

“CERDOS PARA LOS MUCHOS”: NEODETERMINISMO Y REPRESENTACIONES ÉTNICAS PRECARIAS EN ECOLOGÍA POLÍTICA¹

Héctor A. Keller²

RESUMEN: se discute sobre la necesidad de integrar la etnoecología y la ecología política para abordar algunos temas tratados actualmente por la antropología ecológica. La discusión se plantea sobre la base de un testimonio que desde la cosmogonía guaraní aborda los problemas ambientales y territoriales, destacando una crisis de liderazgo indígena como elemento desencadenante del deterioro biocultural. La narrativa en cuestión puede considerarse un caso específico de “mitología de la privación”.

PALABRAS CLAVE: antropología ecológica, comunidades guaraníes, mitología de la privación, Misiones, Argentina

ABSTRACT: the need to integrate the ethnoecology and political ecology to study some topics currently in ecological anthropology is discussed here. This question is discussed on the basis of a testimony from the Guarani cosmology which analyzes environmental and territorial problems denoting a indigenous leadership crisis as a cause of biological and cultural deterioration. The narrative in question can be considered a specific case of “mythology of deprivation”.

KEY WORDS: ecological anthropology, guaranis communities, mythology of deprivation, Misiones Province, Argentina

INTRODUCCIÓN

La crítica contundente hacia las representaciones románticas y esencialistas en el ejercicio de la etnografía, constituye uno de los pilares fundacionales del renovado interés de la antropología por los asuntos ambientales (*cfr.* Skill, 2010). Esta suerte de desencanto para con las aproximaciones etnocientíficas ha operado catárticamente en el ámbito antropológico como un rito liminal de pasaje a la vida adulta, es decir dejando en el pasado las cualidades aventureras de curiosidad y utopía que movilizaban la obsesión por entender el punto de vista de los pueblos alternativos, para dar lugar a imperativos maduros, signados por la conflictividad, complejización y una especie de militancia cívica, como motores del interés por problematizar lo familiar. Este corrimiento de intereses desde la etnología hacia la politología, ha propiciado que en la actualidad la antropología ecológica se encuentre bajo el dominio de la ecología política. A esta corriente predominante le conciernen no sólo los conflictos de distribución ecológica, sino el explorar con nueva luz las relaciones de poder que se entretajan entre los mundos de vida de las personas y el “mundo globalizado” (Leff,

¹ Adaptado del ensayo presentado como monografía final del curso Antropología Ecológica, año 2012, Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

² Alumno del Doctorado en Antropología Social, Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.

2003), entendiéndose a las cuestiones ambientales como espacios de luchas políticas y territoriales, como por ejemplo los de acceso y derecho a tierras (Skill, 2010).

Las articulaciones conciliadoras entre los procesos de creación de áreas naturales protegidas y los del reconocimiento de los territorios de las comunidades locales, han sido agudamente decodificadas como reconfiguraciones del capitalismo tendientes a la “conquista semiótica” del territorio de las comunidades y de los conocimientos locales (Escobar, 1999). En palabras de O’ Connor (1993:5), citadas por Escobar, “las comunidades locales están siendo invitadas a convertirse en “guardianes del capital natural y social, cuyo manejo sustentable es, en consecuencia, tanto su responsabilidad como una cuestión de economía mundial”.

El marco propiciatorio de esta articulación simbiótica entre el “ambientalismo” y la “etnicidad”, descansa en el supuesto esencialista de que el conocimiento ambiental de los pueblos nativos es consistente con los principios conservacionistas occidentales, una visión que ignora la complejidad del conocimiento indígena y que no se condice con las prioridades de muchos pueblos nativos, los que mediante estas alianzas buscan tener el control sobre sus recursos; por su parte, los ambientalistas necesitan a los indígenas y sus conocimientos con el fin de proveer una “cara humana” a sus estrategias globales de sustentabilidad (Nygren, 1999). Esta “cara humana” además responde con frecuencia al imaginario acerca del “buen salvaje”, como es el caso de una iniciativa activista en el contexto amazónico, cuyo impacto mediático se vio favorecido por el “exotismo” de algunos grupos indígenas, quienes, ataviados a la usanza tradicional, proporcionaron a los medioambientalistas un símbolo poderoso para comunicar y legitimar los reclamos nativos en la arena global (Siffredi & Spadafora, 2001).

La provincia de Misiones, Argentina, ha sido recurrentemente calificada como un “bastión verde en el planeta” por el organismo gubernamental encargado de atender los asuntos ambientales dentro de la jurisdicción provincial. La ostentación de este calificativo responde al anuncio publicitario de ciertos atributos específicos, tales como la elevada proporción de selva remanente sujeta a estándares legales de conservación³, así como también al hecho, históricamente fortuito, de contar en el territorio provincial con una de las últimas superficies más importantes del Bosque Atlántico del Alto Paraná⁴. Estas condiciones “verdes” ensambladas con una fuerte presencia guaraní en la provincia, tanto en el territorio⁵ como en la arena política⁶, han propiciado un escenario favorable para la reproducción de la “conquista semiótica” descrita en el párrafo anterior. Pero el desembarque de dicha empresa en Misiones, ya arrastraba consigo una replicación de la mirada ecopolitológica que la había estado decodificando desde principios de la década del 90’. Y así, su advenimiento en la esfera provincial fue

3 Del total de la selva misionera, más de un millón cien mil de hectárea se encuentran protegidas por alguna disposición legal, es decir casi el 100% (López & Cámara, 2005).

4 En Argentina (Misiones) aún subsisten aproximadamente 1.123.00 has de bosque, alrededor de la mitad del área original de la ecorregión en este país (Placci & Di Bitetti, 2006). Los autores contrastan esta cifra con las respectivas del Paraguay y del Brasil, ostensiblemente menores.

⁵ La población guaraní en la provincia de Misiones supera los 5500 individuos, la mayoría de ellos pertenecientes a la parcialidad Mbya (Azevedo *et al.*, 2009). En el entorno de los grandes remanentes o de los pequeños parches de selva de Misiones se apiñan alrededor de 90 comunidades guaraníes.

