



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Ciencias
Antropológicas

Tesis de Licenciatura

*“Las voces de los niños llegan incluso hasta el corazón del político
más corrupto”*

El caso de los coros de niños, niñas y jóvenes mbyá guaraní de Misiones

Clara Boffelli

Directora: Mariana García Palacios

Codirectora: Noelia Enriz

Marzo de 2017



1. Comunidad guaraní, Puerto Iguazú, septiembre de 2015.

Agradecimientos

Quiero agradecer a todas las personas que hicieron posible la elaboración de esta tesis.

En primer lugar, a todas las personas de las comunidades de Puerto Iguazú que nos recibieron en sus casas y que nos compartieron sus saberes, experiencias y relatos con paciencia y cariño. Quiero agradecer especialmente a los caciques, por abrirnos las puertas de sus comunidades y por hospedarnos allí; a todo/as los hombres y mujeres, jóvenes, niños y niñas, que compartieron con nosotras lindas charlas y porque sin su confianza y amabilidad, esta tesis no hubiera sido posible.

A Celeste y a Daniela por ofrecernos su ayuda y compañía, y a Juan por hospedarme en su casa.

Agradecerles especialmente a mis directoras Mariana y Noelia, que con paciencia y dedicación me acompañaron durante estos dos años en la escritura de este trabajo y por siempre involucrarme en sus diferentes proyectos. A Noe y a Foti por estos años de trabajo y de experiencias compartidas, por compartir conmigo el campo y los espacios de lectura. Realmente, han sido para mí grandes referentes y compañeras.

También a Andrea Szulc, a Gabriela Novaro y a todas las chicas y chicos con quienes compartí los grupos y proyectos de investigación de los cuales formo parte, cuyos debates y lecturas han sido un gran aporte a mi formación.

A mi hermosa familia, que siempre me ha apoyado incondicionalmente en cada una de mis decisiones y momentos de la vida, fueron para mí un gran sostén. A mi mamá, por transmitirme su pasión por lo social y por los viajes, por darme los mejores consejos. A mi papá por su inmenso cariño, su escucha y su interés por mis proyectos. A mis abuelas, grandes consejeras y compañeras; a mis tías, a mi tío y a mis primos. A mis hermanas, Luli y Juli, porque más allá de las distancias, me acompañan siempre.

A mis jefes y amigos Luqui y Seca, que sin su apoyo mis viajes, mi carrera y esta tesis no hubieran sido posibles. Porque consciente o inconscientemente siempre hicieron lo imposible para apoyarme en mis proyectos.

He contado siempre con la compañía, el respaldo y el cariño de mis amigos y hermanos de la vida. Quiero agradecer de corazón a todos y a cada uno de ellos que por miedo a olvidarme de alguno, no voy a nombrar. Quiero agradecer especialmente a Aka, Migue,

Ro, Flor, Chiro, Mari, Liss y a Hernán por el ánimo, los consejos y porque fueron un gran empuje en el desarrollo de este trabajo.

A Olgui, Olquita y Pauli, mis grandes maestras.

Índice

Introducción.....	7
Sobre el problema de investigación.....	9
Algunas reflexiones teórico-metodológicas sobre el trabajo de campo.....	13
Sobre los capítulos de esta tesis.....	24
Capítulo 1. “Antes las tierras eran libres, no tenían límites, eran de Ñande Ru para nosotros”: La población mbyá guaraní: territorio, turismo y triple frontera.....	29
Los mbyá guaraní: algunos aspectos generales.....	31
Llegando a la triple frontera: las comunidades de la zona de Puerto Iguazú. Algunos aspectos centrales.....	37
Los coros de niños/as y jóvenes: un primer acercamiento.....	59
Capítulo 2. “Soñé que venía un pajarito y ahí enseguida supe que estaba embarazada”. Concepción de persona, niñez y experiencias formativas entre los mbyá.....	63
Algunas reflexiones sobre la niñez en investigaciones con pueblos indígenas y en los estudios sobre religión.....	65
La concepción del alma entre los mbyá.....	67
El recibimiento de un nuevo niño: el <i>teko</i> y el <i>teko’a</i>	69
El nombramiento de los niños: el <i>rery</i> y el <i>rera</i>	71
Niñez: etapas y experiencias formativas que la conforman.....	75
Experiencias formativas religiosas en la niñez.....	83
El cuerpo en los procesos de aprendizaje.....	92

Capítulo 3. “El coro es como algo para afuera, es nuevo y es copiado”:	
corales y expresiones musicales religiosas.....	98
Introducción.....	99
Contexto turístico: discursos y representaciones.....	106
Religiosidad mbyá y expresiones musicales.....	117
Los coros de niños/as y jóvenes y su distinción con las expresiones musicales religiosas.....	123
Los niños como mediadores frente a un otro: los dioses, los políticos y los turistas.....	132
Conclusiones.....	138
Bibliografía.....	143

Introducción



1. Sendero que da acceso a una casa de familia. Puerto Iguazú, mayo de 2016.

Sobre el problema de investigación

A lo largo de mi vida personal y estudiantil me he interesado especialmente por temas y campos muy diversos, lo que me ha llevado durante la carrera y en el marco de grupos de investigación a realizar trabajos sobre temáticas diferentes. Esto, por un lado, hizo difícil mi elección sobre un tema de investigación en particular; por otro, estas experiencias fueron de una u otra manera aportándome herramientas conceptuales y enfoques teóricos que me orientaron en la construcción del tema.

La mayoría de las temáticas por las que me he interesado han estado vinculadas con la antropología simbólica ya que desde que mi niñez y hasta el día de hoy, los fenómenos religiosos y el universo simbólico de diferentes grupos sociales han despertado en mí una gran fascinación. Hace unos años cursé la materia *antropología simbólica* y un seminario sobre *cultura, historia y poder en la antropología de la religión* dictado por Cesar Ceriani, Pablo Wright y Gustavo Ludueña y desde entonces, realicé en el marco de la carrera diferentes trabajos sobre espiritismo y otros movimientos religiosos de origen más contemporáneo. A partir de esas experiencias pude comprender cómo los universos simbólicos y los sistemas de clasificación del mundo no solo funcionan como formas de entender la realidad, sino que la construyen, actuando como matrices a partir de las cuales los sujetos actúan.

Los estudios en torno a etnicidades y territorialidades han sido campos en los que también encontré gran interés. Desde que ingresé a la Universidad y cursé *Sistemas Socioculturales de América I* y II y un seminario sobre grupos amerindios de tierras bajas fui familiarizándome con estos temas desde una perspectiva antropológica. Con lecturas de Florencia Tola, Lorena Cardín, Diana Lenton, Pablo Wright, entre otros, y con mis primeros acercamientos al quehacer antropológico como colaboradora en algunos trabajos, fui adentrándome en el tema teóricamente. A partir de ciertos viajes que realicé por mi cuenta en los que tuve la oportunidad de visitar diferentes comunidades indígenas, mi fascinación por aprender sobre estas poblaciones fue creciendo, experiencias que terminaron por definir hacia donde quería orientar mi investigación.

Hace unos años, curse algunas materias en una universidad del caribe colombiano; en ese viaje, me puse en contacto con antropólogos que trabajaban con grupos indígenas de las regiones caribe y pacífico como Fabio Silva Vallejo y el equipo de investigación interdisciplinario coordinado por la antropóloga Ana María Arango en la región pacífico, cuyos trabajos fueron para mí grandes referentes. En este último equipo se trabaja desde la antropología y la carrera de artes de forma interdisciplinaria sobre las manifestaciones musicales, danzas, cantos de las comunidades afro colombianas e indígenas de esta región. Esos nuevos vínculos y mis posteriores lecturas sobre el tema me fueron acercando a los estudios vinculados con la etnomusicología y las expresiones musicales, mundos que más tarde encontraría entre los mbyá guaraní de Misiones.

En el año 2013, encontré una convocatoria que buscaba estudiantes avanzados para formar parte de un Proyecto de Reconocimiento Institucional sobre experiencias formativas religiosas de niños y niñas y la intervención de instituciones religiosas en la configuración social de la niñez, coordinado por la antropóloga Mariana García Palacios. Me acerqué interesada en la oportunidad de trabajar sobre religiones pero ahora pensando en un nuevo cruce: la religión y la niñez, siendo este último campo nuevo para mí. A partir de entonces fui introduciéndome en lecturas sobre esta temática y definiendo el tema de investigación para mi tesis. Ese proyecto estaba conformado por integrantes que trabajaban en diferentes campos etnográficos y fue allí que Mariana me sugirió la idea de empezar a trabajar en la provincia de Misiones con comunidades mbyá guaraní. Dentro del grupo, Noelia Enriz es quien trabaja en esta provincia con población mbyá hace muchos años y fue en su compañía que empecé a introducirme en este nuevo campo, desconocido por mí hasta ese entonces.

Pensando en este cruce entre niñez, religión y una propuesta de investigación para acercarme por primera vez a esta población, surgió la idea de los coros de niños/as y jóvenes mbyá que se me presentaron, en un primer momento, como un espacio privilegiado desde donde poder abarcar diferentes temas de mi interés -la religión, la construcción social de la niñez y el vínculo de este colectivo con el turismo- puestos en práctica en una performance que involucra música, danza y cantos tradicionales.

Fue esta nueva propuesta y mi interés por trabajar en zonas rurales con grupos indígenas lo que me acercó al campo. A medida que fue pasando el tiempo, los vínculos que fuimos formando con el grupo de investigación y la dinámica de trabajo terminaron por orientarme en esta temática. A lo largo de estos años fui enmarcando este trabajo en dos nuevos equipos, uno sobre la transmisión intergeneracional de saberes y procesos de identificación en poblaciones indígenas y migrantes de la Argentina dirigido por Gabriela Novaro y, de manera más reciente, en un proyecto sobre niñez indígena, alteridad y ciudadanía coordinado por Andrea Szulc, a partir de los cuales fui enriqueciéndome con nuevas lecturas y discusiones en torno a estos temas.

Desde entonces, he puesto el foco en leer autores que han trabajado con diferentes parcialidades guaraníes en el vasto territorio en el que este colectivo habita – regiones del Brasil, de Paraguay y de Argentina-. Con Noelia Enriz y Alfonsina Cantore (con quienes compartimos algunos trabajos de campo en Puerto Iguazú) armamos un grupo de trabajo donde nos propusimos leer y debatir acerca de la producción antropológica que ha sido escrito en la última década sobre los guaraníes que habitan hoy en la provincia de Misiones y esto me permitió armar un primer estado de la cuestión.

Una vez en el campo, el tema que había elegido e imaginado de forma más teórica fue tomando cuerpo y, en consecuencia, cobrando nuevos matices. Las reformulaciones que fui haciendo sobre el problema elegido y las problemáticas con las que me fui encontrando se vincularon principalmente con el contexto en el que estas comunidades se encuentran inmersas, propias de la localidad de Puerto Iguazú y sus alrededores: una zona de triple frontera, de pleno turismo nacional e internacional y de un fuerte conflicto territorial. Esto me llevó a profundizar en el vínculo que existe con el turismo, central para comprender la naturaleza y la dinámica de los grupos corales. Pero sobre las dinámicas y las particularidades del trabajo de campo volveré más adelante.

Después de este largo recorrido, fui construyendo y reformulando el proyecto de investigación y la escritura de esta tesis. Su objetivo general es abordar los aspectos formativos que se desarrollan en torno a los coros de niños/as y jóvenes mbyá guaraní en la provincia de Misiones analizando, al mismo tiempo, cómo aparecen en ellos

expresiones musicales que remiten, de alguna manera, a aquellas que forman parte de sus ceremonias religiosas. Para ello busqué indagar, por un lado, en la concepción que tienen los mbyá de la niñez y en las diferentes experiencias formativas que la conforman, haciendo especial hincapié en aquellas que acontecen en torno a los grupos corales y al ámbito religioso, identificando formas de pedagogía nativas que aparecen en estos contextos. Por otro lado, hice hincapié en los contextos interculturales en que los coros realizan sus performances, para dar cuenta de los discursos y representaciones que envuelven a estas presentaciones. Resulta importante destacar que los coros se presentan en espacios donde aparecen involucrados diferentes actores de la sociedad envolvente como turistas, agentes del Estado, entre otros. En ellos, el canto como medio de comunicación, así como las niñas y los niños en tanto interlocutores, ocupan, como veremos más adelante, un lugar central.

Como iré describiendo a lo largo de los capítulos que componen esta tesis, los grupos corales guaraníes están conformados por niños, niñas, jóvenes y normalmente un adulto que los coordina. Esta persona es quien toca la guitarra y quien inicia los cantos en el coro; es ella quien se encarga también de convocar a los niños de diferentes familias para conformar un grupo para realizar presentaciones en diferentes espacios como atractivos turísticos, actos promovidos por el estado provincial, fiestas regionales, actos escolares o inclusive en escenarios compartidos con otros grupos musicales. Las presentaciones suelen ser realizadas a cambio de dinero cobrando un monto fijo, 'a voluntad' o a cambio de donaciones –dependiendo del lugar y de cada coro-. En las comunidades en las que yo basé mi investigación, los lugares de presentación más recurrentes son espacios turísticos (al interior de sus comunidades o en atractivos ubicados en la ciudad de Puerto Iguazú y sus alrededores) y en jornadas promovidas por el gobierno local y provincial. Los coros de niños y niñas existen en diferentes aldeas ubicadas en Brasil, Paraguay y Argentina, pero sólo en aquellas que tienen un fuerte vínculo con personas externas, para quienes realizan sus presentaciones. En comunidades localizadas en zonas más reclusas de monte o lejos de rutas, ciudades o zonas turísticas, este tipo de formación musical está ausente. Como veremos en el capítulo 3, los coros presentan cantos y danzas que retoman algunos

elementos de la música que es ejecutada en sus ceremonias religiosas y que remite a las enseñanzas fundamentales de la vida religiosa que es practicada en comunidad. Sin embargo, si bien la música que performatizan los coros suele ser presentada ante el público como sagrada, estos no reproducen el canto y la danza que son ejecutados en el marco de las ceremonias. Los mbyá han generado una nueva propuesta musical para ser presentada frente a personas externas y esto se vincula directamente con el hecho de que la religiosidad constituye un eje fundamental en la vida de este pueblo y ha sido desde siempre y hasta la actualidad fuertemente resguardadas de la mirada de personas externas. Resulta interesante destacar cómo los mbyá han encontrado en la música y en el canto de los niños/as una forma privilegiada de comunicación, no sólo en el marco de las ceremonias religiosas, sino también frente a personas externas a sus comunidades (sobre este punto nos adentraremos en el capítulo 3).

Los guaraníes han desarrollado diferentes estilos musicales, entre los cuales podemos incluir expresiones musicales provenientes del ámbito religioso, como también otros géneros que han adoptado de la música popular como la chacarera, el chamamé, el rap, entre otros. En esta oportunidad, el análisis se centrará en los coros de niños/as y jóvenes que son presentados principalmente en contextos turísticos y en jornadas donde asisten personas externas. Cómo estos se organizan, los instrumentos que son utilizados y la manera en que se lleva a cabo la performance será analizado con mayor detenimiento en los capítulos 1 y 3. Sobre la importancia del canto, la danza y el toque de instrumentos en el marco de las ceremonias religiosas y su distinción con las presentaciones que realizan los coros, ahondaremos en los capítulos 2 y 3.

Algunas reflexiones teórico-metodológicas sobre el trabajo de campo

La etnografía como método de investigación involucra una serie de técnicas que tienen como objetivo relevar no sólo las prácticas de un grupo social sino los significados que estas prácticas asumen para quienes las realizan. Como explica Restrepo, a partir de trabajos etnográficos prolongados, se pueden establecer ciertas generalizaciones y

teorizaciones que pueden ir más allá de los lugares y personas con las que se realiza el trabajo de campo. La investigación etnográfica incluye, dentro de sus fases, la formulación de un proyecto, el trabajo de campo y la construcción de los registros y, finalmente, la escritura. El trabajo de campo, explica el autor, hace referencia a la fase de la investigación en que se construyen los datos y donde se ponen en juego, para ello, diferentes técnicas como la observación participante, la realización de entrevistas, el análisis de documentos, entre otras (Restrepo, 2011). Todas estas técnicas fueron implementadas a lo largo de esta investigación y sobre algunas de ellas volveré más adelante.

Esta tesis constituye un primer acercamiento tanto al referente empírico donde se llevó a cabo la investigación -las comunidades guaraníes de Puerto Iguazú- como al problema en ella abordado -los coros de niños, niñas y jóvenes-. En concordancia con lo que sostiene Restrepo, los estudios etnográficos pueden fácilmente tomar años y como estos dependen en gran medida de la construcción de cierta familiaridad y confianza con la gente con la que se trabaja, los ritmos de trabajo como el proceso de aprendizaje del investigador son lentos y no necesariamente acumulativos ni unidireccionales (Restrepo, 2011).

Las comunidades guaraníes en las que realice trabajo de campo están ubicadas en emplazamientos rurales y periurbanos en zonas aledañas a la ciudad de Puerto Iguazú en la provincia de Misiones, en el extremo noreste argentino. El trabajo de campo fue desarrollado en tres oportunidades en los años 2015 y 2016, sumado a dos encuentros con algunos integrantes de estas comunidades que vinieron a Buenos Aires por diferentes motivos.

Los tres viajes que realicé a esta zona fueron acompañada en dos oportunidades, por una compañera antropóloga (Alfonsina) y por nuestra directora (Noelia Enriz) en una de las ocasiones; otro de los viajes lo realicé sola. Hicimos trabajo de campo más prolongado en dos comunidades donde nos quedamos a dormir en carpa y desde donde partíamos a hacer visitas más esporádicas a familias de otras dos comunidades. En el último viaje

fuiamos con Alfonsina a conocer una nueva comunidad¹, muy pequeña y más retirada de los alrededores de la ciudad. Sobre algunas particularidades de cada una de ellas volveré en el próximo capítulo.

La dinámica del trabajo de campo en las comunidades consistía en visitar a algunas familias en las zonas de residencia, donde nos recibían bajo la sombra de algún árbol, para sentarnos en un banco, tomar mate o tereré y charlar. Por las noches, se encienden los fogones que reúnen a varias familias; este es un momento de encuentro importante a nivel comunitario y normalmente más íntimo en el que participamos en algunas ocasiones. Otro ámbito interesante donde compartíamos espacios de conversación era en caminatas al interior de la comunidad donde éramos guiadas hacia alguna laguna, río o por espacios de monte, acompañadas por algunos de los chicos y chicas del lugar; en el camino, íbamos aprendiendo sobre las especies nativas, los usos que hacen ellos del monte y donde iban apareciendo distintos relatos que envuelven esos espacios, poniendo en evidencia como la memoria y la historia de estas personas se encuentra ligada al territorio en el que habitan. En una oportunidad, tuve la suerte de compartir una salida al monte con dos hombres que iban a armar trampas de caza, los saberes que iban poniendo en juego y el tener la posibilidad de ver su desenvolvimiento en la selva hizo de esa experiencia un momento muy especial. Compartimos algunas comidas y momentos de música con guitarra y el canto de los chicos. Pasar tiempo con los niños fue muy enriquecedor, ya que fue a través del juego que nos iban enseñando de manera muy paciente palabras en su propia lengua. Considero que en un contexto donde el trabajo de campo transcurre en torno a los quehaceres domésticos al interior de una comunidad con estas características, muchas veces resulta más enriquecedor -a nivel metodológico- generar espacios de conversación informal en el marco de estas actividades que pensar en la formulación de entrevistas. Esto es diferente a lo que puede ocurrir, quizás, en contextos con mayor influencia de instituciones estatales –como la escuela-, donde las modalidades y dinámicas de comunicación son distintas. En relación con esto último, las formas de registro que se utilizan en cada ámbito también se ven afectadas. En nuestro

¹ Los nombres de las personas como el de las comunidades a las que se hace referencia en esta tesis han sido omitidos o cambiados, en diferentes momentos, para preservar su identidad.

caso, el uso del grabador y la toma de notas escritas en el marco de las charlas informales fueron muy poco frecuentes. Si bien sentí la necesidad de registrar en el momento todo ese caudal de información que iría perdiendo claridad con el paso del tiempo, optamos por realizar los registros grabados y escritos una vez estando solas. Nos dedicamos más bien a escuchar y observar minuciosamente para poder registrar después. Sí hubo momentos puntuales en que utilicé mi diario de campo frente a mis interlocutores para anotar palabras 'clave', especialmente en la lengua materna, y así poder consultarles cómo escribirlas y evitar olvidarlas. En contextos turísticos el registro me resultó más fácil ya que en un medio donde los turistas se encuentran tomando fotos y filmando permanentemente, el registro escrito y audiovisual aparecía como una actividad no tan ajena a la dinámica del lugar.

Como parte de las actividades en el campo visitamos, también, el centro de salud de una de las comunidades, donde pudimos ir reconstruyendo el vínculo que esta tiene con el hospital y los médicos de la zona. Allí los agentes sanitarios nos contaban sobre las problemáticas y las enfermedades más recurrentes y gracias a ellos pudimos acceder a los datos del último censo. Visitamos tres escuelas de modalidad EIB (educación intercultural bilingüe) donde mantuvimos charlas informales con maestros y directivos y donde, ahora sí, pude realizar entrevistas y utilizar el grabador de voz para el registro. Tuve la suerte de poder participar de una guiada turística en esta comunidad y documentar, así, cómo era la modalidad de esas visitas, cuáles eran los discursos que allí circulaban. En la ciudad de Puerto Iguazú, visité agencias y atractivos turísticos para ver cómo se promocionaba el turismo en las comunidades guaraníes y cómo aparecían los coros allí presentados. Fue a través de charlas con diferentes personas locales y turistas que pude capturar algunos imaginarios que circulan sobre los guaraníes en la zona. Con mi compañera Alfonsina, pudimos entrevistar a uno de los directivos del Ministerio de Desarrollo Social para ver qué información tenía esta institución sobre las comunidades de la zona. En atractivos como los parques naturales y recreativos pude ver la presentación de los grupos corales varias veces y presenciar algunas dinámicas que se construyen con los turistas en estos espacios. En cuanto a los materiales secundarios, utilicé para esta investigación folletos

turísticos, videos de youtube sobre la presentación de los coros, algunos CD de los grupos corales de la provincia y otros grabados en Brasil y Paraguay

Para abordar cualquier temática que se quiera investigar, considero central empezar por reconstruir el contexto en que estas comunidades se encuentran inmersas para comprender las dinámicas sociales, ambientales, políticas y económicas que las atraviesan. Esto cobra especial relevancia para el caso de esta región, ya que no se han realizado investigaciones antropológicas de manera sistemática en esta zona de la provincia. En este sentido, adhiero con la postura que adopta Abélès (2002) en un trabajo sobre el trabajo de campo en el quehacer antropológico, quien reflexiona sobre lo ilusorio que es pensar a una comunidad de manera aislada, es decir, que esta pueda reproducirse sin relación con los universos englobantes, como sí solía pensar la antropología clásica. Los grupos sociales se encuentran siempre inmersos en una red de relaciones que se construyen con diferentes sectores de la sociedad envolvente ocupando, muchas veces, posiciones socialmente subalternas o marginales en la sociedad global. En este sentido, “(...) la idea de una alteridad radical del objeto, en razón de su alejamiento y de su pureza con respecto a cualquier forma de modernidad, ya no tiene gran sentido” (Abélès, 2002, p. 44-45).

La población guaraní de la zona de Puerto Iguazú es una población que se encuentra fuertemente en contacto desde hace décadas, y es un hecho que no aparece del todo reflejado en algunas investigaciones realizadas en la provincia. En esta región, las relaciones interculturales atraviesan los más diversos ámbitos de la vida de esta población a diferencia de otras, donde esto ocurre pero en menor escala. Esta realidad aleja a estos grupos de una situación de ‘aislamiento’ o ‘pureza’, imaginarios tan fuertemente arraigados en el sentido común y que conllevan, como contra cara, la idea de una supuesta ‘pérdida’, ‘corrupción’, ‘aculturación’ de aquello que sería concebido idealmente como ‘auténtico’.

Con lo que respecta a los grupos corales, mi experiencia de campo me fue llevando a poner atención al contexto en que las comunidades se encuentran inmersas: de triple frontera, de una alta movilidad de personas –guaraníes y no guaraníes- y de turismo

nacional e internacional. Esta característica afecta fuertemente las dinámicas internas en que los núcleos² habitacionales mbyá organizan hoy su sistema económico, político, de salud, educativo, religioso, entre otros aspectos. En concordancia con la propuesta teórico-metodológica de Bourdieu y Wacquant (1995) considero que para comprender el mundo social y sus distintas expresiones es necesario pensar en términos relacionales para evitar así caer en una mirada esencialista. En este sentido y para el caso que convoca a esta tesis, me abocaré en los capítulos 1 y 3 sobre algunos puntos que me permitieron contextualizar y dar cuenta del entramado de relaciones que atraviesa y constituye las comunidades donde realicé trabajo de campo. En este último capítulo, analizaré cómo las relaciones interculturales con diferentes actores de la zona atraviesan de forma estructural la construcción de identificaciones en torno a 'lo étnico', la conformación de los grupos corales y sus presentaciones.

En cuanto a la cuestión lingüística, las personas que habitan en las distintas comunidades de la zona de Puerto Iguazú suelen ser políglotas: hablan entre sí en su lengua madre –el *mbyá* guaraní-; el guaraní *jopará* o *paraguayo* es hablado por las familias que provienen de Paraguay, pero también empieza a ser incorporado por los niños/as y jóvenes que asisten a la escuela, ya que son algunos maestros quienes se acercan a los niños por medio de esta lengua, siendo el *mbyá* una variante normalmente desconocida por ellos; hablan el castellano, también aprendido en la escuela y en el caso de los adultos en sus experiencias de trabajo fuera de las comunidades; algunos manejan elementos del portugués, tras haber vivido en comunidades guaraníes o en pueblos ubicados en Brasil. Esto último representó para mí un gran desafío metodológico, al comunicarse mis interlocutores entre sí, en su lengua madre. El no conocer su lengua y el haberme acercado a ella sólo a través de palabras clave que había leído en distintos trabajos, la comunicación y la interpretación de lo que iba viendo en el campo no fue fácil. Con el tiempo y al ir entrando en confianza con algunas personas, fui dando cuenta cómo

² “Son denominados *núcleos* a los distintos grupos de familias que se condensan en diversas regiones de la provincia y que forman parte de la comunidad *mbyá*. Esta categoría podría ser análoga a *tekoa*” (García Palacios, Hetch, Enriz, 2015).

muchas de ellas –en su mayoría mujeres- quienes decían no hablar español lo hicieron en momentos clave o después de un tiempo de conocernos.

Esto demuestra que las distancias a la hora de comunicarnos no son sólo lingüísticas: la lengua es usada también de manera estratégica frente a los *jurua* (no-guaraní), pues ella es su resguardo. Esta condición me llevó a poner especial atención a los aspectos extra-lingüísticos de la comunicación, a los contextos donde se emiten los mensajes, a la corporalidad y a aquellos elementos que me permitieran ir reconstruyendo los diferentes acontecimientos que iba presenciando. En todo contexto –pero en este especialmente- la competencia lingüística se ve determinada por las relaciones intersubjetivas que se van construyendo entre los diferentes actores. A medida que va transcurriendo el tiempo y que la empatía y la confianza empiezan a forjarse entre el investigador y la comunidad, las personas van encontrando los medios para comunicarse e ir sorteando –aunque no sin dificultades- las limitaciones lingüísticas.

En el caso de las mujeres mbyá, creo que el poco uso del español se encuentra relacionado con la división sexual de las tareas y de roles que ocupa cada género: mientras que los hombres son quienes suelen transitar lugares de mayor contacto con personas externas a la comunidad y quienes salen más frecuentemente de ellas –sea para adentrarse en el monte o para ir a la ciudad-; las mujeres suelen permanecer al interior de las comunidades y en contextos familiares. En los distintos trabajos de campo, hubo momentos clave donde se me presentó la oportunidad de tener un mayor acercamiento a algunas de ellas. Uno de ellos fue en el marco de un taller que surgió por el interés de algunas mujeres y niñas de aprender a confeccionar unas pulseras tejidas con mostacillas, tras haberme visto sentada haciéndolas por varias horas. Poder compartir un espacio que no fuera de entrevista o de charla informal (con la modalidad de pregunta- respuesta), me permitió tener un mayor acercamiento a ellas. Generar un espacio donde realizar una actividad manual permitió generar entre nosotras un clima más agradable que facilitó entrar en confianza y, por consecuencia, nuestra comunicación.

Uno de los momentos más relevantes del trabajo de campo y que estructura fuertemente la posibilidad o no de desarrollar la investigación, es el momento de los primeros

contactos, más conocido como “la apertura al campo”. En esa fase inicial, se construyen posiciones en el espacio donde lo que es dicho y lo que no resulta crucial. En este sentido, la posición del etnógrafo es central y la forma en que este se presenta a sí mismo frente a sus interlocutores es claves para definir el rumbo de la investigación. Debemos recordar que, como sostiene Abélès, la construcción de un problema de investigación se nutre de una relación compleja en la que el etnógrafo no es más que uno de sus elementos; aquí la supuesta oposición entre objetividad y subjetividad pierde pertinencia (Abélès, 2002).

El hecho es que tanto las relaciones que se establecen en el campo como el registro de esa experiencia implican necesariamente dimensiones subjetivas lo que conlleva, como explica Rockwell en su libro sobre “la experiencia etnográfica”, que muchas respuestas al ejercicio del trabajo de campo no sean técnicas y que las condiciones y los procesos en que se desarrolla la investigación estén en gran medida fuera de nuestro control. Interfieren aquí nuestros procesos inconscientes, las propias interpretaciones, los posicionamientos éticos y las propias posturas políticas (Rockwell, 2009). Por tal motivo no es válido negar la presencia de uno en el lugar, las emociones y las experiencias que allí entran en juego aparecen reflejadas en las formas de mirar, de interpretar, de forjar vínculos y, en consecuencia, del desarrollo de la investigación en su totalidad.

La forma en que se van construyendo las relaciones entre el investigador y sus interlocutores están condicionadas también por la voluntad y las motivaciones de las personas que lo reciben, así como por los contextos particulares que atraviesa el campo en el momento en que el investigador arriba al lugar. Un ejemplo de ello fue en mi segundo viaje, cuando llegué a una comunidad en un momento de cambio de autoridades. Las asambleas comunitarias, las discusiones cotidianas, los acuerdos y desacuerdos generaron un clima particular que duró varios meses. Si bien esta coyuntura dificultó por momentos la posibilidad de acceder a ciertas personas y espacios, puso en evidencia ante mí, por otro lado, ciertos aspectos sobre la construcción de los liderazgos y sobre la manera en que se elige comunitariamente a un nuevo líder. Otra situación a la que tuve que adaptarme en cada uno de los viajes y la que me obligó a pensar nuevas estrategias a la hora de vincularme fue una característica distintiva de esta población: la movilidad. En

cada nueva visita, después de haber pasado unos pocos meses desde el último viaje, tocaba ponerse al día con las novedades sobre qué familias habían dejado la comunidad para mudarse a otra y quiénes eran los nuevos que habían llegado. Esto implicó que personas con las que había ido construyendo un vínculo de mayor confianza ya no estaban y que, en su lugar, habían nuevas personas habitando, inclusive, en las mismas casas (sobre este punto volveré en el capítulo 1).

Otro aspecto que condiciona fuertemente el acceso al campo es la imagen que las personas van construyendo en torno al investigador, imaginario muchas veces configurado a partir de experiencias anteriores con otros sujetos. En el caso de las comunidades donde estuve, es frecuente la presencia de personas externas como turistas, biólogos, naturalistas y funcionarios políticos. Muchos de ellos se acercan llevando diferentes tipos de donaciones. Estos lugares comunes con los que puede llegar a ser identificado un *juruá* (no-guaraní) llevó más de una vez a que en un primer momento, se nos confundiera con alguno de estos actores. Fue por ello que busqué, en cada momento que tuve la oportunidad, recordarles a mis interlocutores qué hacíamos ahí, lo cual no garantiza que su interpretación sobre mi labor fuera la que busqué transmitir; esto se enfatiza si tenemos en cuenta que nuestros universos sociales y simbólicos son muy disímiles y que la presencia de un antropólogo en cualquier lugar es, al menos en un principio, extraña.

Una vez que las personas van entrando en confianza con el investigador, conociendo sus intenciones y posicionamientos, la situación puede cambiar. Esto me llevó, en diferentes momentos, a sentir incomodidad al preguntarme si mis interlocutores, al contarme sus historias, realmente comprendían el porqué de mi estadía allí. Los argumentos de Marc Abélès sobre el acceso al campo sirvieron, por momentos, para apaciguar un poco la angustia. Esta etapa de la investigación “va a implicar la negociación previa de un contrato” (p. 46), es decir, la existencia de un acuerdo para que el antropólogo pueda llevar a cabo su tarea, y este acuerdo es recíproco en el sentido de que la información que se produce se inscribe dentro de una relación que siempre involucra diferentes intereses e imaginarios por parte de todos los actores en cuestión (Abélès, 2002). Sin embargo, la idea

de un consentimiento mutuo en el desarrollo de una investigación no termina de ser, en mi opinión, del todo satisfactoria al encontrarse estas personas por fuera de ámbitos académicos donde se produce y trabaja con esta información.

Es aquí donde asume un lugar importante la responsabilidad ética del investigador sobre el uso de la información que se construye con quienes deciden abrirnos las puertas de sus hogares, así como el tipo de posicionamiento y compromiso frente a situaciones en que la comunidad precise de nuestra ayuda. La convicción de que es importante conocer y dar a conocer realidades de nuestra sociedad tan invisibilizadas o transgiversadas por el sentido común -normalmente el que el poder logra imponer- permite de alguna manera sobrellevar esos sentimientos incómodos que aparecen en torno al porqué de la presencia de uno en ese lugar y el para qué de la tarea que uno hace. En este sentido, acuerdo con Rockwell (2009) sobre la relevancia política que tiene el conocimiento que es construido para emprender acciones que puedan sumar en diversos espacios políticos.

