Miradas etnográficas sobre mujeres mbyá guaraní y consideraciones respecto al género[[1]](#footnote-1)

CANTORE, Alfonsina/ICA-UBA/[alfonsinacantore@gmail.com](mailto:alfonsinacantore@gmail.com)

Eje:MT 62 Mujeres afrodescendientes e indígenas en Latinoamérica.

* Palabras claves: mujeres mbyá - etnografías clásicas – heterogeneidades - género
* Resumen

Las temáticas vinculadas a las particulares situaciones que atraviesan las mujeres mbyá guaraní no han tenido un lugar preponderante en los estudios sobre dicha población. Las etnografías más clásicas reconocen características identitarias del grupo en general y, en lo que respecta a las mujeres, ponen mayor atención a los aspectos referidos a su ciclo de vida (especialmente a la pubertad y maternidad) y al rol familiar y doméstico sin dar demasiada cuenta de su heterogeneidad y agencia. Según las descripciones clásicas sobre las mujeres mbyá una vez llegada la primera menstruación, las jóvenes ya se encuentran preparadas para tener relaciones sexuales, acompañarse con un hombre y ser madres. Durante el paso a la maduración biológica denominado *iñengue* (período de resguardo en que a la niña le llega la primera menstruación hasta la segunda o tercera regla), las muchachas son aconsejadas sobre lo que se espera de ellas como mujeres y madres en el futuro. En el presente trabajo presento una reconstrucción histórica sobre referencias clásicas sobre mujeres guaraní, trabajos que recorren la vasta extensión territorial en que los y las mbyá habitan. Me interesa rescatar algunos de estos aportes porque aparecen como antecedentes a cualquier investigación que las vincule. Sin embargo, los mismos no prestan atención las contestaciones de género que estaban emergiendo en las ciencias sociales. Retomando estos debates mi propuesta es presentar a mujeres que viven en comunidades los alrededores a Iguazú y que son las protagonistas de luchas políticas y territoriales.

* Introducción

La etnografía sobre los grupos guaraní describió a las mujeres con modelos de la división sexual del trabajo. Las investigaciones sobre las mbyá son escasas y, por ello, los autores clásicos son continuamente citados. Estos etnógrafos/as clásicos/as instauraron una idea de mujer guaraní y de las temáticas que a ellas refieren, que ha sido retomada por algunos/as antropólogos/as contemporáneos, sin tener en cuenta las consideraciones que, desde la perspectiva de género, venían discutiendo las antropólogas feministas.

En congruencia, las referencias clásicas que versan sobre mujeres guaraní se especializan principalmente en su lugar en los mitos y rituales. Como explica Gómez (2010, 2013, 2017) para la Amazonía y el Chaco, estos estudios cosifican a las mujeres en el mito de origen, el ritual de iniciación de mujeres púberes y las actividades marcadas por la división sexual del trabajo (Gómez 2017). Si bien fue realizado en otras zonas de tierras bajas, el análisis de la autora puede ser tomado para las etnografías mbyá. Al respecto, las representaciones sobre las mujeres guaraní enfatizan en las etapas de vida desde la descripción de los rituales.

En esta línea, las representaciones bibliográficas sobre las mujeres guaraní se enfocaron en eventos del ciclo de vida como el embarazo, el nacimiento, la couvade, la pubertad, la muerte, etc. Estos eventos fueron enmarcados en lo que Schaden ([1954] 1998) definió como *estados de crisis*: aquellos momentos de la vida individual que desequilibran la vida social. Durante estas situaciones el individuo y su entorno cercano deben cumplir una serie de requisitos y prescripciones con el fin de restablecer el equilibrio, no dañarse a sí mismos y a otros/as. En cuanto a las mujeres, las etapas de vida que se le ha prestado mayor atención han sido la maternidad y la pubertad.

Me interesa rescatar algunos de estos aportes, ya que aparecen como antecedentes a cualquier investigación que refiera a las mujeres mbyá. Sin embargo, considero que tales representaciones relegan a la mujer al espacio doméstico, bloqueando su agencia y negando su heterogeneidad. Es por ello, que retomaré aquí debates de investigaciones feministas que cuestionan estas ideas y me sirven de sustento para una lectura crítica de las etnografías mbyá, como también, para la revisión de mis registros de campo. Es por ello que presento a tres mujeres que se desenvuelven y protagonizan luchas políticas y territoriales de forma muy diversa y que pueden pasar desapercibidas sin un trabajo etnográfico.

* Sobre la descripción de las mujeres mbyá en la etnografía

La antropología, desde sus inicios, se interesó por las diferencias entre hombres y mujeres, pero tuvo como informantes claves a varones adultos. Según Lamas (1999), en los trabajos etnográficos eran frecuentes las descripciones de los papeles sexuales, los valores y las expectativas sobre lo masculino y femenino basadas en la división del trabajo por sexos. La etnografía sobre los grupos guaraní no fue la diferencia. La etnografía clásica (Cadogan [1959]1997; Shaden [1954]1998; Susnik 1983;) define al grupo mbyá desde la división de tareas entre hombres y mujeres. A las últimas se las identifica en relación con lo doméstico, su rol de reproductora y el cuidado de la crianza, partiendo del supuesto de que tener hijas/os es fundamental en el grupo mbyá.