⁶ *Cfr.* Gorosito Kramer (2006)

tempranamente puesta en evidencia, ni bien el ambientalismo global, investido en sus activistas locales, distribuyó una “tarjeta de invitación” para sumar esfuerzos étnicos, lo cual tuvo lugar cuando sectores ecologistas con raigambre urbana, que denunciaban la actitud “depredadora” de los campesinos blancos, desarrollaron en Misiones una valoración discursiva de los guaraníes (*cf.* Ferrero, 2008). Como desenlace pronosticado de este convite, algunas referencias a la conservación de la naturaleza no tardaron en ser integradas por representantes guaraníes con el fin de ampliar su margen de acción política y su capacidad de hallar aliados en la arena pública, (Papalia, 2011:23), así como también con el fin de aprovechar la coyuntura política circunstancial para afirmar sus derechos territoriales (Ferrero, 2011: 168; Ferrero & De Micco, 2011:185). Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la integración de nociones ambientalistas en los discursos guaraníes, no sólo obedece a una perspectiva instrumentalista circunstancial que permite hacer pública la defensa de sus derechos como pueblo (*cf.* Papalia, 2011:18), sino que además esta integración se hace patente preponderantemente en la investidura de ciertos líderes dispuestos a aprehender y a utilizar un lenguaje cargado de expresiones tales como “medio ambiente” y “recursos naturales”, sin traducción al guaraní, o bien, cuya traducción literal desde su perspectiva cosmológica es semánticamente absurda. En este sentido, si consideramos que los liderazgos guaraníes más visibles en los espacios occidentales de relación intercultural, son el resultado de ciertos procesos exógenos que consisten en la cooptación de líderes y la manipulación de los mecanismos de selección de jefaturas⁷, entonces es necesario complementar los meritorios estudios ecopolitológicos mencionados, con el análisis de algunas otras voces guaraníes, si las hubiera, al menos para no dejar públicamente subsumida la figura de las “comunidades guaraníes” en apenas la investidura de aquellos representantes que transitan más frecuentemente a lo largo de la alfombra política extendida por la sociedad llamada “envolvente”.

OBJETIVO Y PERSPECTIVA ANALÍTICA

El registro del testimonio transcrito y analizado aquí⁸ en realidad constituye un intento fallido por recolectar elementos para entender ciertos aspectos de la relación de la sociedad guaraní con animales y vegetales, a partir del protagonismo de estas entidades en los relatos cosmogónicos. Pese al fracaso preliminar de dicho material para esas metas prefijadas, un imperativo por socavar ciertas visibilidades étnicas fragmentarias, me invita a reciclar dicha narrativa e introducirla en la arena de los estudios sobre construcciones de ambientalismo y territorialidad indígena en Misiones, particularmente por considerarla una declaración alternativa a la que usualmente es blandida para representar y dar a conocer los intereses eco-geográficos de las comunidades guaraníes.

⁷ Procesos claramente explicitados por Gorosito Kramer (2006)

⁸ El narrador ha participado pasivamente o con pocas intervenciones en una serie de reuniones efectuadas en su comunidad entre estamentos provinciales, líderes guaraníes, organizaciones no gubernamentales y empresas privadas. Estas reuniones tuvieron por finalidad atender demandas y conflictos en cuestiones territoriales y ambientalistas. Más allá de su filiación como referente religioso de su comunidad, no se explicitan aquí datos específicos sobre el interlocutor que ha narrado el registro transcrito, ni sobre la comunidad en la cual vive. Ello responde a una pauta sugerida por Bartolomé (2009) de no dar a conocer la identidad de los interlocutores guaraníes para evitar que sean molestados por curiosos.

Considero que la narrativa recogida corresponde a lo que Bartolomé (2005) ha definido como mitología de la privación, es decir “*un tipo de reflexión mítica que no trata de justificar la precariedad del presente sino, básicamente, entenderlo de acuerdo a los mismos principios cosmológicos que organizaron inicialmente el mundo y la sociedad. De esta manera la contradicción interétnica no se legaliza pero al menos intenta ser comprendida y eventualmente subvertida a través de los procesos de inversión simbólica que pueden reordenar los respectivos papeles de los protagonistas*”.

CERDOS PARA LOS MUCHOS

Ñande Ru ojapo yvy raka'e..., tonche juru'a pe a'e kuery kampo voi oeja raka'e, a'e ñande vype katu ka'aguy oejamavy, opa mba'e'i ñandevype ja'u va'erã oeja raka'e, oeja raka'e pindo, oeja raka'e ñandevype etã yvyra i'a va'era oeja raka'e. A'eraminguare ñande kuery jaiko'i, ñañoty'i mboapy-apy'i jaikovy, a'eramingua'ire jakaru aguã rami jaiko raka'e. Arirema anỹ eiarami a juru'a kuery katu a'erami a'ekuery rañe merami orekuri raka'e, a'eguyma ñande mbotakykueju aguãrami, a'e va'epy juru'a oikuaa e'ỹ, ndoikuaai vygua rive jepe a'erami ñande apo. A'e va'epy iko parta ñande ruvicha kuery o chino katu opygua kuery oparta a'e va'epy rima imbarete kuri, omombe'u aguã porque ja a'erami e'ỹ kaucha voi ra anỹ etã va'e kuery e'iarami ñande mbochikero pama eravy aguã ramima ñande apo eravy. Ogueru ñande rembi'urã guymba kure rami ma, ñande apomavy chikero py ogueru ñande rembi'urã oño'e jepy ovy. A'erami rivemapy anỹ ñande apo aguãramima py anỹ juru'a kuery -jpe'ata re'o mba'apo!- okuapy ojogua yvy, ojogua ka'aguy, a'eramimbavy katu ja a'e kuery plataguy mavy a'e kuery, a'ekuery ja yvyjarami, a'ekuaryju ka'aguyjarami opytamavy katu, a'e ñande kuery jaikuaa'eýmavy katu, a'e va'epy ñanembaraete va'e rangue py, katu ñane kangyma jaikovymavy katu, ja jaama ñande yvy aere, ñande ka'aguy aere jepe jajerurejuma jaikovy peme'ẽ'i ka'aguy peracho'i chevy ja'epyma, jaama ñainy chikero puma juru'a ñanderejapa eravy, jañanemongaru a'e kuery tema ogueru ñande rembi'urã oñoẽ imoiny, a'e va'ekue mi rema ñande kuery anỹ ja jekria chikero py, jae porachẽ ramo peteĩ juru'a rymba ramima anỹ'i japyta pa javy. A'e va'e ña'a ñandevype rei ramo, ñanderu kuery perei ramo, ninda'evéi a'erami ñanderecha okuapy. A'e ñande kuery py katu a'e rami aguã rami e'ỹ raka'e, ñande katu kova'e ara ñai ta kova'e ka'aguyre, amboae ara pindo oparamo, ñande jaa ju amboa'e enda'ipy ju java javy.

