

TERRITORIALIDAD MBYÁ-GUARANÍ EN EL ESPACIO URBANO EN LA COMUNIDAD DE LOMBA DO PINHEIRO, PORTO ALEGRE. UNA EXPERIENCIA DE INVESTIGACIÓN EN LA *TEKOÁ ANHETENGUÁ*

Nicolás Alberto Trivi*

Resumen

El territorio y el espacio son claves para comprender la problemática de los pueblos originarios latinoamericanos, pues involucran varias dimensiones de análisis. De esta manera, podemos articular tanto dimensiones materiales (sociales, económicas, etc.) como simbólicas (políticas, cosmológicas, culturales, etc.) de la apropiación del espacio y la construcción de una determinada *territorialidad*, atendiendo también a los contextos concretos de tensión que las condicionan. El carácter urbano de muchas comunidades originarias, y las transformaciones que ello supone, pueden ser abordados desde una concepción materialista de la cultura, como el enfoque del *control cultural* de Guillermo Bonfil Batalla. Este estudio de la *Tekoá Anhetenguá*, la comunidad mbyá-guaraní de Lomba do Pinheiro, en Porto Alegre (Rio Grande do Sul, Brasil), buscará poner en tensión estos elementos en los espacios de socialización concretos, extra e intracomunitarios, en los que se desenvuelven los miembros de la comunidad. Además, se realizará una reflexión política y metodológica sobre la experiencia del trabajo de campo.

Palabras clave: Mbyá-guaraní, Territorialidad, Espacios de socialización, Indígenas urbanos, Control cultural

*Departamento de Geografía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.

MBYÁ-GUARANÍ TERRITORIALITY WITHIN THE URBAN SPACE OF THE LOMBA DO PINHEIRO COMMUNITY, IN PORTO ALEGRE. A RESEARCH EXPERIENCE IN *TEKOÁ ANHETENGUÁ*

Abstract

Territory and space are essential to understand the complex situation of Latin American native peoples, as they involve various dimensions of analysis. Through them, we can articulate both the material (social, economic, etc.) and the symbolic dimensions (political, cosmological, cultural, etc.) of space appropriation and of a certain *territorial* construction, also paying attention to the concrete tension contexts which condition them. The urban characteristics of many native communities and the transformations that they entail can be approached from a materialistic concept of culture, as in Guillermo Bonfil Batalla's theory of *cultural control*. This study of the *Tekoá Anhetenguá*, the mbyá-guaraní community of Lomba do Pinheiro, in Porto Alegre (Rio Grande do Sul, Brazil), attempts to create some tension between these elements in concrete socialization spaces, both outside and within the community, where the members of this community live and develop. There will also be a political and methodological reflection upon the field work experience.

Key words: Mbyá-guaraní, Territoriality, Socialization spaces, Urban natives, Cultural control

Palabras preliminares

El presente trabajo se realizó en el marco de dos materias de la carrera de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), cursadas durante una experiencia de intercambio en Porto Alegre en el segundo cuatrimestre de 2009, y contó con la orientación del profesor Sergio Baptista da Silva.

La temática del mismo se desprende del proyecto de tesina de la Licenciatura en Geografía de la Universidad Nacional de La Plata, denominado "Territorialidad de los pueblos originarios en el espacio urbano. Las comunidades de La Plata, Berisso y Ensenada".

En este sentido, la intención inicial era la de hacer una puesta a punto de los elementos principales del marco teórico, así como llevar a cabo una primera experiencia de trabajo de campo para evaluar las técnicas de investigación elegidas. Desde ya, esto implicaba una tarea de desarrollo teórico que iba más allá de cambiar las palabras “La Plata” por “Porto Alegre” en el título.

Además de algunas modificaciones en el marco teórico, se realizó una primera aproximación a la literatura referida a la cosmología mbyá-guaraní, así como al escenario actual de disputas territoriales indígenas en el sur de Brasil y en la cuenca del Río de la Plata.

El trabajo de campo propiamente dicho fue desarrollado a fines de noviembre y principios de diciembre de 2009, utilizando las técnicas de *observación participante* y *entrevista en profundidad* en las sucesivas visitas a la aldea y a los otros lugares mencionados. Somos conscientes de que no es el tiempo suficiente para llevar a cabo una investigación que permita sacar conclusiones sólidas. Sin embargo, no puede ignorarse la riqueza de la experiencia en los planos personal y académico.

Se comentarán, entonces, las sucesivas etapas de la construcción del objeto de estudio (*la territorialidad mbyá-guaraní en el espacio urbano, entendida como una apropiación material y simbólica del espacio mediada por una recreación de la cultura ancestral y por la conformación de determinados espacios de socialización*), señalando la presencia de elementos específicos que plantean cuestiones relevantes, a través de episodios concretos del trabajo de campo, que también permitan una reflexión metodológica y política sobre las herramientas de investigación empleadas, las dificultades encontradas y las impresiones producidas por la propia práctica. Es necesario advertir que se intentará dar un panorama de una serie de elementos relevantes antes que llevar a cabo un análisis exhaustivo y concluyente.

Más allá de los alcances del trabajo (y a pesar de sus limitaciones), esperamos cumplir con el compromiso de colaborar con la difusión de la situación y las principales problemáticas de sus protagonistas.

Introducción: los pueblos originarios y el territorio. La situación de la Tekoá Anhetengúá

En los últimos años se ha asistido a una actualización de la problemática indígena latinoamericana, a la luz del resurgimiento de numerosas organizaciones y de la lucha de innumerables comunidades originarias a nivel continental.

Paralelamente, en el ámbito de las ciencias sociales se ha vivido el auge de nociones espaciales como *territorio*, *territorialidad* o *espacio*, en tanto claves para la comprensión de los principales procesos sociales, culturales y políticos del actual período histórico.

Siguiendo a Carlos Walter Porto Gonçalves (2002; 2003), podemos decir que la reestructuración del capitalismo a nivel global entraña una crisis de la relación entre la sociedad y su organización espacial, dominada originalmente por la presencia del Estado-nación territorial, lo cual conlleva una crisis de los pilares filosóficos y epistemológicos del saber universal(ista) de la Modernidad.