Cádogan (1997) fue el primer etnógrafo de renombre en las investigaciones con esta población. Según describe, el lugar de la mujer es en la casa cerca del fuego (*oka*/lugar donde se cocina), espacio donde se come y se reúnen por las noches, y que se identifica como el centro de actividades infantiles. El hombre, en cambio, va al monte y caza para que su esposa cocine. Según Cádogan (1997), para los mbyá no se considera favorable que la mujer tenga muchos hijos/as, existiendo fórmulas anticonceptivas para administrar la familia. Pero, como bien traduce el autor, “más grave que la numerosa prole es la esterilidad” (1997:187). Cádogan da cuenta de que en los texto míticos guaraní la fertilidad de las mujeres es tratada médicamente porque es el objetivo de toda mujer tener descendencia.

En la misma línea, siguieron otra serie de trabajos que se interesaron en dos temas puntuales propios de las mujeres: la maternidad y la menstruación. Susnik (1983) considera que el aporte de la mujer a la comunidad es su capacidad de engendrar hijos, en sus palabras: “El ideal de la mujer guaraní es su rol de *haí*/madre procreadora la garantía potencial de las comunidades” (1983:16). Se dice que cuando la mujer está embarazada está en estado crítico/*jeko aku*. Por ello, durante el embarazo y posteriormente cumplirá una serie de restricciones y prescripciones para la buena salud de quien va a nacer.

Autores más contemporáneos, como Larricq (1993), continúan este imaginario. En su descripción de las mujeres, retoma de Cádogan la representación de la casa con el *oka*. Según Larricq, el fogón es el “sitio donde pasan la mayor parte del tiempo diario las mujeres” (1993:38). Para el antropólogo, la separación de tareas entre hombres y mujeres aparece desde muy pequeños, siendo que las mujeres tapan su sexo desde muy chicas y se las excluye de determinados juegos, como tirar con gomeras o subirse a los árboles. Pero la división de tareas suele establecerse luego de la maduración biológica de las jóvenes, convertida en *kuña tai/*mujer joven*,* cuando se casan y son madres.

La mujer, según los relatos, concibe por decisión de los dioses (aún teniendo relaciones sexuales) y su fecundidad se “halla en un puntito cerrado que tiene en el vientre” (Larricq, 1993:29). Durante el embarazo el hombre es el principal formador de la nueva persona mientras la mujer sólo sería el recipiente del niño/a, teniendo un papel pasivo en construcción de su cuerpo. Pero, luego del parto, la madre y su hijo/a no se separan.

Existen otros trabajos que, sin dar cuenta de la heterogeneidad de estas mujeres, realizan algunas referencias más explícitas al contexto. Al respecto Remorini (2003) registra que las mujeres se ven obligadas a salir de la comunidad para hacer consultas médicas sobre el cuidado de sus hijos/as. Según su análisis, la autoridad de las mujeres es en la vida doméstica, cumpliendo un rol central en la vida del grupo. La autora delimita las tareas que cumplen mujeres y hombres, diciendo:

“Teniendo en cuenta nuestra propuesta inicial de focalizar en las tareas realizadas por las mujeres adultas (madres), registramos una mayor frecuencia y recurrencia a las siguientes tareas: tomar mate, amamantar, preparar la comida o la leche para sus hijos, limpiar y ordenar la casa” (2003:307).

Entre las funciones del ámbito doméstico se encuentra el cuidado de los niños/as, siendo el espacio de referencia al que se acude ante los problemas de salud. Remorini se interesa por las mujeres *kuña karai*, aquellas mujeres que tienen amplio conocimiento de yuyos y de cuidados. Las madres consultan a especialistas de la comunidad ante situaciones que no puedan resolver, pero también, utilizan la biomedicina para buscar alternativas. Es aquí donde, según la autora, las mujeres “articulan el `adentro´ y el `afuera´, transitan y comunican el mundo mbyá y el mundo *jurúa/*no-indígena¸ convirtiéndose de esa forma, en importantes agentes de cambio” (2003:131). La autora intentar alejarse de la idea de las mujeres como meras reproductoras, pero las deja en un lugar rezagado: al cuidado de la crianza y la salud. Considero que las mujeres mbyá guaraní están íntimamente conectadas con estos cuidades, pero no es el único espacio donde toman decisiones y hacen escuchar sus voces.

La maduración biológica de las niñas hacia la pubertad ha sido la otra prioridad de estos trabajos y las referencias principales se encuentran en Schaden (1998). Como fue explicado en la introducción la menstruación es relatada como un evento crítico porque la muchacha está expuesta a peligros sobrenaturales. Llegada la primera regla, la joven debe prepararse para tener relaciones sexuales, casarse y ser madre. La maduración biológica/*iñengue* implica un período de resguardo en donde se las aconseja sobre lo que se espera de ellas como mujeres y madres en un futuro. Para el autor, este evento es la crisis más delicada en la vida de una mbyá y es denominado con un término especial: *ñemondyiá.*

El etnógrafo relata que durante este ritual se les corta el cabello a las mujeres para evitar ataques de los malos espíritus/*odjépotá*, se lleva a cabo una reclusión absoluta en algún recoveco en plena oscuridad, sin posibilidad de salir, recibir visitas o incluso tocar el suelo. La niña sólo sale para satisfacer sus necesidades con la cabeza cubierta con un paño. En su análisis, Schaden considera que la cultura guaraní es “marcadamente masculina” (1998:107), al implicar más restricciones y ser más ceremonial con la maduración de las niñas.