Nuestro (primer) ancestro hizo la tierra..., a los barbudos⁹ (occidentales) les dejó el campo y a nosotros nos dejó la selva, a nosotros nos dejó todo lo necesario para que podamos alimentarnos, nos dejó la palmera pindó, nos dejó una gran cantidad de árboles frutales. De esa manera nosotros subsistimos, algunos cultivamos la tierra y de ese modo es que desde entonces podemos alimentarnos. Posteriormente (entran en escena) los barbudos, en principio ellos (nos) descubren, entonces siguen nuestras huellas, ellos no sabían nada, ignoraban (todo) acerca de nuestras actividades. En dichas circunstancias carecíamos de líderes (idóneos) o bien faltaban los líderes religiosos que tienen la fuerza necesaria para (entender y) explicarnos acerca del asunto; pues debido a esa carencia (de líderes religiosos) es que ahora “los muchos” nos recluyen a todos en chiqueros para que trabajemos. Nos traen comida como a sus cerdos, para que trabajemos, hasta nuestra porqueriza traen alimento y nos lo arrojan. Y esa es nuestra actividad actual, los barbudos

⁹ Los guaraníes denominan a los integrantes de la sociedad “envolvente” con tres apelativos: *juru'a* (barbudo), *etã va'e kuery* (los muchos, los numerosos) e *yvyppóra* (los terratenientes).

dicen -¡Vayan a hacer su trabajo, (entretanto) comercializan la tierra, venden la selva y así es como ellos adquieren dinero, así es como se adueñan de la tierra, así también es como se establecen como dueños de la selva; y nosotros cuando éramos fuertes ignorábamos el asunto, pero ahora ya estamos muy debilitados, ahora nos desplazamos a otras tierras, a otra selva, pedimos que nos regalen un fragmento de selva, y así ya vamos (nuevamente) a establecernos en el (nuevo) chiquero que los barbudos nos dejaron (emplazado), entonces nos alimentan trayendo y tirándonos la comida, ellos ahora nos crían en un chiquero, somos escogidos para establecernos como las mascotas de un barbudo cualquiera. Ellos procuran mantenernos así, y en cuanto a nuestros dioses ya no somos dignos de su atención. Así pues estamos nosotros, antes las cosas no eran así, en este día la selva está siendo herida, otro día acabará la palmera pindó y nosotros nos iremos nuevamente a otra tierra...

REMITIRSE AL ORIGEN Y REMITIFICAR EL ORIGEN

Algunos pasajes y aspectos estructurales del mito denotan una vigencia fehaciente de lo que se ha dado por llamar la “cosmología guaraní profunda”¹⁰, en tanto que otros sugieren cierto grado de adopción y readecuación de perspectivas ambientalistas y de otros conceptos y elementos occidentales. Nos ocuparemos en primer lugar de la concepción cíclica del devenir como fundamento de la existencia guaraní, puesta en evidencia por la apelación a las instancias cosmogónicas para tratar un asunto corriente. Se ha dicho que la visión occidental del mundo implica un fuerte sentido de linealidad, progreso e historicidad¹¹. Dichos elementos demarcan un eje analítico para abordar acontecimientos, tales como los conflictos, a lo largo de un segmento temporal discreto situado entre los eventos que se consideran causales o desencadenantes, usualmente ubicados en un pasado cercano o contemporáneo y una estimación previsible de consecuencias a corto y mediano plazo, incluyendo la consideración premeditada de medidas paliativas que permitan garantizar un porvenir al menos sostenible, pero preferentemente deseable y próspero. En cambio, desde la perspectiva cosmológica guaraní el devenir del mundo, de las comunidades, de las viviendas y de las personas, se inspira en la estacionalidad agrícola anual, la cual ha conjurado un modelo cíclico continuo e itinerante entre los estados de ser alternativos de bonanza y de deterioro (Keller, 2010). Desde este modelo cíclico, en el cual el final de un estado de ser es una condición ineludible, y complementaria a su origen, el tratamiento de las situaciones problemáticas demanda la revisión meticulosa de la génesis de los elementos conflictivos o sujetos al deterioro, atendándose más a una recapitulación comprensiva que a un intento de mitigar procesos que podrían obscurecer el porvenir étnico. Así por ejemplo el abordaje de la decadencia de los cultígenos tradicionales incorpora un repaso de los mitos de origen de los mismos (Keller, 2012). En el caso examinado aquí, el deterioro de la selva, como espacio de reproducción cultural de los guaraníes, exige una recapitulación (en términos míticos) acerca de su génesis como tal (*a nosotros nos dejó la selva*).

¹⁰ Es la que subyace a la antropomorfización colonial (Bartolomé, 2009:173)

¹¹ Nuestra diferente visión del mundo, que implica un fuerte sentido de linealidad, progreso e historicidad, sustituye a los conceptos cíclicos (Rapoport, 1972: 167)

Las expresiones del mito que hacen referencia a las heridas de la selva y a la desaparición eventual de “especies multipropósito” tales como la palmera pindó¹², sugieren el usufructo de matices ecologistas. En este sentido, los discursos ambientalistas adoptados por los guaraníes en ciertos contextos especiales recientes, han sido decodificados como herramientas (circunstanciales¹³) en una arena de negociación pública, resignificándolos y haciendo patente las contradicciones de un discurso que busca proponer soluciones no acordadas con las comunidades (Papalia, 2011: 23). Ferrero (2011:168) duda de que las referencias ambientalistas blandidas por los guaraníes respondan a una estrategia meramente pragmática, y citando a Hall (1990), sugiere una noción más laxa de la identidad guaraní, en tanto que no sería “la base fija desde la cual emergen los puntos de vista y la acción, sino que del curso de la lucha y de las relaciones emergen nuevos significados”. Esta dinámica sería más acorde a la noción de etnogénesis esgrimida por Bartolomé (2008) para dar cuenta de procesos cronológicos ligados a la configuración étnica de los Mbya guaraní. Aún así, sería necesario rever si esta identidad laxa responde a una mera adaptabilidad plástica ante las condiciones coloniales y modernas, o a un atributo de resiliencia, propio del “núcleo duro” de la cosmología guaraní.