Una vez esclarecido esto, me permito volver al argumento de Abélès quien sostiene que sería una “ingenuidad moralizante” el pensar a los actores como pasivos o como meras “víctimas” de la presencia dominante del investigador, ya que la relación de campo debe implicar, precisamente, el reconocimiento del carácter altamente negociado de esta relación (Abélès 2002). Un ejemplo de ello fue la forma en que fui recibida en una de las comunidades donde el *cacique*, después de unas primeras palabras, me pregunta el porqué de mi visita. Cuando le explico que soy estudiante de antropología y cuál es mi interés allí, automáticamente empieza a contarme sobre el conflicto territorial que está atravesando la comunidad, sobre cómo ellos han venido encarando su lucha y sobre el vínculo que han ido entablando para ello con diferentes personas externas quienes les han brindado su apoyo. En esa charla, quedó implícito la pregunta sobre cuál sería mi posicionamiento y si apoyaría o no esta causa. En contextos de fuertes conflictos en torno al territorio que atraviesan muchas de estas comunidades, la construcción de vínculos con ciertos actores externos es clave. A partir de ese momento como de otras situaciones que fueron aconteciendo a medida que iban pasando mis días en esa comunidad, el acceso a este campo se configuró de una manera diferente a la que experimentamos en otra

comunidad, donde la llegada frecuente de turistas y de diferentes donaciones habilitó la construcción de un vínculo más distante, y donde si bien nos permitieron realizar visitas esporádicas, no se nos permitió realizar trabajo de campo de manera más prolongada.

Otro factor que considero puede afectar de alguna manera la recepción de alguien externo entre los grupos guaraníes, son los sueños. Desde la concepción mbyá, estos constituyen un medio donde sus deidades se expresan y se comunican con ellos, por lo que suelen prestarles especial atención. En una ocasión, uno de mis interlocutores me contó cómo él había interpretado la llegada de personas que venían de parte de una ONG a hacerle una propuesta, a partir de un sueño que había tenido. Este hecho puso en evidencia cómo los sueños podían en ese contexto habilitar, inhibir o condicionar fuertemente la construcción de vínculos con un otro.

En cuanto al consentimiento informado, cabe destacar que constituye un tema de suma importancia y que es ampliamente debatido en términos éticos como metodológicos en la investigación antropológica. En nuestra experiencia de campo hubieron dos instancias de consentimiento en términos 'formales': en un primer momento Noelia, Alfonsina y yo nos dirigimos a las autoridades de las comunidades donde queríamos realizar trabajo de campo, les comentamos cuáles eran nuestras intenciones y llegamos con ellos a un acuerdo sobre la posibilidad de llevar a cabo –o no- nuestra tarea, y en qué términos lo haríamos; en un segundo momento, nos acercamos a la comunidad con una nota escrita por nosotras donde dejábamos explícito nuestro propósito, nuestros datos y la institución a la que pertenecemos. Después de esas instancias, cada vez que alguna de nosotras volvía al campo, nos dirigíamos a hablar con los referentes para recordarle quiénes éramos y qué hacíamos allí.

En una oportunidad, ocurrió un hecho particular y fue el olvido por parte de este cacique sobre cuál era nuestra tarea allí y sobre la nota que le habíamos entregado. Este olvido ocurrió más de una vez. Sin embargo, en cada oportunidad en que le recordamos cuál era nuestro propósito, el asintió y aceptó cada vez nuestra presencia en la comunidad. Este hecho ocurrió en uno de los viajes donde le entregamos aquella nota (el consentimiento informado). El *cacique* acababa de sufrir un accidente de tránsito y se encontraba mal de

salud, en reposo y aún conmovido emocionalmente. En mi siguiente visita cuando me acerqué a saludarlo, me comentó que no recordaba aquella nota ni nada de lo que había ocurrido en esos días como consecuencia de ese *dolor y tristeza* que había atravesado en aquel momento. Le recordé nuevamente nuestros datos personales y nuestras intenciones. Esta situación refleja un hecho interesante de problematizar: una carta escrita y firmada, que desde la perspectiva de uno puede dejar asentado en términos formales un consentimiento, puede en otros contextos no significar mucho. Con esto quiero decir que, si bien estas instancias formales son importantes –o al menos dentro del mundo académico-, pueden no ser significativo en otros contextos, donde los consentimientos van construyéndose de otras maneras, en otros espacios y con el paso del tiempo.

Para finalizar este capítulo, quiero remarcar el hecho de que este trabajo es el resultado de la dimensión subjetiva de las relaciones que fueron construyéndose en el campo, de los momentos y espacios particulares y de las dimensiones históricas. Las descripciones y los análisis que aparecen plasmados en esta tesis son un reflejo de ello, una representación posible sobre un mundo que, como todo mundo, es complejo, dinámico y se encuentra en constante cambio. Retomando a Rockwell: “el mundo real siempre será más complejo y dinámico que cualquier representación que pudiéramos proponer (...). Recordar que nuestras versiones son provisionales significa respetar la capacidad que tienen los sujetos individuales y colectivos de transformar su mundo (...)”. (2009, p. 75).

En el siguiente apartado presentaré cada uno de los capítulos para introducir el orden y los temas en los que indagaremos a lo largo de esta tesis.

Sobre los capítulos de esta tesis

En el capítulo 1 abordaré ciertos rasgos que considero centrales sobre la organización social de los mbyá guaraní. Comenzaré el capítulo haciendo mención de algunas características generales de esta población, analizando aspectos históricos y actuales retomando a diferentes autores que han estudiado el tema. La creación del proyecto

Guaraní Reta (Grunberg y Meliá, 2008) permitió visibilizar de forma más tangible las comunidades guaraníes de toda la región de triple frontera en la que actualmente habitan y poner en evidencia problemáticas comunes que estos atraviesan hoy. Según pudimos concluir junto a Noelia Enriz y Alfonsina Cantore en un estado de la cuestión que realizamos sobre la producción académica nacional abocada a esta población, el proyecto sirvió de disparador para el incremento de la publicación y realización de nuevas investigaciones sobre estos grupos, que en las últimas décadas han crecido y se han diversificado en sus temáticas. Retomar algunas de estas producciones y ponerlas en diálogo con mis registros de campo, me permitieron una mejor contextualización y entendimiento de esta población. Todas estas investigaciones se han visto en la obligación de recurrir a los referentes clásicos de la región (Cádogan 1954, 1955, 1992; Meliá 1968, 1991, 1995; Schaden [1954] 1998), quienes han hecho aportes indispensables para la comprensión de cualquier tema que pretenda ser estudiado sobre los grupos guaraníes.

En un segundo apartado, me centraré en la provincia de Misiones y en la zona donde fue realizado mi trabajo de campo: los alrededores de Puerto Iguazú, zona de pleno turismo nacional e internacional y de triple frontera. Para ello, me basaré principalmente en mis registros de campo y en algunos autores que han trabajado en otras regiones de la provincia. Analizaré aspectos vinculados con la economía de la región, con el territorio en el que habitan las comunidades guaraníes y mencionaré algunos conflictos que se encuentran hoy atravesando; describiré algunos aspectos que pude registrar sobre la presencia de instituciones estatales y sobre el vínculo que estas poblaciones han ido tejiendo con diferentes agentes de la sociedad envolvente, lo que ha generado fuertes transformaciones en las formas de organización política, económica y social de estas comunidades; mencionaré aspectos vinculados con la religiosidad mbyá que desplegaré en otros capítulos; haré una caracterización general de cada una de las comunidades donde estuve. El foco estará puesto ahora en el turismo que atraviesa y pone en relación a diferentes actores de la sociedad envolvente: agentes turísticos privados y estatales, ONG y a las mismas comunidades. En el tercer y último apartado me abocaré en algunos aspectos que considero relevantes para introducir los coros de niños, niñas y jóvenes.

En el capítulo 2 indagaré acerca de la concepción que tienen los mbyá de la niñez y en las diferentes experiencias formativas que la atraviesan, haciendo especial hincapié en aquellas que acontecen en torno al ámbito religioso y a los grupos corales. Para ello, me detendré brevemente en algunas reflexiones sobre el estudio de las nociones sociales de infancia y desenvolvimiento infantil entre grupos indígenas de tierras bajas, retomando los aportes de Cohn (2000) Tassinari (2007), Enriz, Palacios y Hecht (2007) y Sulk (2009). Para indagar más puntualmente en la relación entre niñez y experiencias formativas religiosas, este trabajo considera los aportes de García Palacios (2012) y Gottlieb (1998). Los aportes de estos autores me permitieron, a su vez, reflexionar sobre el rol activo que los niños –en tanto sujetos sociales- tienen a la hora de apropiarse de los conocimientos en los procesos de aprendizaje.

Para el abordaje del caso mbyá guaraní, retomaré a los autores que han hecho aportes sobre la concepción de persona y las distintas etapas y experiencias que la conforman (Enriz, 2010b, 2010d; Gorosito, 2003; Larriq, 1993; Porto Borges, 2002, Remorini, 2005; Schaden, [1954] 1998; Wilde, 2008) y a aquellos que se han abocado de forma más sistemática en el estudio de la niñez (Cohn, 2000; Enriz, 2006, 2010b, 2010c, 2010d, 2011a, 2011c, 2012; Enriz y Palacios, 2008; Enriz, Palacios y Hecht, 2015; Enriz y Padawer, 2008; Remorini, 2005; Santana, 2005), dando cuenta de las categorías nativas que nos hablan de esta etapa, de las experiencias formativas y de los procesos de enseñanza-aprendizaje que atraviesan los niños y niñas en los diferentes períodos de vida.

En un segundo momento, analizaré cómo esta concepción atraviesa diferentes experiencias formativas vinculadas con el ámbito religioso y con los coros de niños/as y jóvenes, identificando algunas formas de pedagogía nativas que aparecen en estos contextos. Para ello recurriré a mis propios registros de campo que pondré en diálogo con algunos de los trabajos que cité anteriormente. A partir de las contribuciones de estos autores, haré hincapié en el rol activo que, desde la concepción mbyá como desde otras concepciones indígenas, tienen los niños a la hora de tratar asuntos de gran importancia para la comunidad, así como a la hora de entablar vínculos con personas externas. Dentro de las experiencias de enseñanza-aprendizaje abordaré brevemente la importancia que se

le a la preparación de los cuerpos con determinadas prácticas, cuidados y con la ingesta de plantas. Para ello, retomaré algunas reflexiones de los trabajos de Citro (2012), Tassinari (2007) y de mis propios registros.

En el capítulo 3 me detendré en el contexto de interculturalidad y de pleno turismo en el que se realizan las presentaciones de los grupos corales analizando algunos discursos e imaginarios que se construyen en torno a 'lo indígena' y que circulan entre diferentes agentes y espacios turísticos de la zona, retomando autores (Citro y Torres, 2012 y 2015; Cohelo, 2004; Comaroff y Comaroff 2011; Ramos, 1994; Valverde et al, 2015; Wilde 2007) que me permitan problematizar en qué contextos y de qué manera estos imaginarios se han ido forjando y cuáles son los intereses y estrategias que en ellos se ponen en juego.

A partir de mis registros de campo, describiré brevemente el contexto turístico que atraviesa a estas comunidades, siendo esta actividad una de las fuentes de subsistencia más importantes para la población en que se basa esta investigación. Debemos tener en cuenta que estas aldeas se encuentran ubicadas en zonas rurales y periurbanas de los alrededores de Puerto Iguazú donde el turismo aparece como central y el vínculo de las comunidades con diferentes agentes de la sociedad envolvente –en especial políticos y empresarios- son algo casi cotidiano. Es a partir de la consolidación de lazos con estos agentes (empresas turísticas privadas, el gobierno provincial y ONG) que las comunidades han conformado circuitos turísticos que involucran la producción y venta de artesanías, la organización de visitas guiadas y la presentación de los coros de niños/as y jóvenes.

Los grupos corales se han originado y realizan hoy sus presentaciones, entonces, en contextos de vínculos frecuentes con la sociedad envolvente; estos constituyen una fuente de ingresos para algunas familias. En este apartado me detendré también en el lugar que ocupa para los mbyá la danza y el canto. Para el caso de los coros, estas expresiones pueden ser utilizadas de forma estratégica en la búsqueda de voluntades políticas, recursos económicos, en la comunicación y construcción de vínculos con personas externas. En ello, como veremos en este capítulo, los/as niños/as y jóvenes ocupan un rol central.

Para adentrarme en el campo de la música guaraní, retomaré a algunos antropólogos y etnomusicólogos que, a partir de etnografías realizadas en diversas zonas de Brasil, han abordado diferentes aspectos tanto de la música y la danza que acontecen en contextos religiosos como de aquellas que se han ido desarrollando en contextos interculturales - principalmente turísticos (Cohelo, 2004; Dallanhol, 2002; Oliveira Montardo, 1998, 2002; Santana de Oliveira, 2005; Pissolato, 2008). Para el caso de aquellas comunidades ubicadas en Misiones retomaré a Enriz (2011a y 2012) para analizar algunos aspectos de las danzas y letras canciones religiosas; retomaré también a Ruiz -principal referente sobre este campo temático- quien se ha abocado en profundidad a la música ejecutada en contextos religiosos (1998) y de manera más introductoria a la música ejecutada por los coros de niños/as y jóvenes (2012).

Para comprender cómo se ha venido generando un aumento en la difusión de prácticas musicales de pueblos originarios a través de la producción discográfica y audiovisual como a través de presentaciones escénicas, retomaré trabajos de Cohelo (2004) y Carvalho (2003) que, desde una perspectiva etnomusicológica, me aportaron herramientas teóricas para reflexionar y reconstruir el contexto más amplio donde la comercialización de estas prácticas se enmarca. Para el caso particular de las comunidades en las que se basó esta tesis, este mercado musical si bien es incipiente, viene mostrándose cada vez más significativo y considero importante resaltar que se encuentra inmerso, principalmente, dentro del mercado turístico.

Esta formulación de expresiones musicales (el canto, la danza y el toque de instrumentos) que remiten de una u otra manera a aspectos y enseñanzas vinculadas con su religiosidad, conlleva una selección sobre qué mostrar, ocultar o transformar frente a la mirada del otro.

Capítulo 1

**“Antes las tierras eran libres, no tenían límites, eran de Ñande
Ru para nosotros”**

La población mbyá guaraní: territorio, turismo y triple frontera

Peime'ê jevý ore yvy peraava'ekue roikove'i aguâ.

Peime'ê mbavy, peime'ê mba i, ore mba'e aí roiporú aguâ.

Devuelve un poco de nuestra tierra que hace tiempo fue nuestra para andar
humildemente devuelve todo, no devuelvas nada porque es de todos para poder andar,
como andábamos: humildemente.³

³ Canción presentada por el coro de la comunidad de Tekoa Arandu, Misiones, en el documental titulado bajo este mismo nombre.



2. Vista desde una de las comunidades guaraníes de Puerto Iguazú. Confluencia de los Ríos Iguazú y Paraná. Del otro lado del Río, Foz de Iguazú (Brasil) y Ciudad del Este (Paraguay).

Los mbyá guaraní: algunos aspectos generales

La población guaraní habita en una vasta región de América del Sur actualmente atravesada por las fronteras nacionales de cuatro países: Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay; constituyendo una de las poblaciones de mayor presencia territorial en el continente sudamericano. El territorio de los diferentes grupos es anterior a la conformación de los actuales países y sus fronteras.

Cuando llegaron los conquistadores españoles en el siglo XVI, diferentes pueblos hoy conocidos bajo el etnónimo Guaraní⁴ ocupaban un amplio territorio de las tierras bajas sudamericanas, abarcando zonas del actual Paraguay, del Amazonas en Brasil, regiones de Uruguay y las provincias de Corrientes y Misiones en Argentina (Susnik, 1998). A partir de mediados del siglo XVIII estos grupos comenzaron a reconfigurar su geografía y movilidad respondiendo a las fronteras impuestas por los Estados Nacionales (Brand y Colman, 2010). Cada realidad nacional y regional generó diferencias significativas entre estos grupos como consecuencia de políticas indigenistas diversas y de la vinculación entre los grupos y las instituciones del Estado (Murra, 2006; Gorosito, 2005; Rehenfeld, 2007 citados en Enriz, 2010a). Esto propagó divisiones no solo entre parcialidades sino al interior de las mismas, generando transformaciones culturales, políticas, religiosas y lingüísticas. Sin embargo y a pesar de estas diferencias, los grupos guaraníes se reconocen entre sí, en términos generales, “como parte de un gran Pueblo que trasciende las fronteras de los cuatro países” (Grunberg y Meliá, 2008). Esta identificación es de carácter contextual, pues según pude registrar en comunidades cercanas a la triple frontera donde realicé trabajo de campo aparece de manera recurrente la distinción entre aquellos guaraníes que son “paraguayos” y aquellos que provienen de comunidades ubicadas al

⁴ Estas poblaciones constituían durante el período colonial diferentes grupos dialectales y culturales que, sin embargo, se reconocían a sí mismos como una gran unidad, a partir de la cual los primeros conquistadores que llegaron a la costa de Brasil y del Río de la Plata denominaron “Guaraní”, por lo que ésta no correspondería, entonces, a una auto denominación (Meliá, 2008). La denominación con la que se designan a sí mismos corresponde a cada parcialidad -Mybá, Avá, Aché- que significa en las diferentes variantes de la lengua guaraní “persona” o “gente” (Grunberg y Meliá, 2008).

centro-sur de la provincia de Misiones, atribuyéndose unos a otros características y rasgos distintivos que los diferenciarían. Esta situación cambia frente al *juruá* (no-guaraní), donde la diferenciación es clave y es ahí donde la división entre parcialidades y aquellas que se han generado como consecuencia de las fronteras y políticas nacionales quedan a un lado. Los miembros de las diferentes comunidades guaraníes expresan estar relacionados por vínculos parentales y suelen desplazarse, varias veces a lo largo de sus vidas –ya sea de visita o para vivir por un período de tiempo-, entre aldeas o núcleos ubicados en los diferentes países lo que produce y reproduce fuertes lazos entre las mismas. Esto pone en evidencia cómo esta población logra sortear las fronteras nacionales, aunque no sin fuertes restricciones e imposiciones jurídico-estatales. Considerando todas las parcialidades que conforman la familia lingüística tupí-guaraní (mbyá, aché, avá o ñanadeva y pañ o kaiowa) la población total suma más de cien mil personas en los cuatro países (Grumberg y Meliá, 2008). Otros autores (Brand y Colman, 2010) sostienen que las cifras serían mucho mayores: alrededor de 225 mil personas. En Argentina, esta población se encuentra distribuida en las provincias de Salta y Misiones, alcanzando un total de más de 6500 habitantes (Enriz, 2010). Los guaraníes que residen en Misiones son, en su mayoría, de la parcialidad mbyá y en menor proporción avá; parcialidades que presentan particularidades culturales e idiomáticas propias.

Como sostienen Brand y Colman para el caso guaraní en Brasil (2010) en complementación con otras investigaciones, a lo largo de los siglos XVI y XVII los guaraníes constituían frente a los ojos de los conquistadores un pueblo a ser reducido o conquistado, eran vistos como enemigos o aliados dependiendo de las coyunturas históricas. Una vez conformados los Estados-Nación, los guaraníes pasaron, poco a poco, a ser concebidos como pueblos más bien marginales que comenzaron a interesar en la medida en que eran vistos como mano de obra para plantaciones –yerba mate principalmente- y tareas de desmonte. En un segundo momento, pasarán a ser considerados más como un estorbo para diferentes sectores no-indígenas, interesados en la ocupación de sus territorios (Brand y Colman, 2010).

Los mbyá-guaraní han sido conocidos históricamente por haber desarrollado su forma de

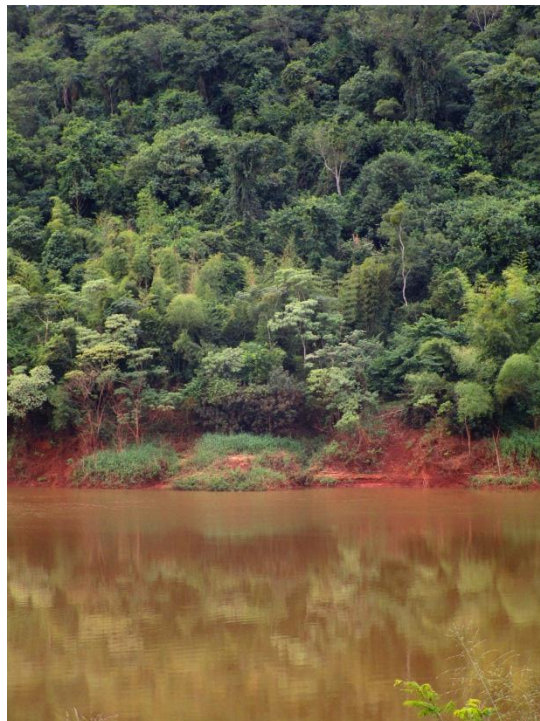
vida ligada al monte, tanto en términos materiales, como sociales y simbólicos. Sus conocimientos sobre animales y plantas, su cosmovisión y su espiritualidad se han construido en relación con este espacio. Las formas de subsistencia han estado tradicionalmente vinculadas con tareas agrícolas, con la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres. Antiguamente, practicaban la agricultura de diversas hortalizas, tubérculos, legumbres, frutas, algodón, tabaco y variadas hierbas medicinales, cuyos grandes excedentes eran aprovechados en fiestas donde eran distribuidos recíprocamente entre las familias. Como sostienen Grumberg y Meliá (2008), la economía de estos grupos era de reciprocidad: donde el intercambio de lo que se recolectaba y producía se regía por el don. Una vez asegurada la subsistencia familiar, se realizaban fiestas en verano, en la época de cosecha, donde no solamente se intercambiaban los excedentes sino que se actualizaban las relaciones de amistad y de trabajo entre familias. Hoy, en comunidades donde se pudo continuar con la agricultura, estas prácticas siguen vigentes, aunque adoptando nuevos matices.

Es una característica distintiva entre los grupos guaraníes la movilidad por un amplio territorio. Esta puede vincularse no sólo con la búsqueda de recursos naturales para su subsistencia sino también con otros factores que desde siempre han impulsado su desplazamiento: la visita a parientes ubicados en zonas lejanas; el conflicto que pueda surgir entre familias de una misma comunidad⁵; la consolidación de matrimonios entre personas de comunidades diferentes; por consecuencia de enfermedades o epidemias; por la muerte de algún pariente. La movilidad se encuentra directamente relacionada con la concepción que esta población tiene sobre el territorio que habita, un territorio que condensa la memoria y la historia y que se ve reflejada en la toponimia, en los hogares y las zonas de cultivo, en los espacios habitados por determinadas plantas y animales, en la relación con otros humanos y no-humanos. La tierra es, desde esta perspectiva, no solo un

⁵ Tradicionalmente y hasta la actualidad una de las estrategias utilizadas por los mbyá como resolución de conflictos ente familias ha sido el desprendimiento de un grupo familiar y su movilidad hacia otro territorio, sea para formar un nuevo núcleo habitacional o para migrar hacia otra comunidad. Esto hoy resulta cada vez más difícil por encontrarse restringido el acceso a nuevos territorios, lo que en ocasiones agudiza las tensiones entre líneas parentales o grupos en conflicto que deben permanecer en una misma aldea.



3. Plantaciones de bananas, comunidad de Puerto Iguazú, septiembre de 2015.



4. Zona de monte, Puerto Iguazú, septiembre de 2015.

medio de producción sino un espacio donde desarrollar un modo de vida. De este modo, el territorio constituye, en palabras de Meliá, un “territorio de comunicación”, espacio donde las relaciones de parentesco y las redes de comunicación se reproducen; es por eso que –desde la visión guaraní- sus fronteras y límites son dinámicos, siendo construidos y reformulados a partir de situaciones particulares como casamientos, alianzas o conflictos (Meliá citado en Brand y Colman, 2010). Y pese a las dinámicas impuestas a partir del surgimiento de las fronteras nacionales, formas y prácticas propias siguen hoy vigentes, aunque involucrando nuevas variantes.

A su vez, el desplazamiento de las familias guaraníes por un amplio territorio puede enmarcarse en lo que desde la concepción mbyá es conocido como la búsqueda de *la tierra-sin-mal* (*Yvymara'eỹ*) y que tan recurrentemente ha sido objeto de indagación:

“se trata de una tierra fértil y apacible, donde se puede vivir a gusto. Pero a ella puede sobrevenir el mal. Y entonces hay que superar ese mal o abandonar esa tierra. Son males para los guaraníes una tierra agotada, que no da ya para la agricultura donde el mismo paisaje se ha vuelto desértico; estar en medio de un campo sin árboles o junto a extensivos monocultivos de soja, pinos o caña de azúcar, es un gran mal, es el desierto” (Grumberg y Meliá, 2008, p.7).

El mal, entendido como diferentes conflictos que no han podido ser superados, impulsa entonces la migración, necesidad que hoy se ha vuelto muy difícil de satisfacer por el deterioro y la venta de los territorios a privados. En este sentido, en concordancia con Vitale, considero importante destacar que la construcción social del espacio debe ser concebida no sólo desde las concepciones propias del grupo entendidas de manera aislada, sino como parte de un proceso influenciado y determinado por elementos externos vinculados con los intereses y las acciones de los diferentes sectores de las sociedades envolventes con los que los grupos guaraníes deben continuamente negociar (Vitale, 2014), sean estas empresas privadas, agentes estatales, ONG ambientalistas, otros pobladores de la zona, entre otros. La llegada de los conquistadores primero y la de los colonos, ganaderos, sojeros y empresarios después, implicó la invasión y el deterioro de amplias regiones de selva. Los cultivos industrializados de soja y de caña de azúcar, el

desmonte y la forestación con especies exóticas como el eucalipto y el pino han deteriorado grandes espacios de monte y tierras fértiles donde habitaban y actualmente habitan comunidades indígenas (Grumberg y Meliá, 2008).

En definitiva, la espacialidad guaraní no fue ni es homogénea ni siempre la misma, sino que fue respondiendo y dialogando con diferentes contextos socio-históricos que la atravesaron y que podrían sintetizarse en: “[la] etapa colonial, [la] formación del Estado nacional, [la] incorporación de la región a las relaciones capitalistas de producción y comercio y, por último, en la actualidad en el marco de las transformaciones típicas del capitalismo tardío de cambio de siglo” (Vitale, 2014, p.73).

En la actualidad, en la diversidad de realidades nacionales en las que los grupos guaraníes se ven inmersos, viven en su mayoría conflictos vinculados al no reconocimiento de sus territorios ancestrales por parte del Estado, la falta de títulos de propiedad colectiva y la usurpación de los mismos por diferentes actores. A lo largo de las últimas décadas la situación se ha vuelto sumamente crítica, atentando contra la reproducción y la vida de estos grupos. Como sostiene Enriz (2010a) para el caso de Misiones, el Estado ha respondido pobremente ante la pérdida de tierras otorgando planes asistenciales y ejerciendo prácticas clientelares que no reducen las problemáticas de estas poblaciones. La obtención de alimentos y otros recursos básicos a través de este tipo de políticas asistenciales deben entenderse como contrapartida de la “liberación del monte” y de la consecuente conformación de las denominadas reservas indígenas, “espacios pensados especialmente para la aculturación programática” (p. 38). El reconocimiento de las tierras ancestrales y la protección de las zonas de selva serían parte de una verdadera solución, actos que implicarían oponerse a los intereses de las grandes empresas que explotan recursos de la zona (Enriz, 2005).

Esta situación generalizada que trasciende las fronteras nacionales –y que analizaré más puntualmente en el próximo apartado para el caso de Misiones- sumado a las políticas de Estado pensadas para esta población, han impulsado de manera creciente su sedentarización y una dependencia cada vez mayor, no sólo del Estado sino de diferentes agentes externos.

A continuación nos detendremos en el caso particular de las comunidades guaraníes ubicadas en los alrededores de Puerto Iguazú, donde fue realizado mi trabajo de campo, analizando algunos aspectos locales como provinciales.

Llegando a la triple frontera: las comunidades de la zona de Puerto Iguazú. Algunos aspectos centrales

La economía de la provincia de Misiones se encuentra organizada principalmente en torno a la explotación de cultivos industrializados como yerba mate, azúcar y té; a actividades vinculadas con el turismo, a la extracción selectiva de maderas y a la plantación de especies forestales exóticas para este mismo fin. Los intereses privados de estas industrias vienen ejerciendo una presión muy fuerte sobre el territorio que ha afectado tanto a pequeños productores como a la población indígena que allí habita⁶ (Enriz y Padawer, 2008).

Esto trajo como resultado la fragmentación o la pérdida de las tierras donde comunidades mbyá guaraní habitaban y, por consiguiente, de la fuente sobre la que estas poblaciones fundaron ancestralmente su subsistencia. Debe considerarse que en Misiones, los núcleos residenciales guaraníes se ubican en su gran mayoría en el ámbito rural, algunos en zonas cercanas a caminos, a rutas o a otros pueblos, y otros en zonas de más difícil acceso, en medio de la Selva Paranaense (Enriz, 2009). El monte ha sido, por lo tanto, el abastecedor de todos los recursos necesarios para que el modo de vida mbyá pueda desarrollarse.

Tal como me explicó un líder de una comunidad que hoy se encuentra encarando la lucha por la recuperación de territorio:

‘Nuestros abuelos lo sabían, sabían que tarde o temprano esto iba a pasar. Ellos nos hablaban de esto, de que los juruá se iban a adueñar de nuestras tierras, porque antes las

⁶ Esta problemática debe ser comprendida en relación a los cambios que se vienen dando en diferentes regiones de la Argentina producto de las transformaciones en el modelo económico predominante, que con la reinserción de los productos agrícolas en el mercado mundial se perfila fuertemente hacia la producción agroindustrial (Neiman y otros, 2002; Bidaseca y Mariotti, 2001; Gordillo, 1995 en Enriz y Padawer, 2008).

tierras eran libres, no tenían límites, eran de Ñande Ru para nosotros. Y ahora no es que la cultura o la tradición se vayan perdiendo, sino la forma de vivir como antes, eso es lo que se pierde (...). Nosotros éramos nómades, comíamos todo del monte, pero también plantábamos. Ahora es más difícil porque ya no tenemos monte y lastimosamente no vamos a vivir más como antes’.

(R1⁷, Puerto Iguazú, septiembre 2015).

Frente al recorte o pérdida de sus tierras⁸ estas poblaciones fueron privadas del acceso a zonas que eran destinadas tradicionalmente a tareas agrícolas, a la caza, a la pesca y a la recolección de plantas alimenticias, medicinales y aquellas utilizadas para la construcción de sus viviendas. Esto implicó, como ya desarrollé en el apartado anterior, que sus principales actividades de subsistencia y sus patrones de movilidad se vieron fuertemente afectados. En los últimos 50 años, según sostiene Enriz, el proceso de sedentarización se ha venido consolidando en la provincia de Misiones (2010a), hecho que, sin embargo, no ha inhibido el desarrollo de diversas estrategias que permiten pensar que la movilidad sigue hoy vigente. Podría generalizarse que todos los mbyá guaraní han pasado a lo largo de sus vidas por diferentes comunidades ubicadas en los países donde habita la población guaraní, tanto para visitar parientes como para residir allí por un tiempo. Otro ejemplo que pude registrar en el campo es en relación con el uso de las viviendas. Desde el pasado y hasta la actualidad, las casas han sido construidas de adobe, tacuara y palma (ver foto N° 5), lo que permitía una construcción en poco tiempo que se condice con la particularidad de migrar.

⁷ A lo largo de todo el trabajo utilizaré las siglas “R1” para hacer referencia a los registros de campo que fueron relevados por mí de forma individual; “RC” para referirme a los registros que hicimos de manera conjunta con Alfonsina Cantore, antropóloga con quien compartimos dos de nuestros viajes de campo; y “RCC” para aquellos momentos en que estuvimos presentes Noelia Enriz, Alfonsina y yo.

⁸ En la provincia de Misiones, como fue el caso de muchas otras provincias del país, la organización estatal sobre el territorio se desarrolló a partir de la idea de despoblamiento. Esto implicó el diseño de políticas de poblamiento y colonización del territorio que invisibilizaron a la población indígena, siendo estas dirigidas a población extranjera y campesina. Desde 1890 y en adelante, la provincia se fue poblando de colonos provenientes de distintas regiones de Europa (Enriz, 2010a).



5. Casa hecha de tacuara, Puerto Iguazú, mayo de 2016.



6. Casa hecha de tablones de madera, Puerto Iguazú, mayo de 2016.

Hoy, muchas comunidades cuentan con casas hechas de “material” o de tablas de madera (ver foto N° 6), factor que si bien refuerza la sedentarización, no ha inhibido su movilidad. Estando en el campo, pude ver cómo diferentes familias de una misma comunidad se intercambian las casas entre sí. Como consecuencia de estos procesos que he venido desarrollando, fueron configurando nuevas variantes de subsistencia. La paulatina incorporación de los hombres al mercado de trabajo, la participación en planes sociales y subsidios estatales como el desarrollo de actividades vinculadas con el turismo, han devenido hoy en importantes fuentes de ingresos. Sin embargo, en diversos núcleos la caza, la pesca, la recolección y las tareas agrícolas siguen funcionando como parte de su subsistencia (Enriz, 2009; Enriz y Padawer, 2008). Son preocupantes los fuertes problemas nutricionales y de salud como la alta mortalidad infantil que pueden verse en comunidades ubicadas en diferentes zonas de la provincia tras estos nuevos cambios en las condiciones de vida.

La presencia del Estado y sus instituciones como la escuela, el acceso al sistema de salud, la titularización de tierras y la posibilidad o no de acceder a zonas de selva, la asignación de planes sociales y subsidios, condicionan hoy fuertemente las dinámicas de movilidad y también han generado fuertes transformaciones en las formas tradicionales de subsistencia y de organización de esta población.

Para el caso de la escolarización, Cesar, un hombre de unos 45 años, me comenta una de sus preocupaciones en torno a esta institución:

“Si bien la escuela hoy es necesaria, la necesitamos para vivir en la sociedad, los chicos, al ir a la escuela, ya no escuchan los consejos de los abuelos como antes. Ellos ya no quieren más eso, y ese conocimiento ha sido desde siempre muy importante para nosotros. Ahora van a escuchar lo que les dicen en la escuela. El caso de los suicidios de los jóvenes acá, tiene un poco que ver con eso, los chicos hoy no saben quién son (...), están como perdidos. Ya no tienen la orientación que teníamos todos antes”.

(RI, Puerto Iguazú, mayo de 2016).