Investigaciones contemporáneas aportan algunos detalles más de la reclusión llevada adelante en este período. Cebolla Badie (2014), en sus diferentes trabajos de campo, pudo registrar que las niñas cambian de actitud cuando pasan por esta etapa: comienzan a ser esquivas, más serias, reservadas, hablaban menos y desvian la mirada hacia abajo. La autora registra que con el pelo aún muy corto las encontraba embarazadas y observa que la maternidad era la referencia constante cuando se explicaban la finalidad de los consejos durante el resguardo; deben aprender cómo llevar a “término un embarazo, tener un parto rápido y dar a luz a un niño sano” (2014:34). La antropóloga sostiene que sólo cuando son mayores pueden hablar en voz alta, compartir “espacios de poder antes reservados exclusivamente al sexo masculino” (2014:33), participar en reuniones políticas de la comunidad y otras actividades.

Los trabajos sobre mujeres guaraní presentados ponen gran atención en el hogar y en el ciclo de vida a través de mitos y rituales. Sin embargo, desde la perspectiva feminista no es un problema prestar atención en el adentro la unidad doméstica, sino en no situarla empírica e históricamente. Cómo afirma Harris (1981, en Moore 2009) las relaciones entre miembros de una misma unidad doméstica dependen de relaciones sociales, económicas e ideológicas externas y no de la naturaleza de dicha unidad. Los trabajos citados que se ocuparon de los rituales sobre la maduración biológica y la maternidad no contribuyen a dar cuenta de cómo la diferenciación entre los sexos erigida en los rituales construye una existencia femenina separada de la esfera masculina, como alertan Enriz y García Palacios (2008). Ellas analizan el rito de la maduración biológica como la institucionalización de una forma particular, la mbyá guaraní, de la diferencia entre los géneros. Al analizar este ritual como rito de institución[[2]](#footnote-2) intentan dar cuenta de cómo se establecen y actualizan socialmente las diferencias entre los géneros. Se enfocaron en reconocer cómo se institucionalizan las desigualdades, ya que una niña puede convertirse en mujer atravesando el rito, pero éste nunca alcanzará a los hombres, de manera que instaura la separación entre lo “femenino” y lo “masculino”. Si bien el rito establece una separación entre las mujeres que han pasado por el rito y las que aún no, más tajante es la frontera con aquellos que nunca harán el rito. Es decir, que establece límites artificiales que instituye, reproduce y actualiza permanentemente las diferencias entre los sexos. Pero las autoras alertan en no caer en un análisis etnocentrista que proyecta sobre otros grupos desigualdades del modelo sexo-género hegemónico. Su recomendación es entender cómo son percibidas estas desigualdades por las personas mbyá.

Siguiendo a Gómez (2010, 2013) y Hirsch (2008), en las etnografías clásicas promueven una imagen fosilizada de las mujeres. Gómez cuestiona que estos trabajos han analizado a las mujeres indígenas más por su condición de indígenas que de mujer. “El indígena” y “la mujer” son relatados como reproductores de mandatos sociales y, por lo tanto, del orden social. Para ella, en los trabajos que caracterizan a las mujeres indígenas “predominan descripciones que eternizan a las mujeres en un presente etnográfico” (Gómez 2013:293). Según explica la autora, registrar sólo en el lugar simbólico que ocupan las mujeres en los mitos y rituales de iniciación, como lo hacen los trabajos sobre mujeres guaraní, lleva a una “*comprensión estática* sobre la condición de género, el lugar o la posición de las mujeres” (Gómez 2017:4, con cursiva en el original). La autora retoma de Moore (2009) que las identidades de género no están determinadas por modelos culturales, ni son adquiridas o construidas, sino que las experiencias de género están contextualizadas cultural e históricamente (Gómez 2017). Esto nos obliga a prestar atención a los procesos locales en donde los y las indígenas transforman sus subjetividades e identidades “poniendo en tensión las prácticas de socialización vigentes con las nuevas expectativas, deseos, posibilidades e imaginarios” (Gómez 2013:291).

Desde aquí, que es necesario reconocer que los trabajos más clásicos sólo refuerzan el modelo de las mujeres en el espacio doméstico, pero no analizan la variabilidad real que se da entre las mujeres. La dicotomía femenino-masculino crea estereotipos que condicionan y limitan las potencialidades humanas de las personas adecuándolas a un comportamiento en función de su género (Lamas 1986). Lo que quiero decir aquí, y reforzaré con mi trabajo de campo, es que algunas descripciones de ese modelo continúan siendo válidas y algunos/as guaraní presentan a las mujeres de esa forma. Pero ello no significa que las mujeres no discutan con ello, lo (re)signifiquen o innoven sobre los significados culturales recibidos (Butler, 1987). Retomando las palabras de Lamas (1999), la fuerza simbólica del género sostiene la no correspondencia entre la vida real de las mujeres con sus representaciones sociales, es decir, estas últimas puede ser lejanas, o no, a la situación femenina real.