Como ya se ha sugerido, la “cosmología guaraní profunda” denota un esquema cultural cíclico, en el cual no hay una barrera segregacionista entre la espiritualidad y la vida material, y donde además los fundamentos cosmogónicos no se proyectan temporalmente como símbolos inalterables labrados en piedra o pintados sobre un sustrato celulósico. En dicha trama cultural dinámica los mitos no se reducen a meras fábulas simplonas y mortecinas, cuyo apogeo se halla confinado a creaciones literarias o narrativas ficticias de una época remota, como pretenden sus definiciones enciclopédicas más frecuentes; por el contrario, constituyen dispositivos autónomos, orgánicos, capaces de nutrirse, reproducirse y litigar dinámicamente con problemas en boga, de rejuvenecerse y fortalecerse a la par de los fenómenos que pueden poner en peligro el modo de pensar y vivir el mundo donde estos dispositivos han sido concebidos. Así por ejemplo, en la narrativa transcrita, la fuerte, pero no determinante presencia occidental en la actual fase de decadencia biocultural guaraní exige la noción de un *locus* espacial alternativo a la selva (el campo o la sabana) en el cual situar, de manera más explicativa que suspicaz, la existencia primigenia y desencadenante de “los muchos”¹⁴. Esta remitificación cosmogónica propone no obstante una ubicuidad temporal y una mano creadora compartida entre el guaraní y el occidental primigenio. Sin embargo, la explosión demográfica y hegemónica subsiguiente de este último constituye una circunstancia tan fortuita que pasa a conformar una condición intrínseca

¹² *Arecastrum romanzoffianum* (Arecaceae). Es la especie vegetal silvestre a la que más usos dan los guaraníes, no obstante es abundante en áreas disturbadas.

¹³ Citando una expresión de Bartolomé (1997:64), la autora sugiere que las comunidades Mbyá pueden movilizarse en determinado momento y hacer pública la defensa de sus derechos como pueblo, pero su “...existencia se prolonga más allá de la obtención de los intereses en cuestión.”

¹⁴ Esta aseveración es común también en los discursos de dirigentes religiosos guaraníes de Paraguay tal como lo transcriben algunos documentos etnográficos, *el monte es nuestro y el campo de ustedes* (en: Vysokolán, 2007); *los ka'aguy gua u “hombres del monte” fueron hechos para vivir en los bosques y los juru'a o yvyo amboae (hombres de otras tierras) para los campos* (en: Ortiz Sandoval, 2009).

a su definición étnica (los muchos). Esta contingencia demográfica inapelable ofrece una alternativa al discurso suplicante del sometido y obliga a revisar introspectivamente los esquemas de liderazgo como posibles elementos causales del actual estado de degradación biocultural.

LIDERAZGOS, INVISIBILIZACIÓN DE LOS INVASORES Y SOBERANÍA ALIMENTARIA

“En dichas circunstancias carecíamos de líderes (idóneos) o bien faltaban los líderes religiosos con la fuerza necesaria para (entender y) explicarnos acerca del asunto”.

Este pasaje la narrativa introduce una crisis de liderazgo guaraní que remite a la época colonial¹⁵ como desencadenante de la incapacidad de prever los efectos devastadores del “descubrimiento” de las huellas guaraníes por parte de “los muchos.

Aquel sentido de linealidad y progreso vertiginoso que suponemos caracteriza a la sociedad occidental, permea también el modo de abordar los asuntos sociopolíticos, y propone asimismo una remitificación propia de la génesis del conflicto interétnico, acotándolo a una escala temporal tan reciente y discreta que permita objetivar a los actores involucrados o a sus herederos inmediatos. Desde esta mirada, el ejercicio de desempolvar registros coloniales para tratar asuntos en boga puede ser concebido como una retórica ingenua. Pero aún así, es difícil no rememorar en algunos pasajes de la narrativa, la lectura de algunos testimonios escritos por los “conquistadores” del Río de La Plata, ya que parecen ratificar una fuerte correspondencia entre la visualización del invasor y el poder de los líderes indígenas.*Cierto día acometieron el Real de los nuestros en gran número a persuasiones de un hechicero, que ellos tenían por Santo, llamado Cutiguará, que les dijo que los españoles traían consigo pestilencia y mala doctrina, por lo cual se habían de perder y consumir, y que toda su pretensión era quitar a los indios sus mujeres e hijas, reconocer aquellas tierra para poblarlas después....*(Guzmán, 1602).

La expresión “hechicero” evocaba en aquel entonces una condición inapelable intrínseca a cierto tipo de líderes que contravenían los intereses un imperio consagrado por la iglesia cristiana. No es muy diferente la posición actual de muchos sacerdotes guaraníes en lo que respecta a las fricciones con los “muchos”, pero los contenidos de sus discursos, cargados de exhortaciones religiosas, no tienen actualmente un registro audible en una concurrencia demasiado empapada con el lenguaje hegemónico. Estas alocuciones en su propia lengua, evocan espontáneamente a *ñande ru* (nuestro padre) para abordar cualquier área temática, reservando para ello cierta modalidad litúrgica del lenguaje. Esta modalidad de expresión más o menos presente en todas las reuniones con “los muchos”, suele despertar poco interés en la audiencia política no indígena congregada para tratar temas que supuestamente nada tienen que ver con la religión. Este desinterés de debe por un lado a que son disertaciones de ancianos o personas mayores quienes no estarían interiorizadas en profundidad con la temática a tratarse, en

