el tren de aquí, de Pocitos Argentina para adentro, para Bolivia. Y él dice que ha trabajado varios años, y ahí ha sido que la ha conocido a mi mamá y bueno. Dice que ya estaba feo, de noche ya atacaba el tigre y mataba a los trabajadores. Entonces han dejado de trabajar. Entonces mi papá se ha venido para acá trayendo a mi mamá. Y de ahí nunca más volvió.

Mi papá decía que era mentira lo del Familiar, que no existía eso. Que le ponían el nombre, sino que el patrón nomás para eliminar al peón. Le hace asustar. Porque dice que a él varias veces le ha salido. Una vez dice que cuando estaba pelando caña (porque en aquél tiempo tenían que dormir en el campo, porque venía la chorva a la hora que sea y los que estaban ahí cargaban la caña y los que estaban ausentes no cargaban la caña y ya perdían el trabajo). Entonces mi papá se quedaba y como otras personas que también se quedaban con el fin de cargar. ¡Y dice que así ese día hacía un frío! ¡Y lloviznaba! (dormían en medio de la caña, se tapaban con la hoja de caña y tenía un perrito que lo seguía a todos lados de él y él dice que dormía encima de él), y dice que el perrito toreaba, toreaba y toreaba. Y dice que ha visto una cosa negra que venía.

(Pero a él dice que su abuelo le ha dicho que cuando uno trabaja en el campo, cualquier lado solo, siempre hay que llevar pan casero. El otro pan de panadería no, porque ese trae un montón de cosas, dice. En cambio el pan casero no, le ponen harina pura y grasa nomás, no le ponen otra cosa. “El pan es sagrado”, le decía. Así que mi papá toda su vida cargaba pan en su bolsillo. Mi mamá le ha hecho un morralcito. Ahí tenía. ¡Pan duro! Pero siempre tenía).

Entonces él ha buscado el pan y ha empezado a hacer la forma de la cruz, la forma de la cruz. Después dice que apareció como una luz que lo enfocaba. Y eso dice que es... parece

forma de bicho, iba siguiéndole. Y que se ha acercado por acá ¡y veía esa lucecita irse hasta el monte! De ahí se ha perdido esa lucecita, dice.

Después, otra vuelta él dice que estaba regando. En aquel tiempo se regaba día y noche, no como ahora que es de día nomás, después la dejan a su suerte al agua. Y dice que estaba regando, estaba dele palear, haciendo atajos para guiar por otro lado el agua. Estaba la luna clarita, y vio que venía uno con traje de bombacha [de gaucho] y sombrero negro. Entonces mi papá le dijo: “Yo soy tu peón, no me matés, yo soy pobre. Yo te ayudo. Yo no te llevo nada, así que dejame trabajar y dejame en mi pobreza”. Ahí estaba, dice, pero no se veía si tenía cabeza o qué tenía, dice. Porque era una sola cosa sombrero y sombra. Lo que se veía claro era la bombacha de gaucho. Entonces agarra le he hecho con el pan así, forma de cruz. “Andate, dejame trabajar”. Y se iba, dice. Y por ahí se ha perdido ya. “Pero es hombre, no es diablo”. Así decía él.

En el tiempo de mi abuela los padres elegían al novio. El padre ya desde chicos, decía “este se va a casar con tal persona”. Ellos mismos acordaban, tanto del [hijo] varón como de la [hija] mujer. Y le gustaba o no, era la decisión de los padres, tenían que hacer eso. Por eso mi abuela sabía decir: “Es feo cuando uno no elige, no es su deseo de elegir al hombre, sino por el deseo de los padres. Y uno no es feliz”. Porque mi abuela dice que no ha sido feliz con su marido. Pero ha muerto también mi abuelo, joven nomás (por eso mi mamá era de corta familia. Ellos eran dositos, un varón y una mujer). Después dice que agarró otro marido y le salió mal y se ha separado y de ahí nunca más. Ella sola ha criado a los hijos. Trabajando. Y ella sabía decir: “¡Pero uno no es feliz!”

Cuando a mi mamá la ha traído mi papá, también la ha traído [a mi abuela]. Porque ella iba a quedar sola, porque mi tío ya estaba aquí en la Argentina -trabajando también- y se iba a quedar sola. Aunque tenía familia ahí; pero como mi abuela vivía con mi mamá, entonces no se quería desprender de mi mamá y se ha venido.

En Pueblo Nuevo teníamos mburuvicha y ellos respetaban a las personas mayores. Pongámosle que había una persona que tenía 60 años. Ese era el que ordenaba, que

charlaba, que decía. Respetaban eso. Pero así nomás, en palabra se armaban ellos. Yo me acuerdo un poquito, que había un hombre bien viejito, “kururu” (sapo) le decían de apodo. Y ese hombre era el que organizaba carnaval, organizaba una cosa, otra. Pero como la gente en ese tiempo no sabía leer, nada, así que todo en [se resolvía en] palabras nada más. ¡Pero la hacían valer! Todo en ese tiempo era [nuestro] idioma nomás, pues. Y después ya empezaban a prohibir. Las maestras empezaban a prohibir, que los padres ya no les hablen en guaraní a sus hijos. Por ejemplo yo he sufrido mucho, porque cada nada a mi papá lo llamaban a la escuela. Le decía la maestra: “que en la Argentina hay una sola lengua que es el castellano, que no tiene que hablar el guaraní porque aquí los chicos no entienden, que no sabe cuál va a aplicar, si el castellano o el guaraní”. Así que las veces que lo llamaban a mi papá era por eso. No era porque yo me portaba mal o los otros chicos se portaban mal. ¡No! Era por la lengua.

Y entre nosotros, los chicos, hablábamos en [nuestro] idioma en la escuela.

Por ejemplo, había un hijo de un simbita [al que] la madre le hacía harina tostada⁸⁶ y como el pupitre tenía un cajoncito él ponía y de ahí y se agachaba bien para comer. Su apellido era Mamaní. “¡Mamaní, qué está haciendo!” No señorita, nada (con la boca llena). Al rato, “¡Mamaní, que está haciendo!” - “Señorita, ¡atikui estoy comiendo! (y era harina tostada) Y después los otros chicos... como en aquél tiempo la carne era barata, muchos hacían charqui⁸⁷. Entonces claro, nosotros no conocíamos caramelos, pochoclos⁸⁸ como hay ahora. Entonces ¿qué hacía la mamá del chico? Hacía harina cocida (se muele crudo y después se hace cocer, en cambio el atikui, se hace tostar el maíz entero) y le asaba al charqui, y lo entreveraba, y el chico llevaba a la escuela. Y la maestra dice: “¡Deje de comer!” -Bueno, dice el chico. Al rato otra vez la maestra (no me acuerdo el nombre del chico este ahora) Y dice: “¿Qué está comiendo ahí?” (dice la maestra) – ¡Comiendo charike! (para nosotros en guaraní charike, que es charqui).

86 Harina tostada o *atikui* es un alimento que se hace tostando y moliendo maíz.

87 Carne desecada.

88 Palomitas de maíz.

Después otra llevaba mote⁸⁹ con miel. En ese tiempo existían muchos porongos⁹⁰, entonces lavaban bien todo eso, se hacía el agujerito ahí y se metía el mote ahí con miel. Y también le decía [la maestra] “¡Pancha!” (Pancha era, se llamaba Francisca) Dice: “¡Pancha, deje de comer, preste atención!”. Al rato otra vez, “¡Pancha!, Niña Pancha! Deje de comer, preste atención!” (y seguía comiendo). “¿Qué es lo que comés, Pancha?” - ¡Atiruru ei! (estaba comiendo mote con miel, eso quería decir). O sea que todo el tiempo que yo iba a la escuela, la comida que llevábamos, todo era natural. Y por ahí nosotros nos reuníamos, así, entre mujeres y hablábamos en guaraní y nos iba a observar la maestra y dice: “¿Cuándo van a entender ustedes que tienen que hablar castellano? ¿Qué tienen que estar hablando guaraní? ¡Nunca más lo quiero escuchar!!”.

[La maestra también] llevaba piedritas. Y en ese tiempo nosotras mujeres no usábamos pantalón. ¿Y entonces qué hacía? En la hora del recreo nos hacía arrodillar ahí y bueno, así nos íbamos acobardando y después entre nosotros mismos teníamos que hablar en castellano también. Ya en la casa recién hablábamos guaraní. Y así hasta que nosotros mismos ya nos íbamos adaptando más en la lengua castellana que en guaraní.

Yo lo que he sufrido y todo eso, ya no quería que mi hija sufra en la escuela [por eso no le enseñé a hablar en guaraní]. Y como decía, nos han lavado la cabeza diciéndonos que teníamos que hablar castellano nomás. Y eso gracias a Sarmiento⁹¹, porque Sarmiento ha dicho que tenía que ser una sola lengua, que tenían que desaparecer todas las otras lenguas. ¿Por qué? Para que desaparezca todo lo indígena. Porque al desaparecer la lengua está perdiendo fuerza también la comunidad indígena.

89 El mote es un alimento que se hace tostando el maíz para lograr que se quiebre la cáscara y luego se hierve. El resultado es un grano abierto, grande y tierno.

90 Porongo o *lageria siceriana* es un tipo de cucurbitácea cuyo fruto maduro se utiliza como recipiente. Su uso más conocido es como *mate*, el recipiente para tomar la infusión del mismo nombre.

91 Domingo Faustino Sarmiento fue presidente de Argentina entre 1868 y 1874. Conservador y uno de los exponentes de lo que se conoce como “Generación del ‘80” propulsó la “europeización” en el país. En publicaciones como “Facundo” proclama disyuntiva de “civilización o barbarie”, concibiendo barbarie toda aquella raíz criolla o indígena. Fue el presidente que implantó la Educación Normal y Laica en el país, bajo una concepción que sentó las bases de la educación pública y la formación de las maestras que persiste con algunas variantes hasta hoy.

[En nuestra lengua] todo te habla de la divinidad. Y la divinidad el único que la tiene es dios, no hay otro.

Por eso a mí la persona que me acusa falsamente... yo en dios tengo apoyo. Porque él es el único que sabe mi corazón, sabe mi pensamiento. Pero otro no. Él es el único que sabe todo. Qué es lo que estoy pensando, qué es lo que quiero, si cumplo con los mandamientos de él. Él es el único que sabe.

Por eso es que por ejemplo uno cree en todo, espiritualmente él está en todo. [Para hacer la palabra] material, tiene que haber otros que lo apoyen en eso. Y eso sucedió. Y por eso hay cosas que se han hecho, pero todo salió del mensaje de él. Por ejemplo en la Biblia dice: “el hombre destruirá el mundo” y hace miles de años que está escrito eso y ¿qué está sucediendo ahora? Hay pestes. ¿Y quién desmontó todo? ¡El hombre!. Dios puso todo esto pero no lo supieron tener en cuenta.

Yo digo también. ¡Tan rico el país argentino y cuando hay mucha pobreza! Aquí somos 47 familias. No digo que estamos muy bien, pero por lo menos ninguna de las familias de nosotros han ido a buscar cuando entregaban los bolsones⁹². ¿Por qué? Porque por lo menos teníamos aquí para sacar para comer. El excedente lo vendemos. Por lo menos tenemos. Pero ¿los que viven en Orán? Son los que van y ahí están horas y horas haciendo fila para que les den frangollo⁹³, ¡encima con bichos! Y eso no existiría si toda esa gente tuviera su tierrita y sembrara.

Pero lo que uno vive, uno ve todo eso el mal que está en la ciudad, que muchos pobres que hay, a veces que no tienen ni para comer. Ancianos que están abandonados por su familia. ¿Por qué? Porque tienen que emigrar a otro lado a trabajar y los dejan a los viejos a su suerte. O hay algunos que están enfermos, tienen una enfermedad que es costosa para hacerse curar y bueno, no tienen. ¿Y qué? ¡Los largan a su suerte!

92 Se refiere a asistencia del estado que consiste en la entrega de paquetes con alimentos básicos de la canasta familiar.

93 Trigo molido.

Y el gobierno dice: “El indio quiere tener mucha tierra, pero no produce”. Para ellos es ver mares y mares de sembradío de soja, soja y soja, que no dan fuentes de trabajo, porque para todo ocupan maquinaria. Entonces queda mucha mano de obra desocupada. Y no, no se va a mejorar esto. ¿Por qué? Porque cada vez el gobierno crea más pobreza y entonces ya son esclavos de los gobernantes. ¿Por qué? Porque yo voy y me da bolsones, me da pensión y tengo que seguir votando a este modelo. Y entonces el gobierno ahí va ganando. Comprando votos y así sucede y eso es lo que deja cada vez más pobres, más pobres, porque todos están dependiendo del gobierno. Entonces ya eso es difícil de mejorar, ¡Van con el que más les miente!, ¡Ahí van todos!

[La vida en Pueblo Nuevo] era mucho mejor [que aquí en Iguopeyenda], porque los guaraníes, nosotros nos familiarizamos. Había mucha colaboración entre los hermanos. Cuando trabajaban en la fábrica, trabajaban por turnos (algunos lo hacían de noche, otros de día, otros a la tarde), entonces por ejemplo, el que estaba trabajando de noche, por ejemplo ya cumplió, esta noche descansa. Entonces [se organizabam]: “mirá yo voy a trabajar hasta tarde tal día” “yo también”, y bueno, se juntan tres o cuatro hombres, limpian el cerco (al cerco le decimos ahora la posesión) y ahí se ayudaban, a ver si estaba para limpiar o sembrar; entonces sembraban y después otro día lo hacen para otro. O sea que así iba la cadena, era así.

[Los cultivos] de nosotros eran mandioca, anco, choclo, poroto. Eso era lo autóctono de la comunidad guaraní. Y después en las cosechas se juntaban también, ya cuando se terminaba la cosecha. ¿Qué es lo que hacían? Decían: “dos o tres mujeres van a hacer chicha, y en tal fecha vamos a cosechar todo. Y otros que van a hacer comida”. Y así se hacía la comilona que decían, y era en agradecimiento a la cosecha. Igual en la siembra también se hacía eso. Ese era el Arete. Porque es agradecimiento a la tierra. En cada cosecha que se hacía eso. Se juntaba todo: tanto varones como mujeres trabajaban. Las mujeres hacían comida y los varones cosechaban. Y era muy lindo, y todo era mutua ayuda que se hacía.

En cambio aquí no. Aquí estamos entreverados con los kollas. Y algún kolla sí, también es bueno, y otro que no, tiene su mezquindad, no quiere colaborar. Por ejemplo, cuando nosotros decimos tal cosa vamos a hacer colaboramos, hacemos bolsillo y aquél que más

tiene es el que menos quiere colaborar. Te pelea, te discute, y a veces queda en nada. Se enojan, se van. Eso es lo malo aquí: no se concuerda bien con otra gente. Siempre más es la comunidad guaraní la que se piensa en trabajo comunitario. Y eso es a veces lo malo. Porque por ahí hay un hermano en desacuerdo, hace las cosas protestando, pero la hace. En cambio allá en La Loma, cuando vivíamos, todos eran guaraní. Todo. En Río Colorado, La Loma, Pueblo Nuevo... todo era guaraní. Por ejemplo, por carnaval, decían que cuatro o cinco familias hacían chicha. Entonces hacían chicha, y otros también y después había otros que decían bueno, nosotros vamos a cocinar. Y bueno, ese día para el carnaval se preparaba mucha comida, mucha chicha y se ponía ahí en la mesada la comida y la chicha y la gente tomaba chicha y con la chicha nomás se machaba. ¡Era muy lindo!.

*Porque **la costumbre de la comunidad guaraní es la comida:** es el anco, la mandioca, el poroto y la chicha. Y ahora muy poco estamos haciendo eso, y ya los jóvenes de ahora no hacen más, lo primero que hacemos es la gaseosa. Gaseosa y vino. Ya estamos perdiendo un poco también nuestras costumbres. Y es más fácil agarrar gaseosa que ponerse a moler maíz, hacer hervir el maíz y hacer la chicha. En el patio se compartía. Por ejemplo en las comidas: digamos que aquí, en este grupo eran cinco familias y las cinco familias compartían la comida que se hacía. Por ejemplo yo daba aquí, daba a los cinco. Pero el que está más allá también compartía para cinco. Entonces todos probábamos lo que se ha cocinado, lo que se ha preparado. Eso era de los guaraní también. Eso era en la hora de almuerzo. Y después cuando se preparaba algunas cosas muchito también se convidaba a todos. ¿Por qué? Porque nosotros siempre nos reconocíamos que somos hermanos. Entonces esa es una costumbre que han dejado los mayores. Entonces cuando hacíamos una cosa muchito, convidábamos a todos.*

En aquél tiempo... por ejemplo, en el tiempo de Pascua la gente bailaba (ahí en La Loma). No sé cuántas veces han hecho, pero cuando yo tenía uso de razón yo he visto que en pascua, tanto varón como mujer zapateaban ahí (yo lo veía de lejos porque en aquél tiempo los chicos no tenían que arrimarse donde estaban los mayores, en el tiempo de carnaval tampoco). En el carnaval por ejemplo mi mamá se levantaba a cocinar temprano, y dejaba lista la comida. Cuando nosotros queríamos comer ya teníamos la comida. Pero ellos iban a carnavalear. Y ahí bailaban ellos también. Pero nosotros lejitos nomás. Mirábamos nomás. Y como eran patios grandes y vistosos, de lejos nomás se veían. Y el carnaval para mí ha sido

limpio porque tenían pinturas que ellos preparaban. No sé cómo hacían, pero una era con la flor de la totora. No sé cómo lo hacían pero lo hacían moler suavcito, eran pinturas bien suavcitas con maicena⁹⁴, algunos lo hacían rojito, otros rosadito, otros blanco. Entonces todas las mujeres que bailaban ponen en su bolsita. Iban bailando y les pasaban suavcito en la cara, a todos. Tanto varon, mujer... iban las mujeres a los hombres y los hombres a las mujeres. Y así bailaban.

¡Para las fiestas las mujeres se adornaban! Y los varones, como estaba ahí el cerco, había anco, sandía, todo eso para el carnaval, iban a sacar, [se lo] ponían de corbata y así bailaban, envueltos en eso. Y bailaban los varones.

Y las mujeres se juntaban a cocinar. Se agrupaban así: un grupo de mujeres dicen nosotros vamos a hacer comida. El otro decía, nosotros vamos a hacer chicha. Y otro grupo decía: nosotros vamos a atender, por si falta comida. Porque la comida era para todos. Como se criaban muchas gallinas, pavos, patos, de todo... había comida que sobraba. Todo se comía. Así que llegaba el visitante y tenía para comer. Por ejemplo la gente del ingenio, de la fábrica, los ingenieros, en el carnaval iban también a bailar el pimpim.

En La Loma así era. En Pueblo Nuevo así era. Y han puesto ahí en el medio del patio Palos Borrachos, así en fila. Entonces en tiempo de carnaval o tiempos de comilonas ponían la chicha así, a la vuelta; la chicha y la comida, todo a la vuelta. Entonces la gente comía y bailaba, y cuando tenía hambre tenía ahí para comer. ¡La comida sobraba!. Así era antes. Ahora ya no. Ya no hay tierra tampoco que pueda trabajar el guaraní. Van privatizando y ya vamos perdiendo las costumbres nuestras. Y quizás sea eso. Porque por ejemplo: ahí, al frente del Lote Sarita -viniendo de Yrigoyen, en Cantera⁹⁵- todo ahí arriba vivían familias guaraní también. Y abajo había muchos arroyos y por ahí sembraban maíz, verduras, todo eso. Pero después, de la noche a la mañana han mandado del Ingenio a machetear todas las plantaciones y han desalojado de ahí. Eso siempre ha sido así, el Ingenio siempre ha sido así. ¡No le importa nada!. Tiene poder y se agarran de eso.

94 Almidón de maíz.

95 Se llama Cantera a un lugar frente a la ciudad de Yrigoyen, sobre el Ingenio tabacal, de donde se extrae material para la construcción. Antiguamente estaba dentro de los confines de La Loma.