En el abanico de estrategias políticas encarnadas por una infinidad de sujetos diversos, el territorio juega un papel clave, concebido como una tríada territorio-territorialidad-territorialización, que niega la dualidad cartesiana entre materia y espíritu afirmando que toda apropiación material es a la vez simbólica, en tanto “(...) *é uma categoria espessa que pressupõe um espaço geográfico que é apropriado e esse processo de apropriação –territorialização– enseja identidades –territorialidades– que estão inscritas em processos sendo, portanto, dinâmicas e mutáveis, materializando em cada momento uma determinada ordem, uma determinada configuração territorial, uma topología social*”¹ (Porto Gonçalves; 2002: 230).

La visión de Alicia Barabas (2004), desde la antropología y la etnografía, nos remite al territorio como “*espacio culturalmente construido por la sociedad*” (Barabas; 2004: 112), pero donde lo cultural y lo simbólico tienen un peso determinante. De hecho, esta autora habla de *etnoterritorios* y *etnoterritorialidades*, refiriéndose a la labor de grupos etnolingüísticos determinados sobre sus territorios ancestrales durante siglos.

El énfasis puesto en lo simbólico e inmaterial no impide que se ignoren cuestiones más concretas, como la de las disputas en torno a los *derechos territoriales* que los pueblos originarios esgrimen sobre sus territorios ancestrales ante grandes emprendimientos económicos u obras de infraestructura que los puedan perjudicar. Es claro, así, que la problemática territorial atraviesa la agenda de los pueblos originarios en todo momento.

Quien profundiza el análisis de los derechos territoriales es Víctor Toledo Llancaqueo (en Davalos; 2005), al hablar de un ciclo ascendente de luchas del movimiento indígena latinoamericano que se inicia poco antes del V Centenario de la Conquista, en 1990, y se cierra en 2003. Según este autor, los desafíos planteados desde ese momento en adelante obligan a precisar los derechos territoriales indígenas en torno a cinco usos distintos del concepto

de *territorio indígena*: Territorio como jurisdicción; como espacio geográfico de tierras a demarcar, titular y/o restituir; como hábitat, como conjunto de recursos necesarios para la vida social; como biodiversidad y conocimientos indígenas sobre la naturaleza expresados en derechos de propiedad intelectual; territorios simbólicos e históricos, vinculados a la noción de etnoterritorialidad.

Este esquema permite ingresar en la discusión de las nociones espaciales y territoriales de las cosmologías indígenas, sin perder de vista que la clave pasa por captar el potencial emancipador y crítico de esos territorios simbólicos; su anclaje material, vinculado a problemas socioeconómicos, ambientales y jurídicos concretos; y su proyección política, vehiculizada a través de reclamos, movilizaciones, creación de organizaciones, etcétera.

La *Tekoá Anhetenguá* (“Aldea Verdadera”), la comunidad mbyá-guaraní de Lomba do Pinheiro, se encuentra a una hora de ómnibus del centro de Porto Alegre. Viven unas 24 familias, desde el año 2000, en un área de 10 hectáreas, que hoy cuenta con el status de “Área adquirida” (Ladeira; 2008).

Actualmente, algunas de las demandas de la comunidad tienen que ver con que el Estado garantice la provisión de derechos básicos como el agua y una buena atención sanitaria. Sin embargo, la principal reivindicación de la *Tekoá* pasa por el reconocimiento de las tierras que utiliza.

Ello incluye no sólo el área de asentamiento de las viviendas, sino también las áreas de cultivo (las *roças*) y el área circundante de monte nativo, fuente de recursos de todo tipo (Figura 1).

El proyecto del gobierno municipal de impedir el acceso al *morro* vecino a la aldea para fundar un parque no sólo desconoce, en pos de un pseudo-ambientalismo burgués, las virtudes de los conocimientos ancestrales en materia de manejo forestal, sino que también constituye una seria amenaza para la supervivencia de la comunidad.

Debemos tener en cuenta que la floresta, las *roças* y el área de viviendas son los tres pilares de la formación de la *tekoá*, el núcleo y esquema básico de la organización espacial mbyá-guaraní, y fundamento de su modo de vida y su organización social.

Figura 1: Fotografías que muestran las viviendas, los cultivos y el monte nativo de la *Tekoá Anhetenguá*



Fuente: Fotografías propias.

La misma etimología de la palabra indica el profundo significado socio-cosmológico del concepto: *tekoá* proviene de *teko*, conjunto de normas y valores que definen el modo de ser mbyá-guaraní; y se le añade el sufijo *á*, que indica lugar. “Teko é, pois, a referência padrão para atribuírem valor às suas relações, incluindo as normas de convivência e sociabilidade e o modo de produção e de consumo que, por sua vez, definem um modo de uso do espaço”² (Ladeira; 2008:136).

La *tekoá* es el centro de una espacialidad por demás compleja, fluida y relacional, en la que se inscriben relaciones de parentesco; relaciones cosmopolíticas y de identidad-alteridad; los ciclos de recolección, agricultura, caza y pesca, entre otros elementos (Souza Pradella; 2008a). La movilidad es un atributo esencial que da sentido y dinamiza a los diferentes elementos y sus interrelaciones.

El territorio mbyá-guaraní no está definido por la extensión geográfica continua, ni por la demarcación de límites y líneas divisorias fijas. Por el con-

trario, el territorio mbya-guaraní se define por la constante (re)territorialización de los distintos grupos y sujetos, siguiendo el esquema de la *tekoá*, en un área dilatada que a grandes rasgos coincide con la extensión original del Bosque Atlántico (en portugués, la *Mata Atlântica*).

Esta territorialidad, que constituye el territorio por medio del movimiento y no de la fijación, que concibe el ambiente como una totalidad que abarca e incluye al grupo social, escapa a las normas de la territorialidad estado-céntrica de la modernidad.

A través de los artículos 231 y 232 de la Constitución de la República Federativa de Brasil (del año 1988), de los artículos 7, 157, 264 y 265 de la Constitución del Estado de Rio Grande do Sul (de 1989) y, por último, del artículo 200 de la Ley Orgánica del municipio de Porto Alegre de 1990 (importante para el caso que nos incumbe), el Estado brasileiro en sus diversos niveles reconoce los derechos de las comunidades originarias sobre las tierras que ocupan. A nivel nacional, la política de demarcación e identificación de tierras indígenas implica reconocerle el 11% del territorio nacional al 0,2% de la población del país; sin embargo, las regiones extra-amazónicas (Sur, Sudeste, Centro-Oeste y Nordeste) albergan el 40% de esa población indígena y sólo el 1,3% de las tierras demarcadas por la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) (Ladeira; 2008).