Existen diversas miradas en torno a la escuela y a lo que ella hace. Por ejemplo, sabiendo

que el rol que tienen las personas mayores en la sociedad mbyá es considerado entre ellos fundamental, (aspecto sobre el que volveré en el capítulo 3), una de las escuelas de modalidad EIB de la zona, tienen como actividad para los niños y niñas ir a saludar a los abuelos. También sobre la presencia de la escuela, Diego, un referente importante en las comunidades de la zona, expresaba:

“De una manera u otra el gobierno sabe entrar en el mundo de los guaraníes. Al hacernos ir a la escuela, nuestra forma de crecer, de conocer va cambiando. La sabiduría ya no viene más de los ancestros’ (...). Dice que fue su abuelo quien lo hizo ir a la escuela y cuenta que le costó volver de la ciudad al monte otra vez. Terminó el secundario y volvió, entonces su abuelo le dijo ‘ahora sí aprendiste todo lo que tenías que aprender de los juruá y ahora tenes que empezar de cero a aprender la cultura guaraní: cómo hacer un arco, cómo cazar, cómo andar en el monte, aprender a compartir, a no mezquinar’.

(RI, Puerto Iguazú, septiembre de 2015).

La construcción de un modelo educativo intercultural bilingüe sigue siendo, en las escuelas de los alrededores de Puerto Iguazú, todavía una materia pendiente. Si bien estas escuelas adhirieron al modelo propuesto por la Ley de Educación Nacional n° 26.206 vigente desde el 2006 –la cual incorpora la EIB-, en la práctica sigue siendo un desafío un diálogo real que involucre los conocimientos, valores y las formas de pedagogía nativas.

Esta intervención de las instituciones estatales y el vínculo que estas poblaciones han ido tejiendo con diferentes agentes de la sociedad envolvente ha generado, también, fuertes impactos en las formas tradicionales de organización política. Como analiza Ana Gorosito Kramer en uno de sus trabajos sobre liderazgos guaraníes (2005), el avance de frentes regionales y nacionales de expansión sobre áreas indígenas ha operado modificando la construcción de las jefaturas tradicionales, cuyo funcionamiento respondía a modalidades de intercambio y redistribución. Por impacto de la relación jesuita y con mayor intensidad con el avance del Estado se registra entre los mbyá una división en el liderazgo entre líderes más abocado al ámbito “político” y otros al “religioso”. Los líderes políticos (conocidos como *tekoaruvicha* –jefe de las casas- o *Ñande Ru* –nuestro padre-) han sido

tradicionalmente fluidos y móviles, obteniendo su primer reconocimiento al interior de su grupo familiar y más tarde por un grupo mayor de familias por su comportamiento que es legitimado y reconocido por sus seguidores como acorde con los valores del *teko* –estilo de vida mbyá-. En la actualidad, acompañados por organizaciones indigenistas de la región, los líderes políticos integran asambleas comunitarias –*aty guasú*- cuando existen temas que involucran de manera más general a distintos grupos, al que también asisten líderes religiosos. Entre las virtudes que son valoradas para esa función está el ser capaz de generar sostenidamente consenso para poder mantener su liderazgo, siendo sus faltas remarcadas por el grupo, quienes pueden abandonarlo y buscar otro asentamiento. Es requisito, además, que valoren y sean competentes en ciertos conocimientos tradicionales y religiosos (Gorosito Kramer, 2005). Como consecuencia de cada vez más frecuentes contactos interétnicos y por las demandas burocráticas de las políticas indigenistas y las diferentes instituciones estatales, estas formas de liderazgo han ido sufriendo fuertes transformaciones. Resulta ilustrativo el caso que registramos en una de las comunidades de Puerto Iguazú, que actualmente se encuentra en un proceso de cambio de caciques desde hace más de once meses. Si bien el Estado le exige a la comunidad definir un cacique para que figure legalmente ante la Dirección de Asuntos Guaraníes, en la realidad, la comunidad sigue debatiéndose entre diferentes candidatos. Esta exigencia entra en contradicción con las formas más dinámicas y los tiempos que puede demandar la construcción de estos liderazgos. El consenso no es fácil y éste es un requisito indispensable para que un cacique pueda asumir ese rol. Durante esos meses, la comunidad atravesó un largo período marcado por la realización frecuente de asambleas comunitarias convocadas para este fin, en donde se proponían los posibles candidatos, donde se escuchaba la voz de todos los que participan y en especial, la de los abuelos y abuelas, quienes ocupan un lugar fundamental a la hora de llegar a un consenso. Al respecto de los anteriores caciques a los que se buscaba reemplazar, una persona de la comunidad me contó:

‘El problema de los caciques que estaban era que la gente sentía que las cosas no avanzaban, que en el municipio y en la nación hay muchos programas que no están siendo

aprovechados por los caciques, programas de ayuda económica, de vivienda, de mejoramiento de calles... acá en la comunidad no se ha hecho nada de eso'. Le pregunto si los nuevos caciques ya estaban siendo elegidos y me dice que sí, pero que no sólo se eligen en las asambleas y ya, sino que 'hay que probarlos y ver cómo van, que cree la gente...' (RI, Puerto Iguazú, septiembre de 2015).

Como puede verse en el registro anterior, nuevas capacidades para negociar con diferentes agentes de la sociedad envolvente es lo que de manera creciente se esperan de un líder político. Ser capaz de negociar con los funcionarios y los agentes de organizaciones no gubernamentales para poder acceder a fuentes de financiamiento, poder acceder a planes de vivienda, subsidios, para poder tener acceso al sistema estatal de salud y de educación. Gorosito Kramer (2005) destaca entre estos requisitos el buen manejo de las lenguas nacionales –portugués y español- oral y escrito para poder, por ejemplo, interpretar y producir documentos y asistir a reuniones. Otro fragmento de campo que resulta ilustrativo sobre este tema expresa los argumentos de uno de los caciques quién me explicó algunas posibles razones de su destitución:

'Todos los mbyá de la comunidad que han venido de Paraguay votaron en mi contra, por eso me sacaron. Yo les conseguí todo a ellos: asignación universal, tarjeta alimentaria, documentos, plan de viviendas... y ahora me votan en contra'. Le pregunté si quería seguir siendo cacique. Me dice que a veces sí y a veces no, porque la gente no lo entiende. "La gente pide y pide y no hace nada. A demás yo no tengo sueldo, entonces nunca tengo plata para nada. Yo logré también la demarcación del territorio (...)'.

(RI, Puerto Iguazú, septiembre de 2015).

Aquí aparece otra vez la distinción entre los mbyá que vienen de otras regiones de Misiones frente a aquellos provenientes de Paraguay. Es interesante ver cuáles son sus argumentos y cómo todos estos se encuentran relacionados con los vínculos que pueden o no establecerse con las instituciones del Estado y sus funcionarios. Considero importante destacar que los líderes que tuve la oportunidad de conocer en el campo presentan particularidades muy diferentes entre sí en relación con sus trayectorias de vida

y al vínculo que se ha construido con “los blancos”, conformando perfiles que podrían parecer totalmente opuestos. Lo que sí puede relevar como factor común en la legitimación o deslegitimación de su rol como líderes es su capacidad o incapacidad de negociar con los entes estatales y aquellos agentes capaces de proveer financiamiento para las comunidades.

Mientras que los líderes políticos se abocan más a la defensa e integridad del grupo frente a personas externas, los líderes religiosos cumplen la función de mantener en equilibrio el vínculo entre las personas y sus dioses. Gorosito describe su función como la de “un ‘sanador’ que atiende a los males de los individuos, del grupo y, muy ampliamente, de la humanidad en su conjunto” (Gorosito Kramer, 2005, p.16). Como veremos en el capítulo 2, los líderes religiosos –conocidos con el nombre de *opygua* o *karai*- cumplen en su rol de mediadores con los dioses, un lugar central en la concepción de las personas, en la curación de determinadas enfermedades, en los nacimientos y en otras ceremonias que atraviesan los niños y niñas en sus primeros años de vida.

Estos líderes adquieren esa condición después de largos períodos de retraimiento social y de la abstención de prácticas calificadas como espiritualmente “impuras”, entre ellas, el contacto interétnico y el habla de lenguas nacionales (Gorosito, 2005), condiciones muy difíciles de cumplir en contextos de fuerte contacto como el que atraviesa a las comunidades de Puerto Iguazú.

Uno de los conflictos que más recurrentemente fue apareciendo en las charlas con personas de las comunidades donde realicé trabajo de campo, es el cuestionamiento de la legitimidad de los *opygua* de la zona. En esta región parecen haber pocos *opygua* o, mejor dicho, poco consenso sobre quiénes pueden ser considerados o no líderes religiosos. Algunas personas consultan a determinados referentes diciendo que son líderes religiosos, otros lo ponen en cuestión sosteniendo que ‘son hombres muy jóvenes’, que ‘no tienen la trayectoria que un *opygua* de verdad tiene’, ‘que se la pasan con los blancos’, ‘que les gusta la plata’ o que ‘consumen alcohol’... todas estas características o conductas que no serían propias de una persona que ocupe ese rol. Al respecto, un informante clave me explicó:

‘... siempre discuto con el opygua de acá... acá ya no tenemos un opygua en serio, para mi acá no son opygua en serio, estos son los que organizan la fiesta. Hay uno que vino de Paraguay ahora, pero ese si es loco para tomar’. Dice que desde lo que él entiende por un líder religioso, no tiene que ser así, ‘como Pai Antonio que nunca tomó la bebida’.

(RI, Puerto Iguazú, septiembre de 2015).

Esta conversación se dio en el marco de las celebraciones del *ára pyau* que según me explicaron algunos interlocutores, “es como un año nuevo, cuando empieza la siembra y empiezan a salir las flores”. Esta celebración, como otras, está cambiando su forma, o al menos en la zona de Puerto Iguazú:

“Para que haya año nuevo tiene que haber plantación, maíz, todas las frutas y miel, sino no hay año nuevo. Esto de que le pusieron una fecha fija [21 de septiembre], no es así... (...) ára pyau es el momento en que uno empieza a plantar. Ya ni los guaraníes saben... ahora están todos locos, quieren sólo fiesta, comida, asado y alcohol (...). En diciembre se suelen bautizar a los chicos, en enero y febrero se bautiza todo lo que está en el monte, después toda la comida que la gente come para que le caiga bien. Pero ahora no, ahora cualquier cosa, la gente sólo quiere fiesta”.

(RI, Puerto Iguazú, septiembre de 2015).

Me explica un cacique sobre su preocupación por las celebraciones, donde diferentes funcionarios políticos se acercan a las comunidades y pagan grandes asados convocando a las personas de todas las comunidades de la zona, como parte de sus campañas políticas. En este contexto, quienes no creen en la legitimidad de estos líderes religiosos, eligen viajar a comunidades ubicadas en otras regiones en busca de otros, sea para ponerles a sus niños el *rery*⁹ –nombre indígena- o para consultar sobre su destino, entre otras cuestiones. Una tarde, un hombre me cuenta su preocupación sobre la falta de ceremonias donde se nombra a los niños con su *rery*, dirigidas por los líderes religiosos. Me cuenta que en su comunidad hay muchos niños sin nombre indígena, y esto traería consecuencias en el desarrollo de la vida de estas personas:

⁹ Sobre la nominación de los niños/as volveré en el siguiente capítulo.

“Los que no viajan a otras partes a buscar opygua para poner el rery de sus hijos, dejan a los nenes así, sin nombre, sin destino. Esos nenes después crecen y no saben quién son, qué hacer, a qué vinieron a este mundo, no tienen la enseñanza de los abuelos. No saben de dónde vienen y a dónde van. Y así están ahora, tantos chicos jóvenes que se han suicidado (...)”

(RI, Puerto Iguazú, mayo de 2016).

Como veremos a lo largo de los diferentes capítulos de esta tesis, la religiosidad mbyá atraviesa los más diversos planos que conforman la vida social de este grupo. Esto cobra tal magnitud que tanto múltiples investigaciones clásicas como algunas más contemporáneas que se han basado en regiones y temáticas diversas reflejan esta condición, dando cuenta de cómo el ámbito religioso se articula con aspectos vinculados al lenguaje, a la medicina tradicional, a su forma de habitar y concebir el territorio, a la concepción sobre la persona y el ciclo de vida, a las expresiones musicales, las formas de construir los liderazgos, entre otros.

En términos de Gorosito, “... en mayor o menor medida todas las dimensiones de la vida mbyá expresan alguna vinculación con el orden religioso o sagrado, siendo dicha vinculación sustento de la ética particular de este pueblo” (Gorosito Kramer, 2005, p. 18). Esto llevó a diversos autores a considerar la búsqueda religiosa y el seguimiento de sus reglas un motor central para la organización social guaraní (Enriz, 2010d). Es importante destacar que, tras la primera conquista religiosa impulsada por las misiones jesuíticas, la población mbyá se recluyó en el monte, lo que les permitió mantener no sólo su variedad lingüística y sus formas tradicionales de subsistencia, sino también su propia religiosidad (Enriz, 2010a).

En diferentes momentos históricos y hasta la actualidad, algunas iglesias –principalmente la iglesia católica y la evangélica- han hecho diversos intentos de evangelización entre los guaraníes, incluyendo en el primer caso ejercer su influencia mediante la escolarización. En la actualidad, las iglesias evangélicas han cobrado mayor presencia pero, según lo que pude registrar en el campo sobre las iglesias evangélicas ubicadas en las cercanías de Puerto Iguazú, son pocos las personas de las comunidades que asisten a los templos con

continuidad. Al respecto, una mujer, hija de un abuelo que cumple una función importante en las ceremonias religiosas, me cuenta:

‘A lo evangélico fui dos veces. Hay una casita que tiene algo así, evangélico, en la comunidad’. Cuenta que fue dos veces, que cuando se juntaban muchos ella iba a ver, de curiosa, pero que después se iban todos. Me dice que ni ella ni su papá van y que la gente en general casi no va, que sólo dos o tres familias. ‘La gente no va porque no entiende, les hablan en español y no le entienden, no les gusta. Al opy (casa ceremonial guaraní) sí van, van todos, a todos gusta, a todos hace bien’. (...) Le pregunto si los mbyá pueden ser de otra religión y me contesta que no, que sólo la de ellos. Me dice que por el teko -su modo de ser- que no se puede cambiar. Sigue diciendo, ‘si uno va a Brasil va a encontrar opy, si va a Paraguay va a encontrar opy... ahí hacen todo, curan, hacen los remedios, usan petyngua, hacen la danza, rezan... hacen todo ahí’

(RI, Puerto Iguazú, septiembre 2015).

La religiosidad mbyá sigue siendo hasta el presente una de las características más distintivas y estructurales de la vida de esta población; ésta ha logrado adaptarse y persistir así en los cambiantes contextos que ha atravesado el pueblo guaraní en diferentes momentos históricos. Sobre este punto me detendré en los diferentes capítulos de esta tesis.

Volveré ahora a enfocarme en la caracterización de algunos aspectos del lugar donde realicé mi trabajo de campo. Tal como ya mencioné, fue en la provincia de Misiones, en comunidades rurales y periurbanas ubicadas en zonas aledañas a la ciudad de Puerto Iguazú, donde hice mis visitas en tres oportunidades en el año 2015 y 2016. Algo que identifica a estas comunidades y que las diferencia de aquellas ubicadas en otras zonas de la provincia es que todas se encuentran fuertemente en contacto con el turismo y la sociedad envolvente desde hace décadas.

La ciudad de Puerto Iguazú alberga alrededor de cuarenta y tres mil habitantes (INDEC, 2010) y está situada en la zona de triple frontera que divide Argentina de Brasil y Paraguay, por lo que tanto la población local urbana como los emplazamientos rurales y periurbanos mbyá se encuentran inmersos en dinámicas económicas, sanitarias, jurídicas

y de desplazamiento territorial de gran complejidad, que integran zonas de los tres países. En la ciudad y sus alrededores el turismo nacional e internacional constituye la principal fuente económica de la región, seguido por el comercio internacional ligado a la zona de triple frontera. A 17 kilómetros del centro urbano se encuentran las Cataratas del Iguazú, compartidas por Argentina y Brasil, declaradas por la UNESCO Patrimonio Mundial Natural de la Humanidad por su belleza única en el mundo y su gran biodiversidad, y promovida como una de las siete maravillas naturales de la humanidad desde 2011. Surcada por importantes ríos, arroyos y vertientes de agua dulce, toda la región cuenta con una flora y fauna autóctonas propias de la denominada Selva Paranaense, protegida por parques nacionales y reservas ecológicas. Estas tierras rojas de naturaleza exuberante son aprovechadas por diferentes agentes turísticos –estatales y privados- quienes cuentan con una importante oferta de actividades y alojamientos entre los que se incluyen grandes cadenas hoteleras, albergando turismo nacional e internacional durante todo el año. La gran biodiversidad y disponibilidad de recursos junto al acelerado desarrollo del turismo en los últimos 20 años, han hecho de Puerto Iguazú una zona de gran interés, donde el valor económico de la tierra ha crecido enormemente. Algunos hoteles y reservas ecológicas ocupan hoy parte de lo que es territorio guaraní, zonas donde las familias accedían a sus medicinas, fuentes de agua, zonas de caza, y han ido restringiendo el acceso y/o el uso de las tierras por parte de las comunidades.

Uno de los territorios de ocupación ancestral de las comunidades guaraníes es la zona conocida como “Selva Yryapu” o las “600 hectáreas”, predio que, tras negociaciones por su titularización, pasó sólo en menos de un cincuenta por ciento (254 has) a ser reconocido legalmente a favor de una de las comunidades. Esto ocurrió como resultado de un conflicto ocurrido en el año 2004, en el que indígenas de distintas partes de Misiones acamparon en la plaza central de Posadas durante tres meses exigiendo el cumplimiento de planes sociales (ver: Enriz, 2005) . Las otras trescientas hectáreas fueron



7. Cartel que señala el acceso turístico a una de las comunidades. Al lado, otro que hace referencia a su propiedad territorial. Puerto Iguazú, septiembre de 2015.



8. Cartel de uno de los hoteles ubicado en las 600 hectáreas. Al fondo, cartel de acceso a una de las comunidades guaraníes de la zona. Puerto Iguazú, septiembre de 2016.

vendidas o dadas en concesión a distintos emprendimientos hoteleros nacionales e internacionales. Actualmente, la comunidad se encuentra involucrada en nuevos conflictos con vecinos criollos que se han asentado dentro de su territorio. En las 254 hectáreas titularizadas esta comunidad comparte el territorio con otras dos más pequeñas: Karai Mbae y Eirete.

Como ya mencioné en la introducción, fue en dos comunidades ubicadas en la Selva Yryapu donde hice trabajo de campo con cohabitación, realizando visitas más esporádicas a familias de otras dos aldeas¹⁰.

La comunidad de Yvyra Romi alberga alrededor de 400 habitantes, según un censo realizado por el agente sanitario de la comunidad en el año 2015. Ubicada en la Selva Yryapu, se estima que puede tener más de quince años de antigüedad aunque, según pudimos registrar, no hay acuerdo en los registros orales. Dentro de su predio, hay acceso a una laguna y a las costas del Río Iguazú que divide Argentina de Brasil. Tanto Yvyra Romi como Vy'a Purahei y Karai Mbae tienen escuela con modalidad EIB a las que asisten los niños, jóvenes y adultos de las otras comunidades. Yvyra Romi tiene también una escuela de formación en turismo para adultos, proyecto que tuvo sus comienzos hace unos ocho años. Yvyra Romi y Vy'a Purahei cuentan con puesto de salud.

Vy'a Purahei es la comunidad más grande y antigua de la zona; tiene muy pocos espacios de monte y en estos últimos años ha adoptado características y problemáticas propias de un barrio periurbano que la diferencia de las otras comunidades, ubicadas en zonas más reclusas de la ciudad. Esta ocupa unas 250 hectáreas en tierras que pertenecen a gendarmería nacional quién les permite el usufructo, de las cuáles sólo 24ha han sido titularizadas como propiedad comunitaria. Entre sus habitantes encontramos no sólo guaraníes provenientes de diferentes regiones de la provincia, de Paraguay y de Brasil (de las parcialidades mbyá y aché), sino también personas no indígenas que residen allí, en su mayoría por consecuencia de matrimonios interétnicos. De diferentes desprendimientos de esta comunidad surgieron otras dos – Yvyra Romi y Karai Mbae - ubicadas dentro de las “las 600 hectáreas”, predio que limita con el Parque Nacional Cataratas del Iguazú.

¹⁰ Como hice referencia anteriormente, los nombres de las personas y comunidades que menciono en esta tesis han sido cambiados u omitidos para resguardar su identidad.

Otra comunidad pequeña que se conformó hace menos de dos años es Tata Endy, donde viven alrededor de unas once familias. Surgió a partir del asentamiento de familias de Karai Mbae que comenzaron a hacer un uso residencial de un territorio del que hacían antiguamente otros usos. Desde hace más de un año y medio se encuentra en un proceso de recuperación de este predio ubicado dentro de las trescientas hectáreas vendidas a privados.

En mi último viaje, tuve la oportunidad de hacer un primer acercamiento junto con Alfonsina –con quien realicé trabajo de campo en dos oportunidades- a la comunidad de Amambái, tras haber sido invitadas por una familia de Vy’a Purahei. En Amambái viven entre 10 y 15 familias provenientes de Vy’a Purahei y está ubicada en una pequeña franja de monte que sobrevivió a la forestación de pino que rodea este predio que, según nos explicaron algunos pobladores, tiene unos 100 metros por 8 kilómetros. Se formó hace menos de dos años y se encuentra en un proceso de recuperación de territorio en una zona que pertenece actualmente a privados. Sufrieron el año pasado intentos de desalojo por parte de las fuerzas provinciales, siendo estos los primeros intentos de desalojo dirigidos a comunidades indígenas en la provincia.

Si bien todas las comunidades cuentan en la actualidad con personería jurídica, estas se encuentran atravesando una situación de gran vulnerabilidad vinculada al territorio, ya sea por falta de títulos de propiedad comunitaria o por conflictos con personas externas que ocupan hoy parte de los mismos. Como dije anteriormente, esto ha traído como consecuencia la falta de autonomía y una fuerte dependencia de donaciones y financiamientos externos.

El desarrollo del turismo en las comunidades

Como he mencionado previamente, en este contexto caracterizado por fuertes conflictos en torno al territorio y de grandes cambios en las formas de organización social y de subsistencia de las comunidades guaraníes, ellas han encontrado en el turismo una salida económica. De este modo, en la zona de Puerto Iguazú, las poblaciones mbyá tienen un

fuerte vínculo con el turismo desde hace décadas, que ha generado a lo largo del tiempo diversos niveles de intervención y conflictividad que los grupos sortean de diverso modo. La producción y venta de artesanías y la organización de visitas guiadas al interior de las comunidades conforman un importante medio de subsistencia para muchas familias.

Dentro de la oferta turística de Puerto Iguazú, existe la posibilidad de alojarse dentro de la *Selva Yryapu* donde se encuentran ubicadas cuatro comunidades guaraníes y diferentes alojamientos turísticos, entre los complejos de cabañas y los hoteles. Por medio del predio cruza un largo camino asfaltado pensado como vía fácil a los hoteles, pero que a la vez permite el acceso a las comunidades. Un punto interesante a analizar sobre la relación de algunas cadenas hoteleras con las comunidades guaraníes de la zona es el uso mercantil que hacen los complejos de una imagen que han construido de los guaraníes para su propio beneficio empresarial. En este contexto de pleno turismo nacional e internacional, puede verse como las grandes empresas turísticas reconocen discursivamente la presencia indígena pero bajo un imaginario que se apropia de ciertos símbolos culturales que son adaptados a gusto y medida del consumidor para el beneficio económico de las empresas (Valverde et. al. 2015); la construcción simbólica del indígena es, entonces, retomada y reciclada (Vázquez 2000). Pero sobre este punto volveremos en el capítulo 3.

La forma de organizar el turismo es diferente en cada comunidad, hecho que puede vincularse con la relación que cada una construye con agentes externos (empresas turísticas privadas, el gobierno provincial y ONG) interesados en el desarrollo de esta empresa.

Los circuitos turísticos involucran un recorrido por ciertos puntos al interior de las comunidades y zonas de monte, donde se exponen trampas antiguas, se accede a puestos de compra-venta de artesanías y se puede presenciar una performance de los coros de niños y jóvenes en los que se basó esta investigación. En el caso de la comunidad más grande de la zona, esta tiene un convenio con una empresa turística importante y conocida en la ciudad. Dentro de su oferta turística, la agencia ofrece un tour para conocer la comunidad. Este adopta, por momentos, la forma de una expedición tipo *safari*: los turistas viajan sentados en un camión abierto y color verde militar que se suele



9. Acceso turístico a una de las comunidades. Puerto Iguazú, septiembre de 2015.



10. Puesto de Artesanías. Puerto Iguazú, septiembre de 2015.

ver pasar por los barrios aledaños a la comunidad, toman fotografías y miran las casas desde lejos. Al interior de la aldea, las ganancias se distribuyen entre las pocas personas que participan como guías. Estas visitas suelen estar organizadas para grupos grandes, tienen mucha publicidad y el contacto con la comunidad suele ser muy fugaz.

Otra de las comunidades organiza el turismo principalmente de la mano del gobierno provincial, quien financia los proyectos turísticos y con quienes, por consecuencia, debe negociar bajo qué condiciones desarrollar las actividades. El municipio convoca a la comunidad (en general a los niños) a presentar comparsas para participar en el carnaval y desfilan en las colectividades, actividades que no solían ser practicadas por los pueblos mbyá. Las condiciones bajo las que se organiza el turismo pueden crear tensiones al interior de la comunidad, como consecuencias de las exigencias y los intereses que puedan plantearle los diferentes funcionarios. En otras ocasiones ha trabajado en relación con empresas de turismo locales privadas más bien pequeñas.

La comunidad más pequeña de la zona, ha trabajado en diferentes momentos junto a empresas de turismo locales, más bien pequeñas y de poco impacto. Otra de las más pequeñas y con menor antigüedad, se encuentra actualmente en la primera etapa de la organización de un circuito turístico con comidas típicas en su comunidad, negociando en este momento bajo qué condiciones y a partir de qué tipo de vínculo se relacionará con empresas turísticas privadas.

El último caso es el de la comunidad que gestiona el turismo en el marco de proyectos impulsados por ONG, donde realizamos trabajo de campo más prolongado. En ella, el turismo adoptó en un comienzo –antes de la llegada de estas organizaciones- formas más esporádicas e informales. Algunos miembros de la comunidad organizaban allí visitas guiadas para unos pocos visitantes que se acercaban a conocer. Se hicieron, en ese entonces, los primeros senderos turísticos que recorrían algunas zonas del monte donde los guías mostraban sus trampas tradicionales y las especies autóctonas. Desde hace más de una década, el turismo fue creciendo de la mano de un proyecto impulsado por personas externas, quienes pusieron el énfasis en la formación de nuevos guías. Una década más tarde, quedan pocos rastros de aquel proyecto. Este fue reemplazado por uno

nuevo, impulsado por una ONG ambientalista con financiamiento internacional, en el marco del cual se construyó un centro de visitantes y nuevos senderos donde se muestran las especies nativas con sus nombres científicos y las trampas de caza tradicionales. En el centro turístico se exponen fotografías y dibujos, mapas, artesanías y algunos artefactos de caza y de cocina tradicionales. Allí, los guías cuentan algunos relatos sobre costumbres más antiguas y con la exposición de un mapa relatan algunos aspectos de los guaraníes en su territorio, lo que ha ocurrido a partir de la creación de las fronteras nacionales y la sedentarización. En algunas ocasiones, dependiendo del guía y del visitante, pueden aparecer en los relatos los conflictos que atraviesan las comunidades actualmente, especialmente los vinculados con el territorio. Si bien el proyecto está pensado para involucrar a toda la comunidad, son sólo algunos los jóvenes que participan en el proyecto, algunos como guías, otros como tesoreros, etc. La ONG está interesada en promover capacitaciones para formar a los jóvenes indígenas en turismo y otros temas relacionados como computación y gestión en turismo, cursos de inglés, entre otras. Según nos comenta uno de los chicos que participan en el proyecto, las ganancias se dividen de la siguiente manera:

El 10% va para mantenimiento, por si hay que comprar algo nuevo o por si algo se rompe. Otro 10% va para la comunidad, lo administran los caciques y lo usan por ejemplo si una persona se enferma y hay que comprar un medicamento o algo así. Y el 80% va para los sueldos de los que trabajan en turismo.

(RC, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

La ONG tiene como finalidad la conservación de la naturaleza. Según me ha contado un miembro de la organización, en el marco de esta propuesta, organizan y financian proyectos de turismo sustentable con miras a una futura autogestión. Con él, se busca impulsar un uso “responsable” de la selva, en este caso en zonas habitadas por comunidades indígenas, buscando promover una modalidad de turismo que genere un impacto menos disruptivo para la naturaleza y para las comunidades que allí habitan. Se promueve, por ejemplo, mostrar las especies del lugar y el uso “responsable” que le dan

las comunidades, el no ingresar en las zonas de residencia o no sacar fotos sin la autorización de los guías. Suelen organizar grupos de turistas más pequeños y promover capacitaciones para formar a los indígenas en turismo. La ONG promueve y financia viajes a encuentros sobre turismo responsable donde asisten diferentes comunidades indígenas del país que se encuentran desarrollando proyectos similares. Pude escuchar de manera recurrente en charlas con diferentes personas en el campo que la habilita estos encuentros, donde quienes viajan tienen la oportunidad de conocer referentes indígenas de otros pueblos, otras trayectorias y problemáticas, generando así una red de relaciones e información con pueblos indígenas de otras regiones del país.

Por otro lado, el proyecto ha buscado no sólo acompañar a la comunidad en el desarrollo de actividades turísticas sino también, en otras vinculadas con aspectos más políticos y territoriales que traigan beneficios para la comunidad. Bajo este proyecto se llevó a cabo un amojonamiento del territorio, se iniciaron una serie de denuncias a personas externas que se encuentran actualmente ocupando parte de sus tierras, se promovió capacitación con una ONG sobre derecho indígena para referentes de la comunidad, entre otras actividades. Para este caso es importante destacar que esta aldea, a diferencia de otras, tiene título de propiedad territorial comunitaria, hecho que si bien marca una gran diferencia con otras comunidades, no los deja exentos de luchas, reclamos y pujas.

El amojonamiento reveló viejos y nuevos conflictos con diferentes actores. Este proyecto duró dos años y se encuentra hoy en una redefinición a partir de la cual se busca trabajar en la vinculación de las cuatro aldeas de las 600 hectáreas sobre cuestiones territoriales y turísticas. Al respecto, una de las coordinadoras de la ONG me dijo que si bien el haber iniciado un “proceso de amojonamiento generó conflictos”, tanto al interior de la comunidad como con personas externas que se encontraban usurpando parte del mismo, consideraba que era de gran importancia iniciar un proceso de territorialización con la comunidad para acompañar el amojonamiento, ya que, en sus palabras, “el amojonamiento sin un proceso de territorialización es lo mismo que nada” (RI, agosto de 2015).

Dentro de las situaciones problemáticas que se identificaron como parte de la puesta en marcha del proyecto, se encuentran aquellas ligadas a la presencia de fondos. Por ejemplo, escuché relatos en torno al robo de algunos fondos por terceros y sobre un conflicto interno a la hora de decidir quién tenía la responsabilidad de actuar frente a esta situación, si debían ser las autoridades de la comunidad o no, ya que algunos argumentaban que el proyecto era algo ajeno, que “no tenía que ver con ellos”.

Por otro lado, también aparece como problemática la incorporación de las mujeres, ya que desde la ONG resultó difícil saber de qué manera y en qué actividades incluir su participación al proyecto. De la misma manera, muchas de las capacitaciones que habían sido propuestas parecían despertar poco interés y mucha deserción entre los participantes. Al enfrentarse con estas dificultades, algunas personas de la ONG reflexionaban críticamente sobre cómo desde la institución, si bien muchas veces hay buenas intenciones, en ocasiones no se tienen en cuenta del todo dinámicas propias de las comunidades con las que se trabaja. Un ejemplo de ello, sostenían, habría sido el no contemplar que la dinámica de las comunidades frente a los conflictos es separarse y desde la óptica de la ONG se estaba muchas veces haciendo lo contrario: intentar unirlos.

En este escenario, las intervenciones muchas veces han generado proyectos interesantes y constructivos en muchos sentidos, pero al mismo tiempo pueden haber despertado al interior de las comunidades nuevos conflictos.

En conclusión, es entonces, por la combinación de diferentes factores que se ha ido generando con el tiempo, profundas diferencias entre los núcleos guaraníes: su densidad poblacional; el territorio que ocupan; la influencia de instituciones estatales como la accesibilidad a la escuela, al sistemas de salud y a planes de asistencia social; para otros interlocutores un factor que ha contribuido a la diferenciación entre las comunidades es su espiritualidad, entendida en torno a la presencia o no de un *opy* -casa ceremonial- (Enriz, 2010d).

A estos factores podríamos sumarle las relaciones que las autoridades y miembros indígenas construyen con organizaciones de la sociedad civil, empresarios hoteleros, agentes turísticos privados y con los diferentes funcionarios estatales. En la zona de

Puerto Iguazú puede verse de manera recurrente, la llegada de viajeros y particulares interesados en apoyar la “causa indígena”, personas reconocidas en los medios masivos de comunicación (actores, deportistas, músicos), agentes de diferentes organizaciones civiles y funcionarios, que se acercan a las comunidades trayendo todo tipo de donaciones: desde las formas más asistenciales como alimentos, ropa, útiles escolares, medicamentos; hasta propuestas de financiamiento para promover el desarrollo de diferentes proyectos –educativos, turísticos, etc-.

Los intereses económicos y políticos que entran en juego a la hora de vincularse con estos actores han generado fuertes conflictos al interior de las comunidades y entre los diferentes líderes políticos indígenas. Se han producido desacuerdos en torno a quiénes mantienen vínculos clientelares con ciertos empresarios privados o funcionarios políticos y quiénes se oponen a ello y por eso toman distancia. Puede verse de manera frecuente cómo la intervención de estos diferentes agentes trae como consecuencia no sólo conflictos, sino también una fuerte desestructuración de las relaciones al interior y entre comunidades. Por otro lado, debemos tener en cuenta que de estas relaciones depende, muchas veces, la posibilidad o no de acceder a una importante fuente de recursos, clave para la reproducción económica de las comunidades hoy. Esta dependencia se acentúa por consecuencia de la pérdida de autonomía que implicó la pérdida o recorte de sus tierras y, por consiguiente, de sus fuentes tradicionales de subsistencia. Es por ello que en algunas ocasiones la construcción de una red de vínculos con personas externas ha sido clave. Un caso interesante es el de una de las comunidades de la zona de Puerto Iguazú, que frente al proceso de recuperación de tierras que hoy se encuentran atravesando, los lazos que fue forjando con particulares y diferentes actores de la sociedad civil han resultado de gran importancia para hacer frente a los intereses de privados y del gobierno provincial. Desde ONG como GAJAT, a abogados, biólogos y otros particulares que se han acercado para brindar apoyo económico, asesoramiento jurídico y difusión de esta causa. En definitiva, en este contexto de pleno turismo y de constante contacto con la sociedad envolvente, ciertas producciones y prácticas culturales se han constituido en bienes valorados por el mercado turístico y han devenido en una nueva fuente de ingresos. Este

es el caso de la presentación de coros de niños/as y jóvenes en que se centra esta investigación.