¹⁵ La utilización de la expresión híbrida no transferida totalmente al guaraní (*orekuri*: descubren) sugiere la adopción de categorías foráneas, quizá a partir de la instauración de instituciones educativas occidentales en las comunidades, incluyendo la enseñanza de acontecimientos históricos, tales como la lectura de efemérides cada 12 de octubre.

segundo lugar porqué el tono solemne que usan y el contenido argumental que expresan, o que a veces es pobremente traducido por sus intérpretes, no dejan lugar a la objetivación del orador como un individuo portador de una opinión claramente identificable acerca del tópico de interés. En síntesis, no se trataría del discurso de un “militante en lucha”, sino simplemente de una perorata ceremonial de los ancianos, sólo útil a los fines de matizar étnicamente el encuentro; aunque a veces tales sermones se extiendan “más de lo necesario”, comprometiendo la apretada agenda de los participantes. Pero en realidad, esta modalidad del lenguaje se denomina “*ayvu ñechĩrõ*” (lenguaje alineado) y consiste en una suerte de recitación en la que el orador acorta el tiempo entre las palabras, es decir entre lo que piensa y lo que dice, hasta cierto punto en el que se asume que no es el sujeto circunstancial quien habla, sino el colectivo étnico representado por algunas de las divinidades del panteón (*Ñande Ru Kuery*), más frecuentemente *Ñamandu*, también llamado *Kuara’y Ru Ete*. Dichos apelativos refieren nada menos que al primer ancestro guaraní, progenitor del sol, quien después de haberse creado a sí mismo, se supo sólo, sin ningún contexto cultural o cosmológico del cual aprehender cualquier cosa, y entonces tuvo que concebir el mundo en el cual residiría su descendencia. Desde su morada actual, el “más anciano de los guaraníes” derrama su mirada sobre la tierra (luz solar) con lo cual puede seguir concibiendo la vida (*cf.* fotosíntesis), es decir que la energía vital, o la existencia orgánica, sigue siendo una condición intrínseca a su conciencia o subjetividad. Esta condición de Sujeto Supremo lo hace un interlocutor legítimo para responder a las problemáticas del colectivo étnico que lo reconoce como tal, y desde esta perspectiva aquellos interlocutores a través de los cuales Él puede expresar su dictamen son militantes guaraníes más auténticos que aquellos que existen como representaciones funcionales a otras subjetividades (ej. instituciones gubernamentales, ONG). Entonces, en cierto modo podría decirse que el problema de la etnicidad guaraní, cuya solidez perenne desde hace varios años sorprende a la etnografía, está estrechamente ligada a los liderazgos y tiene que ver con una pugna por mantener sus representantes genuinos, entendidos estos no como dirigentes políticos circunstanciales, sino como aquellos arquetipos culturales deificados en cuya subjetividad se halla representada la existencia de un colectivo que trasciende los intereses personales de los individuos que lo componen. Debido a esta pugna de representantes es que preocupa tanto a algunos dirigentes religiosos guaraníes el hecho de que las instituciones culturales tradicionalmente destinadas a religar a los niños con el colectivo étnico, se usufructúen para agradar a los visitantes “barbudos” matizando un encuentro, o en el marco de iniciativas de turismo cultural¹⁶.

A’e juru’a ovaẽma uvy maramo katu jajopy juma ñane mba’epure, jajopyjuma ñande takuapu jevyma, juru’ape jevyma ñaenduka jaikovy a’e ñande ru kue’yry oñevanga porã’i aguã, opa mba’egui jareko porã’i aguãre rekorã’i ñamombe’u va’e ndajaikovẽima,

¹⁶ La apertura cultural de los guaraníes *Mbya*, propiciada por los principales líderes cooptados por el gobierno provincial, ha tenido una suerte de día inaugural y ha sido tapa de medios de comunicación. “*Pese a los blancos presentes los chamanes (opy gua) cantaron como antes de que vengan los españoles...Sin embargo muchos aborígenes sienten invadida su intimidad por los yurugua y se mantienen alejados a la hora de las ceremonias pese a la orden de los caciques de comenzar a mostrar su cultura...*” (Villalba, 1998).

ndajaechaukavéima a'erami ñande ra'y kue'yry, ñande rajy kue'yry rupi a'e kuery e'i árami ñaña'e'a e'y vyguapy ñande ru kuery e'i árami...

Apenas llegan los barbudos ya agarramos nuestra guitarra, agarramos nuestros bambúes sonoros, y sólo a ellos les hacemos escuchar lo que nuestros ancestros dejaron para nuestro regocijo, todo aquello con lo que contamos para estar bien se los transmitimos a ellos, y ya no estamos enseñando eso mismo a nuestros hijos, a nuestras hijas, ya no nos esforzamos por contarles acerca de las cosas que nuestros ancestros dicen...(Vera Endy)

La seguridad alimentaria, estrechamente vinculada a un modo de vida agrícola administrado por la religiosidad, representa tradicionalmente una de las garantías políticas indispensables con las cuales se han puesto en valor la idoneidad de los líderes guaraníes. Cuando en la narrativa se expresa sarcásticamente una dependencia alimentaria foránea, hay que considerar sobre todas las cosas una alusión implícita al enquistamiento de un gobierno alóctono, cuyos mandatarios últimos son los “barbudos”, que organizan las reuniones con refrigerios lo suficientemente exuberantes como para garantizar una jornada laboral intensa y absorbente, a la que subyacen intereses subsidiarios (*entretanto comercializan la tierra, venden la selva y adquieren dinero*). Así, las alusiones mordaces a una dependencia alimentaria exógena (*nos traen comida como a sus cerdos*) constituye básicamente la respuesta de un dirigente espiritual (modalidad tradicional de liderazgo) ante el avance arrollador de gobiernos comunitarios laicos, establecidos por intereses foráneos (modalidad actual de liderazgo). Si la cosmología profunda de la cultura guaraní pervive aún en sus referentes religiosos, ella propone a la restauración de la agricultura tradicional como única salida para diferir y subvertir una inminente tragedia cultural y cósmica determinada por la voluntad de los dioses¹⁷(*cfr.* Keller, 2012), ante la insensatez y desidia de los hombres¹⁸. Esta perspectiva colisiona en una lucha inadvertida y desigual con la dirigencia guaraní laica, que propone la negociación y el recogimiento de dádivas derramadas por una sociedad “envolvente”, como un intento de mitigar una tragedia cultural consumada y determinada por esta última.