Si, al enfocarnos en las regiones del Sur (estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina y Paraná) y el Sudeste (estados de São Paulo, Rio do Janeiro, Espírito Santo y Minas Gerais), además se tiene en cuenta que sólo resta el 8% de la vegetación original (la *Mata Atlântica*), puede decirse que las comunidades originarias presentes en estas regiones se encuentran en una situación especialmente precaria.

El problema de fondo es que el avance de la urbanización, el desmonte, los proyectos de infraestructura vial y energética (especialmente en las regiones más pobladas y más dinámicas económicamente), atropellan un andamiaje jurídico que no sólo no cuenta con un respaldo contundente entre quienes manejan los principales resortes de la política brasileira, sino que además se muestra inadecuado para captar las modalidades específicas de apropiación del espacio y de relación con la naturaleza de las comunidades originarias.

Afirma José Cirilo Morinico, cacique de la *Tekoá Anhetenguá*, en una de las entrevistas del trabajo de campo: "*Nós não queremos construir um Estado dentro do Estado. O guaraní não pensa isso. Só quer um pouco de terra prá viver bem. Respeitar o nosso direito, a nossa necessidade*"³.

Las conversaciones con Cirilo fueron la principal actividad de la investigación, tanto por el tiempo empleado como por la variedad y riqueza de los

temas tratados. A lo largo de estas largas charlas se discutieron la mayoría de los aspectos del trabajo. Se le consultaron algunos conceptos presentes en la bibliografía disponible sobre los *mbyá-guaraní* (este punto será ampliado más adelante). Fueron debatidos la situación actual de la comunidad, así como las pautas, alcances y objetivos del trabajo (Figura 4).

En un primer momento, sentía que era un invasor en la aldea, incapaz de justificar plenamente el rol de investigador, lo cual me hizo recordar esa concepción que Foucault toma de Nietzsche sobre la relación de conocimiento como una relación inherentemente violenta (Foucault; 2005).

Con el tiempo, esa sensación se atenuó, en parte porque se hizo evidente que también el investigador estaba siendo investigado, analizado en todos sus dichos y actitudes, en las conversaciones y en los largos silencios que se producían entre tema y tema.

Lejos de ser algo negativo, asumir la relación con Cirilo en estos términos permitió llevar la conversación a temas difícilmente abordables con un cuestionario rígido. Aunque pueda parecer exagerado, hubo un momento en que sentí que la conversación nos comprometía mutuamente. Fue cuando, luego de debatir sobre las problemáticas de su comunidad y las del resto de Rio Grande do Sul, preguntó lo siguiente: "*Que acha você que é o que o indio precisa?*"²⁴.

Figura 2: Conversando con Cirilo en la aldea



Fuente: Fotografía propia.

Movilidad y relaciones políticas entre La Plata, Cuña Pirú y Porto Alegre

En un primer momento, teniendo en cuenta que la condición de intercambista daba cierta libertad para elegir con qué colectivo trabajar pero imponía limitaciones a la hora de establecer una relación duradera, se decidió tomar contacto y trabajar con los mbyá-guaraní a raíz del interés por el conflicto entre las *tekoá* del valle de Cuña Pirú (provincia de Misiones, Argentina) y la casa de altos estudios de la que provengo, la Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

En el año 1992, la UNLP recibió, en donación de la empresa Celulosa Argentina S.A., 6.030 hectáreas en el valle misionero de Cuña Pirú, uno de los últimos relictos de selva paranaense compacta. Tanto los generosos empresarios como las autoridades universitarias pasaron por alto el pequeño detalle de la presencia de tres comunidades (las *Tekoá Yvy Pita*, *Ka´ Aguy Poty* y *Kapi´i Pot*) en el lugar.

Durante los últimos diecisiete años, las comunidades se han movilizado con periódicos viajes a La Plata para reclamar el control sobre las tierras y así convertirlas en propiedad comunitaria inajenable, con el apoyo circunstancial de organizaciones populares, militantes universitarios y miembros de algunas comunidades originarias platenses. La problemática fue conocida durante el viaje que los caciques realizaron en junio de 2007.

La Universidad, en sus instancias de co-gobierno y democracia interna, ha rechazado los reclamos argumentando que está en su derecho utilizar las tierras para realizar investigaciones, y que las comunidades no cuentan con las condiciones necesarias para gestionarlas. En su momento, ofreció 400 ha en comodato, que las comunidades rechazaron sosteniendo que fragmentar el valle es improcedente; y que no tienen problema en otorgar a la UNLP un derecho de exclusividad para investigar el valle: está claro que, por más que se apele a la autoridad del conocimiento científico, el problema pasa por el control político del territorio.

El último episodio relevante de la disputa se produjo en abril de 2009, a raíz de la visita de Evo Morales Ayma (presidente boliviano y referente del movimiento indígena a nivel continental) a la ciudad de La Plata, con motivo de la entrega del Doctorado Honoris Causa por parte de la UNLP, en reconocimiento a su aporte a la lucha de los pueblos originarios.

Las comunidades decidieron aprovechar la ocasión para saludar la presencia de Evo y reiterar el reclamo, denunciando la hipocresía de la política

de la Universidad. La intervención en el acto de la entrega (en cuya preparación participé personalmente), en el que fue clave la buena predisposición de la numerosa colectividad boliviana de la ciudad, permitió después que los caciques lograran entrevistarse con el mismísimo presidente boliviano y así recibir su apoyo.

Este breve relato fue una de las cartas de presentación en la *Tekoá Anhetenguá*. Consideraba que aquella modesta participación y el conocimiento del tema me permitían pararme frente a la comunidad desde otra perspectiva. A diferencia del planteo de Ruth Cardozo (1986), ser militante no era un obstáculo para tener una comprensión “científica” de la problemática de la comunidad; por el contrario, tener un compromiso político era una garantía para establecer una relación lo más sincera posible con la comunidad, lo que en definitiva hace a la calidad “académica” del trabajo.