Así que allá todo era tranquilo. Y bueno, nadie se ha preocupado hasta que el ingenio ha puesto todo a su nombre, ya. El ingenio ha puesto figurando toda la tierra esta cuando ha sido gobernador Patrón Costas (y que no duró mucho tiempo, porque los trabajadores han salido en contra). Eso contaba mi papá: que todos los trabajadores, peones le han hecho paro, movilización, todo, hasta que lo han hecho renunciar. Entonces ahí el ingenio se ha aprovechado de titularizar toda la tierra.

Para la comunidad no hay protección, a pesar de que la Constitución dice que nos reconoce la preexistencia; es decir, que la comunidad indígena existe antes de que se forme el estado. Está escrito, pero no se cumple. Igual que decían “no más desmontes”, se ha hecho la Ley 26.160⁹⁶, en la cual está que hay que terminar con el desalojo de las comunidades, sin embargo sigue existiendo, siguen desalojando a las comunidades. El estado vendiendo el territorio de las comunidades indígenas y desalojando. Yo siempre digo que en la Argentina no debería haber ni un sólo argentino, niño o anciano, que se muera de hambre. [Eso pasa] porque toda la tierra que ha sido de las comunidades indígenas está en manos privadas. Entonces las comunidades indígenas no tienen mucho espacio.

Y el blanco no entiende que [para el indígena] no es como para el capitalista: “tengo 10 hectáreas y yo exploto las 10 hectáreas”. En cambio en la comunidad guaraní -como tantas otras comunidades- siempre tenemos espacio para reserva. Por ejemplo yo aquí siembro, hace diez años, y yo ese terreno ya tengo que dar a descansar, porque ya está pobre. Entonces yo tengo otras 5 hectáreas que están vírgenes, entonces ahí preparo para sembrar y dejo esta que se nutra nuevamente. Y eso nosotros no podemos hacer ahora porque es un espacio chico. Por ejemplo: nosotros aquí tenemos 220 hectáreas, pero cada año nos va comiendo el río, porque no hay interés del estado de hacer defensas, y nosotros mismos tenemos que hacer defensas para que [el Río Blanco] no siga llevando las tierras. Y prácticamente yo no sé si ya hay 200 o menos de 200 hectáreas. No lo sabemos. Porque todos los años pasa eso, se van reduciendo nuestros territorios. Entonces nosotros estamos entre la pared y la espada. De un lado tenemos el río, tenemos el empresario que acopia el ripio

96 La Ley Nacional 26.160, sancionada en el año 2006, reconoce la emergencia territorial de los pueblos indígenas y ordena el relevamiento territorial para la posterior devolución de sus tierras. Su ejecución se ha establecido en poquísimos casos y la inmensa mayoría de las comunidades siguen esperando, a diez años de la aprobación de la Ley, que sean mensurados y reintegrados sus territorios. Posee además inconsistencias y complicaciones que son tratadas con detalle en el libro de Buliubasich y González (2006).

(materiales) y del otro lado tenemos la empresa [Tabacal] y nosotros estamos en el medio. O sea que no podemos ni extender para allí, ni para allá, ni para allá; de los cuatro costados estamos encerrados. Muy pocas tierras tenemos nosotros. Es por eso que todo lo que tenemos lo ocupamos, lamentablemente. ¿Y qué tenemos que buscar? Tenemos que buscar ayuda artificial en los productos químicos. Eso es malo. Pero no hay otro camino, ahí nos está llevando el estado a nosotros.

Por eso muchas veces nosotros pensamos que lo que llevamos al estómago, no sabemos qué comida estamos llevando. En las verduras que uno compra de afuera están todos los productos [químicos]. ¿Por qué? Porque a las empresas les importa vender, vender y vender. No les importa si ese producto está producido con muchos químicos, utilizados para que sean grandes, sean bonitos, todo eso. Y muchas veces las personas dicen (como lo ponen tan bonito, lo pintan tan bonito), dicen este está bonito, este otro no, está opaco. Pero la gente no sabe qué es lo que está llevando para la familia, qué están consumiendo. Eso tiene muchos productos químicos, en cambio nosotros lamentablemente con la situación climática que hay estamos usando productos químicos pero en muy pequeña cantidad, porque nosotros siempre pensamos por la vida de los seres humanos, porque todo producto químico produce daño. A la larga produce daño. Y eso es lo que nosotros siempre pensamos. Porque antes no se usaba nada. El guaraní sembraba maíz, sembraba poroto y que es lo único lo que hacíamos: teníamos que desyugar, que esté limpito. Eso era lo de antes, pero ahora no. Ahora lamentablemente no se puede trabajar así.

Nosotros decimos madre tierra, porque [de ella] nosotros venimos, nosotros somos parte. Nosotros no somos dueños de la tierra, nosotros somos parte. Es decir que la tierra nos parió a nosotros. Entonces por eso es que nosotros la cuidamos. Porque ¿Dónde plantamos la verdura? En la tierra. ¿De dónde cosechamos, por ejemplo, esa planta de limón?, ¿Dónde está? Por eso nosotros reconocemos mucho la tierra, por eso nosotros decimos **madre tierra**. Porque uno tiene que darse cuenta: por ejemplo una mujer tiene su hijo ¿Qué hace la mamá? Tiene que preparar el alimento, para que coma, crezca ese chico para el día de mañana. ¡Y la tierra también! Producimos, sembramos y nos da de comer.

En la tierra hay árboles ¿y qué da el árbol? El oxígeno. Cuando en aquél tiempo existían muchos árboles ¿dónde quedaba todo el virus, el oxígeno malo? ¡Quedaba en la copa de los árboles! ¡Ahora no! Ahora va directamente a la persona. Entonces muchas veces ¿qué tenemos? Problemas de piel, problemas de la vista, todo eso. ¿Por qué? Porque directamente el rayo solar está dando directamente a las personas, todo eso que antes no sucedía.

*Por eso **la tierra es de mucho valor y la tierra no tiene precio**. Para la comunidad indígena no tiene precio. Es lo mismo que para uno: la mamá no tiene precio, el papá no tiene precio, o decimos una vida no tiene precio. ¡Y la tierra tampoco tiene precio! Porque es de gran valor. Tanto para el indígena como para el capitalista que hace toda su ganancia. ¡Es la tierra! Pero no, al capitalista, a ellos no les interesa contaminar.*

Por eso para nosotros es el gran dolor, que vemos productos químicos aquí, productos químicos por allá y por allá y por allá. ¡Están envenenando la tierra!

¿Y qué pasa después? Todos los nutrientes de la tierra se mueren. [Entonces el capitalista] deja esta parte y va a buscar a otro lado ¡a desmontar! Y esto queda desierto. ¿Por qué? Porque ya quemaron todo

lo que tenía valor nutriente de la tierra. Los capitalistas no se dan cuenta de dónde están sacando la producción. En cambio en las comunidades indígenas.... la visión de nosotros es eso: nos da de comer, y encima nos oxigena, porque cuando no hay árboles es el calor, ¡calor!. No hay ni aire que nos ayude. Es de mucho valor.

*Nosotros decimos: **Kuaa che sy. Kuaa che sy Chamí mongaru. (Esta es mi madre. Madre ancestral que me alimenta). Ñande reko es la vida. Y kuaa ñandereta tuicha, ñande iwi (Este es nuestro lugar grande, nuestro territorio).***

Sí, hay muchas cosas que nosotros ya vamos perdiendo. Porque uno que ya no hay material, y otra que ya estamos en la ciudad y somos desalojados del territorio. Vamos a una ciudad y bueno, ahí ya vamos perdiendo.

Tener la tierra es como tener nuestra madre, porque si nosotros no tenemos la tierra también nuestra vida se... digamos, ya no va a ser una vida buena, una vida sana, como la que nosotros tenemos acá.

Como nosotros decimos: somos indígenas, somos aborígenes. Es una raíz que no se pierde, nunca se va a perder, porque nosotros lo llevamos en nuestra sangre misma.

Ya de miles de años
(Conversación con Fabiana,
Iguopegenda, marzo de 2016)

En Pueblo Nuevo, en aquél tiempo será que no le daban importancia al cuero de vaca... pero en cualquier casa de familia había eso. Y los chicos nos sentábamos en esos cueritos, de noche, y ahí nos aconsejaban.

Con los varones era el mburuvicha, este hombre que le decían sapo. Él se juntaba con los jóvenes y les decía que lo principal es amar a unos y a otros. No hay que tener enemigos. Porque nosotros, todos los guaraní, todos somos familia. “¡Todos somos familia!” Sabía decir. Y hablaba, de que por ejemplo cuando son hombres ya tienen que trabajar y ayudar a la mamá y al papá. O cuando se casan, tienen que atender a la esposa, pero no olvidarse de la mamá y el papá. Que no hay que robar... todo eso aconsejaba al varón.

Y la mujer, ya las mujeres ancianas aconsejaban. Una de ellas era mi abuela. Ella siempre decía: “En el tiempo mío, yo no he sido feliz con mi marido. ¿Por qué? Porque nosotros no éramos libres de enamorarnos, tanto el hombre como la mujer, sino que los padres nos elegían con quién nos íbamos a casar. Y si no aceptábamos, el castigo era que nos cortaban el pelo y teníamos que vivir adentro; hacer chicha, hacer pan, pero no podíamos salir a ningún lado, teníamos que mantenernos adentro, al servicio de la familia. Ese era el castigo cuando uno no aceptaba el hombre. Y para evitar eso uno tiene que aceptar.”

“Por ejemplo, yo tenía una hermana y ella no quería saber nada de ningún hombre y así vivía mi hermana. Y al último ya estaba vieja y se ha enamorado un hombre de ella y ella también pero ella ha dicho no, yo ya estoy vieja, ¿para qué voy a tener marido? Y así se ha muerto mi hermana, joven nomás”.

“Y ahora la libertad está en ustedes. Pero eso sí, nunca miren a un hombre que tiene mujer, porque no hay que destruir la familia, porque están los hijos y ellos sufren. Ustedes tienen mamá y papá, y feo sería que ustedes hagan separar y ese chico quede sin mamá o quede sin papá. Y otra cosa es la inseguridad, porque el hombre te mintió a vos que no tenía mujer y resulta que teniendo mujer se separa después por ahí se va a cansar de vos y va a buscar otra mujer. Porque así es. Igual que la mujer. La mujer que teniendo marido se va con otro hombre no le dura mucho. Porque el hombre aprovecha toda su necesidad y chau. Y cuando

vos querés discutir, vos sos una loca, vos sos esto, yo tengo mi señora. O sea que te agarra como repasador”.

Así sabía decir mi abuela. Así que eso son los males para la mujer. La mujer se tiene que querer. Cuidarse. Y esos consejos los escuchaban todas las niñas que querían. La mamá primero se amistaba con mi abuela, y después le decía a su hija: Ë kuaandiya de ta tumé nde ñee. (Que quiere decir “vaya a ver a la abuela que le va a dar el consejo, le va a enseñar consejo”). Y a veces ahí también los llegábamos a charlar. O sino a veces estaban haciendo fuego y mi abuela estaba haciendo tortilla al rescoldo y sabía estar con los chicos. ¡Y a veces estábamos dele comer, maíz amarillo bien blandito! Y todo hacían con maíz. Levadura, todo se hacía con maíz nomás. Mi mamá sabía moler maíz y ponía agua y se fermentaba y con eso hacía pan. ¡Salía tan rico!

Cada familia tenía su cerco. En aquellos tiempos la gente era honrada. Hacíamos trueque: yo te doy poroto y vos dame choclo. O yo tengo anco y vos dame choclo. Y todos tenían sembradío y nadie robaba, nada. Los jóvenes estaban ocupados haciendo trabajos con su papá. Así que no había gente con mala intención, esas cosas.

[Yo] la ayudaba a mi mamá a hacer chicha. Acarrear maíz de donde sembraba mi papá. Mi abuela hacía ese tejido como bolsa con una tira larga y la ponía en la cabeza y veníamos cargadas.

Tendría como seis o siete años cuando nos expulsaron de Pueblo Nuevo. Porque un año más creo que nos hemos quedado ahí con mi abuela, porque mi papá tenía muchos sembradíos ahí, y teníamos que levantar toda la cosecha. Y después, como ha ido el ingenio a decir que teníamos que desocupar, que salir todos de ahí. Y bueno, ahí ha sido que recién nos hemos venido. Mi abuela y yo nos hemos quedado ahí. Nos quedamos cuidando ¡Y además que era lindo ahí! ¡En el Lote no! ¡No había nada que hacer! Yo a la escuela, mi hermana a la escuela, ¡y más nada!

Y después... como mi papá era de sembrar, ahí de vuelta nos vamos a vivir ahí en La Loma, en La Cantera. Y de ahí nos han expulsado otra vez. Eso era en 1965 más o menos. Y de ahí ya nos hemos venido para Orán. Y mi papá no sabía que hacer porque nos han dado 15 días

para que desalojemos de ahí todos. ¡Y mi papá no sabía qué iba a hacer! Entonces ha venido a ver a la hermana y mi tía ha dicho: no hay problema, vení a hacerte la casa. Ha pasado como un año (me parece) y estaban vendiendo terrenos baratos ahí. Y entonces mi papá ha comprado. Ha comprado y nos hemos quedado nosotros.

Y mi papá ha dicho “acá se van a quedar porque van a ir a la escuela”, y mi papá y mi mamá ya se han venido para acá, para Iguoeygenda. Porque vivía un simbita que se llamaba Martín Gómez. Él le ha dicho a mi papá.

Nosotros veníamos a buscar algarrobo (porque había mucho algarrobo y mistol) y mi papá venía a buscar miel. Y veníamos y veníamos. Y en una de esas lo ha encontrado y le ha dicho: “¡Ay sobrino, vení y sembramos aquí, esto es de nosotros!” Dice. Y ni lerdo ni perezoso mi papá al otro día ha agarrado machete, hacha y se ha venido. Y le ha dicho: “elegí donde vos quieras”. Y bueno, ha elegido esta parte. Todo esto era... no había sembradíos, nada. Y bueno, así ha venido. Y esta parte estaba monte, porque mi papá pensaba limpiar hasta ahí. Después mi papá se ha enfermado, ha estado como medio año en Orán. Se perdían muchos palos [de las tierras más al norte]. Los contratistas sacaban de noche, cortaban madera y sacaban. Y de eso los han corrido a todos [los guaraníes] que estaban allá abajo, culpándolos que ellos son. Y nada que ver, porque los contratistas llevaban motosierras y con eso cortaban de noche.

Nosotros veníamos a ayudar los fines de semana nada más. Mi hermano y yo -que según dicen lo han matado en La Plata-. Eso ha sido más o menos en el 1975, 1974. Se ha ido a trabajar para allá. Ha venido un contratista y lo ha llevado a Corrientes, y ha terminado el trabajo ahí y dicen que él se ha ido a La Plata.

Cuando estaba en Corrientes él nos mandaba cartas. Y la última vez que nos ha mandado carta, nos ha dicho que se estaba yendo a La Plata, que no iba a estar más ahí. Y no sabemos cómo hacer, cómo escribir porque él decía que se estaba yendo a La Plata. Y esperábamos que mande otra carta para contestarle y nada y nada. Y de ahí nunca más hemos tenido

contacto con él. Después han pasado como diez años y ha venido un chango⁹⁷ diciendo que lo han matado. Que él ha cobrado y un asaltante lo ha matado. “Ahí están las cosas. Dice el patrón que vayan a traer las cosas de allá. De la pieza han sacado todo y lo han llevado a la casa del patrón”, dice. “Ha dicho que cualquiera que conozca a él que venga y avise. Y como yo lo conozco a él, por eso vengo a avisar”.

Después han hablado con mi papá todo, qué se puede hacer. Y mi papá dice: “¡No! Va a costar mucho traer, porque flete, todo eso hay que pagar. ¡No! Que se quede ahí o que el chango se haga cargo!” (porque [el chango] decía, después voy a volver para ver si ustedes desean viajar. Yo de aquí a un mes más recién me voy a ir y si usted decide yo lo llevo. Voy a volver a fin de mes. Y no volvió más hasta el día de hoy. Así que no sabemos nada. Si eso es lo que pasó. Si es verdad o es mentira. No sabemos nada.

El primer trabajo que hice yo ha sido en Salta, con mi maestra. Tenía 13 años. Decía que me quería para que la acompañe a la madre porque terminan las clases y se van todos de vacaciones los hijos varones, todos. “Ella se queda sola con mi papá, entonces hace falta, porque cuando mi papá se va a trabajar se queda sola. Necesita a alguien que lo mande, porque yo tengo un hermano menor que ese es el que hace todos los mandados para mi mamá”, dice. Y bueno. Yo me he ido. ¡La señora era buenita! Los dos. El hombre y la señora. Y me dice: “Mirá hijita, vos decís que tu papá se jubiló (mi papá ya se había jubilado), ¿por qué no te quedás? Total no hacés nada (porque era chiquita la casa, lo único que la pieza de ellos era grande, matrimonial. Después eran 3 habitaciones pero eran chiquitas) Y ese año ya se iban todos los hijos, a la universidad.

Entonces ella me dice: “mirá, vos tenés muchos hermanos, tu papá ya se jubiló, no le va a alcanzar para hacerlos estudiar a todos. Te quedás aquí (y ahí, a una cuadra y media había escuela que empezaba a las cuatro o cinco de la tarde para los adolescentes que están atrasados en sus estudios). Si vos te quedás yo te hago inscribir ahí. Y de aquí te vas solita y cuando vos vas a salir yo siempre voy a ir a esperarte, por cualquier cosa. Así que envíale carta a tu papá, si vos querés, quedarte”.

97 Muchacho.

Y me gustaba porque uno que yo estaba ganando, a mí me pagaban. Y después al último yo les decía que no me den porque yo no sé dónde voy a guardar la plata. Mejor que me paguen cuando yo ya estoy por irme. Y como yo veía sueldo y tenía esa oportunidad de seguir estudiando... ese era mi interés de quedarme. Después le he mandado carta a mi papá y mi papá dice no. “Después te vas y ya no vas a volver”. Así que de esa manera volví.

Después ya he empezado aquí a trabajar en las fincas. Porque mi papá me decía: “vos ya has aprendido por lo menos a leer. Eso es lo que más me importa a mí, que ustedes sepan leer por lo menos, para que el día de mañana se defiendan. El que sabe leer no lo pueden engañar fácil”. Y después me decía “porque demasiado, que ustedes han aprendido. Los otros que siguen estudiando, estudian para aprender a robar” y yo sabía decir, ¿por qué será que dice mi papá así?. Y ahora que entiendo que estudian, todo y ya saben cómo van a robar, para que no vayan presos. Porque el corrupto es ingeniero, abogado, escribano. ¡Y son gente que entiende de leyes! Entonces ellos saben cómo van a maniobrar el robo. Y ahí me hacía acordar lo que sabía decir mi papá. Los que estudian más alto son los que aprenden a robar. Y yo sabía decir ¿cómo van a aprender a robar si están estudiando? Pero después ya he caído en qué es lo que quería decir mi papá.

La finca estaba para allá, por Peña Colorado. Y en aquél tiempo los chicos... ¡Cómo nos divertíamos! Por ejemplo: en tiempo de plantación de tomate, de pimiento, uno chico... uno siempre es como si estuviera jugando. Porque ahí los chicos iban (nos llevaban para ayuda, a tirar plantines de tomates, de pimiento) ¡Uh! ¡Contenta! ¡A las seis de la tarde contenta en la casa con la platita!. Al otro día otra vez. Porque uno va a trabajar y ahí nomás nos pagaban. Así que ahí venía con plata.