La asimilación de la “cosmología guaraní profunda” a la noción de sujeto colectivo¹⁹, en tanto que expresa una realidad cultural más alta que la mera suma algebraica de los miembros que participan en mayor o menor medida en ella, ayuda a visualizar más claramente su contienda con el “sujeto colectivo hegemónico” (definido del mismo modo), como una lucha descomunadamente desigual, casi acabada, pero fehaciente. Para entender la construcción de dicho estado de decadencia es necesario tener en cuenta que los guaraníes miden la senectud del mundo de acuerdo al cociente entre las “almas de origen divino” (*ñe'e porã*) y las “almas telúricas” (*teko achy kue*) presentes en la tierra. Mientras aquellas voliciones retornan a la morada de las deidades cuando fenecen sus

¹⁷ Estereotipos de sujetos colectivos, es decir de la cultura representada como sujetos

¹⁸ Estereotipo de la colectividad como suma algebraica de sujetos culturalmente desarticulados

¹⁹ De acuerdo con Cardoso de Oliveira (1976), la cultura puede ser vista como una representación colectiva, en cuanto trasciende el ser individual, expresa una realidad más alta, la de la propia sociedad. Es una realidad de orden intelectual y moral, un ser social, irreductible - en su totalidad - a las conciencias individuales que, a su vez, en su práctica cotidiana no podrían aprehenderlas sino fragmentariamente. La noción de cultura como representación colectiva fue ya sugerida por Durkheim (1968).

portadores, estas últimas, que se conforman a partir de los padecimientos terrenales de los mismos, permanecen en la tierra devenidas en fantasmas, denominados “*mbogua*”. Es decir, a estas alturas dicho cociente es ostensiblemente ínfimo y por lo tanto la tierra, senil. Estos fantasmas, apegados a sus apremios pasados, merodean los sitios que residían en vida, por lo que es lógico que abunden en las perennes estructuras de las grandes ciudades occidentales (Keller, 2011) y en lo que respecta a fantasmas que devienen de la sombra de los árboles y animales, estos abundan en las áreas deforestadas. Todo ello implica que desde la resistencia simbólica del sujeto cultural guaraní, el “sujeto hegemónico” es visto como un elemento contaminante que estimula el punto de saturación de un esquema cíclico, pero cuya fase de deterioro ha sido catalizada principalmente por las falencias de liderazgo interno, hasta el punto de generar un inminente colapso determinado por la voluntad divina (*ya no somos dignos de su atención*), voluntad que subsume a la cultura. Asumir esta responsabilidad propicia una mínima posibilidad de mantener un bastión de resistencia cultural. Alternativamente, desde nuestra mirada lineal y progresista, esta resistencia étnica se muestra tan infecunda que es preferible negarla o conjeturar su alentadora reconfiguración en la arena de esquemas contextuales globales, como pueden serlo las estructuras de oportunidades políticas (EOP). Y así, la invisibilización intelectual de una disputa bochornosamente cobarde nos ha llevado a deconstruir al “sujeto étnico” atomizándolo en sus disociables representantes individuales y a reconstruir al “sujeto hegemónico” como fuerzas contextuales impersonales que operan sobre estos. Y la Antropología posromántica ha aportado su buena cuota en ello.

GLOBALIZACIÓN Y NEODETERMINISMO AMBIENTAL

Las culturas “primitivas”, tal vez demasiado frágiles, y desarmadas en un combate tan desigual, se apagan una tras otra; y, así desposeídos de sí mismos, esos hombres diferentes que devuelven al primer silencio selvas y sabanas en adelante desiertas, se ven condenados a la extinción y la muerte, pues pierden el gusto por la vida (Clastres, 1968).

Más allá de la verosimilitud patente de las tendencias hegemónicas vigentes, el horizonte negativo que oscurece el porvenir de la diversidad biocultural constituye ocasionalmente una profecía apresurada, y a menudo conveniente. En este sentido, la sensata redefinición de las culturas como sistemas abiertos, permeables a las coacciones de la sociedad global, se ha constituido en una de las armas más contundentes que blanden muchas corrientes antropológicas “maduras” para mantener bajo mortaja al relativismo cultural extremo, y con ello, defender el quehacer de su disciplina; discursivamente la posibilidad de efectuar comparaciones y generalizaciones²⁰, y más probablemente la posibilidad de instalarse a gusto en el vasto e imperecedero nicho científico que ofrece la globalización. Sin embargo, aunque los argumentos de esta postura sean estratégicamente razonables, y los estudios sobre globalización sean

²⁰ Sin comparación no habría generalización posible ya que encallaríamos de nuevo en la imagen irreal y estéril de las culturas consideradas como entidades autosuficientes y separadas (Milton, 1996).

valiosos por el examen etno-introspectivo que proponen, el mero concepto de “apertura cultural” ha infundido en muchos académicos la visión extremista de que las “cosmologías profundas” o núcleos duros” de las sociedades tradicionales ya se disgregan inexorablemente en el diluyente universal del océano hegemónico; de que más allá del exotismo superficial que evocan sus configuraciones específicas, sólo se trata de un puñado de almas endebles que sucumben miserablemente y sin remedio a los caprichos marquetineros del capitalismo, y a otros procesos de homogeneización dictaminados por la sociedad global, calificada también como “envolvente”; la cual, por ende, conforma ahora el “nuevo medio ambiente” que determina el destino de las culturas. A la luz de esta resignificación encubierta del concepto de ambiente, en la cual la tesis del “apremio global” reemplaza a la del “apremio biológico”, la providencial convicción de una “permeabilidad cultural extrema” ha venido a instituirse en una suerte de “neodeterminismo ambiental” y ha encauzado a la mayor parte de los neófitos en antropología ecológica a “no hablar con extraños”, es decir, a menospreciar el desconocido pero ya predeterminado “punto de vista del nativo” para dedicarse de lleno a la objetivación o exotización de “lo familiar”. No es raro por lo tanto, que la calificación de “idealismo romántico” usada por enfoques deterministas para soslayar al enfoque etnocientífico de la antropología cognitiva (Harris, 1979:), vuelva a replicarse más recientemente para criticar la renuencia etnoecológica de admitir la determinación que el “contexto moderno” ejerce sobre las etnias (Durand, 2000:149)²¹.