Grande fue la sorpresa al enterarme de que no sólo la problemática de Cuña Pirú era bien conocida en la *Tekoá Anhetenguá*, sino que allí vive actualmente Paulo Gonçalves, hermano de uno de los caciques misioneros, Agustín. Conocer su experiencia de los viajes que había realizado a La Plata para reclamar las tierras, y conversar sobre lugares conocidos de la ciudad como el Paseo del Bosque o el estadio de Gimnasia, fue una grata manera de encarar las entrevistas con una carga de complicidad imposible de conseguir ni con la mejor planificación de las preguntas.

A partir de vivencias como la de Paulo y otros miembros de la comunidad se pudo conocer de primera mano lo que significa el *jeguatá*, el caminar guaraní: la circulación constante de los cuerpos, sujetos y colectivos por ese gran campo relacional que es el territorio guaraní.

Autores como Luiz Gustavo Souza Pradella (2009) destacan el profundo sentido cosmopolítico del circular, del caminar; su vinculación con la conformación de alianzas y la resolución de conflictos políticos entre diferentes grupos y liderazgos; su relevancia a la hora de buscar nuevas tierras para construir las *tekoá*; la incidencia en la constitución de los cuerpos y el mantenimiento de relaciones de alteridad/identidad propicias para su estabilidad; la dimensión religiosa, ligada al ejercicio de autosuperación personal que implica la búsqueda del *agudjé* (“perfección o vida perfecta”).

Lo dice Cirilo, al conversar en el plano de la generalidad y de la discusión sobre los alcances de la literatura etnológica sobre los mbyá-guaraní: “O guaraní está circulando, como faz a agua”⁵.

Como contraste, el testimonio de Isabelino da cuenta de aspectos concretos del caminar que no siempre son captados por las grandes teorías: “Tengo

23 años... nací en Misiones y hace trece años que vivo aquí. Pero no pude dejar Argentina atrás: yo hincho por Argentina en los mundiales...”

Siguiendo el *nhandereko*, entre la autonomía política y la estetización del otro

Como decíamos, la cuestión del territorio no consiste simplemente en encontrar un escenario pasivo, una escenografía o un punto en el mapa donde ubicar indistintamente a los diversos pueblos y colectivos, sino que es fundamental en lo referente al desarrollo de los pueblos indígenas, la reproducción de su cultura y el ejercicio de sus derechos.

Recordemos que la propia *tekoá* se define como el lugar del *teko*, el modo de ser guaraní, que tiene como ideal el concepto de *nhandereko*, al que se llega por esfuerzo personal y revelación divina (Bergamaschi; 2007); “*Sem tekoá, não têm teko; sem teko o guaraní está doente, deitado, porque não vive seu sistema cultural. A comunidade fica doente*”⁶.

Pensar la problemática de la cultura exige superar una visión de la misma como un conjunto de curiosidades folklóricas autosuficientes y ahistóricas. Por el contrario, tendremos mayores posibilidades de comprender los complejos escenarios actuales si pensamos la cultura en términos de prácticas y saberes en constante tensión y recreación, atravesados por relaciones de poder intra y extragrupal.

Desde una óptica materialista, entendemos la cultura “(...) como espacio material donde se articulan en tanto instancias diferenciadas y conflictivas las relaciones de los sujetos con sus condiciones de existencia en tanto a) percepción de esas condiciones, b) formulación de un modo específico de relación, c) su capacidad de acción histórica con respecto a una posible transformación social” (Delfino;1999: 164).

Una herramienta muy útil para encarar este tipo de problemáticas es la teoría del *control cultural* de Guillermo Bonfil Batalla (1991). Según este autor, en un contexto donde el capitalismo busca que las clases subalternas y los pueblos colonizados sean consumidores y no creadores de su cultura, se vuelve fundamental la capacidad social de decisión de un determinado grupo sobre los elementos culturales, en tanto recursos puestos en juego para un propósito social.

El cruce entre los elementos culturales y la toma de decisiones sobre ellos, en una dinámica de *resistencia/imposición/apropiación/enajenación*, da como resultado la siguiente tabla:

Tabla 1: Los ámbitos de la cultura en función del control cultural

Elementos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura AUTÓNOMA	Cultura ENAJENADA
Ajenos	Cultura APROPIADA	Cultura IMPUESTA

Fuente: Extraído de Bonfil Batalla, 1991: 173

Lejos de ser rígido, este esquema permite individualizar una diversidad de situaciones que, claro está, en general tienen límites difusos, pero lo hace desde un punto de vista que cuenta con la versatilidad necesaria para desenmascarar discursos que, arrogándose una supuesta autenticidad, esconden la mercantilización, o bien el uso maquillado, de la cultura de estos pueblos en particular y de la cultura popular en general.

Enumerar la totalidad de situaciones encontradas durante el trabajo de campo que ejemplifican este esquema sería una tarea tan agotadora como innecesaria, por lo que sólo se mencionarán dos episodios concretos.

El primero de ellos consiste en una de las conversaciones con Cirilo, en la que comentó la idea de aprovechar turísticamente el centro cultural de la *tekoá*, para asegurar una renta adicional a la comunidad. A quienes le puedan achacar una “auto-mercantilización” de su cultura, el cacique responde con un sentido común demoledor: “*Se o branco cobra ingresso nas ruínas das Missões, por que o indio não pode cobrar ingresso aqui?*”⁷.

Prestemos atención a otro de sus testimonios: “*O indio pode ter carro, mas não pode esquecer a cultura. Se compro carro pra trazer bebida alcólica, estou fazendo errado. Eu tenho que saber avaliar. Procurar entender as ferramentas do branco, sem esquecer a cultura. Se esquece a cultura, o indio vai morrer sozinho. Tem que se-organizar prá se-preparar na cultura juruá e voltar*”⁸.

El otro episodio ocurrió en una de las visitas a la feria del Brique da Redenção, en el Parque Farroupilha de la capital *gaúcha*. Como ya explicaremos, nos interesaba conocer el mercado por tratarse de uno de los puntos donde los miembros de la *tekoá* venden sus artesanías y practican el *poraró*, en un ámbito donde convergen artistas callejeros, artesanos, stands publicitarios y

también miembros de otras *tekoá* de la zona, así como miembros de las comunidades Kaingang de la región. Además de los consumidores, claro está: la clase media portoalegrense.