Cuando estábamos también ahí, en el Lote Sarita, el Ingenio sembraba el poroto negro. Todo, desde el Lote Sarita hasta el Verónica. ¡Grande la extensión! Y ellos ocupaban para cosechar. Y ahí también nosotros íbamos a cosechar. ¡Uh! ¡Contentos estábamos! Los días sábados nos pagaban. Contentos nosotros, porque teníamos plata. En aquél tiempo había muchos caballos, porque no había tractor, así que con el caballo, ponían la rastra y hacían rastrillar. Ahí también trabajaban los jóvenes. Era que tenían que ir en el recibo de su papá. Ahí tenía que ir esa plata. Así que mi papá lo entró a mi hermano a trabajar y mi papá cobraba. Y así también veía que el chico que trabajaba y rendía ahí nomás le tomaban. Mi

hermano así ha entrado a trabajar efectivo para el Ingenio. Porque él trabajaba y trabajaba, y cuando ha terminado la cosecha del poroto ya les han llamado a todos los que cumplían. Los han llamado del ingenio y los han fichado sin decirle más nada. “Vos estás trabajando porque vos sos una excelente persona, por eso te tomamos”. Así que de esa manera mi hermano entró a trabajar. Tenía 19 años. Después ya le han llamado a hacer el servicio militar pero tenía el puesto reservado, así que cuando volvió él directamente empezó a trabajar de nuevo para el Ingenio. Ese era mi hermano mayor.

Ese año que yo volví de Salta, ya el ingenio iba a molestar ahí que desalojemos. Así que pronto nomás ha sido el desalojo, y que mi papá ya salió del Lote. [Fue] cuando lo han jubilado. No quería saber nada ya el Ingenio que esté en el Lote. Pero ya mi papá tenía su sembrado ahí, en Loma. Ya tenía la casita, todo. Cuando lo ha jubilado el ingenio, ha dicho que ningún jubilado tiene que ocupar las casas. Así que ahí nos hemos instalado en La Loma. Ahí cerca de la Cantera.

No estuvo mucho tiempo en Orán mi papá. Un tiempito nomás y ya ha venido a limpiar aquí, ya ha hecho la casa. Le ha dicho a mi mamá: “nosotros vamos a ir a vivir allá y los chicos que queden aquí, que la Gregoria (y mi abuela vivía) y tu mamá ayude a ver a los chicos. No podemos llevar a los chicos porque ellos tienen que ir a la escuela”. Y bueno, así arregló mi papá. Él es el que siempre tomaba la decisión de cada cosa que tenemos que hacer. Y mi papá, otra cosa: para mandados era una sola palabra y si uno no ha hecho caso, ahí nomás cinto. Entonces como sabemos ya, apenas una sola palabra y ya teníamos que ir. Pero así hemos aprendido. Por eso es que yo también con mis nietos, yo les digo una vez y no les digo otra vez. Porque yo me he criado de esa manera. Pero eso sí, yo no les amenazo, sino que les digo: ustedes me tienen que escuchar cuando yo doy órdenes porque ustedes aquí en la casa no están diciendo “mamá quiero comer” y al rato “mamá quiero comer” y recién me voy a preparar comida. No, ustedes vienen de donde sea, a la hora de comer, la comida está servida. Así que ustedes no tienen que decirme nada. Entonces como yo no demoro de servir algo, de preparar algo, así ustedes tienen que ser también. Uno, el que yo lo crié de chiquito, ese apenas yo le digo va y me hace. Y el otro es más lento. Antes era peor, pero ahora ya lo voy amoldando un poco.

Cuando vivíamos con mi papá y mi mamá las que hacían las tareas en la casa eran las hijas nomás. Porque mi papá decía: “después les va a gustar hacer trabajo de mujer. Después va a ser marcha atrás, para eso están las mujeres. El hombre está para trabajar en el campo, para hachar, para machetear, para eso es el hombre, no para lavar el servicio. Para eso están las mujeres”. Por eso pobrecito, mi papá, a veces él estaba un poco disgustado con mi mamá, él sufría. El sufría porque no podía ni hacerse té, nada. Igual mi hermano mayor, también lo mismo. Cuando se pelea con la mujer él va a pasar sin comer, porque no es capaz ni de hacerse un huevo frito. ¿Por qué? Porque mi papá “él es varón, ustedes tienen que servirle” Así que mi hermano terminaba de tomar el té y ahí dejaba y nosotras las mujeres teníamos que lavar. Todo lo que él hacía teníamos que limpiar nosotras. O quería tomar el té y teníamos que hacer nosotras. A veces estábamos haciendo tal cosa pero él llegaba “quiero tomar té” y teníamos que dejar de hacer para ir a servirle a él. Pero ahora él sufre.

A mi marido lo he conocido porque yo trabajaba para un abogado, en la limpieza. Yo salía a las doce. Y yo tenía una compañera que también vivía en el barrio y siempre iba temprano. Apenas salía me iba porque yo tenía que cocinar para mis hermanos, todo eso. Entonces mi papá estaba en San Pablo, en ese tiempo. También porque mi hermano se ha peleado con la mujer, la mujer estaba allá en San Pedro (porque ahí vive la hermana de ella). Entonces mi papá dice [a mi mamá] “El chango está solo, vamos. Vos a cocinar y yo le voy a ayudar a pelar caña”. Entonces yo me quedé. Estaba mi abuela para cocinar. Pero siempre yo me afligía de que ya es una mujer mayor, para estar haciendo una cosa u otra.

Y él [mi marido] salía del trabajo y siempre dice él que me observaba a mí. Que yo iba... íbamos caminando con la otra chica. Ella era lavandera y también trabajaba a la mañana así que siempre nos esperábamos en una esquina. Y en ese tiempo, en ese barrio, no había pavimentación, todo era tierra nomás. Y un día vamos y estábamos yendo cerca del aserradero. Yo siempre he usado el pelo largo y no me había dado cuenta, porque yo tenía una cinta y en el centro he puesto elástico. No he sentido que se me ha escapado eso. Y bueno, íbamos caminando, charlando con la otra chica y de repente dice: “¡Señorita!, ¡Señorita! ¡Esto han perdido, no sé de quién de las dos es!” -¡Ah! Mío es, le digo. Y bueno, el continúa en la bicicleta. Y de ahí ya ha empezado a saludar y saludar.

Después la chica esta se ha enfermado y no venía a trabajar ella. Y yo iba solita. Y de ahí me charlaba y yo le decía no me charle mucho, porque yo no ser acompañada por un hombre. Y así yo le corría. Y así un año [estuvimos] como amigos. Después me dice que sí, que él está enamorado y quiere hacer pareja conmigo. Y bueno, y yo le he hablado a mi abuela, le digo, un hombre me habló, es mayor que yo. Y ella me dice: “¿Y vos estás enamorada?”. -No sé qué es enamorar, le digo yo. “Si vos deseás hacer pareja con él”. Y le digo: no sé... pero si tengo un marido yo ya la voy a dejar a usted, yo tengo que ir con mi marido. Y mi mamá está allá. Porque cuando termine el trabajo ya va a venir a Río Blanco y van a continuar sembrando y usted se va a quedar solita. Y me dice: “para eso están tus hermanos. Pero eso sí, si estás enamorada del hombre vos. Pero fijate que no tenga mujer. Si vos decís que es un hombre mayor no creo que esté solo”. Y bueno así, teníamos charlas. Y después yo le he dicho a él, si era en serio que estaba solo.

Y entonces dice: yo tenía pareja. Se ha ido con otro hombre. Y ahí me acordaba porque decía siempre mi abuela: “El hombre nunca es casado afuera. Afuera sale, del portón para afuera el hombre es libre” y de eso yo me acordaba que decía mi abuela. Y yo le decía no, no se me acerque mucho, porque yo no puedo, le digo, tener charlas con hombres mientras que mi papá no sabe. Y me dice: “yo no tengo ningún problema de llegar a tu casa y hablar con tu papá y comprometerme”.

Después vino mi papá y mi abuela ha empezado a comentarle a mi papá. Y después me dice: “Vos tenés que hacerte respetar. Si el hombre en serio quiere tener pareja con vos, tiene que llegar primero a la casa”. Y después yo le comenté a él y llegó a la casa. Y bueno, así hemos noviado, y después él me propuso matrimonio. Y yo sabía por otro comentario que cuando se casa, que es esclavo y así, que uno no puede salir a ningún lado, que tiene que estar ahí adentro, que ya uno se tiene que olvidar todo (dicen) de la familia, más si es un criollo y yo me ponía a pensar, “Capaz que me llega a pasar eso. Mejor le digo que no me caso”. Eso decía dentro de mí.

Dos o tres meses pasaron y me dice: “Yo te dejo a vos la libertad de poner la fecha de casamiento”. Después ha pasado un tiempo y le digo “¿Sabés qué? No me voy a casar”. “¿Por qué? ¿Qué motivo tenés?”. “Porque me siento insegura. No me siento segura de casarme”. “Entonces nos juntemos, me dice”. “Ya lo voy a pensar”, le decía. Y después

pasó un tiempo y llegó otra vez a la casa y le dice a mi papá: “yo me quiero casar con ella, pero ella no está dispuesta a casarse, entonces ella me dice que se va a juntar conmigo. Entonces yo vengo a pedirle a usted, si usted me va a permitir que yo me junte con ella y cuando ella decida casarse nos casaremos”. Entonces mi papá dice: “Eso es decisión de ella, yo no le puedo decir. Pero eso sí, que no le haga hijos y después dejarla”. “No, yo soy un hombre mayor que ella y yo no voy a hacer eso”, le dice mi marido. Y bueno, nos hemos juntado. Después de tener mi segunda hija, recién me casé con él. Le digo: ahora ya me siento segura, porque ya tengo dos hijas.

Por eso por ahí me dicen: “¿Vos sos casada? ¿Y por qué no usas el apellido de casada?”. Porque ese apellido es de prestadito, les digo, en cambio López va a ser hasta que yo me muera.

En 1986 entré a trabajar en el Hospital [de Orán]. Yo no había terminado el primario y después iba casada ya, a terminar la primaria. Porque cuando inauguran el hospital iba a entrar a trabajar, pero me han pedido el certificado de séptimo grado⁹⁸ y yo no tenía. Así que tenía que ir a la escuela nocturna. Todas las noches. Iba con mis dos hijas, a veces iba una, a veces iban las dos. Ellas me acompañaban. Y así terminé. Después he ido a un Bachillerato Especial para Adultos, porque decían que teníamos que presentar certificado de secundaria. Y bueno, tenía posibilidades de hacer, así que he ido tres años al Bachillerato ese, a terminar la secundaria. Por eso estoy cobrando un poquito más también, por lo que tenía el título secundario.

¡Yo tengo muchas historias que contar. No solamente por esta tierra que estoy peleando. También peleé por el trabajo,. Porque cuando entró Juan Carlos Romero⁹⁹ quiso privatizar el hospital. En Salta tercerizaron el hospital San Bernardo. Y bueno, entonces en ese tiempo, como allá ya habían tercerizado, vino aquí a querer hacer lo mismo. Y nosotras las mucamas de servicio general hemos dicho que no íbamos a firmar y no íbamos a firmar. Entonces

98 Certificación que acredita que ha concluido los estudios primarios.

99 Gobernador de Salta entre los años 1996 y 2007. Durante su mandato -de corte neoliberal- se privatizaron empresas y se tercerizaron numerosos servicios públicos.

hacíamos marchas. Idas y venidas a Salta. Me acuerdo que ha sido en enero (siempre estas cosas hace el gobierno en ese momento porque están todos de vacaciones). Y en una de esas que estábamos yendo a Salta en marcha y pasando San Pedro de Jujuy¹⁰⁰, ahí nos quitaron el colectivo los gendarmes. Diciendo que estaba vencido el carnet del chofer, ¡y era mentira! Y ahí estábamos presas con todos ahí. Era un rayo del sol que no había un solo árbol. Y nosotras las mujeres queríamos orinar y no nos dejaban mover a ningún lado. Y hemos dicho que sí íbamos a ir y hemos pechado nomás nosotros, en medio del yuyaral. Y por ahí se ha ido el gendarme a custodiarnos. A eso de las 6 de la tarde recién nos han liberado, han dicho: “Ya pueden ir, pero tienen que ir a Orán”. ¡No! ¡Nosotras no nos vamos a ir a Orán, nosotras vamos a ir a Salta!. ¡Vamos a ir a Salta! Y bueno, los hemos vencido y hemos ido nomás a Salta. Y hemos llegado pero ya la movilización estaba volviendo para la sede del gremio (yo soy afiliada de ATE¹⁰¹). Y hemos llegado en el gremio. ¡Había cantidad de gente! y ahí se ha levantado las firmas de todo, con lo cual hemos logrado no ser tercerizados. Pero en Salta sí. Hay una ex compañera también, que ha ido a pedir traslado a Salta. Y a ella la han hecho firmar que ustedes van a ser socias. Todo eso era mentira.

Mi marido trabajaba en la fábrica de terciados aquí en Orán. Después él se enfermó y encima la fábrica se fue a quiebra. Ahí trabajó trece años. Y después ya iba a trabajar por aquí por las fincas, iba a changuear¹⁰². Se ha ido hasta Salta a trabajar en la poroteada¹⁰³. Después de allá volvió. Después fue a ver en el ingenio y le tomaron. Lo han contratado. Y después trabajó cuatro o cinco meses y los han dejado a todos afuera. Y después, ya le tomaban por más tiempo, después ya casi un año trabajaba: le cortaban la ficha a mediados de diciembre y volvían a tomarlo en enero. Y ya le pagaban vacaciones. Y ahí se jubiló él. En el ingenio. Cuarenta y dos años aportó.

Nosotros no hemos sido violentos, nunca respondimos con violencia. Pero ellos [el Ingenio] sí han sido violentos, ¡siempre han sido violentos! (Don Sosa, Historia colectiva de la lucha, Iguopeyenda, marzo de 2016)

100 Localidad de la vecina provincia de Jujuy por la que hay que pasar para llegar a la ciudad de Salta.

101 Agreriaci3n de Trabajadores del Estado.

102 Trabajar haciendo “changas”.

103 Cosecha de poroto.

La vida, la tranquilidad de mi papá era aquí. El falleció en el año 2003, justo antes de que empezara el conflicto grande con el Tabacal, pero él ya los sufrió antes, en 1996. En el 1996 y 1997 le hicieron firmar. Vino el abogado del Ingenio que ahora es el intendente de Orán, Lara Gross y lo trajo al juez de paz y a la escribana diciéndole que firme “porque ustedes, dice, son trabajadores del ingenio”, y le han hecho firmar un convenio, reconociendo que este era terreno del ingenio. Así le han hecho, un convenio.

Y claro, yo en todo ese tiempo [estuve] con mi hija enferma. Ha fallecido mi hija, y totalmente me he desentendido de eso. Dice mi papá: ¡Ahí me han hecho firmar papeles! Y yo le recibí nomás la conversación y no le he dado respuesta. Y después mi papá ha ido a decir que el ingenio ya estaba aquí, que estaba con la máquina topadora, que quieren desalojarlos, todo. Y ya andaba, me he ido a ver a los concejales. En ese tiempo estaba Coco Barberá de intendente, y él ha dicho: “Yo no puedo contradecir a una empresa que da fuentes de trabajo”. Y después, he ido a ver al concejal Villena. Y él dice: “Vamos a hacer la nota [de reclamo]”. Hemos hecho la nota pero después nos salió diciendo que no, que no puede hacer nada, porque es una empresa grande.

¿Y qué ha pasado?, que se ha roto la maquinaria, todo lo que mandaba aquí para pasar... para rastrillar todo eso. Y bueno, aquí quedó porque han hecho pedazos la máquina por ahí y quedó paralizada. Pero antes de eso ya le han hecho firmar el convenio. Y como no se iban, entonces el ingenio les estaba mandando la máquina para voltear todo. Porque en el 95 ha sido que los Patrón Costas han entregado. La empresa se declaró en quiebra, entonces para que no se corte el trabajo, no indemnicen a la gente, el Estado le dio plata. Pero ¿qué ha hecho con la plata esa? Ha indemnizado a la gente.

Pero el conflicto entre nosotros y el Tabacal no ha nacido en 2004, esto ya nació desde 1960. No es nuevo esto. Como digo que nos vienen corriendo, expulsando a la comunidad guaraní desde el Río Colorado hasta ahora, en el Río Blanco, donde estamos. Y con la complicidad del gobierno, porque el gobierno es el que abre todos los territorios de monte para que la empresa se vaya ampliando más.

Y bueno, entonces algunos fueron a vivir en Pichanal, otros en Yrigoyen, y después, cuando nos han expulsado de ese lugar, venimos aquí a Cantera. Y en el 76 más o menos llegó un empleado del ingenio que empezaba a machetear las chacras de la comunidad guaraní, exigiéndonos que en quince días teníamos que desalojar, retirarnos de ahí. Y bueno, no sabíamos qué íbamos a hacer. Mi tía vivía en el Barrio Patrón Costas. Habló mi papá con ella diciéndole que no sabíamos a dónde íbamos a ir a vivir. Menos mal que mi tía dijo: bueno, vení a vivir aquí, se se va a hacer. Después mi papá vino a Iguapeygenda. Y ya más o menos en los 1990 empezaban con los problemas que venía el ingenio, los Patrón Costas, un tal Alcorta que estaba en ese tiempo. Y en el 95 o 96 los Patrón Costas vendieron la tierra a la empresa norteamericana y esa ya vino a expulsar otra vez a las comunidades guaraní.

En septiembre de 2003 expulsaron a la comunidad guaraní de Tabacal¹⁰⁴ y aquí más o menos en noviembre de 2003 empezaban allá adelante -donde están los de seguridad- ahí empezaban a pasar la máquina volteando todos los árboles que habían ahí, y así empezaban. Venían por acá: todo esto que vemos caña, todo era sembradíos. Y decíamos nosotros: ¿Cómo vamos a permitir que el Tabacal nos siga quitando la tierra poquita que tenemos?

Entonces nos empezamos a reunir. Nosotros prácticamente nos conocíamos no formados en los papeles, pero ya era como comunidad que nosotros nos tratábamos. No era que éramos desconocidos, nos conocíamos. Entonces ya empezaban los que estaban adelante, sus plantaciones, les empezaban a quemar. Los bananales, todo eso. Y así venían, y nos reuníamos poquitos, porque tenían miedo de la empresa. ¿Por qué? Porque “mi hijo trabaja en la empresa, lo van a

Y hemos quedado... 50 en ese tiempo, 50 que estábamos firmes. Porque yo le decía: a la plata uno la saluda, pero esto no, esto es eterno. Yo voy al pueblo y tengo que comprar la banana, la naranja. Acá no, acá yo vengo, saco y la como.

Allá no, allá en el pueblo uno tiene que tener toda la plata. Y bueno, por eso uno valora lo que tiene, por eso uno está donde está y trata de mantener lo que uno... ¡lo que es nuestro! (Don Sosa, historia colectiva de la lucha, Iguapeygenda, marzo de 2016)

104 Se refiere a la expulsión de la Comunidad “Estación Tabacal” que encabeza Mónica Romero, que como ya hemos leído intentó recuperar sus tierras y fue brutalmente expulsada por el Ingenio Tabacal y fuerzas policiales en septiembre de 2003.

despedir”. El otro también: “no, que yo soy jubilado del ingenio, que me pueden quitar” y así ponían.

De noviembre de 2003 en adelante, la empresa ya empezó [los desmontes y las acciones violentas]. Y ya en enero de 2004 empezó más fuerte. Ya venía con las máquinas a voltear nuestras plantaciones. Y algunos decían: “¡No! El ingenio no va a venir porque yo ya hablé con el ingeniero” Y nosotros decíamos “¡No! El ingenio es el ingenio y se va a venir. Y bueno, nos reuníamos y hacíamos frente nosotros, pero la empresa, la máquina venía y venía y no la podíamos parar. Entonces hacíamos barrera humana, pero hacíamos barrera en un lugar y ya se iban a otro lado. O sea que nos teníamos que repartir un poco aquí, un poco allá. Nos decían: “están por allá”, y teníamos que correr para ahí. Y así nos dividíamos en un lado y otro lado.