Por último, otro cuestionamiento que es importante respecto a la bibliografía clásica guaraní y su mirada de la mujer indígena, es que no ha tenido en cuenta la influencia de las relaciones interétnicas y del mercado que, como resalta Gómez (2013), modifican la construcción social e individual del género. En las etnografías guaraní citadas las mujeres parecieran haberse vinculados menos con la sociedad envolvente o las instituciones estatales. Sin embargo, Gómez (2013) señala que esto no tiene que ver con una actitud conservadora de las mujeres, sino con una yuxtaposición de lógicas de género indígenas y occidentales que dejan a la mujer excluida de estos ámbitos. Esa intervención del mercado, el Estado, la sociedad envolvente, las ONG, etc., conlleva, según Segato (2010), a una idea peligrosa: la superinflación de los hombres por las experiencias que atraviesan y el papel que desempeñan en la administración en espacios no-indígenas. De este modo, el contacto con el blanco aumenta la figura de hombre, acrecienta el afuera, el monte, la caza, lo público y lo masculino. Esta “superinflación” del hombre orientó a que los trabajos etnográficos se enfocaran en las tareas de los hombres y, dejaran de lado la variabilidad de las mujeres aportando a un imaginario de homogeneización tanto de hombres como de mujeres.

En síntesis, la etnografía guaraní se dedicó únicamente a describir el modelo que impera dentro el grupo mbyá y no dio cuenta de las heterogeneidades entre las mujeres que se presentaban al momento en que esto/as antropólogos/as realizaban sus investigaciones. Por el contrario, me interesa presentar aquí algunas de las diferencias entre las mujeres que se presentan en la actualidad. Si bien no rompen con el modelo hegemónico de la comunidad, algunas mujeres lo disputan y (re)significan.

* Tres protagonismos políticos

Quiero dejar en claro que no niego que los rituales y prescripciones continúen, ni tampoco que las tareas domésticas sean referencia de lo femenino. Por el contrario, en mis trabajos de campo (2015 en adelante) he encontrado mujeres con pelo corto, cerca del fuego y de las casas, el centro de atención primaria de salud rodeado de mujeres y niños/as (casi sin hombres), la circulación en lugares públicos suele ser entre grupos muchachas o muchachos, los campeonatos de fútbol son de mujeres o de varones (aunque sobrevalorando los de hombres), entre otras de las descripciones que detalle en el apartado anterior.

Las mujeres que aparecen a continuación viven en comunidades en la zona rural o periurbana de la ciudad de Iguazú (Misiones) y alrededores, inmersas en “situaciones de triple frontera” y el turismo internacional de las Cataratas, en donde la cotidianidad está permeada por relaciones interétnicas. Las distintas trayectorias y experiencia de vida permiten ver la variabilidad en las expresiones de “ser mujer”, corriendo el foco de la unión mujer/doméstico que proponía la antropología clásica.

En la zona de triple frontera se ubican seis núcleos habitaciones mbyá guaraní: *Tatachy[[3]](#footnote-3)* y *Avá* de un lado de ruta 12 y, del otro, *Jaú Porá*, *Ka´aguy ete i, Jeepya y Ñemingue* se encuentra en un territorio definido como las “600 hectáreas”, predio que lidera con el Parque Nacional Iguazú. De esas 600 hectáreas, 265 lograron ser titularizadas a favor de *Jaú Porá* en el año 2004[[4]](#footnote-4) y el resto destinadas en concesión hoteles nacionales e internacionales. Hoy, los y las mbyá luchan constantemente para recuperar el territorio perdido. Estos núcleos en general son desprendimientos unos de otros tejiendo redes parentales entre las personas que viven en ellos. Como también es el caso de *Yvyra* en Puerto Libertad (Misiones). La pérdida de territorio modifico la subsistencia del grupo ya que, la escasez de monte, dificulta la caza, pesca, recolección de frutos, el acceso a vertientes de agua natural y otros recursos. Muchas de las familias indígenas dependen de planes sociales y programas estatales, de la inserción al trabajo asalariado, la venta de artesanías, entre otras cosas. Los vínculos con el Estado y la sociedad envolvente son algunos de los factores de cambio de las mujeres en su corporalidad, sus proyectos personales, sus relaciones sociales, etc. En mi trabajo de campo tope con múltiples transformaciones, heterogeneidad y agencia de mujeres mbyá que se expresaban en su cotidianidad con la escuela, el turismo, el centro de salud, la ciudad, etc. A continuación, me interesa reconstruir luchas políticas y territoriales en que, como adelante, tres mujeres han sido protagonistas. Se trata de tres mujeres que aparecen como referentes ante un conflicto. Delia (reconocida como la persona más anciana de la comunidad), Roberta (25) y Mariana (30) viven en tres comunidades al norte de la provincia de Misiones, las tres se reconocen como mbyá guaraní y son hablantes del mbyá como primera lengua, pero existen grandes diferencias entre ellas en lo que respecta al uso del español. Mientras Delia y Roberta lo hablan muy poco o casi nada, Mariana es muy desenvuelta con el uso del castellano, además de ser la única de las tres que pasó algunos años de escolarización o de experiencias formativas fuera de la comunidad. Ella repone que aprendió a hablar castellano en la escuela (sólo hizo la primaria), por sus amigos “de afuera” y cuando se capacito para ser agente sanitario. Al respecto, García Palacios et. al. (2016) consideran que hay algunos rasgos decisivos en la construcción de liderazgos políticos de las mujeres indígenas, como el dominio del bilingüismo, la relación de los distintos colectivos con el Estado Nacional y con otras redes sociales, como en este caso los encuentros indígenas.