Los coros de niños/as y jóvenes: un primer acercamiento

Son numerosas las comunidades *mbyá* en Misiones que hoy cuentan con uno o más coros conformados por niños, niñas y jóvenes. Estos pueden encontrarse también en comunidades guaraníes de Brasil y Paraguay. Según fui reconstruyendo a partir de los diferentes trabajos de campo, estas performances recrean expresiones musicales –canto, danzas y el toque de instrumentos- vinculados con la religiosidad y la cosmovisión guaraní que, si bien adoptan algunos elementos de aquellas que acontecen en el marco de las ceremonias religiosas, no reproducen estas prácticas de igual manera (sobre este punto me enfocaré en el capítulo 4). Los coros suelen estar conformados por uno o más adultos (hombres) que tocan la guitarra y el violín (*rabé*) y por un grupo de niños, niñas y/o jóvenes que cantan; las niñas y las jóvenes son quienes ejecutan el *tacuapú*¹¹. La guitarra que lleva la marcación rítmica es denominada *mbaraká*¹² y es ejecutada por los líderes religiosos en las ceremonias y por quienes coordinan a los niños en los coros. Las frases cantadas son también iniciadas por ellos y se repiten a continuación por el coro de niños/as cuyas voces llaman fuertemente la atención por la fuerza, el tono y el timbre que adoptan. Algunos de los niños ejecutan también las maracas hechas de calabaza, tacuara y semillas de una planta conocida como *Lágrima de María*. Los niños se presentan uno al lado del otro mirando al público, normalmente de pie y descalzos. Su performance musical incluye una danza que involucra pequeños pasos que siguen el ritmo que marca el golpe de los *takuapú* contra el suelo. El origen de esta especie de “caminata” puede encontrarse también en las danzas religiosas, donde “los pasos cortos y fuertes producen un ritmo a

¹¹ Bastón de ritmo ejecutado por las mujeres hecho de tacuara (caña) que hace la marcación del pulso contra el suelo (Ruiz, 1998).

¹² “Mbaraka” es un nombre antiguo aplicado al sonajero en un principio y su uso en las ceremonias es un sonido monótono que marca el compás, similar al de los sonajeros o maracas (Keller, 2010).



11. Dibujo de un coro. Comunidad guaraní, Puerto Iguazú, septiembre de 2015.



12. Coro de niños/as y jóvenes haciendo su presentación en Cataratas del Iguazú. Foto extraída de una página de internet donde los viajeros promueven actividades turísticas (<https://www.tripadvisor.es/LocationPhotoDirectLink-g312804-d2037770-i174639487-Iguazu>)

través de la percusión y vibración en el terreno (...)” que simboliza “la comunicación con los dioses [que] está asociada con la tierra” (Enriz, 2012).

Las presentaciones de los coros se realizan principalmente, como un atractivo para los turistas que visitan las comunidades o en otros complejos turísticos de la zona –parques nacionales, atractivos turísticos privados o en las cadenas hoteleras que mencionamos anteriormente-. Los coros también ofrecen presentaciones para privados que quieran contratarlos y han actuado, en algunas ocasiones, en jornadas promovidas por el Estado provincial, en actos escolares y en ferias y fiestas regionales. Hay coros que han llegado a compartir grandes escenarios con músicos reconocidos de otras provincias. En el contexto turístico en el que las comunidades enmarcan parte de su subsistencia, estos se han constituido hoy como una fuente económica para algunas familias.

Según pude documentar, los coros se han originado en contextos interétnicos, diferenciándose así de los cantos y danzas que se realizan en contextos religiosos, fuertemente resguardados de personas externas. En el capítulo 3, retomaré algunos aspectos vinculados con el lugar que ocupan las expresiones musicales en las ceremonias religiosas y en los coros de niños/as y jóvenes. Debemos considerar que la comunicación de este pueblo con los dioses se expresa y materializa a través de los cantos y danzas religiosas, siendo el canto considerado la forma más “pura” del lenguaje (Ruiz, 2004; Enriz, 2012; Gorosito, Kramer, 2005). Como sostiene Ruiz, es a través del canto y de los rezos que se convoca a *los padres verdaderos* (las deidades) para que se acerquen a *yvy pyau* –la tierra nueva, imperfecta, donde habitan los hombres- y así asistirlos en diferentes actividades colectivas entre las que podemos destacar las sesiones de curación; cuanto más fuertes son los cantos, sostiene la autora, más lejos pueden llegar y así los dioses pueden escucharlos desde sus moradas y acercarse desde lugares muy lejanos en el espacio cósmico (Ruiz, 2004). A lo largo del capítulo 3 haré especial hincapié en cómo se formula una nueva propuesta musical que retoma elementos de otros espacios para ser presentados en contextos turísticos y frente a otras personas externas. Esta se ha originado en contextos turísticos, caracterizados por fuertes y constantes relaciones

interétnicas, analizando más puntualmente el caso de los grupos corales y el rol que tiene el canto a la hora de comunicarse con un otro.

En el próximo capítulo, el capítulo 2, me enfocaré en algunos aspectos de la religiosidad mbyá que permiten visualizar cómo esta atraviesa la forma en que los guaraníes se conciben como personas, la concepción que tienen sobre la niñez y la manera de encarar diferentes experiencias formativas. Haré hincapié en aquellas que acontecen en el marco de las ceremonias religiosas y en torno a los grupos corales, analizando aspectos vinculados con la música y la preparación de los cuerpos con determinadas prácticas, cuidados y con la ingesta de plantas.

Capítulo 2

“Soñé que venía un pajarito y ahí enseguida supe que estaba embarazada”

Concepción de persona, niñez y experiencias formativas entre los mbyá



13. Zona residencial de una de las comunidades de la zona de Puerto Iguazú, mayo de 2016.

Algunas reflexiones sobre la niñez en investigaciones con pueblos indígenas y en los estudios sobre religión

Los estudios sobre niñez indígena han sido escasos en la historia de la producción antropológica y han estado, en su mayoría, sesgados por una visión etnocéntrica occidental que ha impedido acercarse a las concepciones nativas de la infancia. Se ha demostrado, mediante diversos estudios, que la concepción occidental que ha sido extrapolada para comprender realidades sociales diferentes es también producto de una construcción histórica. Este sesgo ha traído como consecuencia que en la mayoría de las investigaciones sobre la infancia, ésta sea concebida como un escalón previo hacia la adultez, como una etapa exclusiva de preparación y de formación para una vida futura. En términos de Enriz, García Palacios y Hecht, bajo esta mirada se esconde una perspectiva adultocéntrica donde “el adulto es el modelo, el parámetro y la meta del proceso, minusvalorando a los niños y las niñas por lo que son y considerándolos sólo por lo que llegarán a ser; lo adulto nunca es referenciado como lo que ha dejado de ser niño” (2014, p. 5). Al respecto, Cohn sostiene que si bien la antropología se ha volcado recientemente y de modo más sistemático al estudio de la niñez en “sociedades no occidentales”, estos trabajos suelen dejar de lado el concepto que la sociedad investigada utiliza para dar sentido a la experiencia particular de esta etapa.

Fue así generándose un “vicio” en el modo como los antropólogos miraban a los niños: concebidos de forma genérica, como seres incompletos que van socializándose de manera progresiva, aprendiendo por imitación (Cohn, 2000). Esto se debe, en gran medida, a que los procesos de socialización son concebidos desde una “perspectiva finalista” (Enriz et al., 2014) que habilita a las investigaciones a no incluir las transformaciones que ocurren en la apropiación de los conocimientos que hacen los niños (García Palacios, 2005; Enriz et al., 2014; Padawer, 2011; Szulc, 2009). Desde esta perspectiva, las características asignadas a la edad adulta no son vistas como un proceso en transformación, mientras que la infancia es conceptualizada como un momento previo a la adultez, donde los niños

“incorporan” pasivamente pautas culturales que se presentan como algo ya acabado sin sufrir transformaciones en ese proceso (Enriz et al., 2014).

Esta mirada sobre la niñez se ha plasmado también en los estudios antropológicos de la religión. En este campo, tanto la niñez como las diferentes experiencias formativas religiosas en la que los niños se ven inmersos han ocupado un lugar marginal. Esta condición ha surgido como consecuencia de la no consideración de los niños y niñas como informantes autorizados (Gottlieb, 1998; García Palacios, 2005; Pires, 2007 en García Palacios et al., 2006). Si bien la producción antropológica que analiza los procesos donde se ven involucrados los niños/as es cada vez mayor, la religión parece ser una dimensión que recién está comenzando a ser trabajada, al tratarse el mundo religioso y los estudios realizados sobre la infancia como campos separados (Gottlieb, 1998; García Palacios, 2012). Es así que tanto en el abordaje antropológico de la religión como en los estudios abocados a pueblos indígenas se ha dejado históricamente de lado el estudio de la niñez desde una perspectiva local que involucre, además, la visión de los niños y niñas al respecto.

La visión adultocéntrica que marca el pensamiento occidental y que ha generado un vacío en las etnografías sobre pueblos indígenas de América del Sur, no es compartida por las sociedades indígenas quienes, a pesar de sus múltiples diferencias¹³, suelen reconocer la autonomía y la agencia de los niños. Tassinari (2007) hace un análisis muy interesante sobre esta distinción entre la visión occidental sobre la infancia y el pensamiento indígena, que coloca a los niños en un lugar de autonomía y de mediación con diferentes agentes sociales, reconociendo su agencia y su capacidad de decisión frente a diversas situaciones. La autora asevera que para poder aproximarnos a los conceptos nativos de infancia será importante mantener distancia de los imaginarios que han venido apareciendo de forma

¹³ A modo de buscar generalidades entre grupos diversos para poder generar teorizaciones más amplias considero válido la referencia contextualizada que hacen algunos autores sobre ‘el pensamiento indígena’ o ‘los grupos indígenas’. Pero considero importante, al mismo tiempo, tomar distancia de estas categorías tan arraigadas en el sentido común y académico que tienen en su matriz una lógica colonial que concibe de manera homogénea y generalizada a pueblos muy diversos. La categoría ‘indígena’ o ‘indio’ nace con la colonización, al nominar una enorme diversidad cultural e histórica bajo el mismo rótulo para oponerla al *blanco*, al conquistador.

recurrente en las investigaciones, basados en una supuesta ausencia de autoridad y falta de pedagogía nativas.

Desde esta misma perspectiva, para el caso mbyá guaraní, diversos autores han hecho importantes contribuciones que nos permiten reconstruir la concepción de persona, considerando sus diferentes etapas. En este capítulo, comenzaré retomando los aportes de aquellos que han trabajado el tema para volver, más adelante y con mayor profundidad, a la concepción que este grupo tiene sobre la niñez, ahondando en los procesos de enseñanza-aprendizaje con niños y niñas. Luego, me centraré en algunas experiencias formativas religiosas, analizando el lugar que ocupan los niños en estos procesos.

La concepción del alma entre los mbyá

Cádogan (1997) permite hacer un acercamiento sobre la visión mbyá del cosmos. Desde esta concepción, los seres humanos y los animales habitan en el mismo plano: la tierra, que fue creada por su deidad máxima, *Ñamandu Ru Ete*, “el padre primero”. Habrían sido los mbyá los únicos seres en conocer las “bellas palabras” –el desarrollo del lenguaje-, lo que permitió que pudieran comunicarse con los dioses y adquirir sus nombres. Fue *Ñamandu* quien designó “por sus respectivos nombres a los verdaderos padres de sus futuros hijos, a los verdaderos padres de las palabras-almas de sus futuros hijos, cada uno de ellos en su respectiva morada” (Cádogan, 1997, p.59), es decir que nominó a los dioses que darán luego origen a las palabras-alma de sus nuevos hijos (los seres humanos). Estos últimos, se diferenciaron así del resto de los animales, desarrollando el lenguaje y su capacidad para mantenerse erguidos. Este aspecto es considerado central a la hora de definirse como seres humanos y es denominado en su lengua *Ayvu Rapyta* (palabra-alma). El nacimiento de un niño, según afirma Enriz (2010d), estará permeado por el deseo de los dioses de que esto suceda. Desde la concepción mbyá, las almas son enviadas por los dioses y llegarían desde cuatro zonas diferentes de la esfera celeste, cada una correspondiente a cuatro deidades distintas. De acuerdo con Shaden ([1954] 1998), la

concepción del alma y de la reencarnación entre los guaraníes establece que el carácter de la persona es innato y que es el líder religioso –normalmente un anciano, conocido con el término *opygua*- quien identifica la procedencia del alma del recién nacido, así como el nombre que se le debe dar. Esto acontece en el marco de una ceremonia que se realiza anualmente denominada *ñemongaraí*. Shaden advierte que la concepción de alma es distinta para las diferentes parcialidades guaraníes, pero que existe la idea común de que la naturaleza de las almas es plural, encontrándose “unas ligadas a las manifestaciones espirituales y otras a las vitales; diferenciándose siempre aquella que va para el cielo después de la muerte y aquella que se queda vagando en la tierra, y que es temida” (Schaden, 1976 citado en Cohn, 2000, traducción propia). En mis trabajos de campo, pude registrar la vigencia de esta concepción en la zona de Puerto Iguazú; esto se ve reflejado en el siguiente fragmento, extraído de una conversación con Luis, un hombre adulto que cumple una función importante en las ceremonias religiosas de la zona:

‘Algunas personas se contactan con espíritu malo. [Con] alguno que ya murió, como su maldición. Nunca se salva este espíritu, se queda en el mundo corriendo, haciendo maldición. Y con esos puede contactar [por medio de] la voz. (...). Por todo el mundo andan. Cuando contactan alguna persona, la persona [se pone] muy nerviosa... tiene nervio... eso no es una cosa de Dios, una persona que anda así, muy nervioso’.

(RI, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

Pero para que un alma pueda asentarse adecuadamente en el cuerpo del nuevo niño se requiere de la participación de todo el grupo y de una serie de condiciones para que el niño se sienta a gusto en el entorno que lo recibe. Sobre estas cuestiones nos introduciremos a continuación.

El recibimiento de un nuevo niño: el *teko* y el *teko'a*

Siguiendo a Enriz (2010), cuando los dioses habilitan y anuncian el nacimiento de un nuevo niño, el grupo se prepara para garantizar las condiciones necesarias para albergar a esa alma: los padres siguen toda una serie de prohibiciones y prescripciones con el fin de lograr que el nacimiento y el desarrollo del niño estén seguros. A este período se lo denomina *couvade*, y en él los esfuerzos se vuelcan para que el alma se aloje correctamente en ese cuerpo y “tome asiento” - *ombo apyka*-. Este período suele durar alrededor de cuarenta días; en él, el padre no debe ir a trabajar, evitar el manejo de herramientas y utensilios de hierro, tocar metales. La mujer, por su parte, debe abandonar los trabajos pesados. Ambos padres deben dormir lo menos posible y tienen prohibido el consumo de toda una serie de alimentos¹⁴ (Enriz, 2010d).

Otra condición necesaria para que una vida pueda seguir desarrollándose es lo que se conoce como *ayvu'a* –“hallarse”-, que desde la concepción nativa implica sentirse a gusto en el lugar donde habita el grupo: el *tekoa*. El “no hallarse” puede devenir en diferentes situaciones de conflicto: en el caso de los niños, puede significar enfermedad o inclusive la muerte, y a nivel grupal, puede traducirse en migración o movilidad. Esta etapa se considera superada cuando el niño ha logrado “tomar asiento” (Enriz, 2010d).

El rol que ocupan el padre y la madre es diferencial en cada período. Una vez que los dioses habilitan que el alma del niño sea depositada en el vientre de la mujer será el hombre quien, mediante sucesivas relaciones sexuales, formará el cuerpo y la sangre del bebé (Larriq, 1993). Durante el primer tiempo de vida se considera que el alma del niño mantiene un vínculo mucho más estrecho con el padre. Una vez que éste vuelve a realizar sus actividades fuera del núcleo habitacional, el niño pasa a ser cuidado por su madre y por las otras mujeres del grupo (Larriq, 1993). Esta condición descrita por el autor, puede ajustarse y variar en relación con situaciones de vida muy heterogéneas. Según pude

¹⁴ Para un análisis más detallado ver Enriz (2010d) y Enriz y García Palacios (2008).

registrar en el campo, en la zona de Puerto Iguazú las historias sobre niños/as que viven lejos de sus padres son repetidas, inclusive desde el período de embarazo de las mujeres. Es de esta manera como se van entablando relaciones “sustanciales” entre el niño y sus padres, donde la sangre ocupa un lugar central, siendo portadora tanto de virtudes como de defectos. Este vínculo se corresponderá con las prescripciones y restricciones asumidas por los padres durante el embarazo y el período post-parto (Larriq, 1993).

En el caso de las mujeres, entonces, solo pueden concebir como resultado de la decisión de los dioses, más allá de que mantengan una vida sexual activa. Como sostiene Enriz (2010d) esto se vuelve más evidente en el caso de la presencia de mellizos, ya que la presencia de dos niños en un mismo vientre indicaría que fueron formados por dos hombres distintos, es decir, que “la creación de las personas se presenta asociada con el semen que los hombres aportan durante la gestación” (p. 12).

Considero relevante destacar la importancia que todo el grupo tiene a la hora de recibir un nuevo nacimiento realizando prácticas para acompañar a la familia, tanto en términos materiales como espirituales. En palabras de Enriz, “en ellos reside la potencialidad de lograr el *teko’á* -modo de ser mbyá-, no como un evento individual, sino como un logro que depende de todo el grupo” (2010d, p. 16).

Desde la concepción guaraní, el *teko* hace referencia a toda una forma de vida, de pensar y de actuar. Este término refiere al origen de una persona como al de todo el grupo, a su crecimiento y al desarrollo de sus potencialidades. Involucra toda una serie de relaciones ecológicas, sociales y simbólicas, todas ellas condiciones necesarias para que pueda desarrollarse la vida (Remorini, 2005; Wilde, 2008). Correlativamente, el término *teko’á* alude a una red de parentesco que vincula a diferentes grupos familiares que se relacionan entre sí por una lógica de reciprocidad y de intercambios permanentes. Estas relaciones se extienden y entrelazan, a su vez, con diversos *teko’á* (Wilde, 2008) conformando en su totalidad una red de parentesco muy amplia tanto en términos geográficos como numéricos. Podemos comprender a las prácticas de cuidado infantil dentro de este mismo marco, al ser estas orientadas en el mismo sentido que los valores que constituyen al *teko’á*. En términos de Remorini (2005), éstas se orientan a formar a las

personas de acuerdo con expectativas culturales, cuyas identidades individuales y étnicas son inseparables del ambiente construido en torno al *teko'a*.

Según Larriq (1993), este concepto involucra tanto a las familias como al lugar en el que habitan –el monte-, estableciendo a su vez, vínculos particulares entre hombres y mujeres. Entre los mbyá, las mujeres suelen permanecer en el hogar y en sus cercanías. La aldea es concebida como el espacio femenino por excelencia, donde se desarrolla la crianza de los niños y las diferentes actividades domésticas. Los hombres, por el contrario, suelen involucrarse con actividades que se desarrollan fuera de las zonas de residencia: el monte y el mundo de los *jurua* (no-guaraní). La aldea y el monte, así como las mujeres y los hombres, son presentados por ellos mismos como complementarios y regidos por relaciones de reciprocidad. Wilde (2008) expresa que estos vínculos pueden ser negativos o positivos en relación con el cumplimiento o no de las normas que rigen estos espacios: el monte puede devenir en un lugar peligroso y amenazante o en el abastecedor de todos los recursos necesarios para que la vida se desenvuelva –alimentos, materiales para la construcción de viviendas, medicinas-. El *teko'a* puede ser pensado, entonces, como resultado de prácticas culturales tradicionales y, al mismo tiempo, como el lugar donde estas prácticas se desarrollan. En este sentido, el término *teko'a* integra dimensiones sociales, materiales y simbólicas que conforman el modo de vida mbyá.

El nombramiento de los niños: el *rery* y el *rera*

En la religiosidad mbyá, las almas habitan los cuerpos en el momento del nacimiento y es necesario, como mencioné anteriormente, que el *opygua* pueda identificar el lugar de donde provienen para nombrar al niño. Este nombre es conocido con el término *rery* y el término *rera* es utilizado para referirse a los nombres “criollos”.

El nombre indígena (el *rery*) está vinculado, entonces, con su origen y con las deidades que allí habitan, por lo que la elección del mismo nunca es arbitraria (Porto Borges, 2002). El lugar de origen y el nombre elegido pueden vincularse con determinadas características y rasgos de la personalidad, con la capacidad de acción de la persona que lo porta y con

atributos para cumplir un determinado rol dentro del grupo, tal como puede verse en el siguiente registro:

Vino uno de los hijos de Juan a saludar, le pregunté cuál era su rery. "Karai"¹⁵, me dijo. Le comento que era igual al de Ramiro –un amigo de él-. Dice que sí, pero que lo que cambia es la terminación: si es Karai Mini, Karai Tataendy, Karai endy)... Le pregunto por el suyo: "Tata endy, tata es fuego y endy significa prendido, 'fuego prendido'"¹⁶. En cambio Ramiro, me sigue contando, "es Karai Mini, Mini significa chiquito, tímido, más callado (...). Alguien que es Mini, vos lo asustas, siente miedo, o le tiene miedo a la oscuridad, tiene miedo de dormir sólo (...)", los nombres tienen que ver con tu personalidad". Me dice que Ramiro es Mini porque es callado, más miedoso, no le gusta la oscuridad. Me cuenta que los nombres vienen de diferentes lugares, de donde habitan los dioses.

(RI, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

Si bien es el *opygua* quien define de dónde viene el alma y cuál será su nombre a través de la comunicación con *Ñande Ru* (*nuestro padre, el padre primero*), los padres pueden experimentar alguna especie de palpito o señal, normalmente en sueños, donde pueden manifestarse ciertas características, caminos y cualidades del futuro hijo. En una de las comunidades, una mujer me contó sobre uno de sus embarazos. Dice que en aquel momento, tuvo un sueño donde aparecía un pajarito y que a partir de ese momento, ella supo que un nuevo hijo llegaría.

La iniciación religiosa de la persona comienza ni bien el alma se haya asentado, siendo ésta la primera socialización formal del grupo (Enriz, 2010d). En ella, la nominación del niño es de tal trascendencia que la elección de un nombre erróneo puede causar enfermedad o muerte. Los autores que han realizado estudios sobre el tema (Gorosito Kramer, 2003; Enriz, 2010d) concuerdan en que el repertorio de los nombres indígenas

¹⁵ El término *karai* tiene muchas acepciones. En este caso, hace referencia a *Karai Ru Ete*, "Dios del fuego, 'el verdadero padre de los Karai'(...)" (Cádogan, 1997, p.45).

¹⁶ *Tataendy*: "llamas, la manifestación visible de la divinidad. A las personas a quienes los dioses dispensan la gracia divina, les aparecen llamas, *tataendy* en las palmas de las manos y las plantas de los pies (...). *Karai Ru Ete* es el dueño de las llamas divinas (...)"(Cádogan, 1997, p.44).

utilizados no llega a los cuarenta y en que es en ellos donde queda plasmada la asociación entre las almas, su origen y las deidades que allí habitan.

Los nombres “criollos”, en cambio, no son necesariamente fijos, sino que pueden cambiar varias veces a lo largo de la vida de una persona, de forma espontánea y según los gustos e intereses de cada individuo como del grupo social. El nombre criollo es utilizado por los mbyá para ser registrados en los documentos de identidad, como en diversas situaciones de contacto con los *jurua*. Gorosito Kramer (2003) da cuenta de cómo el disponer de un nombre criollo es exigido en diferentes contextos, por ejemplo, por los empleadores para acceder más fácilmente trabajos asalariados; lo mismo ocurre con el ingreso a la escuela o a la hora de vincularse con instituciones gubernamentales. Esta exigencia constituye una forma de violencia por parte de las instituciones estatales y privadas.

El nombre indígena, por otro lado, puede llegar a cambiar en situaciones críticas de la vida de una persona.

Al respecto Marcos, un muchacho joven, mientras charlamos me explica:

Yo: ¿Y cuál es tu rery?

M: Karaí.

Y: ¿a qué edad te lo pusieron?

M: tenía como 7 años (...). Mi nombre es Karaí Miri, significa algo así como ‘el pequeño hijo de dios’.

Y: ¿y antes de los 7 años tenías otro nombre?

M: Tupã¹⁷ era antes, pero una vez me enfermé y me cambiaron el nombre. Ahora me llamo Karaí Miri.

Y: ¿y te lo pueden volver a cambiar?

M: sí, si no me siento muy bien o me enfermo me puede volver a cambiar. (...). El opygua me puso el nombre, (los nombres) vienen de los Dioses.

(RI, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

¹⁷ Tupã es el *padre* que se encarga del “extenso mar y las ramificaciones del extenso mar (...)” y quien envía “a la morada terrenal por intermedio de sus hijos los Tupã de corazón grande, aquello que refresca (...)”. (Cádogan, [1959], 1997, p. 55).

Según explica Shaden ([1954] 1998), la vida social guaraní es concebida a partir de la aparición regular de momentos de crisis entre los cuales encontramos el nacimiento, la maduración biológica, las enfermedades, la procreación y la muerte; momentos que implican toda una serie de normas, ritos y formas de ser sobrellevados. En estos momentos de crisis, puede ocurrir el cambio del *rery*. Rómulo me cuenta en un relato, cómo fue que cambió su nombre a partir de una enfermedad que tuvo:

*“Cuando tenía 16 años más o menos, de los 14 a los 16, estuve muy mal. Tuve una enfermedad que me duró dos años. El dueño de las piedras me agarró y me hizo sentir dolor en todo el cuerpo. No podía ni caminar (...). Me trataron dos años en el opy¹⁸. Iriberto, el chamán, me trató (...). Una vez fui al río y me agarró el espíritu de las piedras. Estaba muy inquieto ese día, le empecé a tirar piedras al río, así, por tirar y al parecer el dueño de las piedras se enojó. (...) No sé bien qué me hizo, pero nosotros para ir al río, tenemos que pedir permiso. Ese día volví y no pasó nada, pero al día siguiente empecé a sentir mucho dolor en los huesos”. Cuenta que tuvo dolor de huesos durante dos años, entonces Iriberto lo trató todas las noches en el opy durante ese tiempo, con rezos y cantos, acompañado por su familia. Gracias a eso, cuenta que se curó, y que fue ahí que le cambiaron su *rery*. Cuenta que los médicos le habían diagnosticado artrosis pero que Iriberto dijo que no, que era otra cosa, y ahí lo empezaron a curar. Desde entonces ir al río es peligroso y prefiere no acercarse mucho.*

(RI, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

Entre los mybá, como en otras sociedades, las personas no son concebidas como constituidas al nacer, sino que se van conformando en diferentes momentos de la vida, algunos de ellos considerados nodales. El nombramiento de los niños constituye uno de ellos, ocupando un lugar central en el devenir de la vida de las personas.

¹⁸ Casa ceremonial.

Niñez: etapas y experiencias formativas que la conforman

Para el caso de los mbyá guaraní, Enriz, García Palacios y Hecht (2014) llevaron a cabo una revisión de las etnografías que han trabajado con este grupo y encontraron muy pocas descripciones de las dinámicas cotidianas infantiles que hayan sido abordadas como eje central de investigación. Entre quienes han trabajado aspectos vinculados a la niñez mbyá, encontramos como autores clásicos a Metraux (1946, 1948), Susnik (1983) y Hanke (1995), cuyas descripciones sobre la caracterización de las niñas y los niños son muy acotadas, y a Cádogan (1995) y Schaden (1998), quienes han otorgado una mayor importancia al tema de la infancia. En estas investigaciones, predomina una representación de los niños y sus concepciones en gran medida homogéneas, ya que en ninguno de estos trabajos los niños/as han sido considerados como interlocutores del investigador. Dentro de los estudios más recientes vinculados a la niñez en la región, aparece como interés principal la inserción de los niños en el ámbito escolar, centrándose principalmente en el desarrollo cognitivo y conductual (Enriz et al., 2014).

Según afirman las autoras, para lograr romper con los modelos universales sobre la niñez un primer paso es retomar las categorías nativas sobre la infancia, aquellas que delimitan las diferentes formas de ser niño y niña, y analizar las diferentes experiencias formativas por las que estos transitan. Conuerdo, junto con diferentes especialistas sobre estos temas, la importancia de retomar las voces de los niños/as para lograr quebrar esa imagen de niñez genérica, homogénea, dando cuenta de que existen entre ellos/as diferentes perspectivas sobre el mundo (Pires, 2007; Campigotto, 2012; García Palacios, 2012; Caputo, 1995; Novaro y Diez, 2016; Szulc, 2009; Padawer, 2011, entre otros).

Para dar cuenta de las diferentes etapas y categorías lingüísticas que conforman la niñez mbyá, así como algunas experiencias formativas y pautas de crianza que la atraviesan, retomaré la conceptualización realizada por Noelia Enriz tras muchos años de trabajo de campo con esta población y que aparece sistematizada en diferentes artículos. En este apartado, me basaré principalmente en la reconstrucción propuesta en Enriz, García Palacios y Hecht (2015).

La niñez y la juventud entre los mbyá es concebida, entonces, a partir de diferentes etapas, entre las cuáles Enriz enumera: *Mitã oikota va'e*; *pytã* o *pytã'i*; *kiringue*, *kiringue'i* o *kiri'i*; *kiringue*; *mitan ruchu*; *ñe'enguchu*; *ramota va'e*; *lñe'engue ramo va'e*; *kuña va'era* y *kuña tai*. Sobre ellas nos adentraremos a continuación.

En lengua mbyá, el término ***Mitã oikota va'e*** hace referencia a un niño o niña cuando está a punto de nacer y cuando el nacimiento ocurre, estos son llamado ***pytã*** o ***pytã'i*** –nuevo/a o nuevito/a¹⁹. En este primer período de vida, los niños/as permanecen muy ligados a la madre, al padre y al grupo familiar más próximo, compartiendo con ellos espacios como el fogón y la casa de los ancianos (Enriz et al., 2015). En estos períodos, se promueven los gestos cariñosos y amables para que se sientan a gusto y así evitar que lloren. Esto puede relacionarse con lo que habíamos mencionado en un principio: evitar que los niños/as se sientan incómodos y sus almas busquen regresar al lugar de donde provienen (Enriz, 2010d). Fue llamativo para mí en el campo ver el cariño, la dedicación y el cuidado que los padres tienen con sus hijos/as y la forma en que se busca satisfacer las demandas a todos sus pedidos.

Los niños/as comienzan a ser llamados ***kiringue***, ***kiringue'i*** o ***kiri'i*** cuando adquieren un nombre²⁰, cuando emiten sus primeras palabras y con el desarrollo de su capacidad motora – alrededor de los dos años de edad-. El habla es un aspecto de gran importancia para muchos grupos sociales, por ello es recurrente el uso de determinado animales o plantas que emitan algún sonido buscando que los niños y las niñas adquiera esa propiedad (Hecht et al. 2008 citada en Enriz et al., 2015). Lo mismo ocurre con la estimulación de otras funciones como el desarrollo motriz (empezar a caminar), la capacidad de digerir alimentos, entre otras. En el caso de los mbyá, Enriz (2011a) documenta el uso de elementos de la naturaleza para estimular ciertas habilidades en los niños/as, como el uso de caparazones de caracoles para favorecer la contención de la orina o el uso de ciertos instrumentos musicales para proteger las almas de los peligros

¹⁹ Este último término puede ir acompañado por una palabra que indica si es masculino - *ava pytã* - o femenino - *kuña pyta*-, o simplemente *mitã pytã* –niño- (Cádogan citado en Enriz et al., 2015).

²⁰ Los niños reciben sus nombres en la ceremonia que mencioné anteriormente, realizada cada año para este fin, denominada *ñemongarai*.

del monte. En una comunidad de Puerto Iguazú, pude documentar el consumo de un gusano que se aloja en el corazón de la palmera Pindó. Se los asa y se los da de comer a los niños en el período en que empiezan a ingerir sus primeros alimentos. Según me contaron en la comunidad, a partir de la ingesta de ese gusano los cuerpos de los niños/as se encuentran preparados para comer y digerir correctamente el resto de los alimentos.

Es durante este período, entonces, que los niños y niñas van adquiriendo toda una serie de habilidades motrices como lograr sentarse, emitir sonidos y comenzar a caminar. Este cambio también es acompañado y estimulado de diferentes maneras con el uso de plantas medicinales y con la construcción de implementos simples que también pude documentar en el campo. La *uña de gato*, me cuenta un hombre mayor que tiene gran conocimiento sobre el uso de plantas en una de las comunidades, es una enredadera de donde se extraen las hojas, se las deja secar y se las hierva, se prepara un brebaje y se las unta en las piernas a los niños/as para ayudar a que comiencen a caminar.

Se utiliza el *mba* (ver imagen N° 14), una estructura hecha de tacuara de donde los niños se agarran para desarrollar la fuerza en sus piernas y dar los primeros pasos.

La *ky'a* es otro de estos implementos; es una pequeña hamaca de tipo "paraguaya" donde recuestan a los niños cuando son pequeños para que empiecen a separarse de la madre, según nos explicaron, como un primer paso para animarse, más adelante, a desplazarse por su propia cuenta. Remorini (2005) destaca que entre los mbyá, el paso del gateo a la marcha es una de las modificaciones corporales de gran importancia en el proceso de formación de la persona. Esta característica constituye para el grupo, uno de los rasgos más distintivos que diferencian a los humanos de otros seres, como los animales, los vegetales y los dioses.

Los adultos se encargan de limpiar los terrenos para que los niños puedan deambular sin correr mayores riesgos alrededor de las casas. Dentro de esta área, los niños pueden acceder a frutales, fuentes de agua y otros elementos que les permiten experimentar e ir logrando su independencia. Entre los mbyá, esta etapa es de gran importancia ya que los niños/as aprenden gran parte de los conocimientos que se esperan de un adulto por medio de la experimentación y el juego (Enriz et al., 2015). Tal como sucede en otros



14. *Mba*. Puerto Iguazú, septiembre de 2015.