Entre los espectáculos callejeros que hay a lo largo de la recorrida del mercado, se contaba la *performance* de un trío ecuatoriano que, ataviado con una serie de ropajes que combinaban forzosamente elementos andinos con la estética de “piel roja” del *western* hollywoodense, ejecutaba una especie de “*pop* indígena” con flautas de distintos tipos, sobre bases programadas de música *ambient*. Las ocasionales invocaciones a la Pachamama y algo así como una “danza de la lluvia” que matizaban las canciones completaban un cuadro de absoluto *kistch* tercermundista (Figura 3).

“Por lo menos no hacen *covers* de ABBA o Celine Dion” fue la reflexión, al recordar un espectáculo semejante que se puede ver por las calles y plazas de La Plata.

Figura 3: Conjunto de música ¿indígena?



Fuente: Fotografía propia

Aun consciente de la cómoda situación de estudiante universitario que hace juicios de valor sobre la fuente laboral ajena, no puede dejar de señalarse cómo la enajenación de no una sino varias culturas puede llevar el concepto de *indio genérico* de Souza Pradella (2008) a límites insospechados.

La buena cantidad de espectadores daba cuenta del nivel de aceptación entre el público. Sería interesantísimo saber qué se cruzaba por la mente de

estas personas cuando, a pocos metros de distancia, se encontraban con las familias guaraní entonando canciones tradicionales y ofreciendo el libro-disco *Yvý Poty, Yva'á - Flores e frutos da terra*, grabado por grupos de danza y canto mbyá-guaraní en colaboración con la UFRGS (Figura 4).

Figura 4: Miembros de una Tekoá ejecutan canciones ancestrales



Fuente: Fotografía propia

Una breve inmersión en el espacio de la *tekoá*

Más allá de tocar cuestiones cosmológicas generales, es interés de este trabajo atender a los lugares concretos donde se desenvuelve la comunidad en una escala *micro*.

Estos lugares concretos, estos *espacios de socialización*, no sólo hacen al desarrollo de cada uno de sus miembros y a la reproducción cultural del grupo (lo cual los convertiría en una entelequia abstracta sin correlato cotidiano), sino también a sus estrategias económicas y políticas; es decir, tanto a las actividades que aseguran un determinado ingreso monetario como a la participación de distintos ámbitos de disputa política (con otros mbya-guaraní, con otros pueblos originarios y con el *jurua*, el blanco) que contribuyen a la visibilidad de la comunidad.

Es válido insistir en la necesidad de atender a estas cuatro dimensiones (territorio-cultura-política-economía) que venimos manejando como inseparables, e imbricadas en cada una de las situaciones relatadas.

En líneas generales, podemos clasificar los espacios de socialización en dos grandes grupos: los intracomunitarios y los extracomunitarios.

Entre los primeros, la *tekoá* se presenta como el espacio de socialización más importante, continente (y contenido, en la medida en que otorga cohesión) de todos los demás. La *tekoá* es una totalidad espacial coherente, que articula sus diversos elementos en pos de la realización del *teko*. Como decíamos, la *tekoá* es la geografización del *teko*, su concreción material en el espacio, no sólo su escenario.

Más allá de los otros dos elementos fundamentales de la *tekoá* (la floresta y los cultivos), queremos concentrarnos en la aldea, ya que fue donde se realizó la mayor parte de nuestro trabajo de campo.

Al llegar a la *tekoá* desde la parada 22 sobre la avenida João Remião, la silueta peculiar del centro cultural marca la entrada en un territorio especial, con una lógica diferente. Construido en el año 2006 con diseño de un arquitecto alemán, el centro cultural tomó la forma de un tatú a instancias del propio Cirilo, "*porque o tatú é o primeiro animal, a origem de tudo*"⁹.

Es el lugar de recepción de las visitas, donde se sostienen las conversaciones con aquellos que vienen de afuera. Si bien no hay ninguna cerca o vallado que lo separe de las viviendas y del resto de la aldea, está claro que ése es el lugar permitido para el *jurua* (Figura 5).

Figura 5: El *tatú*, centro de la aldea



Fuente: Fotografía propia

Alrededor de una explanada central, se encuentran algunas viviendas, la escuela (hoy cerrada) y, más atrás, el puesto de salud de la FUNASA (Fundação Nacional da Saúde), como pruebas de las reivindicaciones de la comunidad que obtuvieron resultados tangibles. En los alrededores están la cancha de fútbol (donde tuve ocasión de dar muestras de mi entusiasta torpeza), la laguna y el resto de las viviendas, entre las que se encuentra el *opy*, casa de oraciones y centro espiritual de la *tekoá* (Figuras 6 y 7).

Figura 6: Centro de salud



Figura 7: Laguna de la *Tekoá*
Anhetenguá



Fuente: Fotografías propias

El problema fundamental de este tipo de trabajos es lograr la tan mentada “inmersión” en la comunidad, imprescindible para lograr una mayor comprensión de la realidad estudiada. Al poco tiempo disponible para realizar el trabajo de campo, debemos sumarle la decisión consciente de Cirilo de ser el interlocutor casi exclusivo, para completar un cuadro en el que el objetivo de “ser uno más” y lograr una relación de confianza con los miembros de la comunidad estaba descartado desde un principio. La postura de Cirilo es entendible y respetable como un mecanismo de defensa del resto de la comunidad.

La situación así planteada me llevó a tratar de estar atento al más mínimo detalle durante las visitas a la aldea, y a tratar de aprovechar cualquier encuentro casual para establecer aunque fuera una mínima conversación. La consecuencia directa fue que toda la planificación de las entrevistas y del trabajo de campo se vio condicionada (y si se quiere, potenciada) por una alta cuota de azar en la posibilidad de establecer contactos con los miembros de la comunidad.

Sin haber llegado a observaciones concluyentes, podemos mencionar como primeras impresiones la circulación constante de personas por la aldea, que desdibuja el límite entre el espacio familiar de la vivienda y el espacio comunitario; la presencia de niños jugando sin la supervisión de adultos, que nos recordó lo expuesto por María A. Bergamaschi sobre la educación guaraní como un “*dejar hacer*” (Bergamaschi; 2007: 224); la concentración de los jóvenes alrededor del fuego para realizar artesanías en madera (Figura 8).

Figura 8: Artesanías dispersas en la aldea



Fuente: Fotografía propia

Antes de terminar esta sección y pasar a los espacios extracomunitarios, quisiera relatar un breve episodio que sirvió para reflexionar sobre las fronteras entre observación y participación, y sobre la visión que se construye sobre los pueblos originarios desde las sociedades eurocentradas.