En primer lugar, describiré el rol de la anciana Delia durante el cambio de autoridades de *Jaú Porá*. Seguido a ella, la ocupación de tierras de *Jeepya* a partir de un sueño de Roberta. Y, por último, la historia de Mariana como la cara visible de la lucha de *Yvyrá*.

Antes de presentar a Delia son necesarias algunas aclaraciones sobre importancia de las personas mayores. El conocimiento de los ancianos y las ancianas es altamente valorado por el grupo mbyá. Se considera que estas personas a lo largo de su vida han adquirido conocimientos que los más jóvenes desconocen y son ellos/as quienes, muchas veces, transmiten esas enseñanzas. Las formas de denominar a estas personas son *karai*/hombre adulto y *kuña karai/*mujer adulta. Son las personas que dan buenos consejos, hacen un buen uso de la palabra, quienes mejor hablan el idioma y conducen la ceremonia religiosa. También son consultados para el cuidado de niños y niñas porque son quienes tienen mayor conocimiento de yuyos, entre otras sabidurías ancestrales. Las experiencias y saberes de las abuelas y los abuelos son respetados más allá de los lazos de parentesco. En la comunidad *Jaú Porá,* Delia era la persona más anciana y, por lo tanto, cumplía un rol fundamental. Ella era reconocida como la primera persona que se fue a vivir a este núcleo. Estas características hacían de ella un referente para las personas de *Jaú Porá* respecto de diferentes temáticas y, por ello, una autoridad. Si bien en la abuela se reconocen diferentes condiciones de gran importancia para los y las mbyá, es sobre la autoridad política que me interesa enfatizar. Su comunidad a partir del 2015 sufre una situación inestabilidad por el cambio de autoridades que se propaga por más de un año.

Por su parte, Roberta, una mujer joven (25), tiene cinco hijos/as con el cacique de *Jeepya* –actualmente separados- y, a través de sus sueños, impulsa la reubicación de las casas de algunas familias en un predio de uso tradicional de las y los mbyá, pero que fue irregularmente vendido a empresarios internacionales para fines turísticos. Esta locación se encuentra ubicada en las “600 hectáreas” en las tierras que no pudieron ser titularizadas por *Jaú Porá*. Que estas tierras sean recocidas a favor de los y las indígenas es la mayor lucha de las personas que viven en *Jeepya*.

Por ultimo, presentaré a Mariana (30). Ella es madre de cuatro hijos/as que tiene con su ex esposo, el cacique de *Yvyrá* y a lo largo de su vida va tejiendo diversas relaciones con personas externas a las comunidades. Mariana se presenta como una excepción al resto de mis interlocutoras: ella la cara visible de la lucha de Yvyrá. Mariana representa en el grupo mbyá “un nuevo modelo de feminidad indígena notorio, escaso y reciente en las comunidades indígenas” (Gómez, 2013:291). Además de ser una persona muy luchadora, fuerte, distinguible entre otras mujeres es una muchacha a quien se puede encontrar sola en la ciudad o en las comunidades, suele vestirse con pantalones o calzas y camperas de jean, es muy cariñosa y desenvuelta.

* La autoridad de la abuela

Como adelante *Jaú Porá* es el único núcleo en las 600 hectáreas con título de tierras. Unas de las principales demandas de este núcleo tienen que ver con recuperar tierras usurpadas por criollos. En el año 2015 se decide en asamblea que dos nuevas personas deberían cumplir el rol de *mburuvicha*/cacique. Pero la elección de quienes debían ocupar ese puesto resultó compleja y dificultosa por lo que durante más de un año se vive en la comunidad una situación de inestabilidad con respecto a la representación política. Según reconstruimos con Enriz en un trabajo anterior,

“el cacique que había ejercido ese rol por varios años, había sufrido un accidente automovilístico por lo cual decidió dejar alejarse de ese rol hasta sentirse nuevamente fortalecido. Para la elección de estos líderes, todas personas de la comunidad, o por lo menos una gran mayoría, tienen que estar de acuerdo. En ese consenso las personas mayores cumplen un rol fundamental por la importancia de sus palabras y la autoridad que se les otorga. Las deliberaciones para lograr una nueva autoridad suponían asambleas largas y masivas en las que participaban hombres y mujeres, seguidas de reflexiones privadas y domésticas, para volver luego a las asambleas. Por momentos se erigían autoridades, que no lograban suficiente legitimidad y terminaban cayendo. Esas autoridades eran puestas a prueba, a pesar de no ser elegidas por consenso” (Enriz y Cantore, 2017:4).

Entre las personas puestas a prueba para demostrar su desempeño como *mburuvicha*, fue propuesto a un familiar de Delia: Juan, que, en más de una ocasión, la abuela presentó su conformidad para que cumpla ese rol. Sin embargo, a los pocos meses ya no era considerado una autoridad. Mientras algunas personas consideraban que no se le había dado el tiempo suficiente para desenvolverse como cacique, otras no terminaron de reconocerlo nunca, entre ellos el cacique anterior, Eugenio. Él no se mostraba conforme con la autoridad de Juan, pese a que él mismo no quería seguir cumpliendo ese rol según comentó:

En una charla con Eugenio nos comentó que en este momento se estaba “sacando espinas” (mientras lo contaba simulaba con las manos sacarse espinas del pecho) por eso no era más cacique y no quería serlo ahora. Dijo que tenía como para dos años más del limpiarse y todavía tenía que agarrar fuerzas y cuando las tenga iba a volver a su tarea (Registro de campo, *Jaú Porá,* noviembre 2016).