Y nosotros presentábamos notas. En ese tiempo Juan Carlos Romero estaba de gobernador, cuando vino a la [Sociedad] Sirio Libanesa nosotros presentamos nota. Y ahí decía que él no tiene nada que ver, que eso lo tiene que ver la justicia. Y ahí un periodista le dijo: pero usted es la justicia. Y ahí se lavó las manos diciendo que no tenía nada que ver.

Y así hacíamos notas al intendente, y el intendente tampoco nos daba importancia, no nos escuchaba. ¿Por qué? Porque el intendente era el abogado del

Tabacal. Entonces ahí hemos ido al concejo deliberante. En ese tiempo estaba el Partido Obrero y nos acompañó y otro partido también nos acompañó en ese tiempo apoyándonos. Pero el ingenio nos pegaba de un lado, nos pegaba de otro lado con la máquina, pero no nos entregábamos. Nosotros estábamos dispuestos, si tenemos que morir por nuestro territorio vamos a morir, porque es nuestro.

En el 2003 viene la empresa (que después nos enteramos nosotros que había pasado a ser Seabord Corporation)

Nosotros primero no nos preocupamos porque estaba todo tranquilo, pero cuando llegaron ahí nos enteramos que una nueva empresa se había hecho cargo del Ingenio Tabacal. Y ellos venían por todo, no sólo lo que tenían sino lo que no les correspondía.

A la vista nuestra se metían con las máquinas en los sembrados, en los terrenos de la comunidad, sacándole a la gente, diciendo que ellos eran los dueños.

Cuando nosotros reaccionamos, vemos que nos quedaba un pequeño lugar, nada más. Ahí fue cuando nos reunimos. Empezaron las reuniones y ver cómo podíamos frenar el atropello de las máquinas (Juana López, historia colectiva de la lucha, *Iguopegenda*, marzo de 2016)

Y así hasta que hemos hecho nota a ENDEPA¹⁰⁵, para el obispo (en ese momento estaba Lugones) y él nombró urgente al padre José Auleta para que nos apoye. Y ahí nos hemos reunido en el salón de la catedral de Orán y ahí se presentaron los abogados, ahí nos han ofrecido su colaboración y así recibimos apoyo.

Pero aun así el ingenio seguía apretándonos. Y llegó el 5 de agosto de 2004, cuando nos traicionó también un presidente comunitario que hemos puesto, entregando nuestro territorio. Así que el ingenio venía con la seguridad de apoderarse de nuestro territorio. Y nos decía “el presidente ya dio su acuerdo” y nosotros no sabíamos nada. Y bueno, después lo teníamos que expulsar a él de la comisión porque nos ha traicionado.

Y ese día ha sido la paliza que hemos llevado. Que empezó la paliza que nos dieron a las tres de la tarde más o menos, del 5 de agosto de 2004 y después como estaba acompañándonos en ese momento el padre José Auleta, él nos llevó en ese momento a la oficina del abogado, que nos acompañe. Estábamos haciendo nota para presentar en tribunales, cuando llega un hermano, más o menos a las ocho de la noche, a avisar que estaban apaleando a los ancianos, porque en ese momento quedaban los ancianos y pocos varones.

Y bueno, ahí estaba el hermano Navarro también, el hermano Giménez, la mayoría ancianos; empezaron a apalearlos y ellos se han defendido como han podido. Y después vino la policía, los levantaron y los llevaron. Y en vez de llevarlos al hospital los llevaron directamente a la comisaría a tomar la declaración. Y nosotros estábamos en tribunales. De tribunales dice el padre José vamos a la policía a ver. Y ahí estaban los hermanos detenidos. Dice el comisario: “No están detenidos, están en

Ese año [2004] nadie trabajó la tierra, nadie durmió, custodiando que no pasen las máquinas. Porque las máquinas se iban de aquí, y aparecían más allá; íbamos para allá y volvían para aquí.

Así hemos estado nosotros ¡un año! Sin poder dormir ni trabajar, haciendo barreras humanas para no dejar pasar a las máquinas. (Don Sosa, historia colectiva de la lucha, *Iguopegenda*, marzo de 2016)

Cada vez nosotros nos sentimos más fuertes, porque aprendemos más.

Tantas idas y vueltas por los abogados, la justicia, todo eso... eso fue una escuela para nosotros.

Y así seguimos luchando, cada vez más fuertes, más unidos. (Sandro, historia colectiva de la lucha, *Iguopegenda*, marzo de 2016)

averiguaciones del caso”. ¡Y eran detenidos! Les quitaron los cordones de zapatillas, les quitaron los cintos, todo lo que tenían en su poder. Les quitaron todo. Es decir que sí estaban detenidos. Pero se negaban.

Y bueno, han terminado de tomar declaración más o menos a las tres de la mañana. Y en ese tiempo el hermano Sandro tenía su camioncito y ahí han cargado a todos. ¡Recién podíamos llegar al hospital! En el hospital han atendido a todos los heridos -uno de los más afectados ha sido el hermano Martínez y el papá de Sandro- y dicen los médicos: “¡Cómo le van a traer a esta hora! Qué, ¿prefieren primero tomar declaración en vez de traerlos para acá? Así que hicieron todo. Radiografía a los que estaban heridos, uno quedó internado y nosotras las mujeres que la mayoría habíamos sido golpeadas al mediodía.

Y así hemos hecho frente. Ellos creyendo que así nosotros nos íbamos a dar por vencidos. Pero esa golpiza que nos dio nos dio más fuerza. Al otro día estábamos todos otra vez a la lucha y ninguno hemos bajado los brazos. Porque no es que nosotros estábamos peleando por cosa que no es de nosotros. ¡El territorio es nuestro! Sino que esta empresa que vino en barco y viene ampliando cada vez más y más la tierra ocupando con la caña. Y la caña no da mano de obra. Ponen soja que tampoco da mano de obra. Y muchos de los hermanos guaraní, kollas, quedan sin trabajo. Los hijos también.

Y bueno, así seguimos nosotros luchando. Ahora por lo menos no es tanto, pero seguimos sin los papeles de la tierra y eso es lo que ahora nos queda, conseguir el título de la tierra.

Conclusiones

Voy a intentar ahora dar un cierre a este trabajo. Será uno parcial, porque como he tratado de explicar no pretendo ofrecer conclusiones sumarias, sino proponer un análisis crítico y reflexivo de por qué el territorio para las mujeres guaraníes que son las protagonistas de este trabajo debe ser discutido trascendiendo los límites interpretativos occidentales (lo que por otra parte considero se aplica al pueblo guaraní en general y a todos los pueblos indígenas), y cómo para entender la autoridad que invisten es necesario meditar sobre la relación que ellas, desde su ontología, establecen entre sus reivindicaciones y la sociedad blanca. Es una presentación de mis interpretaciones sobre esos temas, con todos los límites de la propia subjetividad, conjugado con sus formas expresivas y narrativas.

Mi oficio (el de antropóloga) puede ser pensado como una búsqueda del propio yo (*self*) y sus límites. Ese debate ha sido a mi criterio uno de los aportes más interesantes de los llamados posmodernos, tales como Clifford (1998) y Marcus (1995). Y sin embargo creo que la disciplina no se clausura allí; porque se hace en el cuerpo. Antropología y etnografía están indisolublemente ligadas y ambas son inconcebibles sin un compromiso que trascienda el ejercicio reflexivo del yo. Porque en el camino uno construye un saber que supera el ejercicio intelectual y que demanda de nosotros una participación física, mental y espiritual; que no es posible sin el otro. En realidad pienso que como afirma Viveiros de Castro (2011) las preguntas, conceptos, entidades y formas de agencia más interesantes que ha producido nuestra disciplina tienen su origen en la imaginación y capacidad creadora de aquellos a quienes pretendemos “investigar”.

Por eso las páginas que anteceden han intentado deambular por mis interpretaciones del pensamiento guaraní -asaltadas permanentemente por incertidumbres-, de la manera en que las protagonistas de mi relato son en el mundo (su ontología) y una presentación de sus narrativas. Nada de eso hubiera sido posible sin ellas pero tampoco sin el auxilio de los conceptos de los autores que me han acompañado en ese deambular. Estas páginas se enriquecen y completan con el documental¹⁰⁶ que he ido construyendo junto al proceso

106 Lo llamo así por tomar una categoría que es más o menos compartida en general, sin embargo pienso como Trinh T. Minh Ha (2008, 247): “No existe el documental como tal, tanto si el término se refiere a una categoría de material, como a un género, un enfoque o una serie de técnicas. Esta afirmación, tan antigua y

reflexivo y etnográfico, y lo acompañan. *Samoi. Kuaa kuñareta ñerarorepegua (Palo borracho. Mujeres guaraníes luchadoras)* y estas páginas han sido mi intento de explorar mis límites interpretativos y el ejercicio de la palabra -la propia y la de ellas- para dar lugar a un trabajo articulado en el que la producción de imágenes y sonidos me han ayudado a hacer un énfasis mayor en mi reflexividad pero también en favorecer espacios para presentar a mis amigas en su dimensión concreta y profundamente humana.

Las nuestras han sido decisiones personales. Decisiones que están atravesadas por componentes emocionales, condicionamientos subjetivos, circunstancias diversas. Con “personales” me refiero a la posibilidad de encontrar en sus historias de vida, en la fuerza de sus relatos, en sus maneras (y la mía) de narrar, la potencia creadora del agente que participa de un conjunto de códigos, cosmología y formas de relación compartidas que es capaz de utilizar, transgredir y modificar. Por eso precisamente es que elegí el método biográfico, o para ser más específica la etnobiografía.

El argumento recurrente que suelen esgrimir los terratenientes locales y la empresa Tabacal para negarles a los guaraníes de la zona el derecho a la tierra es que “vinieron de Bolivia”, apoyándose en los datos de las migraciones más recientes durante el siglo XX en la que arribaron en importante número a Argentina desde ese país. Desconocen así deliberadamente las referencias a su presencia que ofrecen algunos cronistas que ya he mencionado y también la jurisprudencia que en materia de derechos sobre el territorio de los pueblos indígenas han producido distintas instancias, incluida la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Las fronteras nacionales son pretextos para limitar el derecho a un territorio que les pertenece por su condición de pueblo preexistente pero también una demostración del contraste entre la concepción de habitar el mundo de los guaraníes con la modernidad occidental.

Retomando el pensamiento de Ingold (2016), podría decirse que es la discordancia entre la experiencia encarnada de habitar la tierra como caminantes, con la idea abstracta de ocupar un área que puede definirse y dibujarse en un mapa sin necesidad siquiera de ser conocida por la persona. ¿Qué relación que no sea abstracta con la tierra y el territorio puede tener un inversor de la bolsa de Nueva York que adquiere acciones de Seaboard Co. y con ellas se considera habilitado a tener injerencia sobre tierras y vidas de personas a miles de kilómetros

fundamental como el antagonismo entre los nombres y la realidad, necesita ser replanteada sin cesar pese a la existencia innegable de una tradición documental”

de distancia?. ¿O un burócrata que desde un escritorio de una oficina estatal decide políticas territoriales que definirán planes de acción, límites, dominios sin tener el mínimo contacto ni con el lugar ni con la gente que allí habita?.

Esa lógica está íntimamente ligada a la alienación del sistema capitalista, al positivismo en la ciencia y al privilegio del individuo como ente aislado. En las formas de resolver del sistema de justicia local esa oposición suele hacerse evidente: es recurrente la defensa del derecho sobre la propiedad privada por encima de cualquier otro (sin siquiera inquirir de qué manera y en qué términos fueron conseguidas las tierras de los grandes latifundios que existen). Aun cuando se promulgan leyes que en teoría consideran el derecho al territorio de los pueblos originarios (la Ley 26.160 es un ejemplo de eso) el Estado se muestra incapaz -y reacio- de cumplirlas y hacerlas cumplir.

Ante semejante contexto, mis interlocutoras deciden luchar y contra argumentar. Para mis amigas guaraníes, la tierra buena, la tierra sin mal es *iwĩ iyambae*, la tierra que no tiene dueño. ¡Qué confrontación con la urgencia de reclamar la tierra como propia para no ser expulsados de ella!. Entiendo que ese es un motivo de peso para sea tan importante comenzar sus relatos remontándose a su origen, explicar que ya sus abuelos vivían o recorrían la extensión hoy ocupada por el Ingenio Tabacal y zona de influencia, que algunos de ellos incluso habitaban el lugar antes de que el Ingenio comenzara siquiera a construirse. Un caso -entre otros- es el del padre de Matilde, como hemos leído.

Del testimonio de ella me interesa marcar también algo sobre lo que suele insistir: que cuando su madre recorría el territorio “no había Argentina y no había Bolivia”. La imposición de las fronteras políticas es otro de los problemas que deben afrontar y padecer los pueblos indígenas permanentemente. La Guerra del Chaco es una prueba de ello. Miles de guaraníes masacrados y combatiendo unos contra otros -pese a reconocerse como miembros de una misma nación- por conflictos ajenos, provocados por los estados nacionales de Bolivia y Paraguay.

El *Arete Guasu*, esa fiesta que todos esperan cada año, encierra un profundo simbolismo que también involucra la manera de imaginar el territorio. Territorio que se constituye en la conjunción dimensiones de temporales, espaciales y espirituales. La manera en que lo explica Matilde es muy bella. Ella nos dice: *¡Matiguoronchi coayu!* exclaman los “mascaritas”, los

que representan a los antepasados. Vienen de muy lejos en el tiempo, de muy lejos caminando por la tierra siguiendo las flores del taperigua, que simbolizan el camino que deben seguir en sentido material y espiritual. Ella dice que por eso se siente feliz por el *Arete*, por la celebración del vínculo con la tierra, por el momento comunitario de agradecimiento; pero triste a la vez, pensando en todo lo perdido. Su modo de luchar por su derecho a ser es por la palabra y manteniendo vivo el espíritu del *Arete Guasu*.

La palabra, don divino. Ella es la que otorga el poder para erguirse sobre los pies, por eso la palabra no solamente se dice, se escribe o se lee; la palabra habita el cuerpo y lo constituye, como el alimento que se produce en el *cercos*. Con ella se pelea por el territorio y se lo nutre. Mediante la remembranza una y otra vez narrada de la vida en La Loma se intenta mantener la relación con ese *iwi* añorado y expropiado, reivindicar y fortalecer el *reko (teko)*. Soñando con la vida en el monte, en comunidad, con los *cercos*, se establece el vínculo con los ancestros que habitaron ese territorio y con toda la vida que contiene. Con esos lazos tendidos y entrecruzados una vez y otra con el presente se teje la trama de lugares en los que se crea la vida. La palabra se nutre de la tierra y la tierra de la palabra. El abuelo de Mónica lo decía con contundencia y belleza cuando se resistía a abandonar La Loma: “Aquí está mi sabiduría”.

Por eso yo creo que narrar el lugar, volver sobre el origen, describir la vida en La Loma, los *cercos* de la abundancia de donde las madres obtenían los alimentos buenos y sanos para sus hijos, hablar quedamente la relación con el *kaa iya* (dueño del monte), declamar la salud rebotante de todo en los tiempos en que ellos eran ahí, no es solamente una fundamentación a la demanda por ese suelo ante el Estado y la sociedad blanca, es una reafirmación del propio ser, colectivo e individual. Allí radica también la autoridad de quien puede hablar con las bellas palabras.

Mónica, Matilde y Gregoria lo expresan con elocuencia. Sus biografías son testimonios de esas maneras de pensar(se). Las formas expresivas, corporales, narrativas y emotivas con las que construyen sus relatos tienen una sutileza y profundidad que difícilmente puedan ser traducidas a un texto escrito, y allí es donde las herramientas de la Antropología Visual me resultan particularmente apropiadas “imágenes y palabras se contextualizan entre sí, formando un registro de investigación que, si bien incompleto, agrupa diferentes representaciones y facetas de ésta”. (Pink 2007, 120). Reitero entonces, apoyándome en Pink, que ese registro incompleto corresponde al límite de mis explicaciones. No me considero vocera de ninguna

de mis interlocutoras, sino más bien aspiro a representarlas aproximándome todo lo posible a sus gestos, sus voces, su experiencia encarnada.

Como expliqué en la introducción, un límite grande a mis interpretaciones ha sido el desconocimiento de la lengua. Una de mis preocupaciones constantes fue explorar con ellas los términos en guaraní, las formas de expresar. Con infinita paciencia han dedicado horas a dilucidar cómo nombrar y por qué. Lo primero que fue cuestionado es el uso del término *tekoha* para hablar del territorio desde su cosmología. Me explicaron que ellas dicen *ñande iwi* cuando hablan de “nuestro territorio” y *ñande reko* cuando se refieren a “nuestro modo de ser”, “nuestra costumbre”. Está claro que son recíprocos: el *ñande reko*, para mantenerse robusto, necesita del *ñande iwi* y viceversa.

Del mismo modo fuimos indagando sobre la el término *aguyje*, que ellas nombran *jaguyje*, *ñee* (palabra), el *cerco* o *kesemba*, *kaa iya* o dueño del monte. Quién podía ser llamada *tipoy* y por qué. Yo también necesito madurar el ser y la palabra. Me resta muchísimo por aprender y ese límite está presente en todo lo escrito, sin embargo tengo el auxilio permanente de las explicaciones y recomendaciones que me van haciendo.

Por cierto, la lucha por el territorio no se agota en la narración, se lo reclama de maneras concretas, poniendo el cuerpo. Habitándolo y demandándolo en todas las instancias posibles que como grietas se cuelan en la lógica del mundo blanco, del capitalismo, del Estado.

Mónica junto a su gente querella, difunde en todos los foros en los que le resulta posible la situación de su comunidad, denuncia, propone alternativas para ella y los suyos; todos pelean por la pequeña parcela de 3 hectáreas que con mucho esfuerzo consiguieron que la Municipalidad les cediera para sembrar, al pie de la añorada Loma. Gregoria defiende junto a sus hermanos Iguopeyenda “si es necesario dando la vida”. Y lo han demostrado: se han expuesto a los golpes, a las máquinas topadoras, a la violencia policial sin rendirse nunca. Siembran, protegen el pedacito de monte que les queda, cuidan en todo lo que pueden a su madre generosa, su *iwi*. Procuran difundir lo que sucede, pelean judicialmente, anhelan recuperar todo el territorio que les pertenece.

Esa preocupación no se reduce al deseo de recobrar tierras ancestrales, está impulsada por la necesidad de los guaraníes de restaurar la relación armoniosa con los demás seres, con el *iwi*,

única manera posible de evitar un destino aciago, la destrucción del mundo. Por eso Gregoria insiste en que la lucha no es por ellos, es por los hijos y por los nietos, por el futuro.

La dinámica territorial está íntimamente ligada con la morfología social. Eso requiere que uno piense cómo el *tenta* se ha ido transformando o reinventando en la confrontación entre guaraníes y el mundo blanco y con él todas las relaciones sociales en una tensión permanente por defender *ñande iwí* y el *ñande reko*.

Es allí donde encuentro una clave para pensar cómo han ido cambiando los estilos de establecer demandas y reconocer liderazgos a lo largo del tiempo. La irrupción colonial y la acción misionera tuvieron consecuencias bastante directas sobre el modo de entender y construir los roles de género; las formas de administrar el territorio y el tiempo, junto a la imposición de la lengua castellana y figuras políticas como el cacique han causado modificaciones y reinterpretaciones desde los guaraníes.

Esas transformaciones impuestas en tiempos de la colonia fueron continuadas luego por los Estados Nacionales, reforzadas mediante métodos de intervención (por acción o por omisión), que permitieron y ampararon la instauración de fabulosas desigualdades a favor de los intereses de la oligarquía y burguesía locales. Incluso la mayor parte de las veces oligarquía/burguesía y administración del gobierno estuvieron integradas por los mismos sujetos.