Era la segunda o tercera visita a la *tekoá*. Estábamos conversando con Cirilo en el *tatú*, mientras algunos jóvenes trabajaban sobre un montículo de paja a un costado. Numerosos niños iban y venían jugando.

De repente llegó un vehículo del gobierno municipal, que traía la mercadería de un plan de ayuda alimentaria. Luego de que el cacique le firmara unas planillas, y mientras nosotros (los muchachos de la aldea y yo) descargábamos los alimentos en el centro cultural, la mujer que estaba a cargo de

la entrega preguntó si podía sacar fotos. Luego de obtener permiso, sacó su celular y comenzó a tomar las típicas fotos de niños jugando en el suelo, el techo de paja del *tatú*, las mujeres conversando... en fin, todo lo que está en el imaginario popular sobre lo que es una aldea indígena.

Sentí una mezcla de vértigo y extrañeza al notar que la mujer también *me* había sacado una foto. “¿Será que ya soy parte de la comunidad?”, fue la pregunta.

Luego de sentir en carne propia lo que significa ser objetivado por el lente de una cámara en otro ejercicio de estetización de la alteridad (como el del trío ecuatoriano), me hice otra pregunta más sencilla: “¿cómo encaja en ese muestrario de imágenes de la tranquila vida aldeana la foto de un estudiante argentino cargando arroz?”.

La gran ciudad: un dolor de cabeza para más de uno

Analizar los que hemos denominado espacios de socialización extracomunitarios nos lleva a introducir un elemento de tensión en lo trabajado hasta ahora: la ubicación de la *Tekoá Anhetenguá* en el área metropolitana de Porto Alegre.

Esta situación, la de la presencia indígena en el espacio urbano o suburbano, no es algo exclusivo de este caso, sino un cuadro bastante común en muchas ciudades latinoamericanas, como México D.F. o Santiago de Chile, lo cual plantea un desafío político, práctico y teórico a los imaginarios tradicionales sobre el indígena “puro” limitado a una bucólica vida rural sin historia (Szulc; 2004).

Escapando de un esencialismo paternalista que pretende que los pueblos originarios permanezcan en una supuesta pureza cultural recluidos en reservas, pero también de la ingenuidad de pensar que cualquier integración a la sociedad nacional es buena en sí misma, tener en cuenta la situación urbana o suburbana de la aldea de Lomba do Pinheiro permite estudiar las distintas modalidades de apropiación material-simbólica del espacio, instrumentadas por diversas estrategias económicas y políticas, que en definitiva hacen a la reproducción sociocosmológica de la comunidad.

En esta línea, debemos entender la idea, mencionada por Cirilo en una entrevista, de lograr que la comunidad cuente con acceso gratuito a la red de transporte urbano, como una audaz propuesta que actualiza el derecho mbyá-guaraní a circular libremente por su territorio ancestral: “*É bom estar perto de*

Porto Alegre porque a gente pode ir seguido á prefeitura, por exemplo. São só 10 pila prá ir e voltar”¹⁰.

No hacen falta grandes elucubraciones para dar cuenta de las ventajas de la proximidad a la ciudad como mercado, fuente de trabajo y centro de decisión política (Figura 9).

Figura 9: Parada del colectivo cercana a la aldea. De fondo, la espesura



Fuente: Fotografía propia

Dado que sería imposible tomar en cuenta todos los lugares de la ciudad donde se desenvuelven los mbyá-guaraní, para la realización de esta etnografía fueron elegidos la feria del Brique da Redenção y los distintos puntos del centro portoalegrense donde las familias de la comunidad realizan el *poraró*.

Sobre el primero ya se habló al mencionar el show de música ¿indígena?. Refiriéndose al *Mrur Jykre* (la cultura de la enredadera del pueblo Kaingang), Ana Elisa de Castro Freitas afirma que debemos considerar las ferias artesanales en tanto “*espaços como centro de troca e fluxo cultural em nível inter-societário e inter-étnico. Outras alteridades compõem este campo (...). Há adesões e solidaridades entre estas alteridades, sobretudo no campo inter-étnico, quando se faz necessário somar forças frente ao poder público ou aos lojistas, ou ainda frente aos outros feirantes*”¹¹ (Freitas; 2006: 238-239).

Lamentablemente, una serie de desencuentros impidió realizar una visita al Brique con alguien de la comunidad, por lo que hubo que conformarse con el rol de simples observadores.

La feria se constituye como un lugar de encuentro de miembros de las distintas *tekoá* de la zona, que sostienen la actividad (la venta de artesanías y la ejecución de canciones tradicionales), que es al mismo tiempo estrategia de supervivencia económica y ocasión para la visibilización cultural (que, recordemos, siempre es un hecho político). No obstante, deberían analizarse cuáles son las reacciones, las impresiones e imágenes construidas por el público de la feria sobre la presencia guaraní (además de la de los Kaingang y otros personajes como el trío musical), para captar la carga de contradicción y tensión inherente a este escenario (Figura 10).

Lo que los mbyá-guaraní realizan en el Brique los fines de semana no difiere mucho de lo que podemos encontrar cualquier otro día en puntos céntricos de la ciudad como la plaza del Mercado Público o la Rua das Andradas. Como dicen Luciane Ouriques Ferreria y el mismo Cirilo, *“o poraró é reconhecido pelos Mbyá como uma prática tradicional associada à partilha de alimentos e à circulação de bens pelas redes de parentesco indígena. Entretanto, nos novos contextos urbanos, o poraró é utilizado como uma alternativa econômica que visa incrementar a renda familiar, mais particularmente, atender às necessidades específicas das mulheres e as crianças”*¹² (Ouriques Ferreira y Morinico; 2008: 37) (Figura 11).

Figura 10: Presencia mbyá en el Brique da Redenção



Figura 11: *Poraró* en el centro de la ciudad



Fuente: Fotografías propias

Uno de los objetivos de la investigación era acompañar a alguno de los miembros de la comunidad en una excursión al centro de la ciudad. Probando el papel del azar en el desarrollo del trabajo de campo, la tormenta del día

19/11/2009 brindó la oportunidad de acompañar a Paulo al centro a que le llevara un paraguas a su mujer, que se encontraba sobre la avenida Borges de Medeiros “*esperando troquinho*”¹³, haciendo *poraró*.