En referencia a este conflicto, en un encuentro entre Eugenio y Clara (mi compañera de campo), ella le pregunta sobre las asambleas y las propuestas de cacique.

Eugenio le comenta que la comunidad no quiere que sea Juan el cacique. Pero la abuela sí y algunas pocas personas más. A lo que él le dice “Pero para no discutir con la abuela...no puedo decir nada. Y la abuela hay cosas que entiende y cosas que no entiende (refiriéndose a las tareas de los caciques). Y que le voy a discutir, si le digo algo no lo va a entender”. Entonces, Clara le pregunta si la abuela tiene la última palabra en la asamblea. Eugenio le contesta que no, que tiene que haber consenso, pero ahora la abuela quería otra cosa y que él no quería discutir con nadie. A ello le sumo una apreciación personal sobre Juan y dijo “Que le den una oportunidad a él y que después se den cuenta como es” (Registro Boffelli, *Jaú Porá*¸ septiembre 2015).

En esta conversación aparece la autoridad de la abuela, pero en dialogo con la voz del anterior cacique. En su discurso, Eugenio reconoce cierto poder en la palabra de la abuela en la asamblea, por ello no se enfrenta a ella. Sin embargo, considera que a Delia le falta conocimiento sobre las tareas de cacicazgo y que no es buena su propuesta de que Juan cumpla con estas actividades. En este Eugenio se encontraba comenzando a delegar su poder, lo que conlleva un proceso por lo que considero que sus apreciaciones personales tienen que ver con interés propio. En este registro se manifiesta la voz de dos autoridades, por un lado, la de un líder político y, por otro, la de una anciana. Ambos tienen reconocimiento de la comunidad para hacerse escuchar, pero en esta ocasión aparecen como contrapuestos. Lo interesante es que en esta disputa se expresa la lucha de poder entre ellos. Como analizamos con Enriz,

“Esta experiencia da cuenta de cómo, las autoridades tradicionales y las nuevas autoridades, o bien las autoridades religiosas y las políticas forman parte de una experiencia conjunta de conducción de la comunidad como tal. Y en esa medida, de cómo las distancias o las faltas de acuerdos imposibilitan una conducción armónica” (Enriz y Cantore, 2017:4)

Con el correr del tiempo, una nueva opción apareció: Andrés, un joven que hasta ese entonces era guía de turismo. Al respecto, cito un registro de campo en que una persona me cuenta cómo iban siendo las decisiones y las opiniones de la anciana:

Mientras que conversábamos de diferentes cosas le pregunto por los caciques y si ya era Andrés y me dijo que no, que todavía no. Eugenio y Juan ya no eran opción. En el caso de Andrés algunos querían y otros no, entre ellos la abuela. Delia no quería porque hacía poco que Andrés había venido a vivir acá, hace recién un año que vino de Tatachy (Registro de campo, *Jaú Porá*, mayo 2016).

A pesar de la firme postura de Delia, las idas y vueltas entre quien debería ser *mburuvicha* hicieron que finalmente Andrés fuera reconocido como tal. La autoridad de la anciana se volvió a ver cuestionada en esta situación. Pero, una de las formas que tienen los y las guaraní de resolver conflictos es mediante el distanciamiento del grupo y fue así en este caso. A fines de 2016 la abuela (con toda su familia) se había ido a fundar un nuevo núcleo a unos kilómetros de Iguazú. Una posible interpretación a esta situación puede ser que Delia sintió que la comunidad ya no le respondía. Como menciona Hirsch (2008), muchas veces las decisiones de la migración son tomadas por las mujeres y a ellas atañen muchas de las decisiones importantes. Por lo que me contaban distintas personas, la decisión de irse fue de Delia y con ella arrastró a toda su familia.

En síntesis, el largo proceso que duró el cambio de caciques, terminó por resolverse finalmente cuando una familia reconocida y con poder al interior decide abandonar la locación posteriormente al consenso comunitario de Andrés como *mburuvicha*. Como enuncié, los/as mbyá suelen desplazarse varias veces a lo largo de su vida. Al respecto, los desmembramientos de una comunidad para formar un nuevo núcleo suelen ser una de las formas que, en las últimas décadas, los y las mbyá encuentran para resolver conflictos internos. Y ahí comienza un nuevo proceso de lucha por el reconocimiento.