Pero las aproximaciones que se afanan por las variables apenas contextuales no sólo “naturalizan” o “ambientalizan” el paradigma global, sino que además pueden construir la imagen pública de colectivos étnicos que desconocen, sobre la base de referencias exteriorizadas por unos pocos representantes que han sido previamente cooptados por intereses exógenos a dichos grupos. Como tales constructos parten de un tratamiento distante de las raíces interétnicas de la “etnografía romántica”, padecen limitaciones instituidas por el quehacer científico como oficio subvencionado por el propio colectivo étnico del investigador. En este sentido y en lo que refiere a los estudios transculturales creo que es necesario “problematizar la problematización” revisando introspectivamente uno de los ejes de abordaje que actualmente se plantean como norte en el oficio etnográfico; se trata de la ansiedad casi taxativa por forzar el hallazgo de disonancias entre el discurso y la acción efectiva de “los nativos”. Rehuendo pudorosamente del estigma de ingenuidad que se cierne sobre la tradición etnocientífica, los etnógrafos posrománticos se han constituido en febriles cazadores de contradicciones entre el decir y accionar de los sujetos sociales “que estudian”, muchas veces descartando o minusvalorando en sus informes las sintonías entre lo que graban y lo que contemplan, más que nada porque tales consonancias no ofrecen un producto problematizado palatable por los modernos consumidores de monografías. Además, los mitos no se viven individualmente, sino colectivamente, y a pesar del accionar ostensiblemente disonante de muchos individuos, para el sujeto colectivo al cual pertenecen, tales mitos

²¹ Otra crítica, quizá más razonables han padecido los filós más universalistas de la etnobiología por intentar evaluar el saber indígena con los parámetros de la ciencia occidental (Hviding, 2001). Por su parte, a algunos de sus enfoques con practicantes más afines a las ciencias biológicas, como la etnobotánica, se las ha vinculado, al menos en sus orígenes, con propósitos imperialistas (Alcorn, 1995).

son maneras efectivas y no meramente discursivas de vivir el mundo. La problematización no debe entonces confundirse con una necesaria proyección sobre las cosmovisiones alternativas de la típica segregación entre “discurso y acción”, entre “mito y realidad”, entre “teoría y práctica” que es propia del modernismo; el modernismo pensado como colectivo que ha codificado la amplia tradición cultural occidental, y la de los otros, como productos de consumo (novelas, filmes, *papers*, discursos) que casi nunca tienen que ver con “la realidad” cotidiana de quienes consumen tales productos (televidentes, lectores, seguidores), es decir eximiendo a estos últimos de los roles protagónicos, los cuales son felizmente endilgados a los personajes que participan en la manufacturación de tales mercancías. Esta segregación entre consumidor (actor) y personaje-protagonista (meta-actor) permite que el colectivo hegemónico pueda manufacturar despreocupadamente una amplia gama de mercancías con contenidos argumentales hipotéticamente anti-hegemónicos, tales como filmes biográficos de revolucionarios o manuscritos posmodernistas.

Si el metabolismo hegemónico palpita con una suerte de alternancia entre discursos sistólicos y contradiscursos diastólicos, cabe entonces preguntarse si la visibilidad cultural que se construye desde una mirada que reniega del “romántico e inverosímil” aporte de las etnociencias, no podría llegar a constituirse en una nueva modalidad operativa del capitalismo, una suerte de jugada furtiva del “sujeto colectivo hegemónico” que consiste en la elaboración de políticas adaptadas a representaciones sobre “sujetos étnicos” que él mismo ha manufacturado, asegurándose además de que dichas representaciones sean certificadas por la respetable rúbrica de aquellas bases académicas e ideológicas que otrora lo decodificaban. Como lo expresa Zemelman (2005:85), *si construimos un conocimiento sobre una realidad que definimos según exigencias conceptuales particulares puede implicar que estamos construyendo el conocimiento dentro de marcos que son los adecuados solamente para el despliegue de determinados sujetos, v. gr. los dominantes.*

Ante todo lo expuesto y en relación con el devenir de la Antropología Ecológica, considero pertinente la propuesta de Solana Ruiz (2007: 222) quien sugiere que esta disciplina *necesariamente debe integrar etnoecología y ecología política, y en este sentido los antropólogos han efectuado y pueden realizar aportes especializados.* Ello puede llegar a ofrecer un balance mínimo entre “tomar cierta distancia interpretativa de lo conocido” y “aproximarse a lo desconocido”.

AGRADECIMIENTO

A Miguel A. Bartolomé por la lectura crítica y la bibliografía suministrada.

LITERATURA CITADA

- Alcorn, J. B.** 1995. The scope and aims of Ethnobotany in a developing world. In Schultes, R. E. & S. von Reis. *Ethnobotany: Evolution of a Discipline*. Timber Press, Portland, Cambridge, p. 23-39.
- Azevedo, M.; A. Brand; A. M. Gorosito; E. Heck; B. Meliá & J. Servín.** 2009. Guaraní Retã 2008, los pueblos guaraníes en las fronteras, Argentina, Brasil y Paraguay. B. Meliá (Ed.), AGR servicios gráficos, Asunción, 23 pp.