Luego de encontrar a su familia, Paulo propuso ir a conversar a una de las “lancherías” de la plaza del Mercado Público. No hizo falta mucho para que la charla fluyera sobre lo que era la vida en la comunidad, sus experiencias de viaje a Misiones y a La Plata, su labor de artesano y su trabajo para una ONG que lo lleva a viajar entre las distintas *tekoá* de Rio Grande do Sul. La intervención de uno de los empleados del local, viejo conocido de Paulo, hacía que el idioma de la charla alternara entre el castellano, el portugués y algo de guaraní.

Como en el resto de las entrevistas, se evitó el uso de grabador, así como estar anotando en un cuaderno, actitud que impone una distancia que no interesa para el tipo de comunicación buscada.

Lejos de ser un acto de relax, esta decisión implica estar doblemente atento al curso de la conversación para luego recordar todos los detalles posibles.

Debo confesar, entonces, que a la tercera lata de cerveza de medio litro (y cuando ya habían sonado varias cumbias en el celular de Paulo) me pregunté si todavía estaba investigando.

A modo de cierre: sobre las búsquedas

Uno de los objetivos iniciales del trabajo era analizar cómo algunas de las principales nociones espaciales de la cosmología mbyá-guaraní eran recreadas y vivenciadas por los miembros de la *tekoá* en el contexto suburbano en el que se desenvuelven día a día. Suponíamos que un escenario como el de los suburbios de Porto Alegre daba pie a situaciones de gran riqueza e interés desde los puntos de vista práctico y teórico. Por suerte, no nos equivocamos. La breve pero intensa experiencia de trabajo de campo permitió al menos señalar ciertos elementos relevantes para el debate propuesto, y dio pie a más de un episodio en el que se pusieron en tensión las técnicas utilizadas y el propio rol de la investigación.

Un último ejemplo: consultando una mínima parte de la vasta literatura disponible sobre la cosmología y la organización socioespacial mbyá-guaraní, se encuentra con frecuencia la mención al concepto de *yvy mara'ey*. La “Tierra Sin Males” (tal su traducción al castellano) consistiría en la creación final, inmortal e indestructible, y actual morada de *Nhanderú*, el creador; además,

obraría como ideal de un lugar de abundancia, como utopía del modo de ser mbyá-guaraní, cuya búsqueda constante impulsaría los desplazamientos de los diferentes sujetos y colectivos por el conjunto del territorio, no sólo en un plano metafórico sino también material y práctico.

Pregunto al lector cuál sería su reacción si, al consultarle a su entrevistado sobre este concepto tan sugestivo, recibiera una respuesta como la siguiente: *“A Terra Sem Males não existe. Foi inventada pelo juruá prá tirar o índio da terra. Se eu tento de ir além do oceano vou chegar na Espanha, onde também tem o branco”*¹⁴.

¿Qué posición tomar ante un golpe tan duro dado a uno de los pilares de nuestra labor científica, la producción y discusión de teoría? ¿Echar por la borda lo producido por tantos autores sobre la base de la consulta de fuentes históricas y del trabajo con otros mbyá-guaraní? ¿Desconocer la opinión del principal interlocutor en este trabajo en pos de un academicismo sordo a la experiencia concreta?

Sin animarme a resolver tajantemente tamaña disyuntiva, puedo sí señalar algunas de sus implicancias.

La primera es la vieja pregunta sobre la finalidad del conocimiento producido en la universidad pública. Interrogante tan antiguo como recurrente, que debemos complejizar preguntándonos por los mecanismos concretos de difusión e inserción de la producción científica en la arena política.

La segunda tiene que ver con las formas de operacionalizar los grandes dispositivos teóricos a la hora de construir herramientas de intervención práctica cuya relevancia social sea lo más clara posible ante los ojos de los protagonistas de nuestros trabajos y ante el público en general.

La tercera y última es más sutil; pone en juego la propia redacción de este texto. Su versión final será el resultado de una evaluación conjunta con Cirilo. Sin embargo, todo el proceso de escritura ha estado influido por las posturas y opiniones del cacique y de los miembros de la comunidad con los que he conversado.

La intención fue reflejar en cada línea los vaivenes que ha tenido la experiencia de investigación, con la prioridad de contribuir a *“ajudar ao índio esclarecendo a questão da terra”*¹⁵. Queda en manos del lector juzgar el resultado.

Por lo pronto, la labor ha terminado. El intercambio ya se acaba y no queda mucho para hacer aquí (por ahora). Queda una frase más de Cirilo, para que sean ustedes los que sigan la conversación: *“Agora, desde o ano ‘94 (que o guaraní morava na beira da estrada), fizemos um trabalho e o guaraní*

*está acordado e vive melhor, tranquilo. Agora que está acordado, o guaraní tem que caminhar*¹⁶ (Figura 12).

Figura 12: Punto de vista



Fuente: Fotografía propia

Bibliografía

- ABARCA CARIMÁN, Geraldine (2003) *Rupturas y continuidades en la recreación de la cultura mapuche en Santiago de Chile*. La Paz, PINSEB-PROIEB Andes-Plural editores.
- AGUIRRE NEIRA, Juan Carlos (2008) *Ocupação e gestão territorial de indígenas mbyá-guaraní: Análisi á partir da formação da Aldeia "Itanhaen", em Santa Catarina, Brasil*. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências Agrárias, Florianópolis.
- BARABAS, Alicia (2004) "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: Reflexiones para un Estado Pluriétnico". En *Alteridades*, año/vol. 14, número 027, enero-julio, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 105-119. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx>.
- BERGAMASCHI, María A. (2007) "Prácticas pedagógicas en la aldea y recreación de la escuela desde la cosmología Guaraní". En GARCÍA, Stella Maris y PALADINO, Mariana (comps.) *Educación escolar indígena: investigaciones antropológicas en Argentina y Brasil*. La Plata, Antropofagia.