* Soñar un lugar

Roberta, es otra protagonista, pero en este caso de luchas territoriales. En el siguiente fragmento, relato cuando la conocí y detallo esta lucha:

La primera vez que vi a Roberta fue en su casa acompañada de su hermana, sus hijos/as y sobrinos/as. Íbamos con Noelia (mi directora y compañera de campo) en busca de su marido, el cacique. Sabíamos que esa comunidad atravesaba un conflicto territorial complejo: desde 2014, algunas familias comenzaron a hacer uso habitacional de un predio que estaba vendido irregularmente a capitales internacionales para hacer un hotel (que nunca terminó de construirse) y ahora estaba en subasta. El predio que ocupan se encuentra en las “600 hectáreas”, pero dentro de la mitad que no se lograron titularizar a favor de Jaú Porá en 2004. Los y las indígenas tradicionalmente ocupaban este territorio donde pueden constatar, por ejemplo, donde vivía el padre de Roberta. Además de darle otros usos como lavar la ropa, buscar agua, buscar madera, cazar, entre otras actividades. Fue a partir de un sueño de Roberta que varias familias decidieron construir sus casas en estos lotes. En este lugar, el padre de ella había tenido su casa muchos años antes y pensaron mucho tiempo en volver. Cuando Roberta sueña con el lugar le dice convencida a su marido que tienen que vivir ahí y comienzan un proceso que dura alrededor de siete meses hasta que ponen sus casas y las de otras familias que los acompañan. (Registro de campo, *Jeepya*, octubre 2015).

Al momento de mudarse a esas tierras Roberta y su familia vivían en *Ka´aguy ete i*. Fueron las visiones de Roberta, sus decisiones, sus vínculos y los de sus parientes con el territorio los que llevaron a la constitución de un nuevo núcleo habitacional. En una ocasión en que Clara habló con Lauro, el marido de Roberta, pudo registrar estos sueños:

Le dice que con su mujer lo venían pensando como hace un año y seis meses, porque ella lo soñó, los soñó a ellos en ese lugar. Y entonces él le preguntaba cómo iban a interpretar ese sueño, fue ahí cuando empezó a averiguar de quién era esa tierra y a ver cómo hacer. Decidieron esperar el momento... y a los 6 meses su esposa volvió a tener otro sueño. Fue entonces cuando viajó a Posadas a buscar información y su esposa volvió a soñar, entonces visitaron este lugar, y lo eligieron […] En su último sueño, hay muchas vacas en el territorio, pero ella sabe que son personas. Dice que entre todas esas vacas había sólo una mala. Clara le preguntó si eran personas, pero que se veían como animales y le dice que sí, que así era. Pero que la vaca mala tarde o temprano se tendría que rendir (Registro Boffelli, *Jeepya*, septiembre 2015).

A partir de estos sueños, en el año 2014 deciden hacer uso habitacional de este predio, como podemos ver su competencia onírica impulsa un proceso de recuperación de territorio. En varias ocasiones, el marido de Roberta nos cuenta cómo fue ese proceso:

Dice que asentarse en esas tierras les llevó más o menos siete meses. Que una vez que habían decidido poner sus casas ahí, él mismo se encargó de ir a Posadas y buscar a nombre de quién estaban esas tierras. Consiguió algunos datos, según cuenta, a través de un agrimensor que se interesó por la lucha indígena. Fue ahí cuando se enteró que esas tierras habían sido vendidas a un hotel internacional. A partir de entonces, fueron ubicando sus casas. Roberta, su marido y sus hijos/as estaban viviendo en Ka´aguy ete i cuando toman la decisión y con ellos se mudaron otras familias. (Registro de campo, *Jeepya*, mayo de 2016).

Una vez asentados/as, comenzaron el proceso de recuperación que aún continúa. De a poco fueron encontrando más información sobre las tierras y contactándose con abogados y exigen al INAI el relevamiento de este territorio. En octubre de 2015, lograron su personería jurídica. Para noviembre del año siguiente dieciséis familias formaban parte del núcleo. En *Jeepya* aún no se ha terminado de construir un *opy,* no hay escuela, ni centro de salud. Las demandas y negociaciones de esta comunidad son llevadas a cabo por Lauro, que se conformó como cacique por representar esta lucha que consistía en viajar: a Posadas, buscar papeles, negociar con el municipio, la DAG, la provincia, entre otras actividades.

Si bien son innegables las acciones y decisiones políticas de Roberta, que incitaron a muchas familias a reubicar sus casas en este predio, es su marido quien se ocupa del papelerío, negocia con los funcionarios y lleva adelante la lucha territorial. Es decir que, pese a que Roberta impulsa la recuperación territorial, su marido es quien se encarga del papelerío y es el mediador entre la lucha indígena y los *jurúas*, y por ello es reconocido comunalmente. En esta situación podemos seguir la hipótesis de Gómez (2013) de que muchas veces, las lógicas de género occidentales e indígenas se entremezclan dejando en un lugar subalterno a estas mujeres, promoviendo un menor vínculo entre mujeres y no-indígenas. Es así que, a Roberta, nunca se la encuentra en dialogo con los *jurúas*. Cómo vengo indicando, frecuentar distintos espacios en que los vínculos interétnicos son ineludibles, son ámbitos en que se originan y recrean relaciones de poder. Aquí, se ven expresadas nuevamente algunas desigualdades entre hombres y mujeres. Si bien Roberta muestra una gran capacidad para llevar adelante acciones de recuperación del territorio, a través de potencial onírico, sus relaciones parentales y matrimoniales; la cara visible de esta lucha es su marido, quien logra posicionarse su liderazgo. Esta situación se vuelve a ver reflejada durante un episodio de separación entre Roberta y Lauro.