Conjugar las etnobiografías de Mónica, Matilde y Gregoria tiene para mí la potencia de ir presentando mediante sus testimonios esas interacciones y tensiones, analizadas históricamente pero indagadas desde el presente por las propias protagonistas, “agentes de dignidad” en palabras de Veena Das (2008).

Esa dignidad se expresa con gran belleza en la historia del Palo Borracho, cuya potencia espero haber reflejado -aunque sea en parte- en la realización audiovisual. Esa fortaleza que da la decisión de no entregarse, de alcanzar la transformación del propio ser para no renunciar a él es lo que admiro en cada una de ellas y lo que ha inspirado todo este trabajo.

Cada uno de los aspectos que presenté de manera somera en los capítulos dedicados a Mónica, Matilde y Gregoria merecen tratamiento pormenorizado y detenido que no me fue

posible hacer aquí, tanto por mis limitadas capacidades como por la necesidad de mantener la atención sobre lo que surge desde mis amigas como urgente: defender el derecho al territorio respetando la cosmología del pueblo guaraní.

Hubo estudiosos que consideraron a los guaraníes, la riqueza y sutileza de su pensamiento estaba destinado a mestizarse, diluirse en un proceso de aculturación y finalmente desaparecer. Pienso que efectivamente los sectores hegemónicos tienen un poder de imposición ideológica remarcable, de ejercicio de la violencia impune, que las reiteradas formas de explotación y expropiación han causado cambios y daños irreparables. Pero aquí me interesa expresar que pese a todo eso, la capacidad e imaginación para integrar al Otro y al mismo tiempo seguir siendo del pueblo guaraní a lo largo de las generaciones testimonian su aptitud para mantenerse vitales, para sostener su derecho a la diferencia. Y eso se explica mucho mejor cuando uno lo considera en términos de las metafísicas caníbales que ha definido Viveiros de Castro (2011).

Por eso he intentado contribuir al debate sobre agencia concentrándome en las historias de vida de las mujeres guaraníes que protagonizan mi trabajo como estrategia metodológica que ofreciera mayor protagonismo a sus narrativas e interpretaciones, exponiendo mis propias ideas, posiciones e interpretaciones. Las relaciones de poder en términos de quien escribe y edita han sido otra de mis preocupaciones -no para negarlas sino para hacerlas lo más evidentes posibles-, pero siguiendo con mi argumento anterior quiero destacar que la relación intelectual entre nosotras lejos de agotarse en el texto se establece desde lo vivido, y en ese plano los vínculos se tornan mucho más complejos y ricos, se nutren de aprendizajes recíprocos, sentimientos, emociones. Ellas y yo participamos de un devenir, asumiendo que nuestras cosmologías son diferentes y por eso mismo ese devenir es experimentado y conceptualizado de manera diversa.

Queda como último comentario explicar que durante todo este proceso de aprendizaje yo también he cambiado. Pueden ser tal vez cambios poco perceptibles, pero que yo vivo de manera profunda. Esforzarme por entender a mis amigas y lo que me transmiten también me ha llevado a cuestionarme a mí misma como mujer y a mirarme desde otras perspectivas. Repensar mis investigaciones anteriores, lo político, las posibilidades y límites de la etnografía, sentirme como ser físico, sensible, experimentar las muchas aristas y gratificaciones de la amistad me nutren y me constituyen en esta mi manera de devenir.

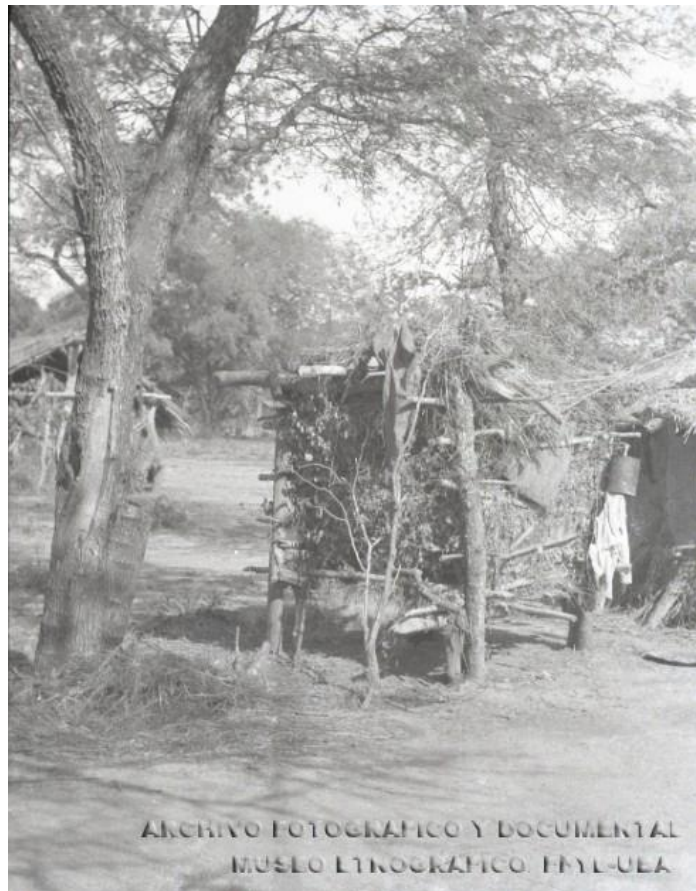
Anexo fotográfico

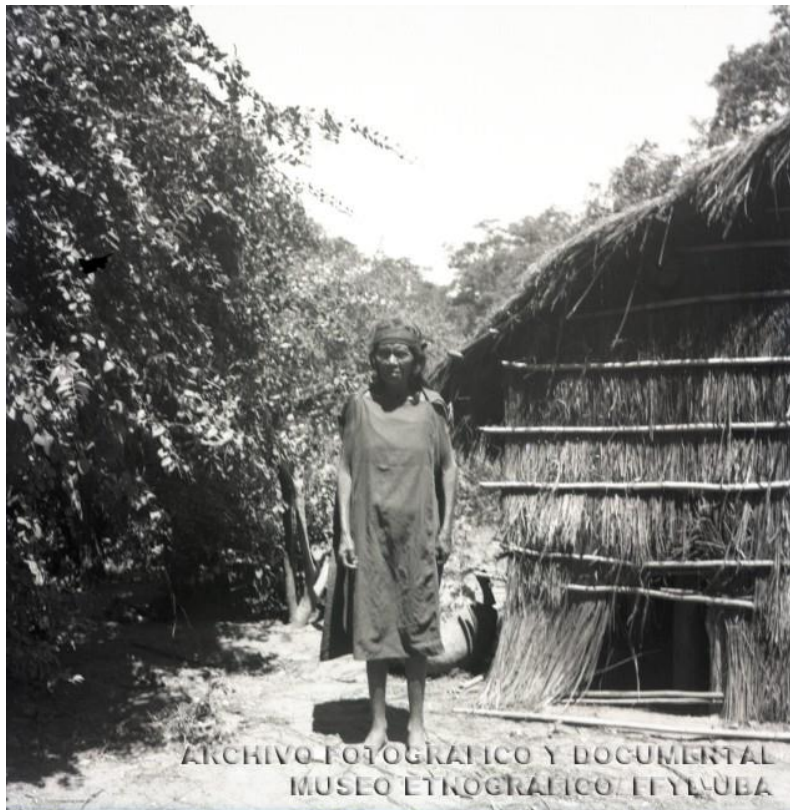
Como expliqué en el Capítulo 2, el Colectivo Etnografías del Chaco y el Archivo Fotográfico y Documental del Museo Etnográfico “Juan Bautista Ambrosetti” -ambos pertenecientes a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires- me concedieron el uso de un bello material fotográfico que fuera recogido entre finales de la década de 1930 y hasta mediados de la de 1940 por uno de los primeros etnógrafos argentinos: Enrique Palavecino. Con este material realicé el ejercicio de elicitación fotográfica que comenté en el capítulo 5 y que se puede apreciar en el documental.

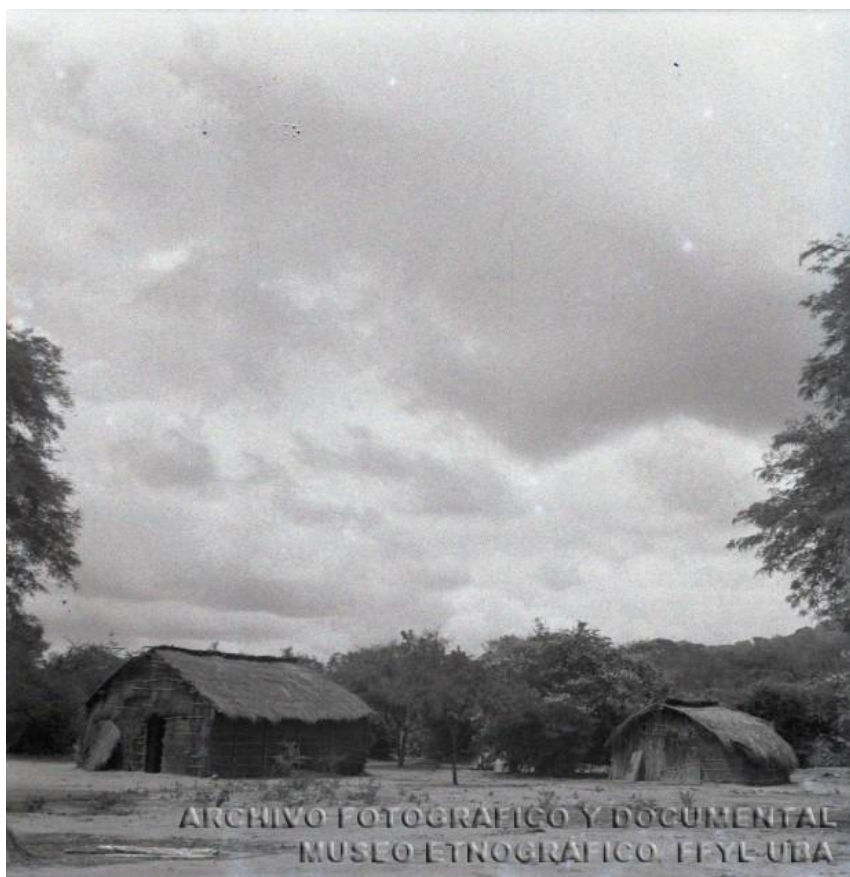
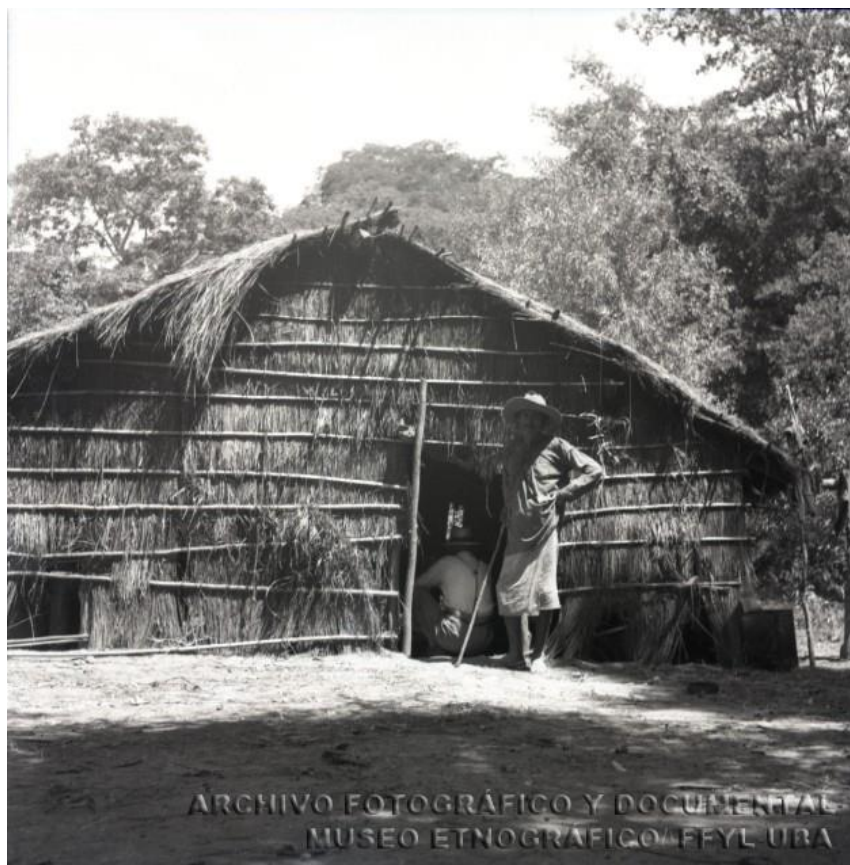
A continuación las treinta y nueve fotografías que compartimos con Mónica, Matilde y Gregoria.

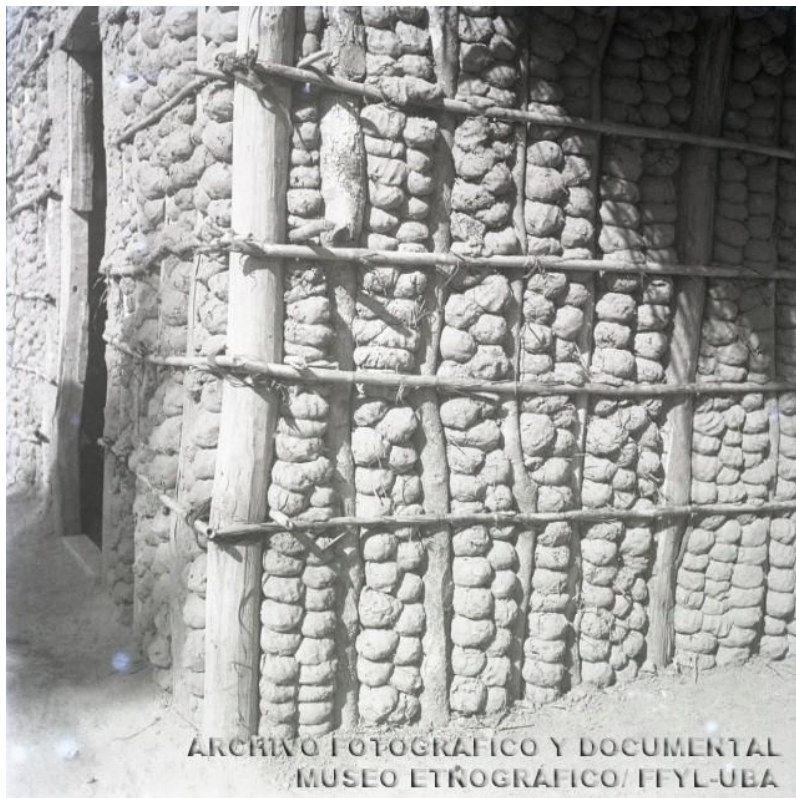
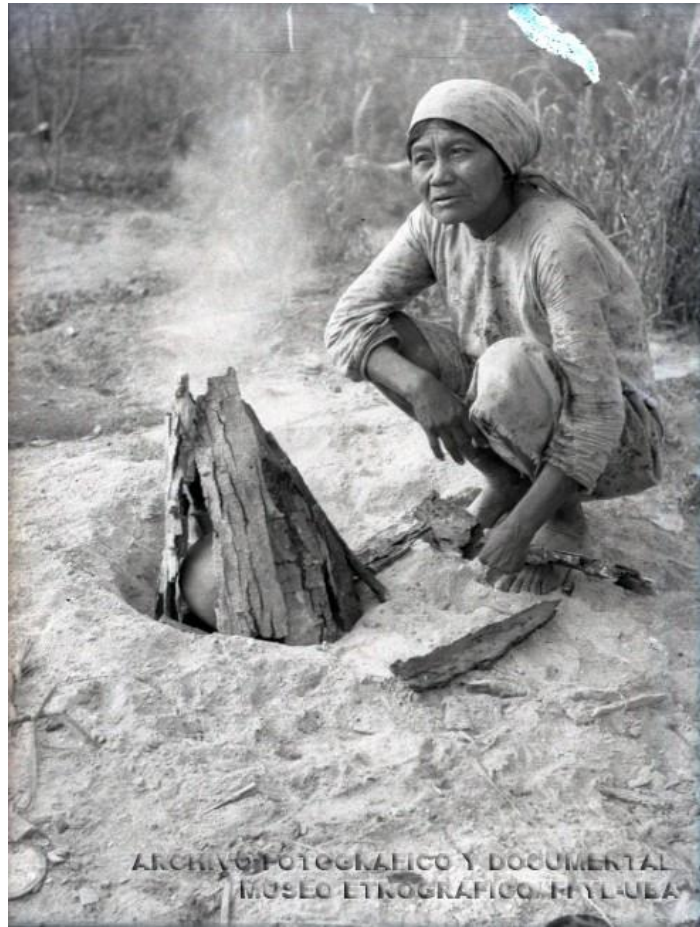


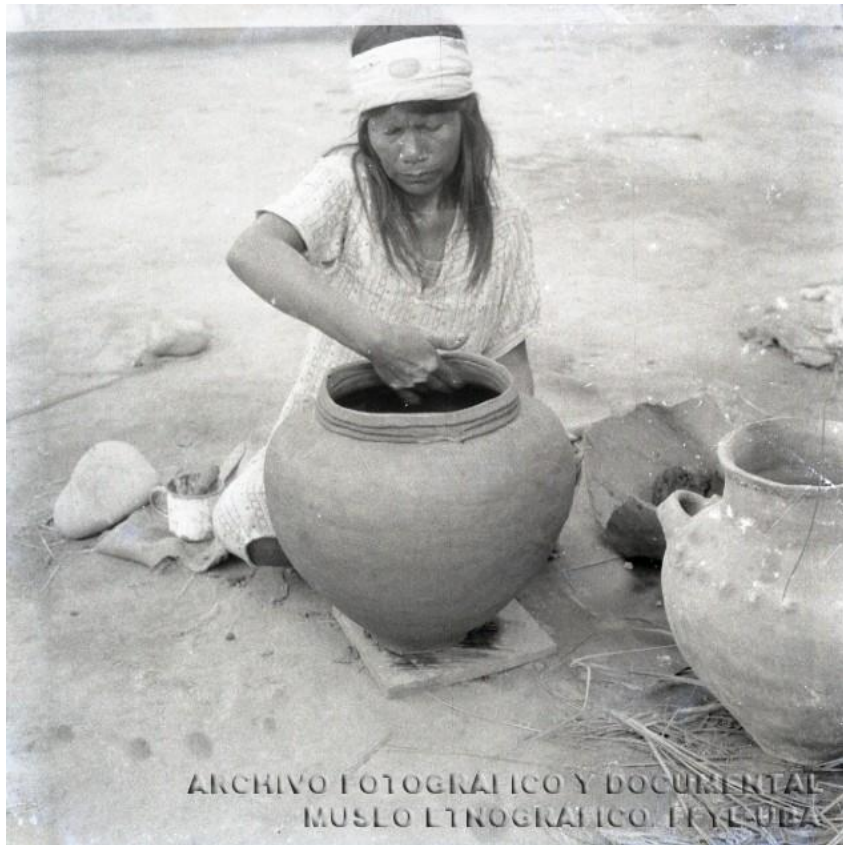
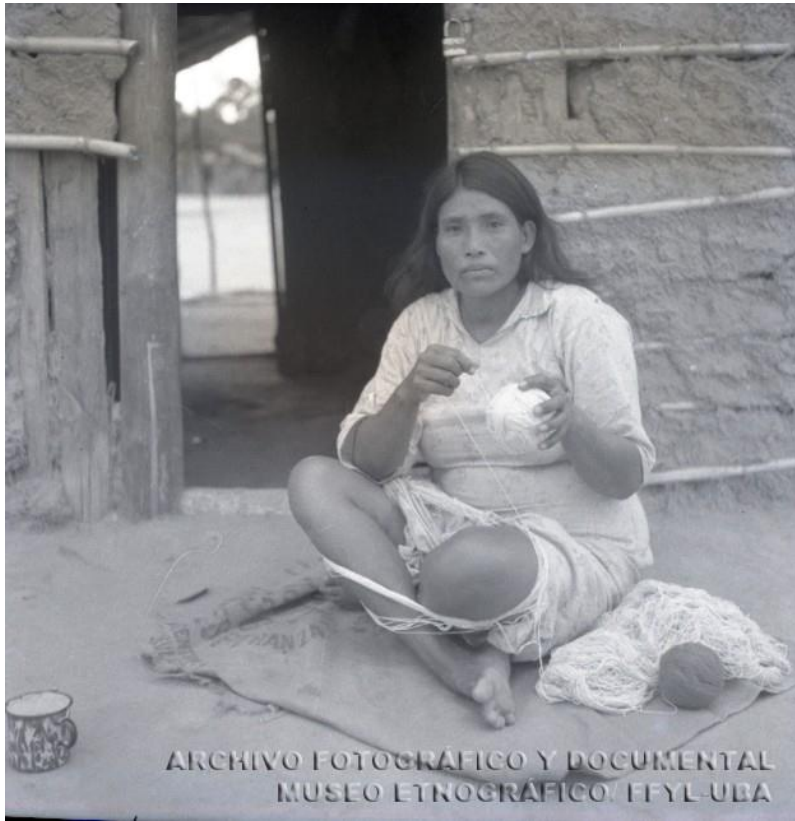