- Bartolomé, M. A.** 1997: Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. Siglo XXI Instituto Nacional Indigenista. México.
- Bartolomé M. A.** 2005. “Los Rostros Etnicos de México” en *Visiones de la Diversidad: Relaciones Interétnicas en el México Actual*, Miguel Bartolomé (coordinador) 4 Tomos, Instituto Nacional de Antropología e Historia de México
- Bartolome, M. A.** 2008. Oguerojera (desplegarse) la etnogénesis del pueblo Mbya Guaraní. *Ilha* 10(1): 104-140.
- Bartolomé, M. A.** 2009. Parientes de la selva, los guaraníes Mbya de la Argentina. Ed. CEADUC, Asunción, 463 pp.
- Cardoso de Oliveira, R.** 1976. Identidade, Etnia e Estrutura Social. Sao Paulo. Ed. Pioneira.
- Clastres, P.**1968. “Entre silencio y diálogo” en Pingaud, B. y otros, *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Durand, L.** 2000. Modernidad y romanticismo en etnoecología. *Alteridades* 10(19): 143-150.
- Durkheim, E.** 1968 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París.
- Escobar, A.** 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. CEREC-ICAN. Santafé de Bogotá. 418 p.
- Ferrero, B.** 2008. Más allá del dualismo naturaleza-sociedad: poblaciones locales y áreas protegidas en Misiones (Arg.)”. en “El desarrollo y estudios rurales en Misiones” Bartolomé Leopoldo y Gabriela Schiavoni (eds.) Editorial Ciccus. Buenos Aires.
- Ferrero, B.** 2011. Conservación, comunidades y certificación. Un análisis de la relación entre capital y conservación en la provincia de Misiones. En Mastrangelo & Trpin (Compil.): *Entre chacras y plantaciones, trabajo rural y territorio en producciones que Argentina exporta*. Ed. Ciccus, Buenos Aires, págs. 147-174.
- Ferrero, B. & C. De Micco** 2011. Nuevas conformaciones de territorialidad en Misiones. Problemas sociales y ambientalismo. En Mastrangelo & Trpin (Compil.): *Entre chacras y plantaciones, trabajo rural y territorio en producciones que Argentina exporta*. Ed. Ciccus, Buenos Aires, págs. 175-199.
- Gorosito Kramer, A.** 2006. *Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión*. Avá 9: 11-27.
- Guzmán, R. Díaz de.** 2000 [1602]. La Argentina. Edición de Enrique de Gandía. *Crónicas de América*. Ed. DASTIN Historia. 267 pp.
- Hall, S.** 1990. Cultural identity and diáspora, en Rutheford, J. (Eds.): *Identity: community, culture, difference*. Lawrence and Wishart, Londres.
- Harris, M.** 1979. *El desarrollo de la teoría antropológica, historia de las teorías de la cultura*. Ed. Cultura Libre, México, 690 pp
- Hviding, E.** 2001. *Naturaleza, cultura, magia, ciencia, sobre los metalenguajes de comparación en la Ecología Cultural*. En: Descola, P. & G. Pálsson. (Coords.). *Naturaleza y Sociedad, perspectivas antropológicas*.: Siglo XXI editores S.A. de C.V. México, p. 192-213.

- Keller H. A.** 2010. Nociones de vulnerabilidad y balance biocultural en la relación sociedad guaraní-naturaleza. *Avá: Revista de Antropología* 18: 25-41.
- Keller, H. A.** 2011. Juegos y deportes guaraníes de Misiones, Argentina. *Notas etnobotánicas complementarias. Bonplandia (ed. especial de Etnobotánica)* 20(2): 231-249.
- Keller, H. A.** 2012. Origen y decadencia de los cultivos guaraníes, un relato mítico de los Ava Chiripa de Misiones, Argentina. *Bonplandia* 21(1): 27-43.
- Leff, E.** 2003. La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción. *Polis* 2(5): 126-142.
- López, L. & H. Cámara.** 2005. Senderos en la selva misionera. Golden Company SRL, Buenos Aires, 285 pp.
- Milton, K.** 2008. Ecologías: antropología, cultura y entorno. 1996. Disponible en: <http://www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html>. Acceso el: 07 marzo 2008.
- Nygren A.** 1999. Local Knowledge in the Environment-Development Discourse : From dichotomies to situated knowledges. *Critique of Anthropology* 19(3): 267-288.
- O'Connor, M.** 1993. The Misadventures of Capitalist Nature. *Capitalism, Nature, Socialismo* 4(4): 7-34.
- Ortiz Sandoval, L.** 2009. Yvyo guerojera (o la creación de la gente). Aspectos elementales de la socialización de los Mbya-guaraní del Paraguay. *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica Nuestra Señora de Asunción XLIV (2):* 465-528.
- Placci, G. & M. Di Bitetti.** 2006. Situación ambiental en la ecorregión del Bosque Atlántico del Alto Paraná (Selva Paranaense). En Brown A., U. Martínez Ortiz, M. Acerbi & J. Corcuera (Eds.). *La situación ambiental Argentina 2005*. FVS-Argentina. Buenos Aires, p. 193-210.
- Rapoport, A.** 1972. Vivienda y cultura. Ed. Gustavo Gili S.A. Barcelona, 217 pp.
- Siffredi, A. & A. M. Spadafora,** 2001. Nativos y naturaleza. Los infortunios de la traducción en las políticas de la sustentabilidad. *Ilha* 3(1): 101-119.
- Skill, K.** 2010. Investigar problemas ambientales en antropología social pertinencia social y científica: una aproximación al campo. *Ava* 18: 77-92.
- Solana Ruiz, J. L.** 2007. Antropología Social y medio ambiente: sobre la necesaria articulación entre Ecología Cultural, Ecología de Sistemas, Ecología Política y Etnoecología. En Peña, Navarro, Moreno & Solana Ruiz (Coords.): *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*. Ed. Icaria, España, p. 201-226.
- Villalba, J.** 1998. La apertura cultural de los guaraníes, entre el monte y la civilización, con la misma fe de antaño. *Magazín semanal Año 5, N° 247*. Buenos Aires, 3-9 de mayo de 1998.
- Vysokolán, O.** 2007. Manduyvi, un teko'a mbya. Estudio socio antropológico de una comunidad Mbya. *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica Nuestra Señora de Asunción XLII (2):* 411-424.

Zemelman, H. 2005. Sujeto y sentido: consideraciones sobre la vinculación del sujeto con el conocimiento que construye. En: Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico. Anthropos Editorial. Barcelona. Pp. 81-94.