- BOLOGNESE, Alberto (2009) “Delicias de la vida multicultural II”. En *Artículo/14*, La Plata, 13/5/2009.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1991) “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, año/vol. IV, número 012. Colima, Universidad de Colima, pp. 165-204. Disponible en:<http://redalyc.uaemex.mx>.
- CARDOSO, Ruth (1986) “Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método”. En *A Aventura Antropológica*, San Pablo, Paz e Terra.
- DA MATTA, Roberto (1984) “Trabalho de Campo”. En: *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes.
- DELFINO, S. (1999) “Mundos simbólicos, comunicación y cultura en la globalización. Hacia un análisis materialista de la cultura”. En *Temas de Antropología Social. V Congreso Argentino de Antropología Social*. La Plata, FaHCE-UNLP.
- de CASTRO FREITAS, Ana Elisa (2006) “*Mryr Jykre*: A Cultura do Cipó – Territorialidades Kaingang na Bacia do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil”. En KUBO, Rumi Regina *et al.* (org.) *Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia*. vol. 3, 1ª ed., capítulo 17. Recife, NUPEEA/SBEEE.
- DE ANDRADE MEDEIROS, Jean Carlos (2006) *Reestabelecendo um tekoa pelos índios mbyá guarani. Um estudo de caso da aldeia Yakã Porã – Garuva/SC*. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências Agrárias, Florianópolis.
- FOUCAULT, Michel (2005) *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires, Gedisa.
- GUBER, Rosana (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Norma.
- LADEIRA, María Inés (2003) “Terras indígenas e unidades de conservação na mata atlântica – Áreas protegidas?”. Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Brasília. Disponible en www.trabalhoindigenista.org.br/papers.
- LADEIRA, María Inés (2008) *Espaço geografico guarani-mbya. Significado, constituição e uso*. San Pablo, Eduem-Edusp.
- LIEBGOTT, Roberto Antonio (2008) “Povo Guarani, um grande Povo! Resistência e luta pela demarcação de suas terras”. Disponible en <http://www.ecodebate.com.br/>.
- OURIQUES FERREIRA, Luciane y MORINICO, J. C. (2008) “O Poraró Mbya e a indigenização do Centro de Porto Alegre, RS”. En: *Povos Indígenas*

na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba. Porto Alegre, Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Coordenação de Direitos Humanos. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana.

PORTO GONÇALVES, Carlos W. (2002) “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades.” En CECEÑA, Esther y SADER, Emir (coords.) *La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires, CLACSO.

PORTO GONÇALVES, Carlos W. (2003) *Geo-grafias: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores.

SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo (2008) “O ‘índio’ genérico: contato em desencontro”. En: *Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba*. Porto Alegre, Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Coordenação de Direitos Humanos. Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana.

SOUZA PRADELLA, Luiz Gustavo (2009) *Entre os seus e os outros. Horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani*. Porto Alegre, Programa de pós-graduação em Antropologia Social, IFCS-UFRGS.

SCHADEN, Egon (1974) *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. San Pablo, Editora USP.

SZULC, Andrea (2004) “Mapuche se es también en la waria (ciudad). Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina”. En *Política y Sociedad*, Vol. 41, N° 3, Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: www.ucm.es.

TEAO, Kalna Mareto (2008) “Estratégias dos Guarani Mbya na luta pela terra”. *XIII Encontro Regional de História*. Asociación Nacional de Historia, Río de Janeiro. Disponible en: www.rj.anpuh.org.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor (2005) “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1993-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?”. En DÁVALOS, Pablo (comp.) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires, CLACSO.

Notas

¹ “(...) es una categoría espesa que presupone un espacio geográfico que es apropiado y ese proceso de apropiación –territorialización– engendra identidades –territorialidades– que están inscriptas en procesos siendo, por

tanto, dinámicas y mutables, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social (...).” Todas las traducciones pertenecen al autor.

² “Teko es, pues, una referencia patrón para atribuirle valor a sus relaciones, incluyendo las normas de convivencia y sociabilidad y el modo de producción y de consumo que, a su vez, definen un modo de uso del espacio.”

³ “Nosotros no queremos construir un Estado dentro del Estado. El guaraní no piensa eso. Sólo quiere un poco de tierra para vivir bien. Respetar nuestro derecho, nuestra necesidad.”

⁴ “¿Qué pensás que es lo que el indio necesita?”

⁵ “El guaraní está circulando, como hace el agua”.

⁶ “Sin tekoá, no hay teko; sin teko el guaraní está enfermo, porque no vive su sistema cultural. La comunidad se enferma”.

⁷ “Si el blanco cobra entrada en las ruinas de las Misiones, ¿por qué el indio no cobra entrada aquí?”

⁸ “El indio puede tener auto, pero no puede olvidar su cultura. Si compro el auto para traer bebidas alcohólicas, estoy errando. Yo tengo que saber evaluar. Procurar entender las herramientas del blanco, sin olvidar la cultura. Si olvida la cultura, el indio va a morir solo. Tiene que organizarse para prepararse en la cultura juruá [blanca, occidental] y volver”.

⁹ “Porque el tatú es el primer animal, el origen de todo”.

¹⁰ “Es bueno estar cerca de Porto Alegre porque podemos ir seguido a la prefectura, por ejemplo. Son sólo 10 “mangos” para ir y volver”.

¹¹ “(...) espacios como centros de intercambio y flujo cultural a nivel inter-societario e inter-étnico. Otras alteridades componen este campo (...). Hay adhesiones y solidaridades entre estas alteridades, sobre todo en el campo inter-étnico, cuando se hace necesario sumar fuerzas frente al poder público o a los comerciantes, o incluso frente a otros miembros de la feria”.

¹² “El poraró es reconocido por los Mbyá como una práctica tradicional asociada a la repartición de alimentos y a la circulación de bienes por las redes de parentesco indígena. Mientras tanto, en los nuevos contextos urbanos, el poraró es utilizado como una alternativa económica que apunta a incrementar la renta familiar, más particularmente, atender a las necesidades específicas de las mujeres y los niños”.

¹³ “Esperando “chirolas”.

¹⁴ “La Tierra Sin males no existe. Fue inventada por el juruá para sacar al indio de la tierra. Si yo trato de ir más allá del océano voy a llegar a España, donde también está el blanco”.

¹⁵ “Ayudar al indio esclareciendo el problema de la tierra”.

¹⁶ “Ahora, desde el año ´94 (cuando el guaraní vivía a la vera de la ruta), hicimos un trabajo y el guaraní está levantado y vive mejor, tranquilo. Ahora que el guaraní está levantado, el guaraní tiene que caminar”.

Recepción: 6 de mayo de 2010. Aceptación: 26 de agosto de 2010.