15. Niños jugando. Puerto Iguazú, mayo de 2016.

grupos indígenas de Argentina, podría considerarse que “su autonomía para circular y su amplio margen de decisión forman parte de una ‘pedagogía nativa’ (Tassinari, 2007) que, habilitando a los niños y niñas a circular por los diversos espacios (...) y 'verlo todo', reconoce su capacidad de aprendizaje” (García Palacios, 2012, p. 91)”. Tassinari, por su parte, nos advierte cómo muchas etnografías sobre los pueblos indígenas sudamericanos resaltan la autonomía y la independencia de los niños, interpretando ese hecho como ausencia de autoridad de los padres o por la inexistencia de formas sistematizadas de enseñanza y aprendizaje. Lo que ocurre en estas sociedades es que las actitudes de los niños son respetadas y su autonomía en la búsqueda de conocimiento es reconocida, los niños son concebidos como sujetos de su propia educación y esto hace parte de una forma de pedagogía (Tassinari, 2007). Como vimos en los apartados anteriores y como seguiré desarrollando en el próximo capítulo, para el caso de los guaraníes, podríamos relacionar esta forma de pedagogía con la concepción de persona, con el respeto por la procedencia y las particularidades de cada alma y con los conocimientos que traen consigo los niños.

La etapa en que los niños devienen *kiringue* es central para la concepción nativa ya que en ella se adquiere –en el sentido de que se agencian o se reelaboran- la mayor parte de los conocimientos necesarios para la vida en comunidad. El cuidado de los niños en esta etapa no recae en los padres de forma exclusiva, son los hermanos/as y los primos/as mayores quienes los acompañan (Enriz et al., 2015). Los niños van aprendiendo en grupo mediante el juego y la experimentación, recorriendo el territorio, autónomamente o acompañando a los adultos en sus actividades de subsistencia donde, mediante la experiencia, estos aprenden a manejarse en el entorno.

Suele contrastarse esta pedagogía con lo que ocurre, como sostiene Tassinari (2007), cuando los niños son resguardados en espacios “infantiles” como las escuelas, guarderías y otros espacios donde en muchas ocasiones se priva a los niños de su autonomía y su agencia frente a la propia educación. De aquí la importancia de reparar en los procesos de enseñanza- aprendizaje que suceden también por fuera de las escuelas, aquellas experiencias formativas que se desarrollan en otros espacios. En este sentido, Enriz y

Padawer (2008) analizan las experiencias formativas de niños mbyá en diferentes zonas de Misiones. En este trabajo, ponen el foco en aquellas que transcurren cuando estos participan de manera periférica en las actividades productivas realizadas en el monte por los adultos y las destinadas a la reproducción familiar doméstica²¹. En dichas experiencias se articula toda una serie de saberes que se relacionan con la producción del conocimiento del mundo, necesarios para lograr la autonomía como futuros adultos. Las autoras retoman el debate que fue dándose en la Antropología en torno a la idea de la escuela como institución exclusiva encargada de la transmisión de contenidos culturales, apoyando la idea de que es en la heterogeneidad de experiencias que ocurren fuera y dentro de la escuela, donde se desarrollan los procesos de enseñanza- aprendizaje y de apropiación de la cultura. La participación de los niños en actividades de producción familiar debe entenderse, entonces, como un modo de aprendizaje que se constituye en comunidades de práctica y por medio de la participación guiada de los niños en las actividades de la comunidad. En ellas, la observación y la imitación de sus pares y adultos es central para que estos puedan resolver problemas de manera práctica y apropiarse de conocimientos vinculados a los ciclos climáticos, manejo de instrumentos, ciclo de vida de los animales, etc.

Es así que numerosas investigaciones acuerdan en sostener que esta forma de pedagogía o de cuidado de los niños/as no implica una falta de responsabilidad, negligencia o descuido por parte de los adultos, sino que la contención se funda en el grupo familiar y entre los mismos niños/as (Hecht, 2010; García Palacios, 2011, 2012 ; Gottlieb, 2000; Enriz, 2011; Tassinari, 2007; Cohn, 2000). Se les brinda, desde el grupo, un marco de referencia y una seguridad que les permita libertad de movimientos. Los niños y niñas comienzan a deambular conformando grupos de juego con sus pares de diversas edades, donde se desarrolla una fuerte experimentación en un marco grupal. Debemos considerar que estos grupos trascienden los límites del juego, involucrando diversas experiencias de aprendizaje. Según Enriz y Padawer (2008), las prácticas lúdicas son “un componente

²¹ Ver también Padawer, 2010b.

importante a la hora de pesar las formas de acercamiento infantil a distintos conocimientos (...)” ya que es en el grupo de juego donde “circulan diversos saberes, vinculados tanto al conocimiento del monte y el entorno, la destreza física y la actividad grupal” (p.319). Es el juego una forma de iniciar a los niños en la dinámica comunitaria de los adultos, al generarse en ella determinadas formas de organización, consenso, cooperación que son también utilizadas entre los adultos (Enriz, 2012).

Para finalizar, volveré a las categorías mbyá con las que se nomina las etapas que nos restan para describir la niñez y la juventud en esta población. Entre los 10 y los 13 años de edad, surgen entre los mbyá nuevas categorías lingüísticas que delimitan el paso a una nueva etapa. En ese período, las diferencias entre las niñas y los niños son acentuadas por el grupo y muchos aspectos de la forma de organización de la vida cotidiana cambian. Los niños pasan en un primer momento a ser denominados *ñe'enguchu ramota va'e* -el que está para que se engrose su voz – y desde los 13 años en adelante, *mitan ruchu* -el que tiene su voz engrosada-. Con este cambio de etapa aparecen no solo nuevas responsabilidades y roles sociales sino nuevos peligros vinculados con los animales que habitan en el monte. El cambio en las nominaciones se condice con una transformación en las actividades que los niños y niñas realizan. En el caso de las niñas, cuando empiezan a volverse notorias ciertas transformaciones en el desarrollo de sus cuerpos, estas son denominadas *lñe'engue ramo va'e* -la que está lista para escuchar las palabras-. Esto último se vincula al momento en que estas se encuentran preparadas para escuchar los consejos de las mujeres más adultas en una ceremonia denominada *ñemondyiá*. En el momento en que llega la menarca, las niñas pasan a ser llamadas *kuña va'era*, -la que está lista para ser mujer-, momento en que se inician en la edad adulta. Y con la llegada de su primer hijo, la mujer serán denominadas *kuña tai* -mujer joven- (Enriz et al., 2015).



16. Niños caminando en una zona de cultivos. Puerto Iguazú, mayo de 2016.



17. Escuela Intercultural Bilingüe, comunidad guaraní de Puerto Iguazú, septiembre de 2015.

Experiencias formativas religiosas en la niñez

Como señala García Palacios en su investigación sobre los modos en que los/as niños/as de un barrio toba de Buenos Aires construyen conocimientos religiosos participando de diversas experiencias formativas (2012), una de las preguntas más relevantes que la antropología se ha formulado es cómo las personas llegan a ser quienes son (Mead, 1985; Toren, 1990; Morton, 1996; Pires, 2007 citados en García Palacios, 2012). Y es en la búsqueda de dar respuestas que se han desarrollado diferentes perspectivas teóricas y disciplinares para explicar cómo los sujetos aprenden en y del mundo que los rodea. Como hice referencia anteriormente, García Palacios explica cómo los llamados “estudios de socialización” han buscado dar respuesta a este interrogante, pero restando importancia a los procesos de apropiación que conllevan los procesos de aprendizaje de la “cultura” –y en el caso específico de su interés, de la religión -. De manera más reciente, algunos investigadores han comenzado a prestar atención en las “experiencias formativas” y en los modos de “apropiación” de los saberes (Rockwell, 1995), poniendo así el foco en cómo las personas, en tanto sujetos activos en la construcción de conocimientos, construyen sentidos sobre el mundo, sobre sus propias experiencias y saberes²². En palabras de

²² Me basaré, en esta tesis, en la apropiación que hace García Palacios (2012) del concepto de *experiencia formativa* propuesto por Rockwell (1995) para referirse a las experiencias formativas religiosas. La categoría de *experiencia formativa* ha cobrado una especial relevancia en el campo de la antropología y la educación, contando con diversos aportes para su conceptualización (Rockwell, 1995; Achilli, 1996; Cerletti, 2005, citados en García Palacios, 2012; Enriz et al 2007; Enriz y Padawer, 2008; Novaro, 2011; Santillán, 2012; Padawer, 2010a, 2010b; Padawer y Diez, 2015). Con este concepto se hace referencia al conjunto de relaciones y prácticas cotidianas -escolares, familiares, religiosas, barriales, etc.- en las que los niños participan de manera activa y “que condicionan, en tanto limitan o posibilitan, el sentido de sus diferentes construcciones”, (García Palacios, 2012, p.34). Como explica García Palacios, este concepto permite poner en cuestión el de *socialización* que supone “una acción homogénea de la sociedad sobre el individuo”, para pensar en términos de *apropiación*. Esta nueva perspectiva permite ver la relación que existe entre los sujetos y las instituciones, dando cuenta de cómo los sujetos se apropian activamente de significados culturales previos, pero que a través de sus distintas experiencias “los interpretan de tal forma, que aun cuando los reproducen, los organizan de nuevo” (p. 34). Tanto la noción de *apropiación* como la de *experiencia formativa*, conllevan una concepción del sujeto como activo en la construcción de sentidos sobre el mundo y no como un sujeto que “recibe pasivamente la acción de otros”. Para el caso de los niños, García Palacios remarca, en línea con otros autores (Toren, 1993; Cohn, 2005; Caputo, 1995), cómo estos siguen siendo concebidos como meros reproductores de una cultura ya existente, la cultura de los adultos y

García Palacios, “no se trata de mostrar cómo los niños y las niñas interiorizan ‘su religión’ o ‘su cultura’, pues un enfoque de este tipo implicaría la consideración de la religión o la cultura como objetos acabados, ahistóricos y completamente externos a los sujetos” (p. 22.), sino en las experiencias formativas en que los niños/as, en tanto actores sociales, se ven inmersos, recuperando el punto de vista de los mismos en estos procesos.

En mi primer acercamiento a las *experiencias formativas* en las que participan los niños y niñas mbyá que en este caso, se encuentran ligadas a sus creencias y prácticas religiosas y musicales, pude relevar aspectos sobre estos procesos realizando observación participante y desde los relatos de diferentes personas adultas. Si bien acuerdo con los diferentes autores que cité anteriormente sobre la importancia de retomar las perspectivas de niños y niñas sobre sus procesos de aprendizaje, no tuve aun la posibilidad de hacerlo desde sus propias voces; materia que quedará pendiente para una próxima investigación. En este sentido, si bien no pude utilizar técnicas tal vez más directas como las entrevistas, sí pude realizar un primer acercamiento desde la observación participante en algunas de sus experiencias cotidianas.

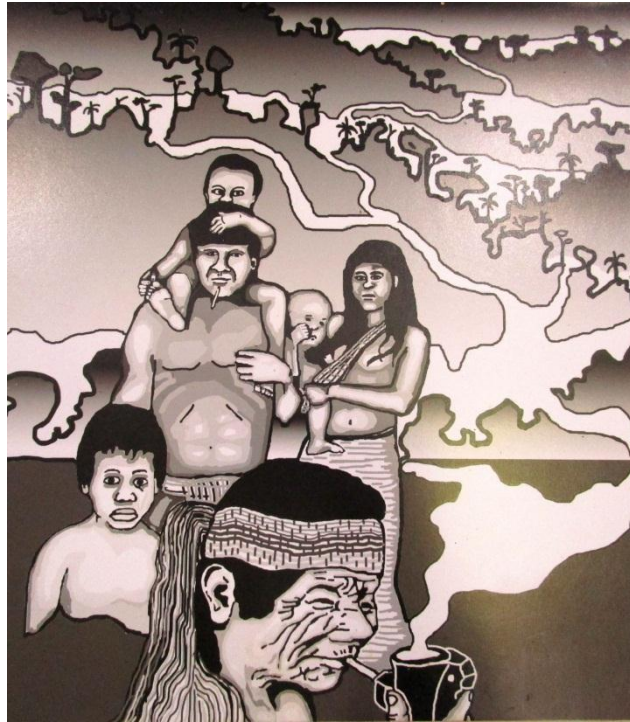
Como han destacado algunos autores que se han abocado al estudio de experiencias formativas de niños y niñas en contextos religiosos, el juego constituye una forma en que estos comienzan a participar de las actividades ligadas a contextos religiosos y a aquellas que, junto con los adultos, hacen parte de la vida en comunidad (Campigotto, 2012; Falcão, 2014; Enriz, 2011a, 2012). En estos espacios, es a través de experiencias lúdicas que los niños/as van apropiando y reelaborando normas y valores sociales, al mismo tiempo que construyendo significados sobre el mundo y sobre las prácticas religiosas en las que se ven inmersos (Enriz y Padawer, 2008; Enriz, 2011a, 2012).

Como vimos en el apartado anterior, desde la concepción mbyá se concibe a los niños como sujetos activos en la construcción de la vida social y en el devenir de los procesos educativos. Las actitudes de los niños y niñas son respetadas y se les permite su autonomía –aunque siempre en un contexto de acompañamiento– en la búsqueda de

no como agentes activos en los procesos de aprendizaje y en la construcción de significados sobre sus propias experiencias (García Palacios, 2012).

conocimientos mediante la experimentación. Estas características hacen parte de una forma de pedagogía que se condice con la concepción mbyá de persona, con el respeto por la procedencia de cada alma y las particularidades de cada niño. Como parte de sus juegos cotidianos, los niños y niñas mbyá empiezan a participar de las actividades domésticas cuidando a sus hermanos menores, participando en la producción de algunas artesanías, recolectando leña y frutas, lavando ropa, cazando pajaritos y cumpliendo otras tareas más sencillas. Al devenir *kiringue* los niños comienzan, también, a tener una participación más activa en las ceremonias religiosas, cantando, danzando y tocando instrumentos junto a sus padres y familiares. Algunos niños que ya han alcanzado un poco más de edad pueden participar, inclusive, en las sesiones de curación auxiliando al *opyguá* (líder religioso). Es entonces, por medio del juego y mediante la participación distendida que los niños van adquiriendo y reelaborando los saberes que hacen a la vida en comunidad.

Durante las ceremonias realizadas al atardecer y que se extienden durante varias horas en el transcurso de la noche, los niños acompañados por los adultos comienzan a participar de las rondas de mate y algunos a fumar sus primeros *petyngua* (Enriz, 2012). Como desarrollo en diferentes momentos de esta tesis, el ámbito religioso constituye un espacio de gran importancia interna para el grupo y éste ha sido históricamente y hasta la actualidad fuertemente resguardado del contacto interétnico. Si bien hay investigadores que han tenido la oportunidad de participar de alguno de estos espacios, considero que ello requiere de un sólido vínculo de confianza con la comunidad desarrollado en largos períodos de tiempo. Es por ello que en mis tres trabajos de campo no tuve la oportunidad de participar de ceremonias religiosas. Sin embargo, sí me han contado diversas personas y de manera recurrente sobre aspectos que acontecen en este marco. Es a partir de estos registros como de análisis realizados por otros autores, que pude ir reconstruyendo aspectos sobre este ámbito. Así, por ejemplo, Roberto, un hombre mayor que cumple un rol importante en las ceremonias religiosas, me cuenta que fumar *petyngua* (una pipa donde se coloca un tabaco especial y que es utilizada como un medio de comunicación



18. Dibujo de Hector Keller expuesto en el centro de visitantes de una de las comunidades. Adelante, un abuelo fumando *petyngua*. Puerto Iguazú, febrero de 2015.



19. Niños jugando. Puerto Iguazú, mayo de 2016.

directa con *Ñande Ru* -padre primero-; ver foto N° 18) al atardecer los mantiene despiertos, les permite aguantar toda la ceremonia que suele durar varias horas. Me cuenta que es considerado un instrumento importante en los procesos de curación. Al respecto, me explica:

Yo: yo había escuchado que los chicos son buenos para la curación de algunas cosas...

R: Sí.

Yo: en la ceremonia, los chicos participan también en la curación?

R: Sí, algunos participan. Algunos usan también la pipa, petyngua. Pero no es todos...

Yo: no todos?

R: no, depende en lo pulmón. Se recibe o no, porque el tabaco ese se planta naturalmente, antiguo, no se compra (...).

Yo: ¿Y el que dice quién puede fumar y quién no es el opyguá?

R: sí. Que tiene pulmón fuerte, que tiene vida larga, puede fumar.

Yo: ¿y porque fuman petyngua?

R: nuestra costumbre de tatachina (...). Tata: fuego, china: humo. Tatachina: el de Dios, el humo de Dios²³. Nosotros usamos humo de petynguá para que se contacta con Dios, para que tenga fuerza para curar cualquier enfermedad. (...). En contra de los espíritus malos, el humo de petyngua.

(RI, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

Como parte de las experiencias formativas cotidianas de los niños y niñas es muy común en las aldeas fomentar el vínculo con los abuelos y abuelas realizándoles visitas una o incluso más veces al día. Las personas más adultas son reconocidas dentro de la comunidad como las más sabias y respetables y son denominadas *abuelo* y *abuela*, independientemente de cuál sea el lazo de parentesco. En el campo, pude registrar cómo la transmisión de sus conocimientos constituye para los niños una de las experiencias formativas más importantes. Son las personas mayores quienes lideran la ceremonia religiosa, conocen el arte del preparado de plantas medicinales, conducen los procesos de

²³ El *tatachina* hace también referencia, según Cádogan, a la capa de neblina que aparece tenue al comienzo de la primavera, que es considerada por los mbyá que infunde vitalidad a todos los seres (Cádogan, 1997).

curación y hablan más plenamente su lengua. Han vivido en tiempos de mayor autonomía para sus comunidades donde el monte era su sustento de vida, por lo que son ellos quienes transmiten enseñanzas sobre el monte, la caza, el vínculo con sus deidades; así como también, consejos sobre la vida en familia, las relaciones de pareja, entre otros. Debemos considerar que la transmisión de las enseñanzas y los consejos de los abuelos de generación en generación es una característica muy importante para sociedades que se rigen principalmente por tradición oral. En charlas que mantuve con diferentes personas y en relación a temas muy diversos, la alusión a los abuelos y abuelas como a sus enseñanzas aparecía permanentemente. En una de las comunidades, un hombre me cuenta:

Hacemos que los niños vayan todas las mañanas a saludar al abuelo, antes de ir a la escuela y a la tarde también. Mi abuelo, yo desde los once años estaba en la ceremonia religiosa con él, fumando, bailando y aprendiendo canciones, empecé a tocar la guitarra con él a esa edad. Él nos enseñaba a los chicos la música.

(RCC, Puerto Iguazú, febrero, 2015).

En la actualidad, empiezan a verse fuertes transformaciones en relación a la enseñanza-aprendizaje de ciertos saberes que son impartidos a los niños con la incorporación de instituciones estatales como la escuela. Al respecto retomaré algunas frases de un fragmento que cité en el capítulo anterior ya que resulta muy ilustrativo sobre este tema. Ramiro, un hombre adulto que vivió gran parte de su vida en una de las comunidades de Puerto Iguazú, me comentaba su preocupación sobre ciertas crisis que están atravesando hoy en día los jóvenes y que según me cuenta, “antes no pasaban”. Desde su perspectiva, con la incorporación de la escuela a la vida cotidiana de los niños/as estos “ya no escuchan los consejos de los abuelos como antes”, “ahora van a escuchar lo que les dicen en la escuela”. Esta conversación surgió a raíz de una charla que tuvimos sobre los crecientes suicidios de jóvenes mbyá guaraní; al respecto me comenta esta preocupación y sigue diciendo que “los chicos hoy no saben quiénes son, muchos ya no escuchan los consejos de los abuelos, están como perdidos...”. Si bien la incorporación de la escuela en

la vida cotidiana de los niños y jóvenes está trayendo fuertes transformaciones en las formas y los contenidos que se enseñan, el rol central de los abuelos/as en la vida comunitaria sigue hoy vigente.

Volviendo a las experiencias formativas en las que participan niños y niñas, decíamos anteriormente que las ceremonias religiosas constituye un espacio de gran importancia para el grupo, donde los más pequeños van aprendiendo cantos y danzas que son practicados grupalmente. Como veremos en el próximo capítulo, las letras de las canciones que aprenden los niños/as en el marco de las ceremonias religiosas como en otras situaciones de su cotidianidad se basan en una narrativa consolidada y reproducida a través de siglos, en la que se expresan saberes y valores vinculados, principalmente, con la familia, con sus deidades y con el lugar en el que habitan. Como explica Enriz (2012), el corpus de canciones son transmitidas de generación en generación, constituyendo así una modalidad de enseñanza-aprendizaje de saberes considerados sagrados. Esta forma de pedagogía a través de expresiones musicales como la danza, el toque de instrumentos y el canto -presente en sociedades muy diversas y distantes entre sí-, constituye una experiencia formativa para niños/as y jóvenes que constituye un medio de transmisión y construcción de la memoria, de valores y enseñanzas consideradas fundamentales para el grupo; esto cobra aún mayor relevancia en sociedades de tradición oral (para el caso particular de la danza volveré más adelante).

Los grupos corales que hacen sus presentaciones en contextos interculturales podrían ser pensados también como una experiencia formativa más, donde los niños y niñas reafirman valores y conocimientos a través de la música que aprenden primero en contextos religiosos y que, por medio de ensayos y presentaciones, van adaptando y transformando para crear una performance que será presentada frente a un público *jurua* (no-guaraní). Como veremos en el próximo capítulo, los coros no reproducen los cantos y danzas sagradas que se realizan en las ceremonias religiosas, sino que performatizan canciones y danzas que, si bien retoman elementos de los cantos y danzas tradicionales y abordan temáticas comunes, adoptan nuevas formas y matices. Así, mientras que en la ceremonia las actividades de rezo –*mbora’í*- que incluyen el canto, la danza y el toque de

instrumentos son direccionadas a las deidades, en los coros estos son ofrecidos principalmente a los visitantes como parte de un atractivo turístico. Al respecto, Roberto, quien coordina un coro y también lidera la ceremonia religiosa en una de las comunidades me explicó, desde su perspectiva, la importancia de fomentar por medio de los coros que los niños/as y jóvenes que asisten no sólo “muestren a los visitantes una expresión de su cultura” sino que “hagan y valoren la música guaraní” que, en el caso de este género musical²⁴, remite a las enseñanzas religiosas fundantes de la vida en comunidad. Pero me remarcó que ellos “ya conocen la música, las canciones y la danza por su participación en las ceremonias religiosas” y que sólo se juntan a practicar para las presentaciones de los coros. En ellas, participan sólo los niños que desean hacerlo y que tienen una “voz fuerte” para cantar.

La presentación de los coros en contextos turísticos como hoteles, parques nacionales, ferias, sitios de venta de artesanías y dentro de las mismas comunidades constituyen no sólo una fuente de ingresos para algunas familias, sino que envuelven también una manera de interacción entre los guaraníes y personas ajenas a la comunidad en la cual la danza y el canto han sido elegidos como símbolos diacríticos (Oliveira, 2005). Estas presentaciones conforman un espacio donde los niños incursionan en el mundo *jurua* (no-guaraní), algo que para muchos niños de diferentes comunidades no está presente en su cotidiano, siendo una oportunidad para que estos desarrollen las competencias necesarias para vincularse con el turismo y con otros actores de la sociedad envolvente. Debemos destacar el lugar central que ocupan los niños en esa interacción, actuando como mediadores en la relación con ese otro (sobre este punto volveré nuevamente en el capítulo 3).

Diversas investigaciones han destacado a partir del estudio con diferentes grupos indígenas –dentro de los cuales podemos incluir la población guaraní– cómo los niños son considerados aptos para lidiar con asuntos de gran importancia, actuar de mediadores con agentes externos a la comunidad y tomar decisiones que influyen directamente en el

²⁴ Como mencioné en otros capítulos, los mbyá tocan también otros géneros musicales como la chacarera, el chamamé, el rap, entre otros.

bienestar de todo el grupo (Tassinari, 2007; Oliveira, 2005; García Palacios, 2012; entre otros). Esta característica también se plasma en el ámbito religioso: al respecto, Santana de Oliveira en un trabajo con niños guaraníes del sur de Brasil (2005) destaca cómo estos, desde la concepción nativa, son concebidos como seres “más puros” y “sagrados” y como una fuente privilegiada para llevar a cabo los procesos curativos. De allí su activa participación en las sesiones de curación que ocurren en el *opy* (casa de rezos). Según me explica Franco, oriundo de una de las comunidades de la zona, “los adultos tienen mucho conocimiento” pero también han hecho a lo largo de su vida “muchas cosas que no corresponden a ellos mismos”, a diferencia de los chicos que por su condición serían “más naturales”, “más puros”. Esto puede vincularse con la concepción mbyá de las almas, que se “asientan” en los recién nacidos, llegando a este plano desde otras regiones habitadas por sus deidades, trayendo consigo experiencias, saberes y características propias que son escuchadas y valoradas por las personas mayores.

Como parte de la formación de los niños, la escuela (ver imagen N° 17) constituye otro espacio muy importante donde en algunas ocasiones se trabaja también desde la música, la danza y el canto. En ella se articulan los contenidos educativos formales con los saberes que traen los niños de sus casas. En la escuela primaria ubicada en una de las comunidades de la zona, una de las maestras más antiguas e involucradas en el desarrollo de esta escuela destaca en el marco de una entrevista informal el lugar que ocupan los abuelos, la importancia del canto y la danza para los chicos:

“Al principio había mucha deserción, los chicos no querían venir a la escuela, entonces pensando cómo hacer para que ellos tengan interés en venir organizamos un coro de niños para que canten. En aquella época llegué incluso a componer canciones en guaraní para cantar con ellos, porque era algo que a ellos y a mí nos gustaba mucho (...). Cuenta que por lo general, hoy a los chicos les gusta aprender, pero que lo que más disfrutan son los talleres de danza y de educación física. Me cuenta que hay un taller dedicado a sus cantos y danzas tradicionales, que los niños llegan conociéndolos y que entonces son ellos quienes les enseñan a los maestros (...). Sigue contando “a fin de año y en algunas fiestas los chicos

hacen el Tangará²⁵, sobre todo cuando viene Juan –uno de los abuelos de la comunidad- y los chicos lo hacen ahí con él. Juan es muy importante, a veces viene de visita, pasa por las aulas y cuando estamos dando una clase y los chicos están haciendo mucho bochinche él entra, habla sobre la conducta y el respeto y entonces los nenes lo escuchan y obedecen”. (RI, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

El modo de transitar las diferentes experiencias formativas que mencioné anteriormente hacen parte de una pedagogía que se nutre y a la vez se construye en relación a los valores del *teko* –modo de ser mbyá-, donde la religiosidad y las expresiones musicales religiosas ocupan un lugar central. La importancia del canto y las expresiones musicales de origen religioso para los mbyá guaraní serán retomadas en el capítulo siguiente, pero antes, me interesa detenerme sobre la importancia que cobra el involucramiento de los cuerpos en los procesos de enseñanza y aprendizaje.

El cuerpo en los procesos de aprendizaje

Como puede observarse entre diversos grupos, el cuerpo ocupa un lugar central a la hora de pensar los diferentes procesos de enseñanza- aprendizaje. Las diferentes experiencias formativas de los niños y las niñas conllevan una preparación de los cuerpos y la enseñanza de habilidades necesarias para poder realizar las distintas tareas cotidianas. A continuación, transcribo un fragmento de campo que resulta ilustrativo sobre estas cuestiones. En una charla con Rómulo, líder religioso y coordinador de un coro de niños/as y jóvenes, nos cuenta:

Cuando le preguntamos qué significa la danza religiosa para ellos nos habla de la importancia que tiene trabajar la fuerza, el aguantar y desarrollar la resistencia. “La danza es un fuerte entrenamiento para el cuerpo y es importante para poder aguantar (...). Si uno baila mucho después tiene la fuerza para poder arrastrar un árbol si tiene que hacerlo. Si

²⁵ Danza tradicional guaraní.

uno está gordo o gorda, no puede hacerlo...". Para explicarse mejor, nos pone el ejemplo un arte marcial.

(RC, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

Como describe nuestro interlocutor en el registro anterior, los procesos de enseñanza-aprendizaje entre los guaraníes involucran técnicas, posturas corporales y el desenvolvimiento de una cierta resistencia física y psicológica para “aguantar” la permanencia en los rezos, que involucra no solo sentimientos intensos sino que tienen una duración de varias horas. Como sostiene Oliveira (2005), entre los guaraníes son considerados valores importantes la resistencia, el coraje para enfrentar las dificultades, la concentración y se valora el escuchar el propio corazón y entrar en contacto con el de *Ñande Ru*. Estos valores se relacionan con la forma en que se conciben los cantos, la danza y los rezos que, junto con la fuerza espiritual y el esfuerzo personal, conforman cualidades que los guaraníes consideran necesarias para llegar al *aguye* -estado de completitud/perfección-, imprescindible para *alcanzar la tierra sin mal* (Oliveira, 2005).

Diversos estudios han abordado la trascendencia y la significación de la música, la gestualidad y las danzas en el marco de performances rituales en diferentes contextos culturales e históricos y su eficacia para despertar emociones intensas entre quienes las practican. Citro se propone en uno de sus trabajos (2012) dar cuenta de los procesos por los cuales esta eficacia se produce en y desde los cuerpos, mediante una perspectiva interdisciplinaria. Uno de los argumentos centrales en que se basa la autora para abordar diferentes contextos rituales festivos –que involucran desde cultos evangélicos, movimientos religiosos indígenas a jóvenes que asisten a recitales de rock- es cómo la música y la danza constituyen un medio privilegiado para alcanzar estados de intensidad sensorial y emotiva que transforman la materialidad de nuestros cuerpos, descriptos muchas veces como “poder”, “fortaleza”, “superación de dolores y enfermedades”; sentimientos y emociones estrechamente vinculadas con las que muchos mbyá también dicen experimentar a través de la danza, el canto y la música en sus ceremonias religiosas.

Según explica Citro, la música y la danza tienen la capacidad de reconectar al sujeto con experiencias y sentimientos vividos en performances compartidas anteriormente, como si

estas funcionaran metonímica e indexicalmente, superando así una función de representar o simbolizar, para activar y revivir realmente emociones y experiencias previas²⁶. La autora retoma estudios que explican cómo este tipo de danzas rituales implican la transformación de las posturas corporales cotidianas que tienden al ahorro de energía, cambiando el énfasis en algunos factores de movimiento como el peso, el espacio, el tiempo, el flujo, la temperatura y el gasto de energía (Citro, 2012). Es así que la ejecución reiterada de movimientos que caracteriza este tipo de ceremonias -que para el caso de las ceremonias religiosas mbyá puede extenderse por largas horas desde la puesta del sol hasta el amanecer- promueve cambios en la materialidad de los cuerpos, acelerando los ritmos respiratorios, circulatorios y las tonicidades musculares (Citro, 2012).

Esta misma transformación sobre la corporalidad que involucra la danza, puede decirse que también ocurre en el caso del canto y la ejecución de instrumentos musicales en el marco ritual. Para los tres casos, ciertas posturas y movimientos corporales habilitan la expresión de ciertas emociones, inhibiendo otras. Este hecho se potenciaría en contextos de performances grupales, donde las distancias entre los actores y los espectadores se reducen, así como también aquellas que separarían a quienes ejecutan instrumentos, cantan o danzan. La autora caracteriza a este hecho como “fusión perceptiva y mimesis que re-intensifican las sensaciones y emociones vividas y permiten, al mismo tiempo, objetivarlas como creencias” (p. 65).

La búsqueda de un estado de “perfección” al que hice mención anteriormente y al que aluden los mbyá con el término *aguye*, podría vincularse con otros estados emocionales-corporales descritos en diferentes marcos rituales festivos, en la mayoría de las ocasiones asociados al contacto con poderes divinos. Este tipo de sensaciones y emociones que atraviesan los cuerpos y que pueden vincularse con la música y la danza

²⁶ La autora retoma aportes de la neurofisiología muy interesantes para comprender la eficacia de la música en los rituales festivos. La música tendría la propiedad de “acceder a estructuras subcorticales que están asociadas con refuerzos primarios, implicadas ‘en la respuesta a estímulos de intensa recompensa o motivacionalmente importantes’, incluidos ‘chocolate’ y drogas de abuso’; así, la autora sostiene que la música puede ser tan efectiva como ‘la comida, la droga y las expresiones faciales’” (Peretz, 2009 citada en Citro, 2012). En esta misma línea, la autora retoma estudios neuroquímicos que aseveran que la percepción musical promueve la liberación de varios mediadores bioquímicos.

rituales, sostiene Citro (2012), son “re-intensificadas al superponerse y replicarse colectivamente en una peculiar fusión perceptiva y mimesis ritual” (p. 82).

Pero el cuerpo ocupa un lugar central no sólo en contextos ceremoniales, sino también en otros procesos de enseñanza-aprendizaje. La importancia de desarrollar cuerpos bellos y saludables aplicando técnicas corporales que exigen esfuerzo y, por este medio, aprender cosas importantes para la vida adulta, es en la educación de diversos grupos indígenas de Sudamérica un aspecto recurrente. De este modo, para Tassinari, la educación “parece estar mucho más direccionada a preparar los cuerpos para el aprendizaje y a mostrar cómo se hacen ciertas cosas que a hablar respecto de ellas” (Tassinari, 2007, p. 17, traducción propia). En este sentido, la experimentación y la imitación de las acciones realizadas por otros parecerían ocupar un lugar mucho más importante a la hora de aprender y enseñar, que la explicación oral y abstracta.

El tema de la construcción de los cuerpos ha sido recurrentemente investigado en los estudios sobre pueblos indígenas de América del Sur, desde diversas perspectivas. Esto ha permitido dar cuenta de cómo muchas de estas poblaciones asocian la producción de cuerpos saludables y “bonitos” con la enseñanza de valores morales y éticos, incorporando la ingesta de alimentos adecuados y la práctica de técnicas corporales específicas (Tassinari, 2007). Al respecto Roberto, el abuelo que coordina un coro y que ocupa un lugar central en las ceremonias religiosas, me cuenta qué ocurre con la voz de los niños a la hora de prepararse para cantar los repertorios:

R: Es parte nuestro, ceremonia es para todos (...). Los coros es solamente para el canto y la gente que tiene voz más alta.

Yo: porque... la voz tiene que ser fuerte, ¿no?