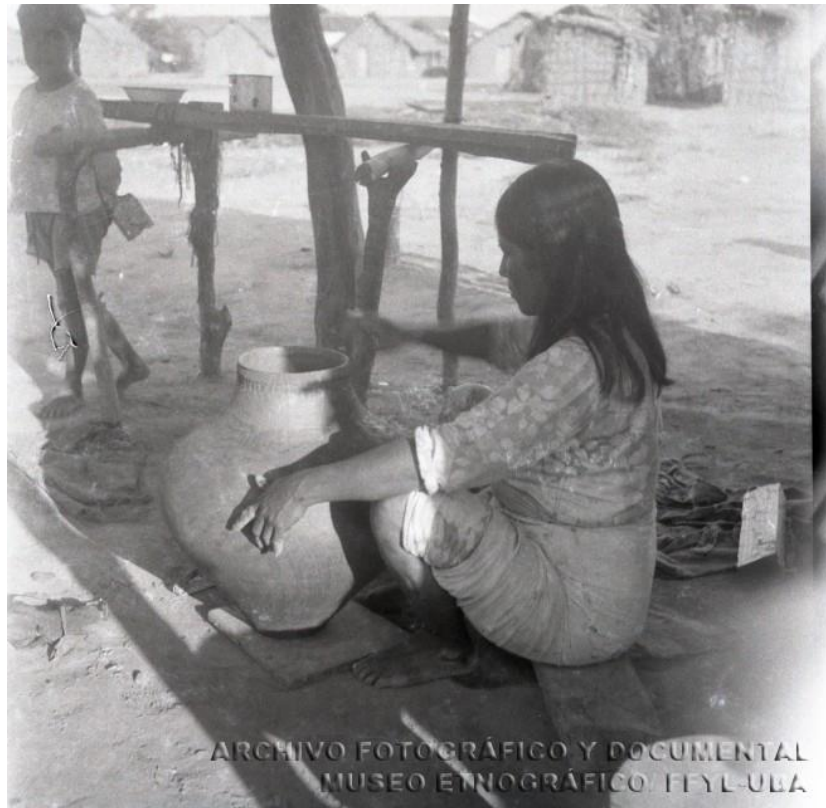












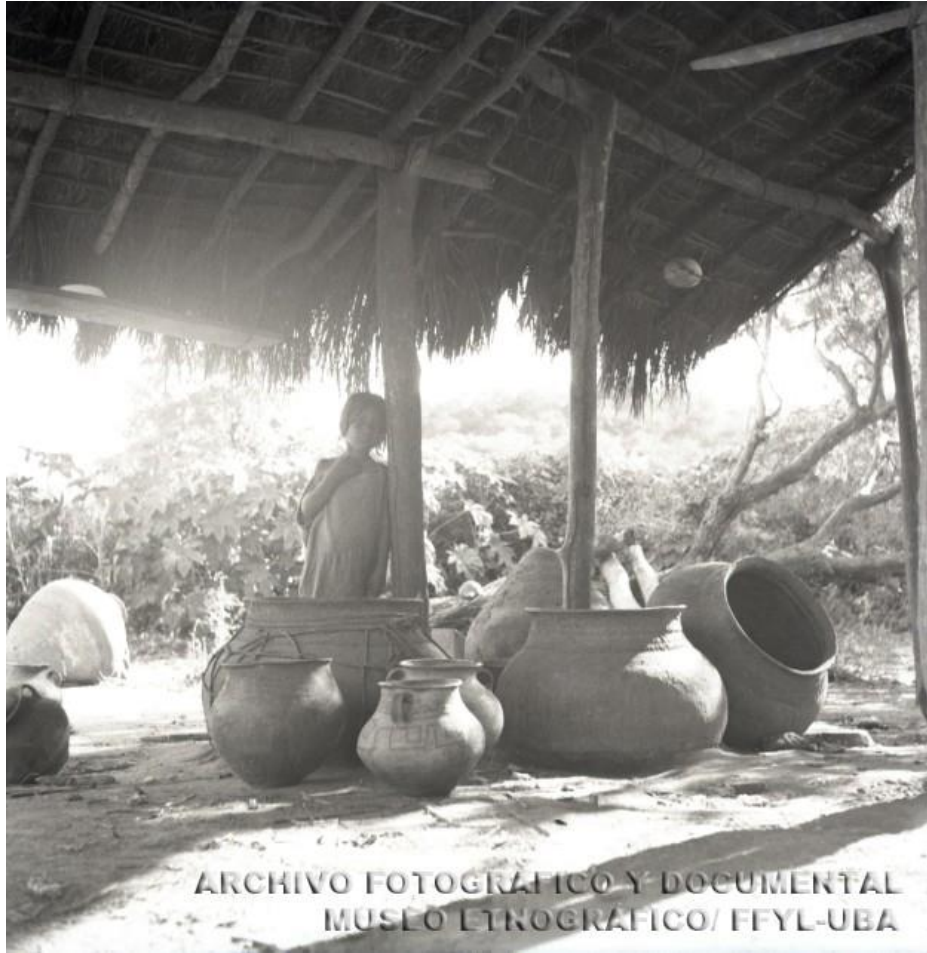


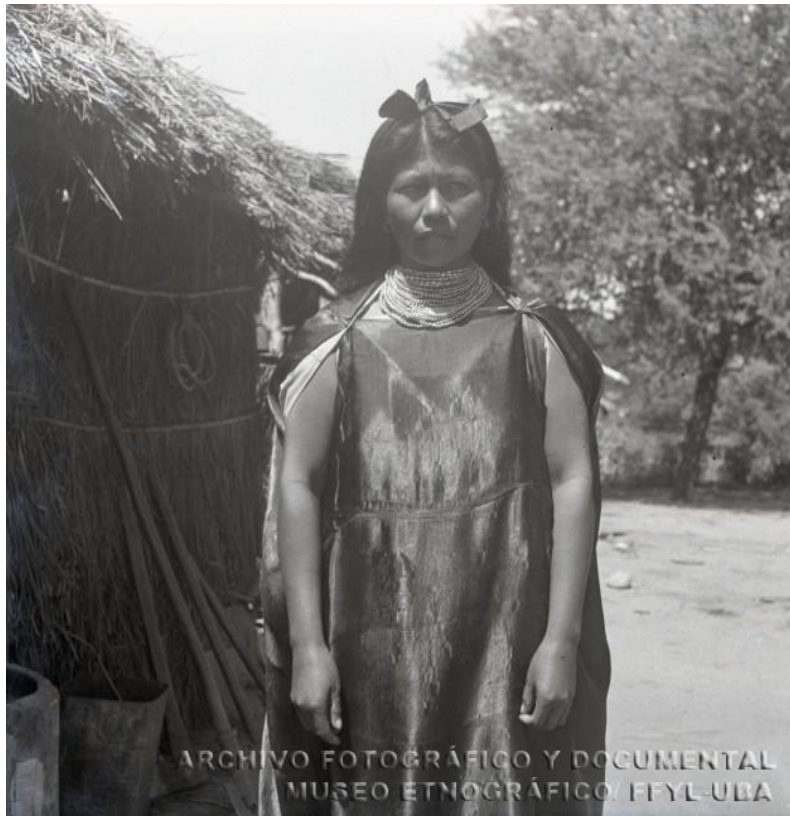
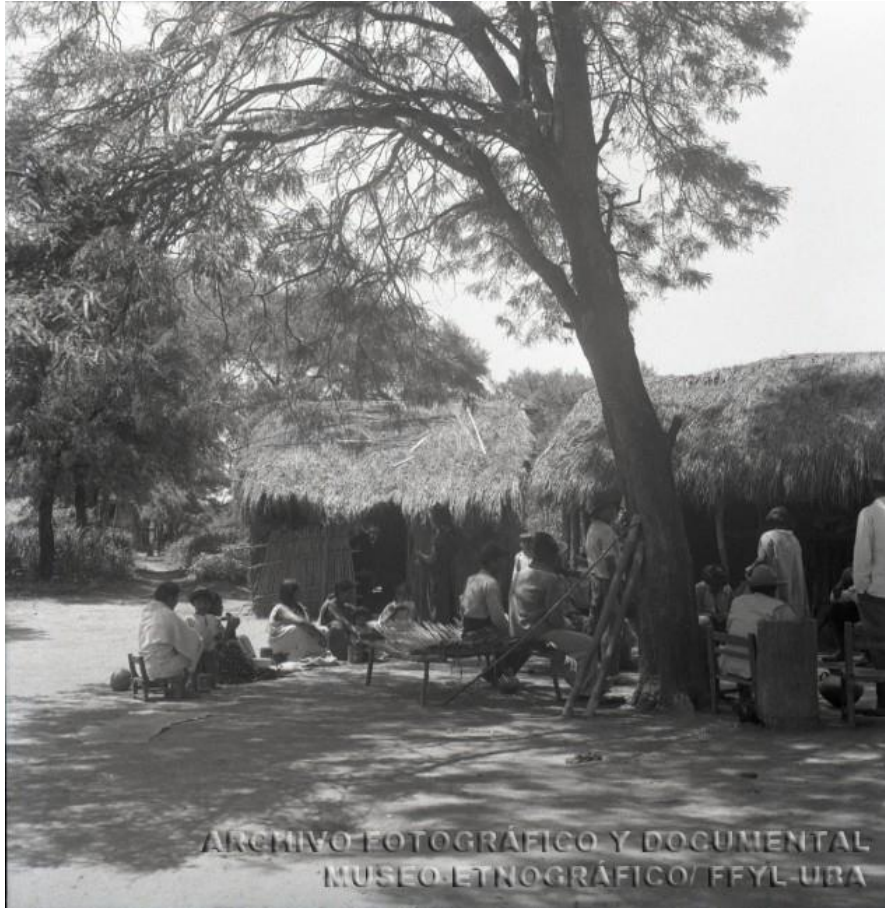
ARCHIVO FOTOGRAFICO Y DOCUMENTAL
MUSEO ETNOGRAFICO FFYL UBA

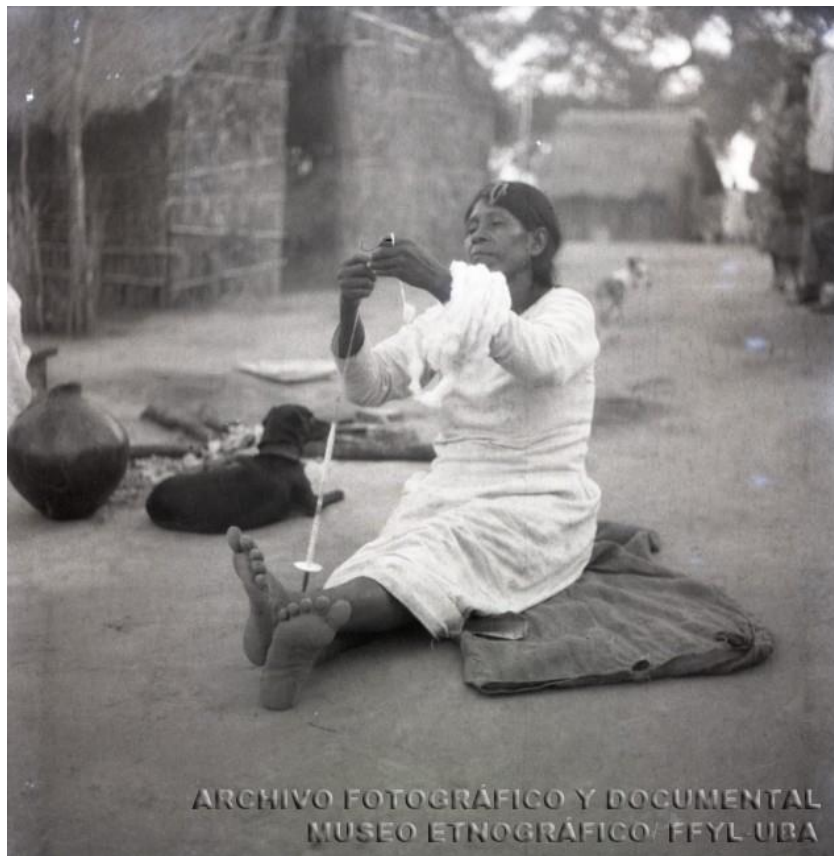
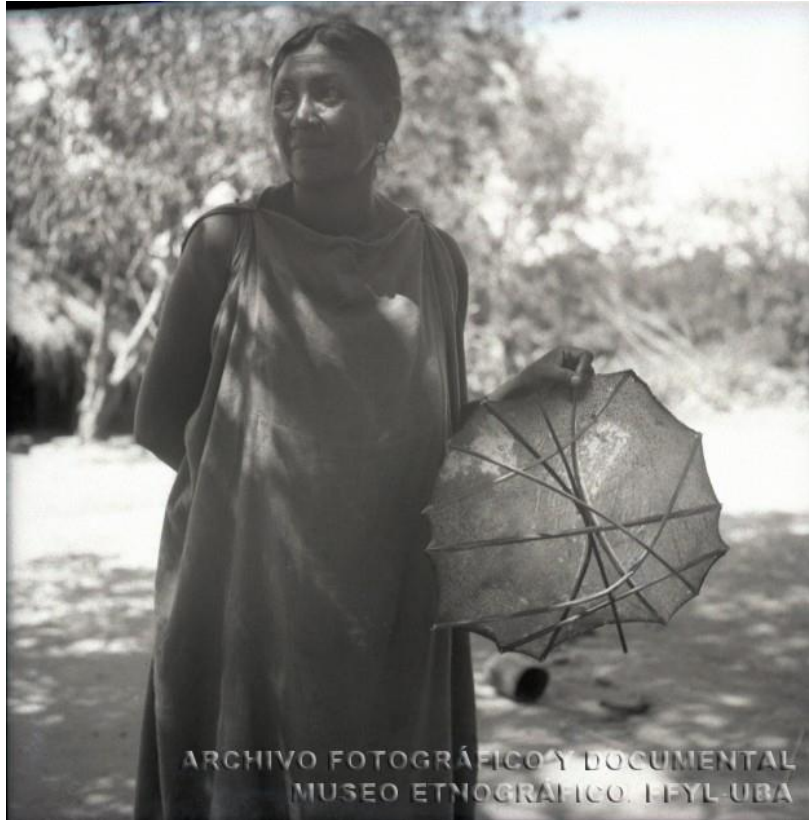


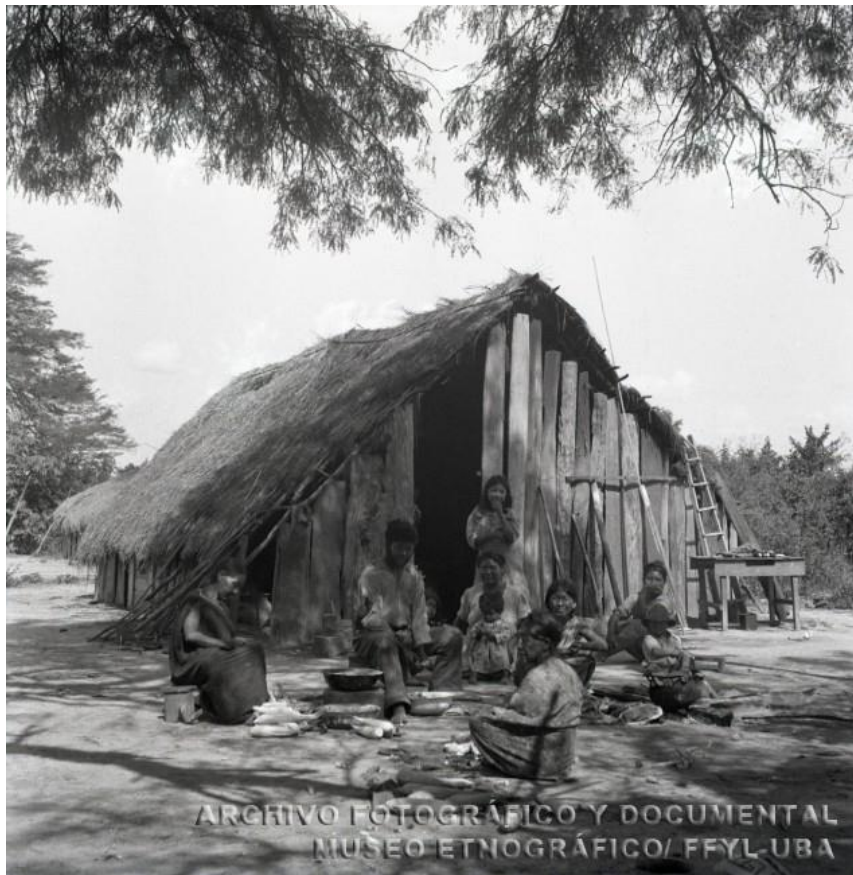
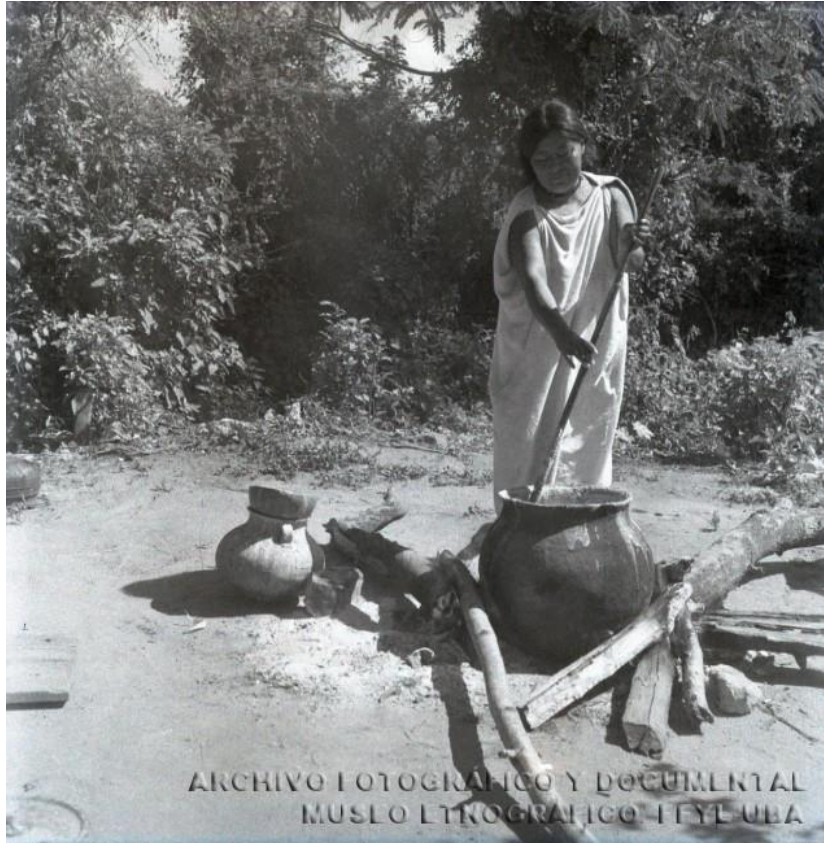
ARCHIVO FOTOGRAFICO Y DOCUMENTAL
MUSEO ETNOGRAFICO FFYL UBA

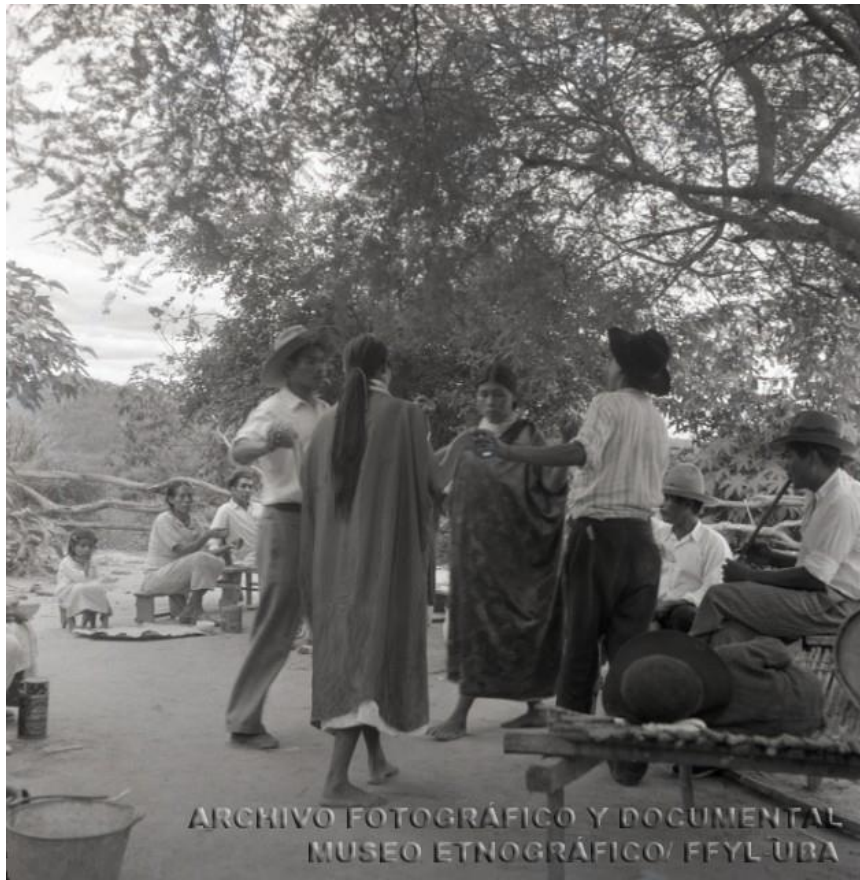
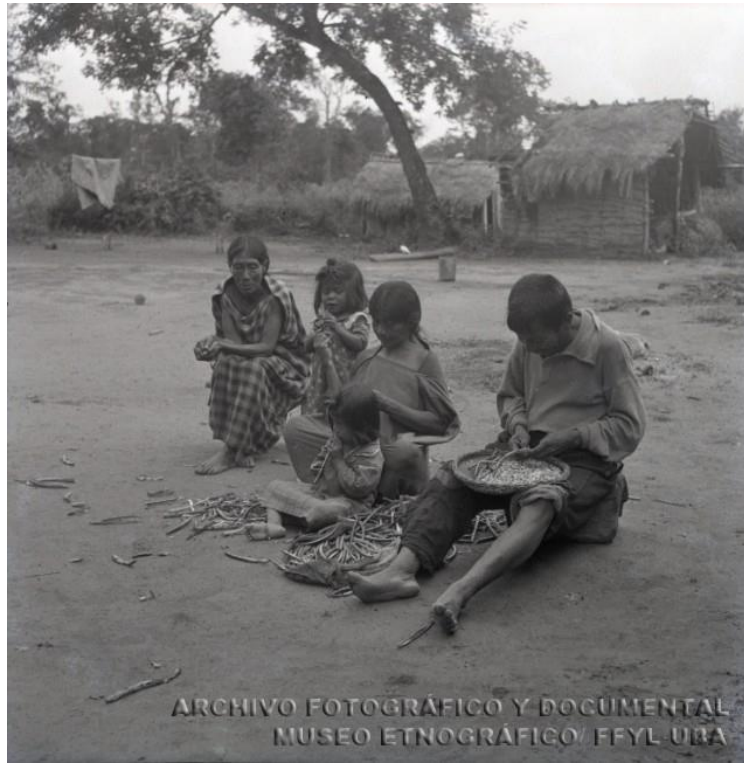


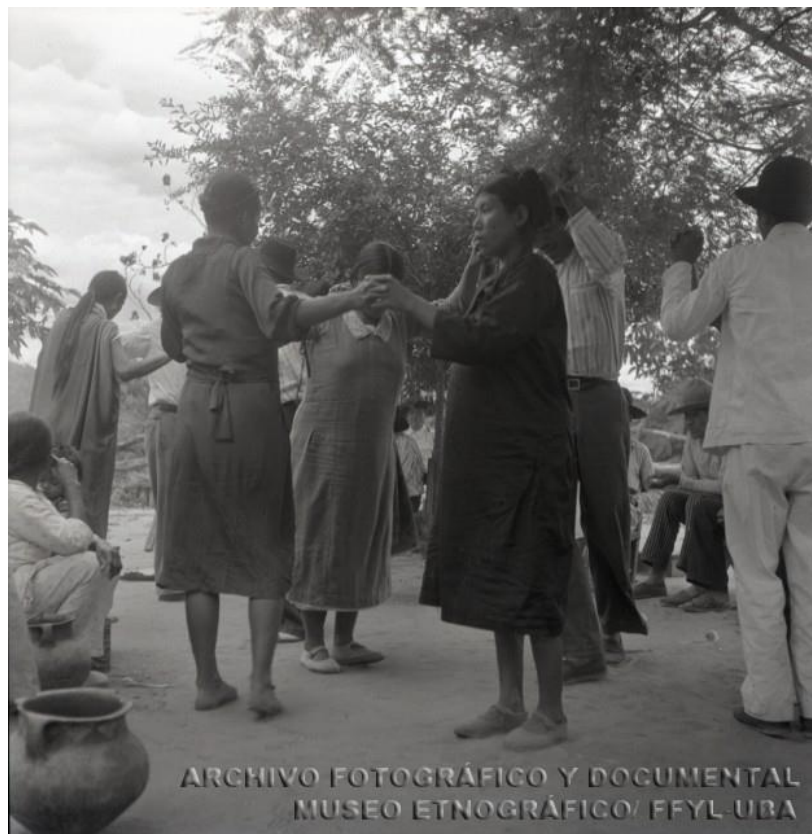
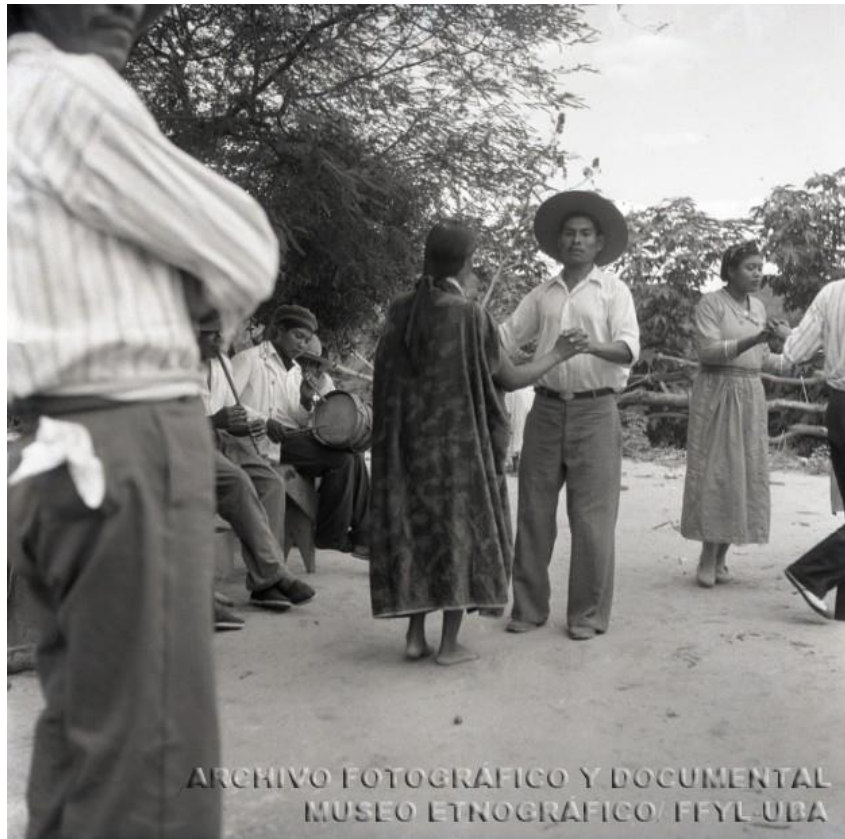


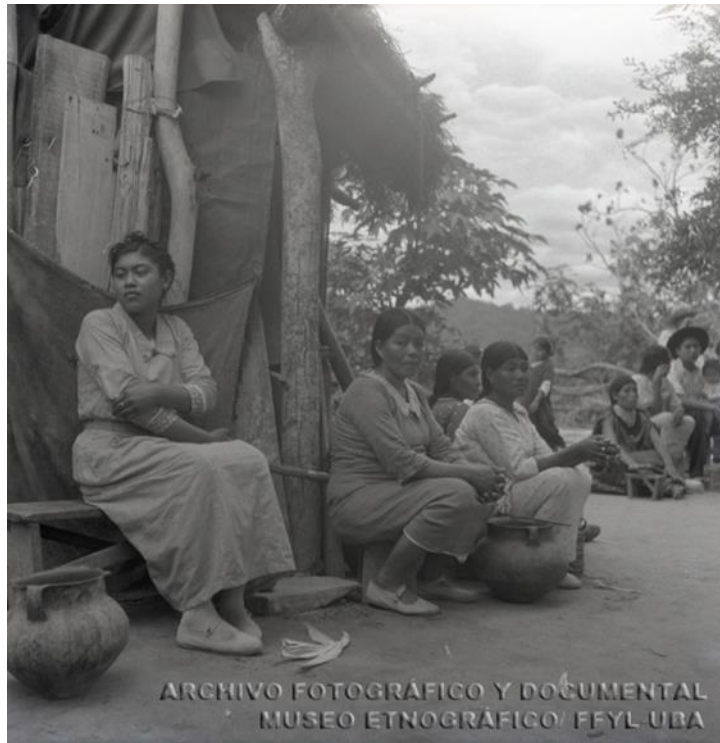


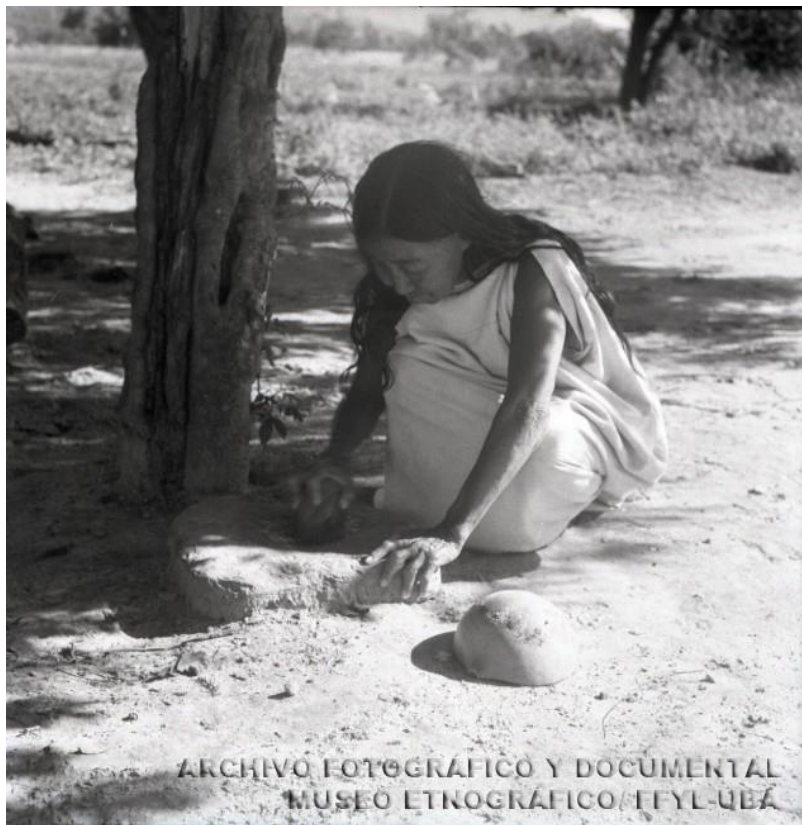
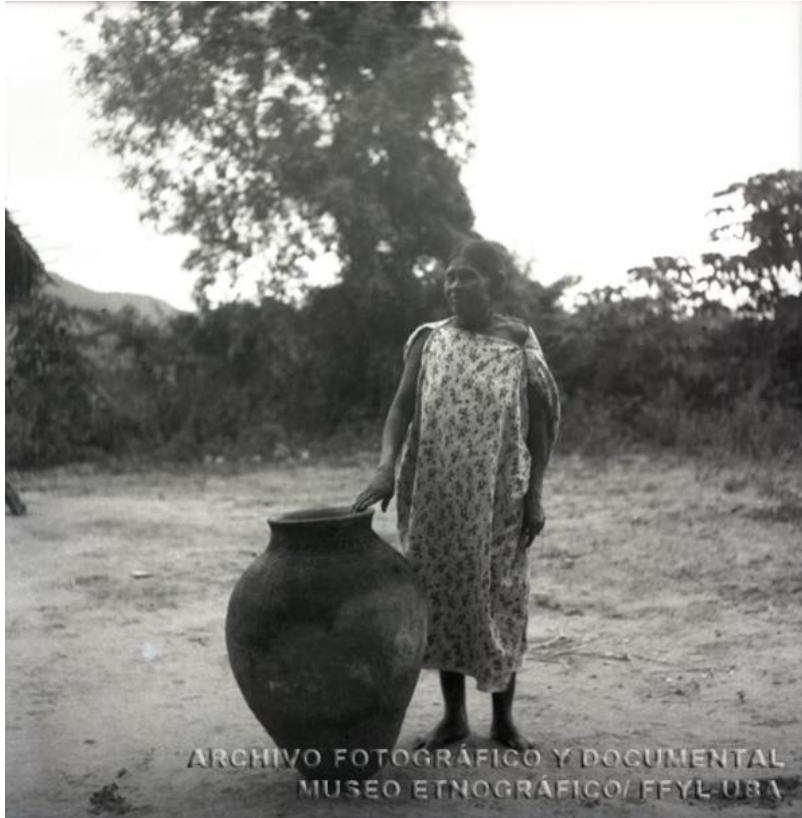


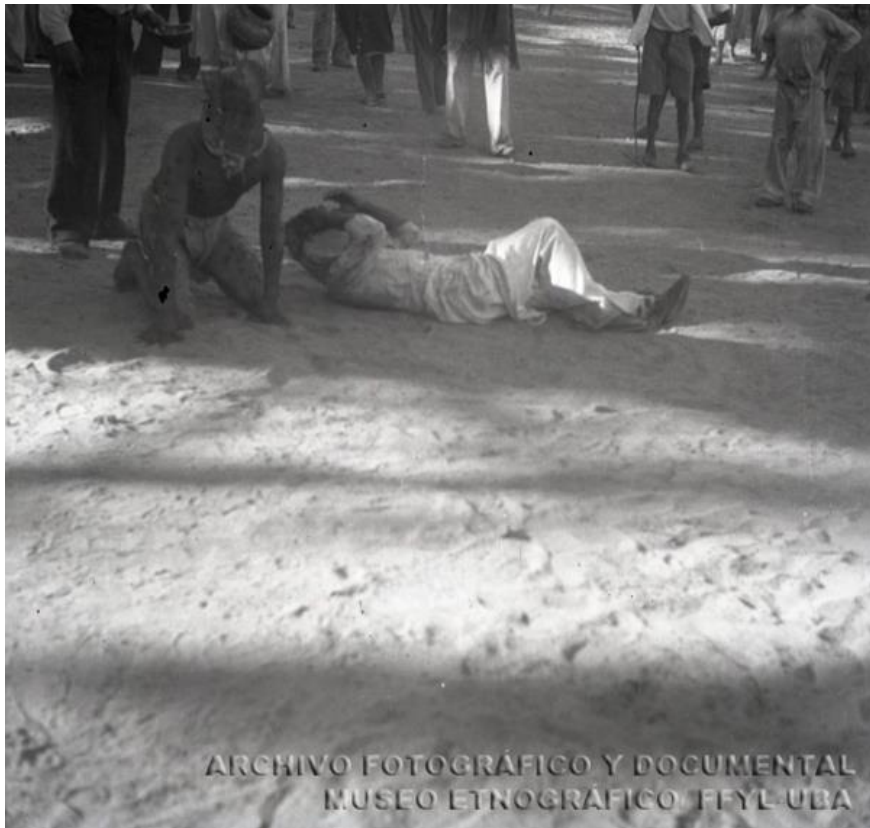




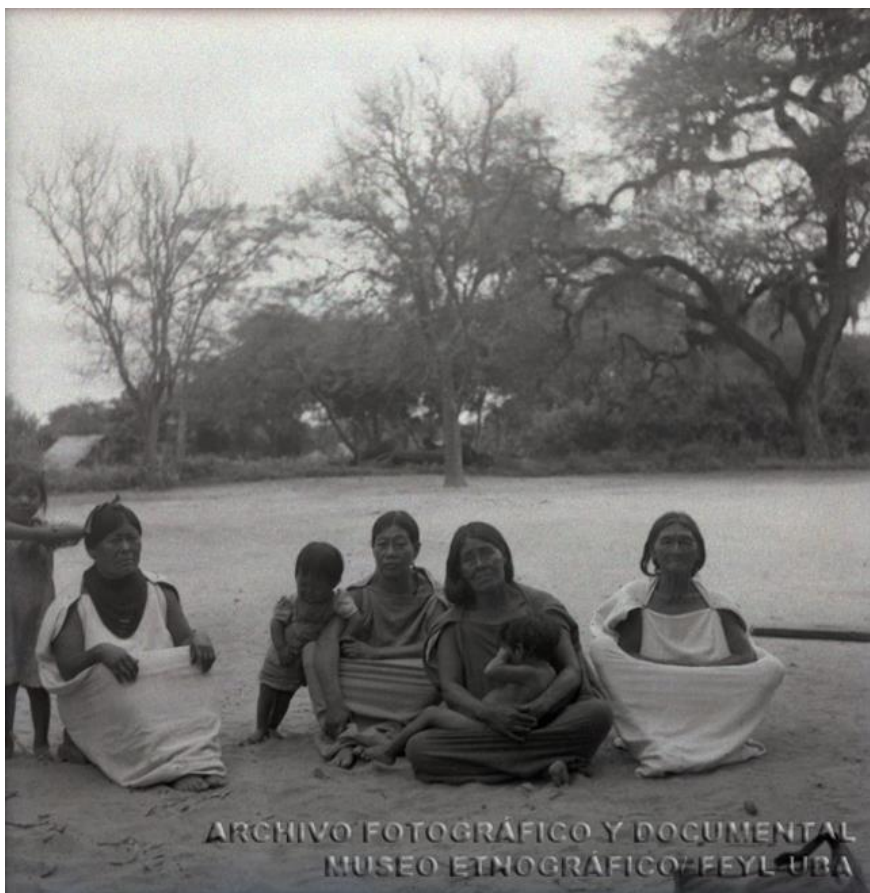








ARCHIVO FOTOGRÁFICO Y DOCUMENTAL
MUSEO ETNOGRÁFICO FEYL-UBA



ARCHIVO FOTOGRÁFICO Y DOCUMENTAL
MUSEO ETNOGRÁFICO FEYL-UBA



Glosario de palabras guaraníes

Arapasi: Variedad de poroto.