R: sí, tiene que ser fuerte. (...)

Yo: ¿Y cualquier chico puede tener la voz fuerte o sólo algunos?

R: sólo algunos. Y depende del tratamiento de voz. No hay que comer cosas dulces los chicos, ni muy salado, ni comida muy pesado, porque se infecta la voz. Tiene que ser tratado la voz para que tenga sonido y fuerza, de los pulmones y todo. (...). Algunos no tienen mucha voz alta porque viene de nacimiento. Que no hablan fuerte, no cantan

fuerte, pero tienen muchas cosas que contar (...). Puede ser un consejo, que entiende de historia, caza, que también entiende.

Yo: ¿Y el canto es importante porque es la manera en que ustedes le hablan a los Dioses?

R: El canto, el rezo. [En la] ceremonia, en el rezo, se canta con una voz que solamente Dios sabe (...).

(RI, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

La ingesta de determinados alimentos y la evitación de otros es parte del tratamiento que se le da a la voz a la hora de prepararse para el canto. Como vimos anteriormente, la ingesta y el uso de plantas también es relacionada con la preparación de los cuerpos y con el desarrollo de ciertas aptitudes. Un ejemplo para ello es el que pude documentar en una de las comunidades sobre el uso del agua con ruda para aliviar síntomas físicos, pero también para superar el miedo; se toma en forma de infusiones o se quema para esparcir el humo por la casa y los alrededores.

Para concluir, podría decirse que la corporalidad posee para grupos sociales muy diversos, un carácter “inestable y transformacional” (Vilaça citada en Tola, 2010). Son numerosos los estudios surgidos a partir de la denominada desconstrucción posestructuralista que revelaron el carácter histórico de ciertas categorías y construcciones sociales como el género, el cuerpo, la persona y la identidad, que hasta ese momento habían sido concebidas casi como atemporales. Desde este nuevo paradigma, es reconocida su naturaleza dinámica, ineludible de los contextos históricos que les dan sentido, de sus genealogías originarias y de su naturaleza simbólica (Wright y Ceriani Cernadas, 2007).

Para poder comprender la naturaleza transformacional tanto de los sujetos como de sus cuerpos, considero que estos deben ser comprendidos dentro de una matriz de significación más amplia. En términos de Wright,

“el esquema simbólico del individuo (...) comprende más elementos que el incluido en la visión moderna. De este modo, el individuo si bien es un nodo en una red de relaciones, sus componentes incluyen su cuerpo, pensamientos, palabras, sombra, pisadas, prendas personales, vivienda, espacio doméstico, parientes (...). Cualquier efecto sobre alguno de estos campos, afectará la totalidad del ser” (Wright, 2001, p.139).

Y ello se ve acrecentado en contextos donde los individuos exponen o arriesgan su “estructura simbólico-existencial” (Wright, 2001) –como las ceremonias religiosas a las que hicimos referencia anteriormente- afectando, en consecuencia, su propio bienestar como el de su grupo de referencia.

En el próximo capítulo, profundizaremos más sobre aspectos de la corporalidad, la danza, el canto y la música mbyá y sobre cómo estos constituyen una parte ineludible de las experiencias formativas por las que atraviesan los niños, niñas y jóvenes.

Capítulo 3

“El coro es como algo para afuera, es nuevo y es copiado”

Turismo, grupos corales y expresiones musicales religiosas

Introducción

En este capítulo me detendré en el contexto de interculturalidad y de turismo en el que se presentan los coros para dar cuenta de algunos discursos y representaciones que envuelven a estas performances. Propondré, a su vez, que estas presentaciones musicales puede ser pensadas como una “forma no lingüística de comunicación” con un otro (Segger 1994, citado en Oliveira Montardo y Wilde, 2011). En concordancia con lo propuesto por Cohelo (2004) existen ya diversos estudios realizados con diferentes poblaciones indígenas de tierras bajas que empiezan a analizar “los modos creativos empleados por estos pueblos en la búsqueda de articulaciones políticas con personas externas y sobre cómo las situaciones de contacto intercultural proporcionan elementos que entran en constante reelaboración de las diferentes visiones del mundo” (p. 155, traducción propia). Tal como hemos anticipado, si tenemos en cuenta la perspectiva fuertemente generalizada de quienes han trabajado aspectos de la religiosidad mbyá-guaraní (Cádogan, 1971, 1988, 1997; Ruiz, 1998, 2004; Wilde, 2001, 2009, 2011, Gorosito, 2005; Enriz, 2010a, 2011, 2012a y b; entre otros), existe un acuerdo en sostener que el mundo religioso ha constituido uno de los ámbitos más fuertemente resguardados frente al contacto interétnico en diferentes momentos históricos. A partir de esta afirmación, me surgió el interrogante sobre qué es lo que ocurría hoy con las presentaciones de los coros donde las comunidades decidían mostrar a personas externas expresiones musicales que involucran significados religiosos de gran importancia interna para el grupo. A partir de las lecturas y de los registros de campo, esta hipótesis se fue reformulando: los grupos corales si bien retoman lenguajes sonoros, instrumentos, algunas temáticas en sus letras y el canto de los niños de los que acontecen en el marco de las ceremonias religiosas, no las reproducen de igual manera. Frente a contextos de contacto, aparece la creación de los coros como una nueva propuesta musical que retoma elementos de otros contextos resguardando así, una vez más, las prácticas religiosas mbyá.

En este sentido y considerando que los grupos corales se han originado frente a la mirada de un otro, sostengo que estas presentaciones constituyen una performance que, desde

una perspectiva sociolingüística, involucraría no sólo la transmisión de un mensaje, sino el modo y el contexto en que este es expresado. Desde esta perspectiva, la performance debe ser entendida como un evento situado en un contexto particular, conformado tanto por quienes participan en ella como por la situación y las reglas que guían dicha acción (Rodríguez, 2015). Considero que este enfoque nos habilita a pensar en los coros, entonces, como parte del contexto de interculturalidad y turismo en el que estos se han originado.

Como ya han analizado autoras como Citro y Torres Agüero para el caso de comunidades *qom* de la provincia de Formosa (2012), nos encontramos situados en un contexto histórico donde el imaginario de una identidad multicultural que revaloriza “lo indígena” aparece como un valor positivo que atiende a las demandas de multiculturalismo y patrimonialización de políticas nacionales y globales. En los últimos años el Estado argentino y diversas ONG han incrementado su interés en las prácticas culturales indígenas como consecuencia de diversos procesos entre los cuales podemos incluir las arduas luchas de estos pueblos por el reconocimiento de sus derechos, la influencia de organismos internacionales que impulsaron discursos multiculturalistas y también como consecuencia de la divulgación del concepto de Patrimonio Intangible por la UNESCO (Crespo, 2014; Citro y Torres Agüero, 2012). En este marco, en los mercados culturales son valorados cada vez más el “exotismo” y la “diversidad”. El consumo y circulación de “lo étnico” como expresión estética está cobrando cada vez mayor relevancia; este imaginario conlleva la exageración de ciertos rasgos culturales, volviéndolos un objeto de fascinación exótica, de políticas patrimoniales o de venta en el mercado (Citro y Torres Agüero, 2012).

Esto mismo ocurre en muchos centros turísticos donde “lo étnico” se ha vuelto también una mercancía. Como veremos en este capítulo para el caso de Puerto Iguazú, esto aparece reflejado no sólo en la oferta turística por parte de las comunidades guaraníes, sino también en la publicidad de agencias turísticas, ONG, atractivos turísticos y cadenas hoteleras de la zona, que hacen uso de una representación de lo indígena para sus propios intereses. Esta imagen exotizante y atemporal que es construida en torno a los guaraníes es aplicada también a expresiones como su música. Como ya mencioné en los diferentes

capítulos de esta tesis, los coros de niños/as y jóvenes constituyen un repertorio de música que ha sido formulada para ser ofrecida principalmente como atractivo turístico; una música que muchas veces, para obtener éxito comercial, debe ofrecer al público una imagen “tradicional” y “autóctona”.

El estudio de las expresiones musicales guaraníes ha sido abordado en Brasil por diversos autores (Cohelo, 1999; 2000; 2004; Hering, 1999; 2000; Dallanhol, 2002; Montardo, 1998, 2002; Bianchini 2002; entre otros); en Argentina, contamos con los aportes de Enriz (2011a y 2012) y Ruiz (1998, 2004, 2012). En sus trabajos sobre el tema, Enriz ha estudiado la participación de los/as niños/as mbyá en las prácticas religiosas analizando, a su vez, la inclusión de aspectos religiosos en el ámbito escolar, como las danzas y el canto de los/as niños/as en el marco de la asignatura dedicada a la enseñanza de “la cultura mbyá-guaraní”. Por otra parte, los estudios de Ruiz –como principal referente sobre esta temática- han sido abocados a la música performatizada en contextos religiosos y ha realizado un primer acercamiento a la música ejecutada por los coros de niños/as y jóvenes; pero este último género no ha sido en nuestro país abordado aun en profundidad.

Según sostiene Cohelo para el caso de Brasil, la presencia de productos relacionados con la música indígena es cada vez más fuerte en el mercado -a pesar de ser todavía relativamente pequeña-, lo que indica que hay cierta apertura para el consumo de esta música (Cohelo, 2004). El aumento en la difusión de prácticas musicales de pueblos originarios a través de la producción discográfica y audiovisual y a través de presentaciones escénicas puede vincularse en términos más generales con el auge de la denominada *world music*, tan recurrentemente estudiado desde la etnomusicología. Esta comienza, desde los años 80, a comercializar bajo esta etiqueta las producciones musicales previamente denominadas *folkórica* o *étnica*, en el marco de un contexto global que promueve discursivamente el multiculturalismo y la diversidad cultural (Salgar, 2004). El concepto de *world music* se identifica con una identidad global que concibe como reificado y estático al otro al descontextualizar símbolos estéticos y culturales y al tergiversar sus significados (Josep Martí en AA.VV, 2002). Se da importancia a aquellos

aspectos de su diferencia que son mercadeables, sin tener en cuenta las condiciones de producción. En términos de Carvalho, se separan las expresiones culturales de la sociedad que las produce, lo que conlleva al interés de los consumidores por cierta música pero no por los contextos en que estas se producen ni por las problemáticas y particularidades de estas personas (2003). Es en la comercialización del patrimonio musical de estas poblaciones donde aparece una negociación sobre las sonoridades y las expresiones estéticas que las comunidades tienen en relación con los gustos que la demanda consume²⁷. Y es aquí que la etnicidad –en este caso representada por la música- se adapta y adquiere nuevos matices para su comercialización, pero sobre este punto volveré a lo largo de este capítulo.

Para el caso de Misiones, si bien este mercado es incipiente, viene mostrándose cada vez más significativo. Se encuentra inmerso principalmente dentro del mercado turístico, donde las expresiones musicales –representadas por los coros de niños/as y jóvenes- adquieren mayor visibilidad. Existen diversos proyectos y programas de participación turística que invocan directamente estas prácticas musicales. Esto puede constatarse con la producción cada vez mayor de CD y material audiovisual de música mbyá-guaraní y, en mayor medida, con la presentación de los coros en contextos turísticos y no turísticos: en visitas guiadas al interior de las mismas comunidades, escuelas, jornadas promovidas por el Estado, festividades regionales, entre. Por otro lado, en los últimos tiempos, los coros de niños/as y jóvenes han salido de esa esfera y han empezado a compartir grandes escenarios en teatros con músicos reconocidos de otras provincias (ver foto N° 20).

²⁷ Los debates aquí presentados entorno a la *world music* y a su relación con el caso de la música mbyá guaraní en Misiones fueron elaborados de manera conjunta en una ponencia presentada en las *Primeras Jornadas de Etnomusicología* (Córdoba, octubre de 2016), titulada “Prácticas musicales mbyá guaraní en Misiones: problemáticas en torno a los derechos a partir del registro, su difusión y comercialización” (Boffelli, Clara; Brosky, Jacqueline y Cantore, Alfonsina).



20. Luego de haberse presentado el dúo Tonolec en el Festival de la Música del Litoral (noviembre, 2014), hizo su presentación el coro de niños/as de la aldea Tavá Miri de San Ignacio, Misiones. Fuente: <http://www.eltterritorio.com.ar/nota4.aspx?c=2333129270699299>



21. Coro mbyá de Puerto Iguazú. Fuente: <http://redcomsur.org/sitio/yryyapu-turismo-en-manos-de-la-comunidad/>

La comercialización de expresiones culturales indígenas como la música en los mercados culturales y turísticos conlleva, entonces, en muchas ocasiones, la construcción de representaciones esencialistas, exotizantes y atemporales en torno a lo étnico. En el mercado se exige, en concordancia con este imaginario, cierta “autenticidad”, “pureza” y “tradicionalismo” que se corresponda con este estereotipo al que estas personas deben responder y que muchas veces no concuerda con sus reales condiciones de vida y modo de ser. En contraposición con esta representación esencialista, la realidad muestra que el cambio y el contacto deben ser entendidos como constitutivo de cualquier grupo humano. Esta perspectiva logró consolidarse a partir del trabajo de Barth sobre los grupos étnicos y sus fronteras (1976), que vino a romper con la idea que imperaba hasta el momento de que las etnias tenían límites y contenidos culturales precisos que podían medirse a partir de un “inventario de rasgos” específicos y que la diversidad cultural podía existir y perpetuarse por el aislamiento social y geográfico. El autor propone que los grupos étnicos y la etnicidad dejen de ser concebidos como entidades “naturales” con límites rígidos para ser entendidos como entidades flexibles y dinámicas, que elaboran sus diferencias y similitudes mediante la interacción con otros colectivos. Las categorías de adscripción e identificación deben pensarse entonces, con relación a la forma en que el grupo percibe y define sus límites y sus frontera en relación a otros (Barth, 1976). Si la concepción sobre un grupo étnico se piensa en términos “sustanciales”, el cambio y el contacto interétnico pasan a ser concebidos como “aculturación”, “pérdida” o “autenticidad”.

Si bien la lectura de Barth ha sido un punto de inflexión a la hora de pensar la construcción de las identidades y de la etnicidad, Briones da cuenta a partir de una revisión teórica que realiza sobre el tema (1998), algunas críticas a este enfoque. Entre las más relevantes, encontramos la inespecificidad de este planteo, ya que éste se vuelve plausible de ser aplicado a “cualquier proceso en el que se negocian y recrean identidades sociales por contraste y no únicamente a la etnicidad” (Kropff, 2009, p.172). Por otro lado, este enfoque no contempla las relaciones asimétricas de poder que atraviesan las interacciones sociales y la manera en que se construye la alteridad; los límites son

negociables existiendo, a su vez, relaciones desiguales que condicionan las prácticas de adscripción y autoadscripción. Otro punto a destacar, es la falta de profundidad histórica de este enfoque, teniendo en cuenta que la construcción de alteridades es producto de un largo proceso histórico, atravesado por diferentes intereses que estimulan y condicionan estas construcciones (Briones, 1998).

De este modo, pensar a los guaraníes como a cualquier otro grupo social de manera ahistórica, como grupos “cerrados”, “aislados” o desprovistos de interacciones con otros sectores de la sociedad envolvente carece de veracidad en el presente y en el devenir histórico de esta población. Diferentes estudios han demostrado que el intenso contacto interétnico no es ninguna novedad para diversos grupos indígenas sudamericanos. En consiguiente, esto puede aplicarse, también, al caso de la música “tradicional” guaraní, música que asimila y se apropia de elementos exógenos desde sus comienzos y hasta el presente. La proximidad de los guaraníes con la música occidental es tan antigua como el contacto con los invasores europeos, especialmente los misioneros, que viene ejerciéndose desde el siglo XVI (Cohelo, 2004). Los instrumentos con los que la música es producida han sido incorporados, algunos, producto de relaciones con personas externas y otros producidos por ellos en diferentes momentos históricos. Es decir que debemos tener en cuenta que, en términos generales y para el caso particular de los grupos guaraníes, las performances musicales indígenas no puede pensarse por fuera de las relaciones interétnicas que le son constitutivas (Oliveira Montardo y Wilde, 2011). Esta condición se contrapone, entonces, con aquella visión que entiende el cambio en términos de “aculturación” o como una “pérdida de la tradición”. En términos de Cohelo (2004) la aculturación en el sentido de una supuesta “pérdida” de una cultura que sería “auténtica” u “original”, es una forma muy arraigada en el sentido común e incluso todavía en algunos sectores de la academia. En palabras del autor:

“La academia (...) parece estar superando esa concepción que no puede entender a la fluidez y el cambio de las culturas indígenas si no es como pura fragilidad suya, yendo en la dirección del reconocimiento de la agencia indígena y del entendimiento del contacto interétnico no como algo accidental, sino más bien como elemento constituyente de la

sociedad humana (...)” [buscando así dejar de] “(...) negar al indígena cuya figura no corresponde a una cierta invención romántica” (Cohelo, 2004, p. 156, traducción propia). El “contacto” y el “cambio” deben ser entendidos, entonces, como algo “constituyente”, sin dejar de ver por ello las relaciones de poder y desigualdad que atraviesan estas relaciones.

De este modo, resulta interesante poner el foco en comprender de qué manera los grupos se apropian creativa y estratégicamente de elementos exógenos en función de los propios intereses. Dar cuenta de cómo, en esas negociaciones, no existen sólo la “imposición” y la “pérdida” sino también la posibilidad de agencia, de formular nuevas estrategias, de posibles reivindicaciones. Por ejemplo, la revalorización y configuración del patrimonio cultural en torno a ciertos colectivos, a sus prácticas y producciones, ha sido determinante en el proceso de conformación de subjetividades políticas, tanto en las identidades como en las alteridades (Crespo, 2014). Como veremos para el caso mbyá, en los contextos interétnicos, los sujetos también se apropian de discursos y lenguajes externos, utilizándolos para su propio beneficio. El carácter dinámico y contextual de las expresiones musicales y de la construcción de las identidades deja ver sus múltiples usos, expresiones y formulaciones en función del entorno, las motivaciones y las estrategias que entran en juego.

Contexto turístico: discursos y representaciones²⁸

Para poder introducirme más profundamente en el análisis de los coros de niños/as y jóvenes pondré el foco, primero, en los discursos que atraviesan el contexto turístico en que estos se enmarcan. Tal como he mencionado, en la zona de Puerto Iguazú, a diferencia de lo que sucede en otras regiones de la provincia, las poblaciones mbyá tienen un fuerte vínculo con el turismo desde hace décadas. En el capítulo anterior, he analizado

²⁸ El análisis que desarrollo en este apartado ha sido elaborado de manera conjunta con Alfonsina Cantore, con quien realicé trabajo de campo y se plasma en un trabajo inédito titulado “Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú: explotación turística de/en comunidades indígenas en la triple frontera (Misiones, Argentina)” (Boffelli y Cantore, 2016, inédito).

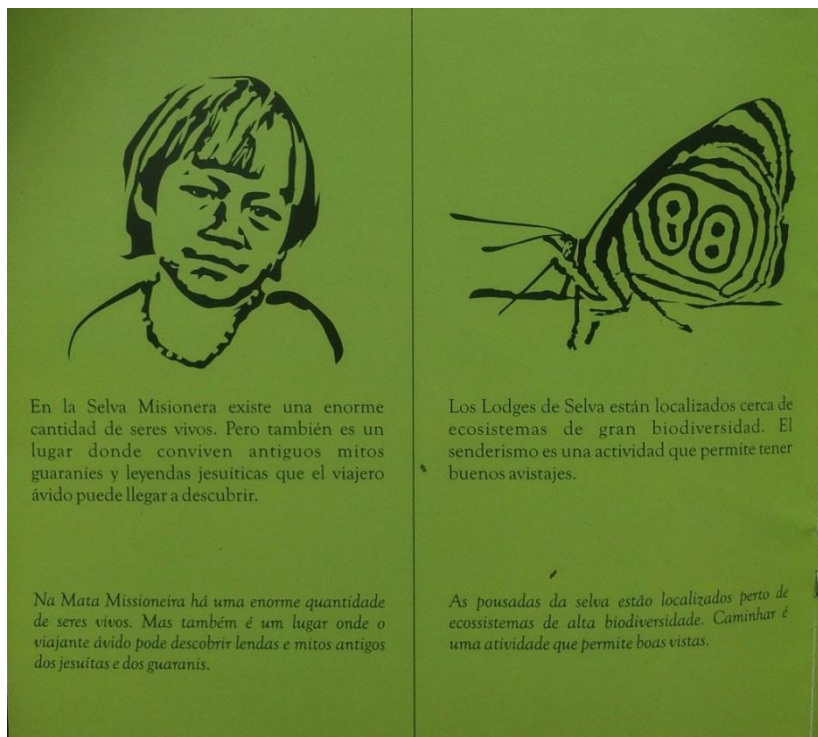
cómo tanto diferentes agentes turísticos privados y estatales como algunas ONG ambientalistas se han interesado –aunque de manera diferencial- en el desarrollar emprendimientos turísticos con comunidades guaraníes de la zona. La producción y venta de artesanías y la organización de visitas guiadas al interior de las comunidades se han constituido en una de las actividades de subsistencia principales de estas aldeas. Como también desarrollé anteriormente, la forma de organizar el turismo es diferente en cada comunidad, y esto puede vincularse con la relación que cada una construye con agentes externos (empresas turísticas privadas, el gobierno provincial y ONG) interesados en el desarrollo de esta empresa. Esto ha traído como consecuencia conflictos y desigualdades dentro de las comunidades, entre ellas y entre quienes las lideran en relación con los acuerdos y desacuerdos con los agentes de quienes reciben estos financiamientos (funcionarios políticos, empresas privadas, ONG) como a partir de quiénes son beneficiarios de los mismos y quiénes no.

En un contexto donde todos los actores antes mencionados hacen uso de un discurso ambientalista y conservacionista para su propio beneficio, es muy frecuente encontrar la selección y exotización de algunos rasgos culturales en torno a los indígenas. Un ejemplo que resulta ilustrativo es el caso de una de las comunidades de la zona que organiza el turismo en el marco de un proyecto impulsado por una ONG ambientalista que tiene como objetivo principal la conservación de la naturaleza. Para este fin, la organización financia proyectos de turismo sustentable buscando generar un bajo impacto sobre el medio ambiente y la cultura local, promoviendo un uso responsable de la selva. En el discurso de este tipo de ONG es muy frecuente encontrar una imagen de los indígenas construida a partir de la selección y exotización de algunos rasgos (ver foto N° 22). Estos aparecen así representados como los candidatos perfectos para el resguardo y la protección del medio ambiente, ya que no sólo habitarían y conocerían la selva, sino que no abusarían ni explotarían la misma.

Tal discurso ecologista permite a indígenas y ambientalistas compartir terrenos de protesta y algunos objetivos comunes en relación con el uso del territorio, aunque en la



22. Foto publicitaria de una comunidad que organiza el turismo en el marco de un proyecto coordinado por una ONG, utilizada para promoción turística. Puerto Iguazú, septiembre de 2015.



23. En un folleto turístico que promueve la estadia en los diferentes hoteles ubicados en la Selva Yryapu aparecen, entre imágenes de especies de flora y fauna, “los antiguos mitos guaraníes y leyendas jesuíticas”. Puerto Iguazú, mayo de 2016.

cotidianidad se presenten contradicciones (Wilde, 2007). El conflicto se genera cuando los indígenas dejen de responder a esa imagen, lo que puede traer como consecuencia que las comunidades dejen de recibir este tipo de financiamientos. Debemos tener en cuenta que las condiciones actuales de subsistencia de las comunidades se encuentran atravesando profundos conflictos y transformaciones, lo que implica que este tipo de proyectos o financiamientos puedan constituirse en la principal fuente de ingresos para muchas familias. Como sostiene Ramos (1994), los indígenas, respondiendo a las exigencias de las ONG, quedan presos de una imagen de “indio hiperreal”, atravesado por “megacategorías” y por la promoción de formas de organización de trabajo y usos del territorio que muchas veces entran en contradicción con las realidades locales y las particularidades de cada grupo.

La llegada de este tipo de ONG y el interés de diferentes agentes turísticos por hacer *turismo guaraní* ha crecido fuertemente en el último tiempo. Las agencias turísticas han visto la rentabilidad en exotizar a esta población, así como las comunidades también han encontrado en ello una salida para la subsistencia, ofertando su etnicidad y aprovechando así “la marca distintiva de su otredad, lo que los hace diferentes.” (Comaroff y Comaroff 2011, p.45). En este sentido, tanto las comunidades como las empresas y agentes turísticos sacan provecho de ello para su propio beneficio económico, aunque las condiciones son claramente desiguales.

En la zona de Puerto Iguazú, distintas cadenas hoteleras²⁹ hacen un uso mercantil de una etnicidad imaginada para su propio beneficio. En una zona de selva conocida como *las 600 hectáreas* o la *Selva Yryapu* se ubican diferentes emprendimientos hoteleros y cuatro comunidades guaraníes. Año tras año llegan nuevos inversionistas nacionales e internacionales y con ello, la construcción de nuevos hoteles. En sus discursos fomentan la armonía con la naturaleza y las “tradiciones que habitan en ella”, promoviendo un “firme compromiso con la sostenibilidad, desarrollando acciones para el cuidado y conservación del ambiente, para la promoción de la cultura y el desarrollo sostenible local” (<http://laaldeadelaselva.com/la-aldea/nosotros/>). Se invita al turista a tener un contacto

²⁹ Para ampliar sobre la relación de los hoteles con las comunidades donde fue realizada esta investigación ver capítulo 1.

“puro” con lo “salvaje” y “natural”: “enclavada en la mismísima selva misionera, en la región conocida como *Selva Yryapu*, yace entre la naturaleza virgen, este emprendimiento turístico orientado a aquellos visitantes que deseen un encuentro con la salvaje e impenetrable jungla” (<http://www.recorramisiones.com.ar/palo-rosa-lodge/>), lo que ofertan a través de slogan como “naturaleza y confort en perfecta armonía”, “verdadera fusión con la selva” (<http://yvyhotel.com.ar/>), entre otros. Uno de los hoteles dice en su blog estar localizado en “un sitio natural privilegiado que conforma 3 hectáreas de exuberante vegetación. Un lugar ideal para los amantes de la naturaleza, la misma es compartida con numerosas aldeas guaraníes e innumerables especies de flora y fauna autóctona (...)” (<http://yvyhotel.com.ar/nosotros>)³⁰. Lejos de consensuar tal armonía en la realidad, la venta o concesión del territorio que habilitó el Estado a estas cadenas hoteleras³¹ implicó la restricción de la propiedad comunal y del uso ancestral que hacían las comunidades de lugares con importantes fuentes de agua dulce, áreas de caza y de acceso a plantas medicinales y de materia prima para la producción de artesanías y materiales de construcción.

Algunas de estas empresas utilizan en sus logos nombres en lengua guaraní o palabras que remiten a esta población (ver foto N° 25) y una de ellas ha incorporado inclusive plumas en su logotipo, lo cual nos remite a un estereotipo particular que se ha construido en torno a “lo indígena”. Al caminar por las calles de Puerto Iguazú puede verse de manera repetida imágenes similares en los carteles de promoción de agentes y actividades turísticas (ver foto N° 26). Esta representación responde a una lógica colonial naturalizada que concibe a los pueblos originarios de forma genérica, pretérita y que se aleja de las actuales condiciones materiales en que estos se encuentran hoy.

De este modo, en un contexto de fuerte turismo nacional e internacional puede verse cómo las grandes empresas turísticas reconocen discursivamente la presencia indígena pero bajo una representación que se apropia de ciertos símbolos culturales que son adaptados a gusto y medida del consumidor, para el propio beneficio económico de las

³⁰ Las referencias fueron encontradas en los blogs virtual de los hoteles.

³¹ Ver capítulo 3.



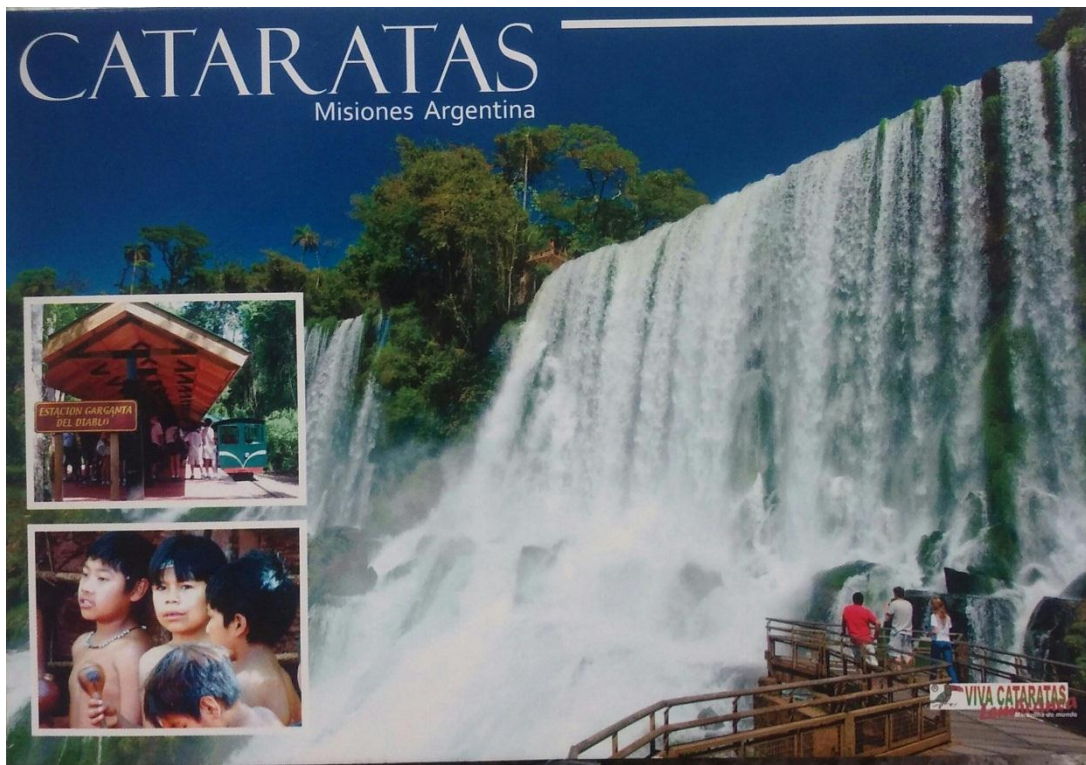
24. Carteles en la ruta de acceso a Puerto Iguazú que señalizan la entrada a la Selva Yryapu donde se encuentran hoteles y comunidades guaraníes. Arriba, un cartel de una comunidad; abajo, el de un hotel. Septiembre de 2015.



25. Cartel de acceso a uno de los hoteles, denominado Yvy (en lengua guaraní: "tierra"). Puerto Iguazú, septiembre de 2015.



26. Tarjeta de empresa turística pequeña, local, que promociona visitas a comunidades guaraníes. A la izquierda, un dibujo de Patoruzito. Puerto Iguazú, septiembre de 2015.



27. Postal turística donde aparecen niños de un grupo coral. Puerto Iguazú, mayo de 2016.

empresas (Valverde et al, 2015) (ver foto N° 23). En los hoteles de la zona, atractivos turísticos, reservas y parques naturales donde los coros de niños y jóvenes hacen sus presentaciones, algunos de estos espacios proveen a los participantes de trajes “típicos” que se condice con este estereotipo, pero que nada tienen que ver con su vestimenta habitual. Las presentaciones son ofrecidas junto a atractivos que promocionan el vínculo con “lo natural”: paseos por zonas de selva, avistaje de aves y de animales autóctonos, entre otros (ver foto N° 27).

Así, caminando por las calles de Puerto Iguazú pueden verse carteles publicitarios de agencias turísticas donde los indígenas aparecen con el torso desnudos usando “taparrabos” de “piel de puma”, por ejemplo, vestimenta que tampoco se corresponde con la que utilizan o utilizaban estas personas (ver, también, foto N° 29). Junto a la consigna de “compromiso con la selva y las tradiciones que habitan en ella”, los hoteles de la zona incluyen en sus páginas web imágenes de los coros de niños y jóvenes que se acercan de las comunidades ubicadas en los alrededores de sus instalaciones, fotos de los coros entre imágenes de zonas de selva y especies de animales y plantas silvestres. Algunos los convocan para hacer presentaciones para los turistas como parte del atractivo “autóctono” de la región. Pero detrás de esta “inclusión” -en términos más estéticos que reales- se enmascaran no sólo intereses comerciales, sino fuertes conflictos.

Mientras que uno de los hoteles utiliza de nombre “Tierra Guaraní” (ver foto N° 24), paradójicamente, nada pareciera problematizar la pérdida del territorio por parte de las comunidades de la zona ni el uso exclusivo de estos predios por parte de los hoteles. Siguiendo a Carvalho, en este caso puede verse cómo también la música aparece ahora con una función de entretenimiento, desvinculada de los conflictos y problemáticas que atraviesan quienes la ejecutan. Como mencioné en la introducción del capítulo, nos encontramos situados en un contexto donde es valorado el imaginario de una identidad multicultural que incluye “lo indígena”, en respuesta a las demandas de multiculturalismo y patrimonialización de las políticas nacionales y globales (Citro y Torres Agüero, 2012). No obstante, los procesos de exotización e invisibilización de estas poblaciones también

dejan entrever las tensiones y desigualdades que persisten entre gobiernos, empresas privadas, ONG, indígenas y criollos.

Resulta pertinente preguntarnos en qué contexto lo exótico -en este caso la etnicidad- se vuelve un bien asequible de ser comercializado (ver foto N° 28). Citro y Torres Agüero (2012) nos permiten comprender cómo ciertos discursos globalizados ponen cada vez más el foco en la problemática de la diversidad cultural, como consecuencia de extensos y agitados movimientos sociales y como fruto de las disputas por los derechos identitarios de diversos grupos -étnicos, religiosos, de género, entre otros-. Para la década de 1980, junto a los ideales de “ciudadanía” y “derechos humanos”, las posturas multiculturalistas llegan a afianzarse cada vez más en el ideal democrático de los estados-nación. Como consecuencia en los mercados culturales globalizados, especialmente en las industrias del ocio y del turismo, el “exotismo” y la “diversidad” son cada vez más valorados. El consumo y circulación de “lo indígena” construido como expresión estética es cada vez mayor – especialmente entre las clases medias y altas urbanas-, lo que ha llevado en muchos casos a exagerar ciertos rasgos culturales, volviéndolos un objeto de fascinación, de políticas patrimoniales o de venta en el mercado (Citro y Torres Agüero, 2012).

Entre los grupos guaraníes de la zona de Iguazú y de otras regiones esto no pasa desapercibido y pueden verse los efectos prácticos de estos discursos. Algunas comunidades que trabajan con turismo recurren, por momentos, a una construcción de la etnicidad que responde y dialoga con estos estereotipos, apreciados y comercializados en el mercado (ver foto N° 31). En los circuitos que ofrecen se exponen trampas de caza tradicionales (ver foto N° 33) que hoy en día se encuentran prácticamente en desuso (al menos en las aldeas ubicadas en los alrededores de Puerto Iguazú); se exponen fotos de algunos integrantes de la comunidad que recrean –como una puesta en escena- situaciones vinculadas a prácticas consideradas “tradicionales” y que expresan valores de gran importancia para el grupo. Estas imágenes muestran, entre otras cosas, a una mujer recolectando maíz y trabajando la cestería y al hombre cazando con arco y flecha (ver por ejemplo, foto N° 25) o trampas y pescando con arpón, actividades propias de cada género que no son practicadas –al menos de forma cotidiana- en estas comunidades ubicadas en

zonas cercanas a los centros urbanos. Aparecen en ellas, corporalidades y vestimentas hoy caídas también en desuso: la mujer con el torso desnudo y pollera de hojas y el hombre con taparrabo, ambos con la cara pintada y collares de semillas. Lo que se buscó desde estas imágenes fue exponer características propias del grupo para ser mostradas a los visitantes en los circuitos turísticos y fueron representadas por los mismos jóvenes que trabajan en el proyecto.

En otra de las comunidades donde quien organiza el turismo es ahora una agencia de turismo grande y reconocida, el tour por la comunidad adopta por momentos, la forma de una expedición tipo *safari*: los turistas viajan sentados en un camión abierto y color verde militar que se suele ver pasar por los barrios aledaños a la comunidad, toman fotografías y miran las casas desde lejos.

En ambos ejemplos aparece una construcción de la etnicidad que responde a los imaginarios valorados en el mercado turístico, por momentos distorsionados y atemporales, que pueden ser reapropiados por los mismos actores. No obstante, cabe destacar que estas performances que se ofrecen en espacios turísticos constituyen no sólo una puesta en escena para un otro, sino que impactan también en las propias identificaciones que construyen los sujetos sobre sí mismos. Por otro lado, lejos de querer establecer, desde un discurso esencializador, qué es o no lo más “auténticamente indígena”, resulta interesante señalar las múltiples formas de continuidad en la transformación y la constante negociación y reinención de las identidades, como sucede también en otros contextos, por ejemplo, para el caso de los “indígenas en la ciudad” (Tamagno, 2001; Hecht, 2010; García Palacios, 2012). Así, en concordancia con lo que sostienen Citro y Torres Agüero en su trabajo, con este tipo de análisis lo que se busca no es juzgar estas expresiones, sino “... comprender los procesos de subjetivación hechos posibles (y plausibles) mediante el discurso estereotípico, (...) un discurso que se hace carne en sonoridades, letras e imágenes corporales” (2015, p.5).

Es a partir de este marco que puede comprenderse mejor cómo ciertas expresiones musicales y prácticas culturales como las performances que realizan los niños, niñas y



28. Publicidad para promover visitas turísticas al interior de una comunidad de Puerto Iguazú. Mayo de 2016.



29. Foto expuesta al interior de uno de los hoteles ubicado en la Selva Yryapu, junto a otras que muestran imágenes de flora y fauna autóctonas. Puerto Iguazú, septiembre de 2015.

jóvenes en los coros, son valoradas en los mercados y comercializadas como atractivo turístico.

Religiosidad mbyá y expresiones musicales

En mi primera aproximación al campo, entre mis supuestos y primeras impresiones sobre el tema, los coros de niños/as se presentaban ante mis ojos como una posibilidad para acercarme al ámbito religioso a través de una expresión que ellos habían elegido para mostrarle a los *jurua* (no-mbyá). Esto surgió a partir de que en diversos contextos turísticos como en algunas producciones audiovisuales, sus cantos son presentados ante el público como “sagrados” (ver foto N° 30).

Como ya expresé anteriormente en concordancia con otros autores, el ámbito religioso mbyá ha sido siempre fuertemente resguardado de la mirada y participación de personas externas. El contacto intercultural y el uso de las lenguas nacionales –español y portugués- son consideradas prácticas espiritualmente “impuras” en el ámbito religioso (Gorosito Kramer, 2005) y es muy frecuente que los guaraníes no permitan de inmediato que alguien no-mbyá escuche “*las bellas palabras*” –las palabras de sus dioses- (Clastres, 1974 en Ruiz, 1998). Esto ha generado cierto “punto ciego” en las etnografías más recientes sobre el mundo religioso y en mi propio acercamiento, teniendo que recurrir, en la mayoría de los casos, a la descripción que hicieron los clásicos sobre este ámbito y a las interpretaciones ofrecidas al respecto en el campo. El resguardo de su religiosidad significó en diferentes momentos históricos y hasta el presente una defensa de su propia identidad. Diferentes estrategias de ocultamiento y encapsulamiento constituyen sin duda actos de resistencia (Ruiz, 1998).

Inmiscuida en este escenario, me surgió como primer interrogante qué estaba ocurriendo hoy con la presentación de los coros donde las comunidades decidían mostrar expresiones musicales que involucran significados religiosos de gran importancia interna para el grupo.

A partir de esta pregunta busque dilucidar de qué manera se reformulaban ciertas expresiones de su religiosidad frente a situaciones más explícitas de contacto intercultural y cuáles eran las estrategias, los intereses y los discursos que aparecían en estos contextos (algunos de los cuales ya hice referencia en el apartado anterior). Sin embargo, el campo fue mostrándome cómo los coros si bien retoman elementos de expresiones musicales que son ejecutados en el marco de ceremonias religiosas -como el canto de los niños, la danza y el toque de determinados instrumentos-, estos constituyen un nuevo género formulado para ser ofrecidos frente a personas externas a la comunidad; resguardando así, una vez más, su religiosidad.

Ceriani advierte en uno de sus trabajos donde analiza el término “religión” como una categoría social (2013), cómo este tiene un carácter polisémico que se ajusta a los más diversos usos y apropiaciones en relación con los procesos culturales que le dan vida, a los diferentes contextos históricos y a los intereses contrapuestos de grupos y sujetos sociales. En palabras del autor, “como ‘occidentales y modernos’ pensamos a la religión y al hecho religioso como algo específicamente localizado, como una dimensión concreta y discreta definida por creencias y sus prácticas subsecuentes” (Ceriani, 2003, p. 24). Por el contrario, para el caso de la población mbyá-guaraní, el ámbito religioso ocupa un lugar central en la organización social de esta población, por lo que no puede ser concebido de manera aislada o localizada, sino que constituye un plano que atraviesa todas las dimensiones de la vida de estas personas. Otro aspecto que caracteriza a la religiosidad mbyá es que esta se encuentra fuertemente ligada a expresiones musicales; según Ruiz, los rituales que se realizan al atardecer -cuya frecuencia y continuidad varía en relación a cada comunidad- “constituyen una sucesión continua de expresiones musicales: cantos y/o danzas, con participación de dos o tres instrumentos musicales” (1998; p.187). Entre ellos pueden encontrarse el *takuapú* –bastón de ritmo-³², la guitarra de 5 cuerdas –

³² Instrumento de uso estrictamente femenino construido con un trozo de caña madura (*takuara*). Tiene una función rítmica y se utiliza percutiendo el suelo. La *takuara* tiene para los mbyá importantes significados mitológicos, para un análisis sobre su uso y simbología ver: Pérez Bugallo, 2003.

mbaraka o *mba' epú*³³, el violín – *ravé*-, los sonajeros –*mbaraká miri*³⁴, el *popyguá* o *yvyra'i*³⁵ y el tamborcito –*angu' apu*³⁶; la presencia y el uso de uno y otro dependen de las diferentes fases que conforman las ceremonias. Las manifestaciones del ámbito religioso se expresan, entonces, de diferentes maneras con relación a la diversidad de situaciones de contacto y transformación en que se encuentran inmersas las diferentes comunidades (Enriz, 2010d). Este plano cobra entre ellos tal trascendencia que, en concordancia con lo que sostiene Pissolato (2008), es una mirada muy generalizada entre los mbyá el considerar que han conseguido continuar como etnia hasta hoy porque practican su religiosidad, lo que les permite actualizar permanentemente su relación directa con Ñande Rú (el padre primero).

En las ceremonias religiosas las actividades de rezo, la danza y el canto constituyen un medio privilegiado de comunicación con los dioses, siendo estos inspirado por y direccionado hacia ellos. Estos generan en quienes los practican un estado de ánimo que los mbyá traducen como “alegre” (-*vy'a*) y están marcados por una intensidad emocional que fortalece física y espiritualmente a sus participantes (Pissolato, 2008). Como vimos en el capítulo dos, la música y la danza que son performatizados en el marco de rituales colectivos tienen la propiedad de despertar sentimientos y emociones muy intensos entre sus participantes y la audiencia, llegando inclusive a afectar fuertemente la materialidad de los cuerpos. Son justamente esta intensidad emocional y la amplitud de la percepción lo que para muchos lleva a indicar la presencia o el contacto con la fuerza y el poder divino (Citro, 2012). Es interesante destacar, cómo estas sensaciones y emociones que las horas

³³ El rasguído de la guitarra que es ejecutada con las cuerdas al aire, provee la base rítmico-armónica al canto y a la melodía del violín, que es acompañada por la marcación siempre constante del pulso del *takuapú* (bastón de ritmo). Como sostiene Ruiz, el ejecutar la guitarra con las 5 cuerdas al aire no se trata de una imposibilidad técnica ni de una dificultad de aprendizaje –de hecho, muchos mbyá conocen muy bien la guitarra de 6 cuerdas y la ejecutan en otros estilos musicales-; sino que esta cumple en este contexto una función rítmica, como la del sonajero al que sustituyó (Ruiz, 1998). Sin embargo, hoy puede verse la coexistencia de ambos instrumentos en muchas aldeas, tanto en contexto ceremonial como en los coros de niños y jóvenes.

³⁴ Maracas hechas de calabazas y rellenas con semillas. Suelen ser de ejecución masculina.

³⁵ Dos varas unidas que se sostienen con una misma mano y que se entrechocan para producir sonido. Representan un símbolo masculino de poder (Ruiz, 2012).

³⁶ La presencia o no de este varía de una comunidad a otra. Suele ser de ejecución masculina.

acumuladas de danzas y cantos por sí mismas generan, “son re-intensificadas al superponerse y replicarse colectivamente en una peculiar fusión perceptiva y mimesis ritual” (Citro, 2012, p.82).

En la cosmovisión mbyá el canto y la danza que son realizados de manera colectiva en el marco de las ceremonias constituyen un mandato divino que conduce a la perfección – *aguye-*, tan buscada entre los mbyá. Y es en el propio mandato que están implícitas la efectividad y la cualidad trascendentes de esas acciones musicales (Ruiz, 1998)³⁷. Sobre la búsqueda de la perfección y la belleza en la experiencia de “lo cotidiano” y del canto entre los mbyá, Pissolato explica en uno de sus trabajos realizado en diferentes regiones de Brasil (2008), cómo en el uso de las palabras que son evocadas en los cantos y en las conversaciones cotidianas, es fuertemente valorado entre los mbyá la búsqueda de una modalidad que resulte “bonita” (*porá*). Desde esta concepción esto refiere a aquello que es considerado “agradable” y “tranquilo”, que no genera tensiones ni conflictos, que no resulta impositivo ni excesivo. Esta búsqueda se relaciona con el origen divino del lenguaje y esto se expresa en las “bellas palabras” -*ayvu porá-*, el canto, la danza y como una búsqueda en las relaciones interpersonales en general. Según sostiene la autora, no hay nada de lo que sucede en el marco de las ceremonias religiosas³⁸ que no esté en conexión directa con las expresiones vocales: desde los saberes que se ‘oyen’ de las divinidades, a la invocación mediante la palabra que realizan los líderes religiosos en las sesiones de curación, a los cantos que los acompañan. Puede pensarse incluso en la concepción del ‘alma’ (*ñe’e*) que entre los mbyá, se manifiesta como ‘decir’ (Pissolato, 2008, p.46).

Como vimos en el capítulo 2, los niños, niñas y jóvenes tienen se involucran activamente en estas ceremonias, participando en los cantos, en las sesiones de curación y en las danzas colectivas. Según explica Enriz en uno de sus trabajos sobre niñez, juego y religiosidad mbyá (2012), previo a las ceremonias religiosas los niños tienen un momento

³⁷ Ver también capítulo 2.

³⁸ Según explica Ruiz (2012) “las performances rituales cotidianas (...) constituyen una representación metafórica de la vida en *Yvy apy*, las tierras del confín donde habitan los dioses, sus hijos y auxiliares” (p.119), en ellas “(...) se convoca a los dioses para entablar diálogos en los que se los interpela acerca de los problemas más candentes que atraviesan cada día” (p. 129).

asignado que se denomina *ñeovanga* –juego- en el que cantan y bailan. Es en estas danzas que los niños van incorporándose al grupo haciendo intentos desde pequeños sin pasar por una instancia de pasividad. La producción de vibración con el baile, el canto y la producción de humo de *petyngua* (pipa ceremonial) constituyen experiencias lúdicas formativas donde los niños van iniciándose a la vida religiosa de los adultos y es en este contexto van apareciendo diferencias en los roles en relación al género y la edad. En palabras de la autora, “las danzas que se desarrollan antes de las plegarias religiosas tienen por objeto comenzar el llamado a los dioses, para que luego escuchen las palabras de los adultos” (pág. 104). Estas constituyen, un elemento tanto de vinculación a nivel grupal como religioso, ya que es en ellas donde se establecen lazos entre los participantes y con los dioses.

Ni las canciones ni las danzas son nuevas cada vez, sino que son aprendidas generacionalmente y forman parte de un corpus donde se transmiten conocimientos y valores. Las diferentes danzas presentan particularidades en sus movimientos que las distinguen unas de otras, pero en su mayoría adoptan una forma y una distribución de los cuerpos que imita el movimiento de pájaros y una forma más bien circular (Enriz, 2012), de manera que los cuerpos se encuentran entre sí permitiendo la interacción entre los participantes. Según Ruiz (2012), las danzas que tienen lugar en el *oka* (el patio del *opy* – casa de rezos-) no tienen una coreografía fija pero tienden a ser circulares, son practicadas en su mayoría por jóvenes de ambos sexos y se realizan hasta que finaliza la puesta del sol, momento en que se da ingreso al *opy* para la ceremonia. Estas son denominadas *okaregua* (perteneciente al *oka*) o *jeroky chondáro* (danza de los soldados), nombre que refiere a los danzantes que cumplen un rol de resguardar al *opy* de influencias u otros seres que puedan interrumpir o poner en peligro el desarrollo del ritual. Estas danzas acompañadas por la guitarra y el violín son aquellas que –en ocasiones- se permite que personas externas puedan ver, a diferencia de las que acontecen al interior del *opy*. Según la autora, serían estas las que posteriormente habrían dado pie a la formación de los grupos corales (Ruiz, 2012). Enriz (2010a), por el contrario, no registra esta distinción; según los casos que ella ha analizado también en la provincia de Misiones, las danzas que



30. Portada de un CD producido por la fundación Typa que compila cantos de tres comunidades guaraníes de Misiones. Fuente: <http://www.typa.org.ar/es/noticia.php?id=58>



31. Imagen pintada en el muro de una Escuela Intercultural que recrea la danza *tangará* Puerto Iguazú, septiembre de 2015.

realizan los niños finaliza en el *oka*. Cuando se da ingreso al *opy*, comienza los rezos, la música y movimientos corporales que son exclusivos de los adultos. Lo que sí pudo registrar la autora es la presencia del canto religioso ejecutado por niños y niña en el marco de la escuela; ahora estos cantos parecen en un nuevo contexto, frente a un nuevo actor social (2010a). Pero sobre el uso del canto y de la danza en contextos extra ceremoniales nos abocaremos a continuación.

Los coros de niños/as y jóvenes y su distinción con las expresiones musicales religiosas

Como vimos en los diferentes capítulos de esta tesis, los coros de niños, niñas y jóvenes retoman ciertos elementos de las expresiones musicales ceremoniales creando con ellos una nueva performance que es ofrecida a personas externas en diferentes espacios. Si bien los grupos corales suelen ser presentados frente al público como artífices de una música “sagrada”, existen grandes diferencias con la música y la danza que acontecen en el marco de las ceremonias. En este nuevo marco, aparecen cambios en la composición musical, en la interacción entre los participantes, en las danzas que acompañan los cantos, en las letras de las canciones y en los espacios donde se realizan las performances.

Para el caso de los grupos corales, los instrumentos que son ejecutados en contextos religiosos (la guitarra *-mbaraká-* de 5 cuerdas cuyas cuerdas siguen siendo ejecutadas “al aire” haciendo la base rítmica, el *tacuapú*, el *rabé* y las maracas) aparecen ahora en espacios turísticos con una función de entretenimiento transformando su significado y desarraigándose así, de los contextos en que estas originalmente se utilizan. Según sostienen diferentes autores e interlocutores en el campo, la intensidad emocional y la *efervescencia colectiva* que caracteriza las ceremonias religiosas que pueden extenderse por largas horas desde el atardecer, la llegada de la noche y en ocasiones hasta la salida del sol, se ve transformada por completo frente a una dinámica, una temporalidad y una audiencia que aparecen en el marco de los coros y que son inexistente en el marco ritual. Otro cambio importante que acontece en esta escenificación es, en muchos casos, la

incorporación de trajes que suelen ser provistos por los espacios donde los coros hacen sus presentaciones o confeccionados por las mismas comunidades. Desaparecen en este nuevo contexto el canto referido a los que han muerto, el humo de las pipas ceremoniales (*petyngua*), la música ligada a las sesiones de curación, elementos tan significativos en el marco de las ceremonias.

En cuanto a las letras, los grupos corales si bien presentan un repertorio de canciones que aborda temáticas comunes a los cantos religiosos, difieren en su composición. En los cantos ceremoniales, éstas se originan en una narrativa consolidada y reproducida a través de siglos. En ellas se expresan saberes referidos al entorno natural y al modo en que este fue creado y debe ser cuidado (Enriz, 2012) y al vínculo de los mbyá con sus deidades. En las que performatizan los niños y jóvenes en los coros aparecen temáticas comunes como el canto a sus deidades y al vínculo que estas comunidades mantienen con el lugar en el que habitan, al mismo tiempo que persisten temáticas mítico-cosmológicas centrales para la concepción guaraní como la búsqueda de la *tierra sin mal*. Pero, tal como me explicó Raúl, un líder religioso y coordinador de un coro, “las canciones que cantamos en el *opy* [casa ceremonial] son diferentes a las que cantan los chicos en los coros para la gente de afuera. Las letras son distintas pero se usan las mismas palabras” (Raúl, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

En los cantos mbyá la tierra, el monte, el agua aparece como un legado que los dioses han dejado para que ellos cuiden, y esto conlleva un compromiso que se establece entre los mbyá con sus dioses, y que es transmitido mediante la música, el canto y la danza (Enriz, 2012). Al preguntar a algunos interlocutores en el campo sobre el origen de las letras del repertorio que presentan los coros, un hombre mayor que coordina uno de estos grupos me manifestó haberlas recibido de sus dioses en sueños. Esta afirmación puede vincularse con lo que tradicionalmente se dice sobre el origen de los cantos que enseñan los abuelos y los líderes religiosos en el marco de las ceremonias. Otros dicen haberlas aprendido de coros de otras comunidades.

Cabe destacar que el corpus de canciones que es transmitido generacionalmente constituye una modalidad de circulación y apropiación de conocimientos y saberes

sagrados que permite una rápida apropiación por parte de los niños (Enriz, 2012). Como afirma el investigador paraguayo Guillermo Sequera para el caso de la música mbyá³⁹, la práctica de las canciones infantiles hace parte de un sistema de instrucción tradicional. La música, la danza y el canto, como vimos en el capítulo anterior, forman parte de las experiencias formativas en las que se ven envueltos niños y niñas, siendo este un medio de transmisión de la memoria, de los valores y enseñanzas consideradas fundamentales en sociedades de tradición oral. Debemos resaltar que el arte musical es entre los mbyá un lenguaje mediante el cual ellos se comunican con sus deidades. Quizás sea eso lo que hace que aun cuando tocan o cantan fuera del ámbito religioso -con otras intenciones, inmersos en otros contextos y frente a personas externas- se transmita un misticismo muy especial que resulta atractivo para los espectadores. Como argumenta Citro (2012), la música y el canto tienen la capacidad de activar y re-vivir sensaciones, emociones y significaciones vividas en otras situaciones que no son sólo representadas o evocadas simbólicamente, sino que se vuelven presentes. Esta propiedad de la música de inducir sensaciones y emociones puede activarse tanto entre los performers como entre sus audiencias.

Volviendo a las letras de los repertorios presentados por los grupos corales, Cohelo (2004) asevera a partir de haber documentado el repertorio de un coro de una comunidad en mbyá en Brasil, que sus letras presentan gran similitud con aquellas que fueron documentados por Schaden en la década del 50. Estos cantos habrían sido registrados por el autor en aquella época, de un grupo mbyá de Paraguay que, según sostiene, habrían sido aprendidos a su vez, de un grupo *ñandéva* de la zona de San Pablo en Brasil. Estos cantos relevados en los años 50s caracterizados por Schaden como “más o menos profanos” (Schaden 1962 citado en Cohelo, 2004, traducción propia) presentan una gran similitud en sus letras con los presentados por el coro brasileño en la actualidad (Cohelo, 2004)⁴⁰. Si bien no tengo registros que den cuenta de ello para la zona de Puerto Iguazú, podría aseverarse que en principio para el caso documentado en Brasil, el repertorio

³⁹http://www.portalguarani.com/935_guillermo_sequera/17078_paraguay_musica_mbya_guarani_guillermo_sequera.html

⁴⁰ Para consultar las estrofas de estos cantos ver: Coelho 1999 y 2004.

actual de estos cantos corales se cierce sobre raíces mucho más profundas, mostrando con ello una gran persistencia y estabilidad espacio-temporal al menos en el nivel de las letras, a lo largo de por lo menos cinco décadas (Cohelo, 2004).

Un aspecto importante que diferencia a estas performances son los términos lingüísticos que se utilizan para referirse a unas y otras. Entre los más destacados que pude registrar sobre este tema, encontramos *mbora'i* que refiere a las actividades de rezo, que involucran el canto, la danza como el toque de instrumentos y las sesiones de curación. El término *japorai*, que significa “cantemos”, hace referencia al canto que es enunciado en la cotidianidad en general y que constituye una expresión muy frecuente entre los niños y adultos mbyá. Mientras que para el caso de los coros, no pude registrar ningún término en lengua mbyá para referirse a ellos, sino que es utilizado este término en castellano para los cantos que realizan los niños, niñas y jóvenes para personas externas a sus comunidades. Otra diferencia lingüística importante la trabajó Dallanhol (2002) en su tesis de maestría sobre música mbyá-guaraní del Morro dos Cavalos en Brasil. En ella retoma dos términos lingüísticos clave vinculados con la danza que sus interlocutores en el campo le supieron transmitir: *jerojy* y *jeroky*. Con el primero –*jerojy* o *jerojy opy*- los mbyá hacen referencia a aquellas danzas que están ocultas de las miradas externas, aquellas que suceden dentro del *opy* en el marco de las ceremonias y que son exclusivas de los guaraníes. El segundo, remite a las danzas que se realizan fuera del *opy* y que se diferenciarían de las otras porque pueden ser vistas por personas externas (Dallanhol, 2002). Lo particular de las danzas *jeroky*, es que no son acompañadas por cantos. Estos se incorporan recién con la entrada al recinto ceremonial, donde el coro femenino acompaña los cantos del hombre o mujer que dirige la ceremonia (Ruiz, 2012).

En las danzas tradicionales como el *jeroky* y el *tangara* (ver foto N° 31), uno de los movimientos que aparece entre quienes las practican es una especie de caminata que acompaña la marcación rítmica de la guitarra y del *tacuapú* contra el suelo. Este mismo movimiento aparece también en algunos coros donde los niños, niñas y jóvenes acompañan la base rítmica de la música (acentuada también por la guitarra y el *tacuapu*) marcando pequeños pasos. Sin embargo, en la presentación otros grupos corales, esta

danza está ausente. Lo que sí cambia radicalmente en el caso de los coros respecto de las ceremonias religiosas es la distribución de los cuerpos y el uso del espacio. Los niños, niñas y jóvenes disponen sus cuerpos uno al lado del otro formando una línea recta, ubicados mirando al frente a modo de presentarse frente a un público y no enfrentados entre sí para favorecer su interacción.

Otro elemento que pude registrar en el campo y que diferencia a los cantos y danzas religiosas de los grupos corales es la persona que los coordina. En el primer caso, es necesariamente *opygua* (líder religioso) o un abuelo considerado competente en el ámbito de lo religioso quien organiza y coordina la música y las danzas que se van desarrollando en las ceremonias. En el segundo caso, si bien muchos sostienen que no puede ser cualquier persona quien los coordine, según pude registrar, es frecuente encontrar también personas jóvenes cumpliendo este rol. Al respecto del sentido musical, Ruiz menciona otra distinción entre uno y otro: el papel destacado que ocupan la guitarra y el violín en los grupos corales que se diferencian de la música ejecutada en las danzas que ocurren previo y durante las ceremonias religiosas donde, si bien aparecen estos cordófonos acompañando las danzas, no ocuparían un lugar tan relevante (Ruiz, 2012). Lo mismo ocurre con el protagonismo de quienes participan de los cantos: mientras que en las ceremonias religiosas los adultos son quienes tienen finalmente el protagonismo a la hora de cantar (esto ocurre una vez que los niños han finalizado sus cantos), en los coros el lugar más importante lo ocupan los más jóvenes.

Para buscar comprender de alguna manera qué representaban los coros internamente para las comunidades en donde realicé este trabajo, formulé esta pregunta a diferentes personas. En el siguiente fragmento de campo, aparece ejemplificada algunas de las apreciaciones que escuché y que en este caso, fueron formuladas por Nestor, uno de los agentes sanitarios de una de las comunidades:

En una conversación con el agente sanitario le preguntamos si los coros eran algo nuevo, respondió que de la zona donde es él no hay coros, que están creciendo y habiendo más ahora y dijo que eran como “una copia” hecha para los blancos, pero que en realidad no es lo que hacen en las ceremonias, sino que se creó más para el turismo. “Para mí el coro no

existe, no hay, no es de la comunidad”, que para él lo que sí es de la comunidad es la danza religiosa, “la danza es como una religión”, dice. “El coro es como algo para afuera, es nuevo y es copiado”, insiste. Le preguntamos si les iba bien con los coros, económicamente y dijo que sí.

(RC, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

En el registro anterior, nuestro interlocutor introduce una palabra que resulta interesante para pensar de qué manera podría estar ocurriendo esta nueva formulación musical: el concepto de “copia”. Esta palabra me hizo eco con un concepto propuesto en una conferencia basada en narrativas de la mitología Guaraní realizada en el año 2013, donde el antropólogo español Carid Naveira hizo un primer acercamiento a lo que él denominó “copias diabólicas”. Haciendo referencia a los mbyá de la Amazonía brasileña, el autor menciona diferentes mitos donde aparece un personaje mitológico conocido como *Añá* y las competencias que este tiene sobre el mundo. *Añá* es una especie de *trickster*, un personaje caracterizado como solitario y antisocial, identificado también con el diablo, que tiene la capacidad de crear imitaciones, de copiar las creaciones de *Ñande Rú* (*el padre primero*). Pero en sus imitaciones, genera algún tipo de distorsión sobre los objetos, animales y plantas que copia, exagerando sus formas y colores. Las creaciones de *Ñande Ru* serían las destinadas a los mbyá y son caracterizadas por la sobriedad, la perfección, lo eterno, comprendiendo formas simples y el uso de pocos colores (en las artesanías, por ejemplo, estas son calificadas con el término *pará*). Las imitaciones de *Añá* son referidas con el término *angá* y refieren a una imagen, a una copia, una imitación, de naturaleza destructible e imperfecta, dentro de las que puede incluirse, por ejemplo, la fotografía.

Lo que el autor analiza es cómo ese dualismo entre lo que es considerado original y la imitación, es replicado en diferentes aspectos de la vida de este pueblo. Las narrativas refieren, por ejemplo, a las cestas que son creadas y utilizadas entre ellos y que se diferencian de aquellas cuya producción es destinada a la venta para el turismo (ver foto N° 32); otras refieren a distintos animales, plantas y peces que se encuentran divididos entre aquellos que han sido creados originariamente por *Ñande Ru* –los originales- y aquellos que han sido replicados y distorsionados por *Añá* –las imitaciones-. El autor

encuentra en estas narrativas dualidades que se relacionarían entre sí por oposición: *Ñande Rú* de *Añá*, lo simple y lo sobrio de lo exagerado y extravagante, lo auténtico de la imitación, lo eterno de lo destructible, los animales locales de los de otras regiones, entre otras. En relación a estas dualidades aparecería también ligada la oposición *mbyá-juruá* (no-guaraní) donde los primeros son relacionados con la autenticidad y las creaciones de *Ñande Ru*, mientras que el hombre blanco y sus producciones (por ejemplo el fútbol, la guitarra o su música) son identificadas con las imitaciones y al mundo de *Añá*. En las narrativas sobre las que trabaja el autor, suele aparecer el exceso como una característica del hombre blanco y de su mundo.

Esta idea desarrollada por el autor para el caso de los guaraníes en la Amazonía brasileña me resultó muy interesante y me llamó especialmente la atención que entre estas “imitaciones” -las “copias diabólicas”- aparecieran los cestos que son especialmente producidos para el turismo y que se diferenciarían, así, de los que son destinados al uso interno del grupo. Esto me llevó a pensar si esto podría aplicarse para las comunidades de Puerto Iguazú donde se confeccionan artesanías como los arcos y flechas y las cerbatanas que reproducen a otra escala elementos que antiguamente –y en algunos casos en la actualidad- utilizaban los *mbyá* en su cotidianidad. O también para el caso de las trampas de caza que son construidas para ser mostradas a los turistas en las visitas guiadas al interior de las comunidades; o también para los grupos corales, donde quienes se presentan ofrecen al espectador cantos y danzas que remiten a fundamentos de su religiosidad y en los que se retoman de los cantos y danzas religiosos algunos elementos, ofreciendo esta vez, una performance diferente.

Considero que esta puede ser una hipótesis interesante para seguir indagando y pensar posibles interpretaciones sobre la manera en que ocurren estas nuevas creaciones de objetos y lenguajes sonoros y visuales. Sin embargo, no pude registrar aun en mis trabajos de campo en Puerto Iguazú la aparición de la categoría de *Añá* ni alguna alusión que me permita pensar en las copias diabólicas, más que aquella que cité anteriormente en el registro de campo de nuestra charla con Nestor. Cabe aclarar que esta es sólo una perspectiva que puede ser asumida para el análisis, pero que siempre debe estar en

relación con otros factores –económicos, políticos, sociales y simbólicos- para no caer en reduccionismos ni quedarnos en un enfoque estructuralista, perdiendo de vista los procesos históricos.

Para poder interpretar las creaciones y reformulaciones de las prácticas culturales en relación a diferentes contextos es necesario concebir a las expresiones culturales y a la identidad en términos dinámicos, permitiendo así dar cuenta de la recreación constante que existe del patrimonio por parte de las comunidades en función de su entorno, su interacción con otros grupos sociales y los procesos históricos que las atraviesan. En definitiva, el patrimonio cultural debe ser concebido como un proceso y como una práctica más que como un contenido en sí mismo, priorizando así aquello que distintos sectores sociales hacen con él y las relaciones que esto genera (Crespo, 2014). Como desarrollé anteriormente, para el caso abordado en esta tesis, las fuertes transformaciones que vienen dándose al interior de las comunidades ocurridas a partir de la pérdida de los territorios ancestrales y de las consecuentes transformaciones en las formas tradicionales de subsistencia, ha llevado a muchas aldeas a abocarse al desarrollo del turismo –en un contexto turístico mayor que lo habilita-. Es entonces resultado del contacto creciente que estos grupos mantienen con sus respectivas sociedades envolventes, con los agentes del Estado, las agencias turísticas y el mercado global que aparece la creación de los coros de niños/as y jóvenes mbyá. En un contexto turístico donde el consumo de “lo étnico” como mercancía cobra protagonismo, los coros conforman una propuesta musical que retoma expresiones de cantos y danzas que acontecen en las ceremonias religiosas formulando con ellos un nuevo género. Esto permite, de alguna manera, que los mbyá sigan resguardando las propias prácticas religiosas a las que estas presentaciones parecerían aludir y que han sido ocultas de la mirada de personas externas a lo largo de tanto tiempo.



32. Cestos confeccionados para el turismo. Puerto Iguazú, mayo de 2016.



33. Trampa de caza expuesta para ser mostrada en las visitas guiadas al interior de una comunidad de Puerto Iguazú. Septiembre de 2015.

Los niños como mediadores frente a un otro: los dioses, los políticos y los turistas

A diferencia de lo que acontece en las ceremonias religiosas donde los cantos son dirigidos a sus deidades, en los coros de niños/as y jóvenes la performance es ofrecida a los visitantes, a familiares que vienen de lejos, vendidas como parte de un atractivo turístico o presentada en actos o jornadas promovidas por agentes estatales. A pesar de esta diferencia entre ambos contextos, resulta significativo identificar como una continuidad que las expresiones musicales parecerían constituir una forma de comunicación con un otro, sean las deidades en el caso de las que acontecen en las ceremonias religiosas, o los *jurua* (no-indígenas) en el caso de los coros. Y es en esta mediación que los niños, como vimos anteriormente, ocuparían un lugar central. A continuación transcribo un registro de campo de una charla con Rómulo, líder de una comunidad, que resulta muy ilustrativo para dilucidar el lugar que ocupa el canto como forma privilegiada de comunicación y el rol que ocupan los niños en ello:

Estamos reunidos alrededor del fogón, es de noche. Rómulo trae la mbaraká (guitarra) que tiene intencionalmente sólo 5 cuerdas. La afinó y comienza a tocar las cuerdas "al aire" marcando el ritmo. Pasa un buen rato intentando tocar y cantar junto a los nenes que están ahí con nosotros. Buscan la entonación de sus voces, sin apuro. La entonación de una de las nenas no va bien con la afinación de la guitarra. Pedro vuelve a afinar para acompañarla mejor. Dejan de intentar. Pedro espera a que ellos tengan ganas de cantar. Intenta cantar sólo para animar a los chicos a que lo sigan, pero frena diciendo que su canto sin el de los niños no es nada. "Nuestro canto no es nada sin el de los chicos", dice más de una vez. Cambian una y otra vez la afinación de las cuerdas para acoplarse a la voz de los nenes, se ríen, "nuestra música no es nada sin los chicos", repite. En ese momento nos explica que las voces de los chicos son muy fuertes, que "tienen tanta fuerza que logran alcanzar el alma de cualquier persona", "que logran llegar al alma de los otros con el canto y lo hacen de una manera que los adultos no pueden". Seguimos hablando y le

preguntamos por qué los coros suelen cantar cuando se acerca algún político a las comunidades o en actos que estos organizan. Rómulo responde: “las voces de los niños llegan incluso hasta el corazón del político más corrupto” y cuenta como una vez vino el gobernador de la provincia, cómo cantó el coro y cómo se terminó definiendo en ese encuentro que el gobierno construiría una escuela para la comunidad. Sobre este evento habíamos escuchado en otras charlas con otras personas. “Y los coros también son importantes para los turistas, ¿no?”, pregunto, a lo que Rómulo responde: “sí, porque su alma lo necesita. Muchas veces los turistas vienen muy acelerados, no vienen bien, y el coro les llega hasta el alma y les hace sentir bien”.