Arete Guasu: Fiesta Grande. Se llama así a la celebración de la primera cosecha de maíz. Actualmente se utiliza también como sinónimo de carnaval.

Atikui: Maíz tostado y molido. También suele llamarse harina tostada.

Atiruru: Alimento que se hace con maíz seco, remojado y cocido con cenizas.

Ava: Hombre, persona. Forma en que se denominan a sí mismos los guaraníes en el Noroeste argentino y el Oriente boliviano.

Avati: Maíz.

Campinta: Transformación del término “Capitán”, forma de autoridad que habían instituido los ingenios azucareros desde el siglo XIX.

Chami: Transformación de *cheramyi* “abuelo mío” (referido a los ancestros).

Charike: Transformación de la palabra quechua “charque” o “charqui”. Carne desecada.

Carandai: Palma. Taxonomía: *Trithrinax campestris*.

Ei: Miel.

Iguopey: Algarrobo. Taxonomía: *prosopis*.

Iguopeyenda: Lugar de algarrobos. Algarrobal.

Iya: Dueño, señor, genio tutelar.

Iyambae: Carente de dueño, libre.

Iwi: Tierra.

Jaguyje: Madurar, estar maduro.

Kaa: Monte, bosque.

Kaguyi/e: Mazamorra de maíz.

Kandire: Tierra sin mal. Lugar en el que se logra la trascendencia y la convivencia con lo divino.

Kangüi: Bebida fermentada de maíz.

Karai: Originalmente se nombraba así a la mayor autoridad religiosa, hoy se denomina así al hombre blanco.

Keremba (kereimba): Guerrero, valiente, valeroso.

Kiagüi

Ko ayu

Kuña: Mujer. *Kuñareta*: mujeres.

Kururu: Sapo.

Matiguoronchi: Según comenta Còmbes (2012), en Bolivia suele nombrarse *matiguoroso*, lo que ella interpreta como una posible transformación de “Mato Grosso”, haciendo referencia a un lugar de origen. En este caso a su vez lo interpreto como una transformación de ese *matiguoroso*.

Mbaapo renda: Lugar donde hay trabajo. Solía llamarse así a Argentina entre los guaraníes que arribaron de Bolivia.

Mburuvicha: Jefe, persona de autoridad. Xavier Albó dice que también se lo nombraba como “Capitán”.

Mongaru: Alimentar.

Ñeraroregua: Que luchan, que tienen valentía.

Ñande: Nuestro. Expresión inclusiva.

Ñee: Palabra. Lengua guaraní.

Oka: Patio. Espacio compartido, de reunión.

Ova: Nuestro. Expresión exclusiva.

Parei/Pareyu: Proveniente de *parea*, transformación de *mbarea*; convite, invitación.

Paye/Payecero: Chamán, médico.

Pimpim: Se nombra así a la música y el baile que se ejecutan durante el Arete Guasu

Reko (o Teko): Modo de ser, costumbre.

Renda (Genda): Lugar.

(Che) Ru: Padre.

Samoi: Palo Borracho.

Simba: Hombre guaraní. Se los nombra así como una deformación de la palabra Quechua *simp'a*, que quiere decir trenza. Con ello se alude a una característica entre los hombres guaraníes, que solían usar una larga cabellera.

(Che) Sy: Madre.

Taperigua: Árbol de flores amarillas que florece en el verano, coincidiendo con el tiempo de la cosecha del maíz. Taxonomía: *Cassia* carnaval.

Tenta: Pueblo, rancho. Unidad socio político geográfica.

Tentaguasu: Tenta grande.

Tentami: Tenta chico. Casa, familia.

Tekoha: Lugar en el que se realiza el modo de ser guaraní, la costumbre.

Tipoy. Se denomina así a la mujer guaraní y también al atuendo tradicional que ellas llevan.

Tuicha: Grande.

Tumpa: Dios.

Yanderu: Transformación de Ñanderu, nuestro padre.

Yasupei(jasoropei): Gracias.

Lista de Referencias

- Ardevol, Elisenda. 1994. *El Cine y el Video en la Investigación Antropológica*. Tesis doctoral presentada a la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Baer, Alejandro and Bernt Schnettler. (2009) “Hacia una metodología cualitativa audiovisual: El video como instrumento de investigación social”. Aldo Merlino (coord.) *Investigación cualitativa en ciencias sociales. Temas, problemas y aplicaciones*. Buenos Aires: Cúspide.
- Bartolomé, Miguel. 2003. “Los pobladores del 'Desierto': genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. *Cuadernos de Antropología Social*. N° 17. Buenos Aires: FF y L -UBA: 162-189. Versión PDF.
- Bialet Massé, Juan. 2010 (1904). *Informe sobre el estado de las clases obreras argentinas*. La Plata : Ministerio de Trabajo de la Provincia de Buenos Aires.
- Bisio, Raúl y Floreal Forni. 1976. “Economía de enclave y satelización del mercado de trabajo rural. El caso de los trabajadores con empleo precario en un ingenio azucarero del noroeste argentino”. *Desarrollo Económico*, Vol. 16, No. 61 (Apr. - Jun., 1976): 3-56.
<http://www.jstor.org/stable/3466321>
- Boasso, Florencia. 2004. “Del Ingenio al Cruce. Relocalización y resistencia de una comunidad indígena”. En *La Cuenca del Río Bermejo. Una Formación Social de Fronteras*. Belli, Slavutsky y Trincherio (comps.). Buenos Aires: Editorial Reunir. Pp. 89-103.
- _____. 2005. “Memorias del Territorio”. En *Patrimonio en el Noroeste Argentino. Otras Historias*. Elena Belli, Ricardo Slavutsky (eds.). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Bossert, Federico y Lorena Córdoba. 2015. “El trabajo indígena en economías de enclave. Una visión comparativa (barracas caucheras e ingenios azucareros, siglos XIX y XX)”. En *Capitalismo en las selvas : Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. Córdoba, Lorena, Federico Bossert y Nicolas Richard (eds) . - San Pedro de Atacama : Ediciones del Desierto. Pp. 111-128.
- Buliubasich, Catalina y Ana Goltzález (coord.). 2009. *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta: La posesión y el dominio de sus tierras*. Departamento San Martín. Argentina, Universidad Nacional de Salta: Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología.
- Cabral, Julia. 1983. “Algunas consideraciones sobre dos momentos de los indígenas en los Ingenios del Norte Argentino”. *Boletín del Instituto de San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta, Tomo XII, No 36*. Salta.
- Cadogan, León. 2014 (1959). “Capítulos I, II y IX”. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, 8-39. España: Ediciones Epoteia. PDF.
- Callaway, Hellen. 1992. “Anthropology and autobiography. Participatory experience and embodied knowledge”. En *Anthropology and autobiography*, ASA Monographs 29. Londres: Routledge.
- Carrasco Morita y Claudia Briones. 1996. *La tierra que nos quitaron*. IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Castelnuovo Biraben, Natalia. 2013. "Mujeres indígenas y desarrollo: las experiencias de tres mujeres guaraníes del noroeste argentino". *Cuicuilco* N.º 57, mayo-agosto de 2013: 12-48.

_____. 2014. *Mujeres guaraníes y proceso de participación política en el noroeste argentino*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.

_____. 2015. Dándole *la palabra*: nuevas modalidades de liderazgo entre mujeres guaraníes del noroeste argentino. *Universitas humanística* N°79. Enero-junio 2015: 89-113.

Chamorro, Graciela. 2004. "La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes". *Revista de Indias*, 2004, vol. LXIV, núm. 230: 117-140.

_____. 2008. "Fragmentos: trajetória e modo de ser", "Profecía: vozes de protesto contra a missão", "A palavra original: representações", "A cosmologia: a cosmificação da palavra", 33-115 y 161- 192. En *Terra madura yvy araguayje. Fundamento da Palavra Guarani*. Brasil:Universidade Federal da Grande Dourados

_____. 2010. "Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani". *Indiana* 27: 79-107.

Clastres, Hélène. 2007. (1975) *La tierra sin mal. El profetismo tupí guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Clastres, Pierre. 2010. (1978) *La sociedad contra el estado*. Versión PDF

Collier, M. 2009. "Photographic Exploration of Cultural and Social Experience". En M. Strong & L. Wilder (Eds.), *Viewpoints: Visual Anthropologists at Work*, 13-32. Austin: The University of Texas Press.

Combès, Isabelle. 2012. "De los candires a Kandire. La invención de un mito chiriguano", *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 92-1 et 2 | 2006, mis en ligne le 15 janvier 2012 <http://jsa.revues.org/3139>; DOI : 10.4000/jsa.3139.

Corbacho, Miriam y Raquel Adet. 2002. *La historia contada por sus protagonistas. Salta, primeras décadas del Siglo XX*. Salta, Argentina: Editorial Maktub.

Das, Veena. 2008. "La subalternidad como perspectiva". En Francisco Ortega (Ed.) *Sujetos del dolor, agentes de la dignidad*, 195-217. Bogotá: Universidad nacional de Colombia: Pontificia Universidad Javeriana: Instituto Pensar.

Descola, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas: ecología simbólica y práctica social". En Philippe Descola (coord.) *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*, 101- 123. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

Durington, M. & Ruby, J. 2011. "Ethnographic Film". M. Banks & J. Ruby (Eds.), En *Made To Be Seen: Historical Perspectives on Visual Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Fabian, Johannes. 1983. "The Other and the Eye: Time and the Rhetoric of Vision". En *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Other*, 105-141. New York: Columbia University Press.

Gatti, Luis M. 1975. *Plantación, campesinado y manufactura: un caso de análisis diacrónico de la articulación de clases en el Noroeste Argentino*. Informe preliminar. Centro de Investigación Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones. Quito, Inédito.

Gómez, Mariana. 2010. “De género, mitos y rituales: notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía”. En *Publicar en Antropología* Año 8 (9). Buenos Aires: 145-169.

Gonçalves, M. A. 2012. “Etnobiografía: biografía e etnografía ou como se encontram pessoas e personagens”. En *Etnobiografía, subjetivação e etnografia*, 19-42. Rio de Janeiro: Sete Letras.

Gordillo, Gastón. 2005. *Nosotros vamos a estar acá para siempre: historias tobas*. Buenos Aires: Biblos.

_____. 2010. “Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes”. En Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía. Pp. 207-236.

Gow, Peter. 2003 (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Estados Unidos: Oxford: Clarendon Press.

Graeber, David. 2011. *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus editorial. www.viruseditorial.net.

Hale, Charles. 2007. “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”. En María Lagos y Pamela Calla (comps.) *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, 285-346. Cuaderno de Futuro N.º 23. Bolivia: INDH/PNUD.

Haraway, Donna. 1995. “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, 313-346. Madrid: Cátedra.

Hirsch Silvia. 1999. “Mbaporenda, el lugar donde hay trabajo. Migraciones guaraníes al noroeste argentino”. *Noticias de Arqueología y Antropología*. http://etnohistoria.equiponaya.com.ar/html/04_articulo.htm

_____. 2003. “Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: una aproximación antropológica”. *Runa*, Vol XXIV: 213 -232.

_____. 2008. “Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte Argentino”. En Silvia Hirsch (coord.) *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*, 231-251. Buenos Aires: Biblos.

Hirsch, Silvia y Adriana Serrudo. 2010. “La educación en comunidades indígenas de la Argentina: de la integración a la Educación Intercultural Bilingüe”. En Hirsch y Serrudo (comps.) *La Educación Intercultural Bilingüe en Argentina: identidades, lenguas y protagonistas*. Argentina: Noveduc.

hooks, bell. 2000. *Feminist theory: from margin to center*. South End Press. Cambridge.

Ingold, Tim. 2016. (2011). “Contra el espacio: Lugar, Movimiento, Conocimiento”. *Mundos Plurales* Vol. 2 – Núm. 2: 9-26.

<http://revistas.flacsoandes.edu.ec/mundosplurales/article/view/1982/1380>.

Isla, Alejandro. 1999. “El terror y la producción de sentidos”. *Revista de Investigaciones Folclóricas* vol.14, diciembre de 1999: 36-46.

Kornblit, Ana Lía. 2004. “Historias y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas”. En Ana Lía Kornblit (coord.) *Metodologías cualitativas: modelos y procedimientos de análisis*, 15-33. Buenos Aires: Biblos.

Ladeira, María Inés. 2000. “As Demarcações Guarani, a Caminho da Terra Sem Mal”. *Povos Indígenas No Brasil 1996/2000* – Instituto Socio Ambiental: 782-785.

_____. 2014 (1992). *O caminhar sob a luz: Território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista.

Langer, Erick. 1991. “La Misión como factor de desarrollo de la economía fronteriza: el caso de las misiones franciscanas entre los chiriguanos durante el período republicano”. *Revista Andes* N.º 4 – 2º Semestre, Universidad Nacional de Salta: 11-39

_____. 1994a. “Misiones franciscanas y trabajadores chiriguano: colonización, aculturación y mano de obra indígena en el sudeste de Bolivia”. En Jürgen Riester (ed.) *Chiriguano. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia..* Bolivia: APCOB: 255-290.

_____. 1994b. “Mandeponay”. En Jürgen Riester (ed.) *Chiriguano. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia..* Bolivia: APCOB:

Lomnitz, Claudio. 2009. “El nacionalismo como un sistema práctico: la teoría del nacionalismo de Benedict Anderson desde la perspectiva de la América española”. En Sandoval Pablo (compilador), *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*, 345-389. Lima: Amsterdam: Instituto de Estudios Peruanos (IEP) : SEPHIS.

Lozano, Pedro. 1941(1733). *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Universidad Nacional de Tucumán: Instituto de Antropología: 132-150; 256-294.

Luna, Hugo. 1981. *Misión de Zenta. Apuntes, actas y documentos para su historia*. Cuadernos Franciscanos N.º 58

McCallum, Cecilia. 2001. “Introduction” y “Creating Gender”. En *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford, New York: Berg. Pp. 1-14 y 15-40.

Melià, Bartolomeu. 1988. *Ñande Reko. Nuestro modo de ser*. Bolivia: CIPCA, Cuadernos de Investigación No 30.

_____. 2011. *Mundo Guaraní*. Paraguay: Servilibro. BID.

Métraux, Alfred. 1927. “Migrations historiques des Tupi-Guarani”. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 19, 1927: 1-45; DOI : 10.3406/jsa.1927.3618
http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1927_num_19_1_3618

_____. 1935. “La mujer en la vida social y religiosa de los indios chiriguanos”. *Actas del XXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Sevilla: 416-430. PDF.

- Mura, Fabio. 2006. *À procura do “bom viver”: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tesis de doctorado presentada ante catedráticos del Museu Nacional (PPGAS-MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Muratorio, Blanca. 2005 “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía, historia”. *Revista Iconos* 22, 2005: 129-135.
- Nordenskiöld, Erland. 2002. (1912) *La vida de los indios*. Bolivia: Plural editores.
- Overing, Joanna. 1986. “Men control women? The ‘catch 22’ in the analysis of gender”. *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2):135-156.
- Pifarré, Francisco. 1989. *Historia de un pueblo*. Bolivia: CIPCA.
- Pink, Sarah. 2007. “Classifying and Interpreting Photographic and Video Materials”. London: Sage: 117-140.
- Prelorán, Jorge. 2006. *El cine etnobiográfico*. Buenos Aires: Catálogos.
- Poole, Deborah. 2005. “An Excess of Description: Ethnography, Race and Visual Technologies”. En *Annual Review of Anthropology*, Vol. 34.
- Quarleri, Lía. 2009. *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata: guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Richard, Nicolas. 2015. “Nombre propio, trabajo y reproducción social en el Chaco boreal contemporáneo”. En *Capitalismo en las selvas : Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. Córdoba, Lorena, Federico Bossert y Nicolas Richard (eds) . - San Pedro de Atacama : Ediciones del Desierto. Pp. 183-203.
- Ruby, Jay. 1980. Exposing yourself: Reflexivity, anthropology and film. *Semiotica* 30-1/2 (1980): 153-179
- _____ 1996. “Antropología Visual”. *Enciclopedia de Antropología Cultural*. David Levinson y Melvin Ember, Editores. New York: Henry Holt y Cía. Vol. 4: 1345-1351.
- _____ 2007. “Los últimos 20 años de antropología visual. Una revisión crítica”. *Revista Chilena de Antropología Visual*, Núm 9. Pp. 13-36.
- Saignes, Thierry e Isabel Combes. 1994. “Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza”. En *Chiriguano. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*. Jürgen Riester (edit.). Bolivia: APCOB: 25-226.
- Saignes, Thierry. 1984. “Jesuites et Franciscains face aux Chiriguano: analyse d’un échec”. En *Église et politique en Amérique Hispanique (XVI-XVII^e siècles): Eléments pour un débat. Actes de la Table Ronde organisée à la Casa de Velázquez, Madrid, les 30 et 31 mars 1981*. Francia: Presses Universitaires de Bordeaux.
- _____ 2007. *Historia del pueblo chiriguano*. Isabelle Combès (comp.). Bolivia: Instituto Francés de Estudios Andinos; Embajada de Francia en Bolivia; Plural editores.
- Shostak, Marjorie. 2000. *Nisa: The Life and Words of an !Kung Woman*. Estados Unidos: First Harvad University Press.

- Spivak, Gayatri C. 1998. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. *Orbis Tertius* año 3 – No. 6, p. 175-235. Universidad Nacional de la Plata.
- Staden, Hans. 2008. “Chapter 17 a Chapter 29”. En *True History: An Account of Cannibal Captivity in Brazil*. Edited and Translated by Neil Whitehead and Michael Harbmeier, 46-137. Estados Unidos: Duke University Press.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift : Problems With Women and Problems With Society in Melanesia Studies in Melanesian Anthropology*. Estados Unidos: University of California Press. Versión. PDF.
- Swampa, Maristella y Enrique Viale 2014. *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Sweeney, Ernest y Alejandro Domínguez Benavides. 1998. *Robustiano Patrón Costas. Una leyenda argentina*. Buenos Aires: Emecé.
- Taussig, Michael. 1993. “Parte I. El fetichismo: El tropo maestro” y “Parte III. Las minas de estaño bolivianas. En *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, 16-61 y 187-287. México: Nueva Imagen.
- Teruel, Ana. 1994. “Zenta y San Ignacio de los Tobas. El trabajo en dos misiones del Chaco occidental a fines de la colonia”. *Anuario del Instituto de Estudios Histórico- Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro, Tandil, Argentina. No 9*.
- Trinh T. Minh-Ha. 2008. “El Afán totalitario de significado”. *Revista del Archivo de la filmoteca. Num. 57-58*. Octubre de 2007- Febrero de 2008. Pp. 223-247.
- Tuhiwai Smith, Linda. 2008. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Nueva Zelanda: University of Otago Press. Versión PDF.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2011 *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires : Madrid: Katz Editores.
- _____ 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Río de Janeiro: Jorge Zahar editor.
- Weinberg, Marina y Pablo Mercolli. 2015. “Azúcar amargo. Historias de San Martín del Tabacal”. En *Capitalismo en las selvas : Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. Córdoba, Lorena, Federico Bossert y Nicolas Richard (eds) . - San Pedro de Atacama : Ediciones del Desierto. Pp. 93-106.
- Whiteford, Scott. 1981. *Workers from the North: Plantations, Bolivian Labor, and the City in Northwest Argentina*. Estados Unidos: Austin, University of Texas Press.
- Wright, Pablo. 1994. “Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa XXI*. Universidad Nacional de Buenos Aires. Pp. 347-380.