(RC, Puerto Iguazú, mayo de 2016).

Como menciono en este registro, los grupos corales han realizado sus presentaciones también en encuentros con autoridades provinciales, en actos públicos (ver fotos N° 34 y 35) o en visitas que hacen los políticos en tiempos de campañas electorales a las comunidades. En él se pone en evidencia cómo los coros constituyen una forma que han encontrado los mbyá para comunicarse con personas externas, tanto frente a autoridades *jurua* como frente a los turistas. Como han advertido Oliveira Montardo y Wilde en un trabajo sobre “objetos, lenguajes y estéticas” entre poblaciones indígenas sudamericanas (2011), la antropología del arte que se enfoca en el estudio de prácticas indígenas se ha volcado, en los últimos años, a la comprensión de lenguajes sonoros y visuales aseverando que estos permiten dar cuenta de formas no lingüísticas de comunicación, donde pueden incluirse gestos, músicas y danzas; al mismo tiempo, se puede indagar por medio de ellos, en la forma en que estas sociedades se piensan a sí mismas. En este mismo sentido, Turner advertía cómo en las performances se representan y simbolizan elementos claves de la vida social, constituyendo estas espacios privilegiados para conocer aspectos de una sociedad (Rodríguez, 2015).

Numerosas investigaciones han demostrado cómo ciertos elementos visuales y sonoros constituyen medios a través de los cuales muchos de estos grupos construyen relaciones con el ambiente, con el mundo humano y no-humano, con animales, plantas, como con



34. Coro mbyá de Paraguay hace su presentación en una visita de la Princesa de Japón a la Misión Jesuítica de Trinidad, en Encarnación. Fuente: <http://www.lanacion.com.py/2016/09/12/princesa-mako-asombrada-la-musica/>



35. Coro mbyá de Paraguay preparando su presentación para la despedida del papa Francisco en la misa central de Caacupé, en el parque Ñu Guasú. Fuente: <http://www.abc.com.py/edicion-impresia/interior/el-coro-mbya-guarani-de-itapua-ensaya->

otras personas (Oliveira Montardo y Wilde, 2011). En la conversación con Rómulo, aparece reflejado además el lugar que ocupan los niños/as en la interacción con personas externas, poniendo en evidencia, al mismo tiempo, la fuerza y el alcance que sus voces tienen para comunicar. Como desarrollé en el capítulo anterior, los niños y niñas asumen un rol central a la hora de mediar en asuntos importantes que pueden involucrar a toda la comunidad.

“Un día vienen a presentar a Iguazú la inauguración de un hogar de niños. Viene Maurice Closs [gobernador de Misiones en ese momento] y entonces canta el coro de una de las comunidades. Cuando termina el coro, el ministro pregunta: ‘¿qué quieren?’ Y Pedro [una de las autoridades de la aldea mbyá y quien lidera el coro] contesta: ‘nosotros queremos una escuela y un puesto de salud’. El gobernador da el Ok”. (Fragmento extraído de una conversación con un maestro que dicta clases en una de las comunidades. RCC, Puerto Iguazú, febrero de 2015).

Este último registro de campo vuelve a ilustrar cómo los coros constituyen una manera de comunicarse con otras personas, donde la danza y el canto han sido elegidos por los mbyá para ser utilizados de forma estratégica en la búsqueda de voluntades políticas, recursos económicos y para construir vínculos con agentes externos a las comunidades. Por otro lado, estas performances pueden pensarse como una oportunidad que han encontrado grupos mbyá para visibilizarse frente a otros sectores de la sociedad y mostrar de alguna manera algo de sí mismos. Debemos tener en cuenta que esta población ha sido históricamente y hasta el día de hoy fuertemente segregada, silenciada e invisibilizada por la sociedad envolvente. En una ocasión, uno de los coros se presentó en “La Fiesta del Inmigrante” realizada en Oberá –provincia de Misiones- y cuándo le pregunté a Iriberto (coordinador de ese coro) porqué se presentaban en esta festividad si ellos no eran inmigrantes, él me respondió:

“Fuimos porque a nosotros los guaraníes siempre nos dejan afuera de todo. Entonces fuimos, y yo me subí al escenario y aproveché y dije que nosotros estamos acá porque nunca nos muestran, nunca nos dan lugar.”

(RI, Puerto Iguazú, septiembre de 2015).

En otra oportunidad, esta vez en un curso de formación de líderes indígenas en materia de derechos territoriales realizado en Buenos Aires, uno de los representantes que venía de una comunidad de Puerto Iguazú mostró un video del coro que él coordina. Al respecto dijo:

“Este es el coro de niños de mi comunidad. Tengo que arreglar con los del Ministerio de Turismo para traerlos a todos ustedes y que se queden allá en Misiones, que conozcan nuestra comunidad, que conozcan el coro también”.

(RI, Buenos Aires, septiembre de 2015).

Nos encontrábamos allí quienes participábamos como colaboradores y algunos líderes de diferentes comunidades indígenas del país. En este fragmento aparece nuevamente el coro como una manera de presentarse y de mostrar una expresión de su comunidad a personas ajenas a ella. De hecho, desde la perspectiva de muchos turistas que han visitado la zona de Puerto Iguazú y que han tenido algún contacto con la población guaraní, los coros se presentan ante los ojos de muchos como una expresión “distintiva” y reconocida a la hora de pensar a este grupo étnico. Los coros son uno de los atractivos que son ofrecidos de manera recurrente en diferentes espacios turísticos. Un ejemplo representativo de ello son las postales que un turista se lleva como marca distintiva del lugar, donde aparecen entre imágenes de las cataratas y de aves y animales autóctonos como el yaguararé y el tucán, los coros de los niños/as y jóvenes mbyá, asimilando una vez más lo indígena con “el paisaje y lo natural” (ver, como ejemplo, foto N° 23).

En contextos turísticos donde pude presenciar la puesta en escena de algunos coros, pude ver cómo estos conforman un espacio donde quienes los lideran suelen responder a preguntas que los turistas o espectadores hacen sobre el pueblo mbyá, comentando algunos aspectos sobre sus comunidades y su forma de vida. En el marco de visitas

turísticas que se realizan al interior de la comunidad que coordina el turismo de la mano de una ONG ambientalista, algunos guías aprovechan el espacio de las visitas guiadas para contarles a los visitantes determinados conflictos que atraviesan hoy las comunidades, en especial vinculadas al territorio.

La presentación de los coros en espacios donde acuden personas no-guaraníes constituye, desde esta perspectiva, un espacio que puede ser aprovechado por algunos mbyá para dar visibilidad a diversos reclamos y reivindicaciones. Los niños/as y jóvenes que allí participan, aprenden esta forma de negociación, de visibilización y de interacción frente a un otro, constituyendo una experiencia formativa también en este sentido, donde, desde la pedagogía nativa, los niños aprenden de manera activa, siendo partícipes y protagonistas de estos espacios interculturales.

Conclusiones

Como vimos a lo largo del primer capítulo, la población mbyá guaraní viene sufriendo en las últimas décadas fuertes transformaciones en sus condiciones de vida como consecuencia del recorte y la pérdida de sus territorios ancestrales. Esto ha traído aparejado un cambio en las formas tradicionales de subsistencia y la búsqueda de nuevas estrategias como el turismo. En la zona de Puerto Iguazú éste se ha constituido, en las últimas dos décadas, en una de las fuentes de ingresos más importante para diferentes actores, entre los cuales podemos incluir también a las comunidades guaraníes. Es en este contexto que ciertas prácticas culturales y estéticas indígenas han devenido en bienes valorados por el mercado turístico y tanto los guaraníes como agentes privados dedicados a esta actividad han sabido sacar provecho de ello, aunque de manera desigual. Esto ha implicado, por momentos, la construcción de representaciones en torno a ‘lo indígena’ que conllevan la selección y exotización de ciertos rasgos culturales, donde los indígenas contemporáneos aparecen asociados a un pasado genérico que niega las condiciones actuales de vida de estas personas.

En este marco, se generan relaciones ambiguas de alianzas y conflictos entre los diferentes actores: por un lado, vemos circular discursos que en consonancia con los mandatos internacionales de “multiculturalismo”, “salvaguardia del patrimonio cultural” y “respeto por la naturaleza” revalorizan la diversidad cultural y sus distintas expresiones (en este caso a la población mbyá); pero por otro, “lo indígena” aparece ahora redefinido y apropiado por un lenguaje mercantil a través del cual grandes cadenas hoteleras y agencias turísticas sacan provecho económico escondiendo, al mismo tiempo, fuertes conflictos y desigualdades en torno al uso y apropiación de sus territorios ancestrales.

Asimismo, considero importante advertir que lejos de constituirse en meros actores pasivos de esta relación desigual, los indígenas también se apropian y hacen uso de esa imagen construida en torno a su etnicidad para organizar actividades con fines turísticos, encontrando así, una salida para su subsistencia. En este contexto de pleno turismo y de constante contacto con la sociedad envolvente los coros de niños, niñas y jóvenes han devenido no sólo en una fuente de ingresos para algunas familias, sino también en una

nueva forma de visibilización y de comunicación con personas externas a sus comunidades.

Como vimos en los diferentes capítulos de esta tesis, los grupos corales han sido creados por los guaraníes utilizando recursos musicales, temáticas e instrumentos que están presentes en las expresiones musicales que forman parte de las ceremonias religiosas. En contextos turísticos como en algunas producciones audiovisuales, los cantos de los coros son presentados ante el público como “sagrados”. Sin embargo, si bien puede decirse que estas performances comparten con los cantos y danzas religiosos ciertos temas míticos y saberes, no los reproducen de igual manera. Los coros constituyen una nueva propuesta musical que ha sido especialmente formulada para ser presentada frente a un público no-guaraní. En este sentido, la música que conforma una parte inescindible de los rituales religiosos y que junto con el rezo y el humo de sus pipas ceremoniales constituyen medios de comunicación con sus deidades aparecen, así, resguardadas ante la mirada y participación de personas externas. Sin embargo, un punto clave ha sido reconocer que sí existe cierta continuidad en el rol esperado en los niños y niñas en ambos espacios; la mediación, lo que nos lleva a articular estas performance con las nociones sociales acerca de la niñez.

En este sentido, como desarrollé en el segundo capítulo, desde la concepción mbyá la autonomía de los niños es respetada y sus voces son escuchadas a la hora de tomar decisiones que pueden involucrar a todo el grupo. Esta condición se ve reflejada en los grupos corales donde las voces de los niños, niñas y jóvenes aparecen ocupando un lugar central en la mediación de su comunidad con personas externas (agentes estatales, políticos, turistas); en ellos el canto y la danza han sido elegidos como símbolos diacríticos (Oliveira, 2005). Es el canto considerado, desde la concepción mbyá, la forma más “pura” del lenguaje (Ruiz, 2004; Enriz, 2012), dotado de una importante fuerza y alcance a la hora de comunicar, sea para establecer vínculos con sus deidades en el caso de las ceremonias religiosas o, en el caso de los coros, para hacerlo con personas externas a sus comunidades. Como bien supo explicarme Rómulo, uno de mis interlocutores a quién menciono en este trabajo, el canto de los niños/as “tiene tanta fuerza que logra alcanzar

el alma de cualquier persona” incluso “hasta el corazón del político más corrupto” y esto ocurriría de una manera “que los adultos no pueden” lograr. A diferencia de los cantos y danzas que se realizan en contextos religiosos que, como dijimos, han sido desde siempre y hasta la actualidad fuertemente resguardados de personas externas, los coros se han originado en contextos interétnicos.

Muchas de las experiencias formativas que atraviesan los niños y niñas mbyá en comunidad se vinculan de una u otra manera con el ámbito religioso. En ellas, la singularidad de cada uno/a y sus particularidades son respetadas por los adultos, quienes van permitiendo la participación de los más pequeños en estos espacios como parte constitutiva de los procesos de enseñanza-aprendizaje. En ellos la experimentación, la imitación y la práctica son consideradas valores centrales. Las prácticas que involucran y transforman los cuerpos como la danza, el canto, la ingesta de determinados alimentos y el uso de plantas, son también de gran importancia en estos procesos. Estos pueden vincularse con el aprendizaje de aptitudes y valores que los mbyá consideran importantes como la fuerza, la resistencia física y espiritual, la concentración y el coraje para enfrentar nuevas dificultades. Para el caso de los guaraníes, podríamos relacionar esta forma de pedagogía con la concepción de persona, con el respeto por la procedencia y las particularidades de cada alma y con los conocimientos que traen consigo los niños. Ésta se nutre y a la vez se construye en relación a los valores del *teko* –modo de ser mbyá- donde el sentido religioso, la corporalidad y las expresiones musicales ocupan un lugar central.

En el marco de los coros como en las ceremonias religiosas, los niños aprenden canciones que remiten a aspectos importantes de su religiosidad y del medio en el que habitan. Según explica Enriz para el caso de los cantos ceremoniales, este corpus de canciones constituye una forma pedagógica donde circulan conocimientos y saberes importantes para la vida en comunidad, siendo el canto desde esta perspectiva, una modalidad que habilita una rápida apropiación por parte de los niños (Enriz, 2012). En este mismo sentido, las danzas colectivas y el toque de instrumentos también son importantes experiencias pedagógicas que los niños/as van aprendiendo mediante el juego,

constituyendo, a su vez, una forma de transmisión de la memoria y de enseñanza de valores y aptitudes importantes para la vida en comunidad.

En las presentaciones de los grupos corales, los niños, niñas y jóvenes también aprenden y desarrollan competencias sobre cómo vincularse con turistas, políticos y criollos. Al mismo tiempo, estos espacios son aprovechados, en algunas ocasiones, por los adultos y los niños para visibilizar problemáticas y reclamos que atraviesan sus comunidades; constituyéndose, así, en una experiencia formativa en este sentido.

Tanto en el análisis propuesto por Oliveira Montardo y Wilde (2011) que toma como base diferentes trabajos que se han abocado al estudio de grupos indígenas de tierras bajas, como en el de Carid Naveira (2013) basado en narrativas de la mitología guaraní, se presentan perspectivas interesantes que reflexionan sobre la manera en que distintas poblaciones indígenas han ido elaborando estrategias, concepciones y lenguajes sonoro-visuales para adecuarse a las cambiantes condiciones del entorno socio-histórico en el que se han visto inmersos. En este marco, aparecen diferentes actores de la sociedad envolvente (ONG, empresas privadas, funcionarios estatales, iglesias, criollos, entre otros) con quienes los grupos indígenas han venido estableciendo diferentes tipos de vínculos. En estos espacios interculturales se ponen en juego lenguajes, expresiones culturales y concepciones propias de cada uno de los actores involucrados. Considero que para el caso de los coros de niños/as mbyá estos pueden ser pensados, desde esta perspectiva, como un modo creativo que ha encontrado esta población en la búsqueda de retribuciones económicas, de visibilización frente a la sociedad envolvente, de articulaciones políticas con agentes estatales y como una forma particular de comunicación con un otro en contextos de fuertes contactos interculturales, donde los niños y sus voces ocupan un lugar central.

Bibliografía

Abélès, M. (2002). El campo y el sub campo. En: GHASARIAN, Cristian et al, De la etnografía a la antropología reflexiva (pp. 44-49). Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Baraño, A., Martí, J., Abril, G., Cruces, F. & Carvalho, J. (2002). World Music, ¿el folklore de la globalización? TRANS- Revista Transcultural de la música, (7), pp. 411-417.

Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. México: FCE.

Boffelli, C., Brosky J. & Cantore, A. (Octubre, 2016). Prácticas musicales mbyá guaraní en Misiones: problemáticas en torno a los derechos a partir del registro, su difusión y comercialización. En Primeras Jornadas de Etnomusicología - "Espacios de producción y transformación en los sonidos tradicionales de Latinoamérica". Jornadas dirigidas por U.P.C, Córdoba.

Boffelli, C. & Cantore A. (2016). *Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú: explotación turística de/en comunidades indígenas en la triple frontera (Misiones, Argentina)*. (Artículo inédito).

Bourdieu, P. & Wacquant, L. (1995). Respuestas. Por una antropología reflexiva. México: Grijalbo.

Brand, A. J. & Colman, R. S. (2010). Os Guaraní nas fronteiras do Mercosul e suas demandas por políticas públicas. En Educación, Lenguas y Culturas en el Mercosur: Pluralidad cultural e inclusión social en Brasil y en Paraguay. (pp. 81-111). Assunção: Biblioteca Paraguaya de Antropología, Universidad Católica de Asunción, Vol.77.

Briones, C. (1998). La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Cádogan, L. (1955). Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí. Boletín de filología de Montevideo, 7, pp. 49-51.

Cádogan, L. (1959 [1997]). Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guayrá. Revista de Antropología. São Paulo.

Cádogan, L. (1992). Diccionario Mbyá-guaraní Castellano. Asunción: Fundación León Cádogan. CEADUC. CEPAG.

Campigotto, M. (2012). Mondes d'enfants. Ethnographie des 'premières communions' à la paroisse Natività di Maria Vergine. *AnthropoChildren* (on line), 2. Recuperado de <http://popups.ulg.ac.be/2034-8517/index.php?id=1478>

Caputo, V. (1995). Anthropology's silent 'others'. A consideration of some conceptual and methodological issues for the study of youth and children's cultures. En Amit. Talai, V. & Wulff, H.: *Youth Cultures. A cross cultural perspective*. London: Routledge.

Carid Naveira, M. (Octubre, 2013). Copias diabólicas y críticas al capitalismo: una lectura de la mitología Guaraní. En Conferencia Programa de Posgrado de Antropología Social. Universidad Federal de Parana. IDAES, Buenos Aires.

Carvalho, J. J. (2003). La etnomusicología en tiempos de canibalismo musical. Una reflexión a partir de las tradiciones musicales afroamericanas. Revista *Trans*, 7. Recuperado de <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/212/la-etnomusicologia-en-tiempos-de-canibalismomusical-una-reflexion-a-partir-de-las-tradiciones-musicales-afroamericanas>

Ceriani Cernadas, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Revista Cultura y Religión*, 7, pp. 10-29.

Citro, S. (2012). La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos. *ILHA*, 13 (1), pp. 61-93.

Citro, S. & Torres Agüero, S. (2012). "Es un ejemplo no solamente para los de su raza qom sino para toda la juventud formoseña": El patrimonio cultural inmaterial y la música indígena en la controvertida política formoseña. *Runa*, 33(2), pp. 157-174.

----- (2015). Las músicas amerindias del Chaco argentino entre la hibridación y la exotización. *Journal de la société des américanistes*, 101(101-1 et 2), pp. 203-230.

Cohelo, L. F. (2004). Música indígena no mercado: sobre demandas, mensagens e ruídos no (des)encontro intermusical. *Campos*, 5(1), pp. 151-166.

----- (1999). Canções Guarani entre os Nhandéva da Aldeia de Biguaçu-SC. Trabalho de Conclusão de Curso. Florianópolis: UDESC/Departamento de Música.

----- (2000). Tradição e Inovação na Música Guarani – Reflexões a Partir da Aldeia Mbiguaçu. Manuscrito.

Cohn, C. (2000). Noções sociais de infancia e desenvolvimento infantil (Tesis de maestría en Antropología Social, capítulo II). Universidad de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Comaroff, J. & Comaroff, J. L. (2011). *Etnicidad* S. A. Buenos Aires: Katz Editores.

Crespo, C. (2014). Dilemas de la patrimonialización de manifestaciones indígenas en el contexto del multiculturalismo neoliberal. Ponencia presentada en el Tercer Congreso Bienal de la Asociación Internacional de Estudios Interamericanos, Lima.

Dallanhol, K. M. (2002). *Jeroky e Jerojy: por uma antropologia da música entre os Mbyá-Guarani do Morro dos Cavalos* (Tesis de maestría). UFSC, Florianópolis.

Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Enriz, N. (2005). Los paisanos en la plaza. En *III Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires: UBA.

----- (2006). *Etnografía del juego infantil en la comunidad Mbya-Guaraní de la provincia de Misiones* (Tesis de Licenciatura en Antropología). UBA, Buenos Aires.

----- (2009). Perspectivas infantiles sobre la territorialidad. Espaço Ameríndio, 3 (2), pp. 42-58.

----- (2010a). Un sueño blanco, reflexiones sobre la educación Mbyá Guaraní en Argentina. Revista Amazónica, 2 (1), pp. 24-37.

----- (2010b). Juegos, saberes y experiencias infantiles mbyá-guaraní en Misiones (Tesis de Doctorado). UBA, Buenos Aires.

----- (2010c). Kingüe ata. Revista Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. En prensa.

----- (2010d). Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní. ANTHROPOLOGICA, (28), pp. 117-137

----- (2011a). Jeroky Porã, Juegos Saberes y Experiencias infantiles Mbyá guaraní en Misiones. LINCOM Studies in Anthropology, (14).

----- (2011b). Políticas públicas para familias indígenas en Misiones. Runa 32 (1).

----- (2011c). Jajeroki: Un abordaje de la cotidianeidad de los niños y niñas mbya. En: Novaro, G. (coord.) La Interculturalidad en debate. Experiencias formativas y procesos de identificación en niños indígenas y migrantes. Buenos Aires: Biblos.

----- (2012). Ceremonias lúdicas mbyá guaraní. Maguaré, 26 (2), pp. 87-118.

Enriz N. y García Palacios, M. (2008). Deviniendo Kuña va"era. En Silvia Hirsch (Coord), Mujeres indígenas de la Argetina (205-230). Buenos Aires: Biblos.

Enriz N., García Palacios, M. & Hecht, A. C. (2014). Niños y niñas en las fuentes etnográficas sobre poblaciones indígenas (Qom-Mbya). Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, (28), pp. 61-78. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082014000200004&lng=es&tlng=es.

----- (2015). Crianza y niñez en dos comunidades indígenas de la Argentina (qom y mbyá). *Cuicuilco*, 22(64), pp. 185-201. Recuperado en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592015000300010&lng=es&tlng=es.

Enriz N. y Padawer A. (2008). Experiencias formativas en la infancia rural mbya'-guaraní: la participación en el juego y la producción familiar-doméstica como procesos de apropiación. Ponencia presentada en el IX Congreso Argentino de Antropología Social, Posadas.

Falcão, R. C. (2014). Playing at Possession. How do children come to grips with spirit possession. *Childhood's Today*, 8 (1). Recuperado de <http://www.childhoodstoday.org/article.php?id=80>

García Palacios, M. (Julio, 2005). ¿Qué puede decir la antropología acerca del punto de vista de los niños en un estudio sobre religión? Ponencia presentada en el Congreso Latinoamericano de Antropología Social, Rosario.

----- (2006). La catequesis como experiencia formativa: las construcciones de los niños acerca de las formas simbólicas de la religión católica (Tesis de licenciatura en Antropología). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

----- (2011). Religión y etnicidad. Procesos educativos e identificaciones de los niños y niñas de un barrio indígena urbano. En: Novaro, G. (coord.) *La Interculturalidad en debate. Experiencias formativas y procesos de identificación en niños indígenas y migrantes*. Buenos Aires: Biblos.

----- (2012). Religión y etnicidad en las experiencias formativas de los niños y niñas de un barrio toba de Buenos Aires. (Tesis de Doctorado en Antropología). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

García Palacios M., Bilinkis, M., Enriz, N., Aveleyra, R., Boffelli, C. & Boyadjian, R. (2016). Religión y niñez: Una revisión de las investigaciones en antropología. *Sociedad y*

religión, 26(45), pp. 170-183. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812016000100009&lng=es&tlng=es.

Gottlieb, A. (1998): Do infants have religion?. *American Anthropologist*, 100 (1), pp. 122-135.

----- (2000). Where have all the babies gone? Toward an anthropology of infants and their caretakers). *Anthropological Quaterly*, 73(3).

Gorosito Kramer, A. M. (2005). Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. Ponencia presentada en la VI RAM. Montevideo.

----- (2013). Guaraníes en Misiones. Tierras y Bosques 2011. Nuevos escenarios para viejas cuestiones. *RUNA*, XXXIV(1), pp. 31-47.

Grumberg, G. (coord.) y Bartomeu, M. (ed.) (2008). *Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. Centro de Trabalho Indigenista.

Keller, H. A. (2010). Nociones de vulnerabilidad y balance biocultural en la relación sociedad guaraní y naturaleza. *Ava*, (18).

Kropff, L. (2010). Apuntes conceptuales para una antropología de la edad. *Avá*, (16) 1. Recuperado en 20 de marzo de 2017, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942010000100009&lng=es&tlng=es.

Larriq, M. (1993). *IPYTUMA. Construcción de la persona entre los Mbyà-Guaraní*. Posadas: Editorial universitaria UNaM.

Meliá, B. (1968). *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción: Biblioteca paraguaya de antropología.

----- (1991). *El guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEPAG.

----- (2008). El pueblo guaraní: unidad y fragmentos. Asunción: Mimeo.

Novaro, G. (2011). "Interculturalidad y educación: Reflexiones desde las experiencias formativas de niños indígenas y migrantes". En Novaro, G (coord): La interculturalidad en debate. Experiencias formativas y procesos de identificación en niños indígenas y migrantes. Buenos Aires: Biblos.

Novaro, G. y Diez, M. L. (2016). "Educación y migración en la Argentina: expectativas familiares, mandatos escolares y voces infantiles". En Novaro, G.; Padawer, A. y Hecht, A. C. (coords.): Educación, pueblos indígenas y migrantes. Reflexiones desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España. Buenos Aires: Biblos.

Oliveira Montardo, D. L. (Abril, 1998). Etnografía Musical na Aldeia Guarani-Nhandeva Pirajui – Paranhos/MS. Publicado en la XXI Reunião Brasileira de Antropologia. Vitória, Brasil.

----- (2002). Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani (Tesis de Doctorado). USP, São Paulo.

----- (2004). Uma antropologia da música Guarani. Tellus, 4 (7), pp. 73-91, Campo Grande – MS.

Oliveira Montardo, D. L. & Wilde, G. (2011). Introducción: Objetos, lenguajes y estéticas sonoro-visuales amerindios. Revista Transcultural de Música, 15.

Oliveira Santana, M. (2005). Nhanhembo`é: infância, educação e religião entre os Guarani de M`biguaçu. Cadernos de Campo, 13 (14).

Padawer, A. (2010). La protección de los derechos de la infancia mbyá-guaraní: aportes de la etnografía en la problematización de las experiencias formativas. Espaço Ameríndio, 4 (2). P. 52-81.

----- (2010a). La reproducción del conocimiento tradicional indígena en un espacio social rural en transformación: experiencias formativas en la producción familiar-

domestica mbyà. *Amazônica - Revista de Antropologia: PPGCS- Universidad Federal do Para*, 2 (2), pp. 190-218.

----- (2010b). Tiempo de estudiar, tiempo de trabajar: la conceptualización de la infancia y la participación de los niños en la vida productiva como experiencia formativa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre: Universidad Federal Rio Grande do Sul, 34, pp. 349 - 375.

----- (2011). Nosotros le decimos yeruchi pyta: conocimiento del monte y prácticas sociales de las jóvenes generaciones mbya en espacios rurales en transformación. *Cuadernos Interculturales*. Valparaíso: Universidad Nacional de Valparaíso, 9 (17), pp. 237 - 256.

Padawer y Diez (2015). Desplazamientos y procesos de identificación en las experiencias interculturales de vida de niños indígenas y migrantes en Argentina. *Anthropológica/ Año XXXIII*, 35, pp. 65 – 92.

Pérez Bugallo, R. (2003). Las takuaras sagradas de las mujeres mbyá. *Scripta Ethnologica*, 25, pp. 57-67.

Pires, F. (2007). Quem tem medo de mal-assombro? Religiao e Infancia no semi-árido nordestino (Tesis inédita de doctorado). UFRJ, Río de Janeiro.

Pissolato, E. (2008). *Dimensões do bonito: cotidiano e arte vocal mbya guaraní*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, 2 (2), pp. 35-51.

Porto Borges, P. H. (2002). Sonhos e nomes: as crianças Guaraní. *Cadernos Cedes*, (56), pp. 53 – 62.

Ramos, A. (1994). The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology*, 14 (2), pp. 1-19.

Remorini, C. (2005). Persona y espacio. Sobre el concepto de "teko" en el abordaje etnográfico de las primeras etapas del ciclo de vida Mbya. *ScriptaEthnologica*, (27), pp. 59-75.

Restrepo, E. (2011). Técnicas etnográficas. Recuperado de <http://www.tecnicasetnograficas.ecaths.com/textos/>

Rockwell, E. (1995). De huellas, bardas y veredas: una historia cotidiana en la escuela. En Rockwell, E. (coord.): La escuela cotidiana. México: Fondo de Cultura Económica.

----- (2009). Capítulo 1: “La relevancia de la etnografía” y Capítulo 2: “Reflexiones sobre el proceso etnográfico”. En: La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos. Buenos Aires: Paidós.

Rodriguez, M. (2015). Performance en Antropología: contexto de surgimiento, apropiaciones y aplicación. Revista de la Escuela de Antropología, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, XX.

Ruiz, I. (1998). Apropiaciones y estrategias políticas: una interpretación sobre la dinámica de cambio musical en contexto ritual. Lat. Am. Music Rev., 19 (2), pp. 186-202.

----- (2004). La “caída” de los Dioses y la dulcificación del mar: secuelas de otra mirada sobre la arquitectura del cosmos (mbyá)-guaraní. Revista de Indias, 14 (230), pp. 97-116.

----- (2012). La creatividad indígena al servicio de una visibilización estratégica: las músicas públicas mbyá-guaraní. En Susana Moreno Fernández et al. (eds.), Current issues in music research. Copyright, power and transnational music processes, pp. 111-137. Lisboa: Edições Colibrí/Instituto de Etnomusicología-Centro de Estudos em Música e Dança/ SIBE Sociedad de Etnomusicología.

Salgar, O. A. (2004). El Sonido de lo otro: Nuevas Configuraciones de lo étnico en la industria musical. Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas, 1 (1), pp. 4-22.

Santillán, L. (2012). Las iniciativas educativas familiares bajo análisis: notas sobre la dimensión social y política del cuidado infantil. Propuesta Educativa, 21 (37), pp. 17 – 27.

Schaden, E. ([1954] 1998). Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní. Asunción: CEADUC.

Susnik, B. (1983). *Los aborígenes del Paraguay*. Vol. V: Ciclo vital y estructura social. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Szulc, A. (2006). Antropología y Niñez: de la omisión a las 'culturas infantiles'. En Wilde, G. y P. Schamber (comp.) *Cultura, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*. COLECCIÓN "PARADIGMA INDICIAL", pp. 25-50. Buenos Aires: SB.

----- (2009). 'No podía seguir en dos iglesias'. Encrucijadas identitarias en clave religiosa en torno a niños mapuche del Neuquén. En 53º Congreso de Americanistas. México: ICA.

Tassinari, A. (2007). Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, 7 (13), p. 11-25.

Tola, F. (2007). 'Eu nao estou só(mente) em meu corpo'. A pessoa e o corpo entre os toba (qom) do Chaco argentino. *MANA*, 13 (2), pp. 499-519.

Toren, C (1993). Making History: The significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. *Man, New Series*, 28 (3), pp. 461-478.

Valverde, S., Maragliano, G. & Impemba, M. (2015). Expansionismo turístico, poblaciones indígenas Mapuche y territorios en conflicto en Neuquén, Argentina. *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*. Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de La Laguna, España, 13 (2), pp. 395-410.

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

Vitale, E. H. (2014). Espacio y territorio Mbya Guaraní. Nuevos actores y nuevos caminos en la resolución de la problemática de la posesión de la tierra en Reserva de Biosfera Yaboty, Misiones, Argentina. *Tempo da Ciencia*, Toledo, Paraná, 21, pp. 69 – 92.

Wilde, G. (2001). Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Dinámicas políticas y prácticas simbólicas. *Revista Complutense de Historia de América*, 27, pp. 69-109.

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

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

----- (2009). *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB.

----- (2011). *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB.

Wright, P. (2001). Puentes cosmológicos y religión comparada. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, 3 (3), pp. 131-141.

Wright, P. y Ceriani Cernadas, C. (2007). *Antropología simbólica: pasado y presente*. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXII. Buenos Aires.

Fuentes

Cabrejas, M. (productora) y Nogueira, F. (director). (2006). *Tekoa Arandu –Comunidad de la Sabiduría-* [documental]. Argentina: María Cabrejas.

INDEC (2010) *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*.

Páginas de internet

<http://abc.com.py/edicion-impresas/interior/el-coro-mbya-guarani-de-itapua-ensaya->

<http://elterritorio.com.ar/nota4.aspx?c=2333129270699299>

<http://laaldeadelaselva.com/la-aldea/nosotros>

<http://lanacion.com.py/2016/09/12/princesa-mako-asombrada-la-musica>

http://portalguarani.com/935_guillermo_sequera/17078_paraguay_musica_mbya_guarani_guillermo_sequera.html

<http://recorramisiones.com.ar/palo-rosa-lodge>

<http://redcomsur.org/sitio/yyryapu-turismo-en-manos-de-la-comunidad/>

<http://tripadvisor.es/LocationPhotoDirectLink-g312804-d2037770-i174639487-Iguazu>

<http://typa.org.ar/es/noticia.php?id=58>

<http://yyyhotel.com.ar>