En 2016 Lauro y Roberta estaban atravesando su separación. Durante ese evento, Roberta decide irse un tiempo a vivir a Brasil con sus hijos/as. Es importante aclarar que la madre y el padre de Roberta al poco tiempo del asentamiento van a vivir a *Jeepya*. Cuando esto sucede, el padre de Roberta pasa a ser la persona más anciana de la comunidad lo que los convierte en personas respetadas, sumado a que hace muchos años habían sido *mburuvicha* en *Jaú Porá*, lo que complementa su figura como autoridad. Dicho esto, puede llamar la atención que sea Roberta la que se muda durante la crisis matrimonial. A pesar de que es Roberta quién tiene vínculos con *teko´a,* las negociaciones constantes con los jurúas para llevar a cabo la lucha territorial hacen que su esposo se quede en el núcleo.

En síntesis, aún sin ser líderes, las mujeres pueden tener fuertes determinaciones políticas. Roberta demuestra un gran potencian en la lucha territorial, además relaciones parentales y matrimoniales le otorgan cierta autoridad y reconocimiento en la toma decisiones. Sin embargo, el poder queda representado en su marido. Las acciones políticas de Roberta, como las de Delia, pueden pasar desapercibidas sin un trabajo etnográfico de fondo porque, como afirma Moore, para muchos casos “el poder político de las mujeres continúa siendo sumamente indirecto” ([1991] 2009:194). A continuación, narraré la lucha *Yvyrá* en donde una mujer se presenta como la cara visible de la disputa por el reconocimiento.

* Representar a la comunidad

Además del cacique, otra figura que aparece para mediar con agentes externos en la comunidad es la de representantes que son “la mano derecha de los caciques”, quienes lo acompañan en reuniones, realiza el papelerío burocrático, entre otras actividades. Sólo conocí a una mujer desempeñando este rol, Mariana. Ella, con su marido, decidieron formar *Yvyrá*. En este núcleo viven no más de diez familias, todas emparentadas. La locación cuenta en total con cien metros de ancho por ocho kilómetros de largo, que se expanden al lado de la ruta nacional Nº 12. Se encuentra ubicada en esa pequeña porción de selva virgen, tierras de la que una empresa multinacional dedicada a la siembra de pino dice tener título. Los y las mbyá sostienen que la empresa sólo tiene un acuerdo con el gobierno provincial. Desde el asentamiento en estas tierras, los intentos de desalojo por la policía fueron varios, lo que llevó a largos meses de resistencia que incluyen como hito disparos de armas de fuego.

En lo cotidiano de las conversaciones, Mariana tiene un discurso altamente reivindicatorio de los y las mbyá, de sus prácticas, la defensa de sus territorios, sus derechos, etc. Durante nuestros diálogos aludía todo el tiempo al conflicto con la empresa.

Entre charlas me cuenta sobre la comunidad donde vive y hace enseguida referencia al conflicto territorial. Ella dice que antes no habían comunidades guaraní viviendo ahí, pero, antes de la llegada de la empresa y del Estado, todo era de los guaraní, por eso fueron a ocupar. Habló enseguida del intento de desalojo que hubo el año pasado (2015) por la empresa y que, a pesar de eso, estuvieron firmes en su lucha (Registro de campo, *Yvyrá*, mayo de 2016).

Como cuenta Mariana, siendo éste el único espacio de monte que no fue deforestado por la empresa, una familia amplia decide ubicarse en ese predio, formando una nueva comunidad *Yvyrá*. Las personas de la comunidad reiteran la importancia de estos espacios para la reproducción de sus modos de vida. Son en estas pequeñas áreas las que los y las mbyá buscan para reubicarse ante las presiones productivas sobre el territorio ya que, como señala Mariana, ellos estaban antes que la empresa y el Estado.

En calidad de representante, Mariana ha estado en varias reuniones de líderes indígenas de la provincia y otras del país. Ella es quien se ocupa de las cuestiones burocráticas, una de las pocas mujeres guaraní que se mueve por la provincia y el país negociando con los *jurúas.* Además, es representa a *Yvyrá* en el *aty ñee´chyro/*encuentro de la palabra en ronda, una propuesta del EMIPA[[5]](#footnote-5) para reunir a delegados de distintos núcleos para debatir problemáticas que los atraviesan.

* Conclusión

En esta ponencia retomé el imaginario de la mujer mbyá construido por distintos/as autores/as que se han interiorizado en alguna temática que a ellas compete, pero que han referido siempre a la maternidad o la pubertad de estas mujeres. En estas descripciones el género es sujetado a las características del sexo biológico. De esta menera, se cimentaron ideales de lo femenino y lo masculino sin tener presente las relaciones políticas, sociales y económicas que los recrean. Por el contrario, reconocerlas implica dar cuenta de los cambios que se van produciendo en la sociedad impulsados por las mujeres y sus deseos. Excluir las relaciones de poder en que las mujeres están inmersas elimina la capacidad de agencia de las mujeres indígenas, sus formas de resistencia, poder y dominación. Coincido con Hirsch en que en estas mujeres “se filtran intersticios de pequeñas formas de cambio, y una sutil desarticulación de los tradicionales roles de género” (2008:24) sin que ello necesariamente implique un cuestionamiento abierto de los roles culturalmente pautados. Sin embargo, como sostiene Gómez (2013), en Argentina, hay que buscar nuevas maneras de conceptualizar la agencia y resistencia, poder y dominación de las mujeres indígenas que se producen en los contextos locales y provinciales.

Como presenté, muchas veces son las mujeres quienes incentivan a otros a tomar ciertas decisiones y tienen poder para persuadir sobre ciertas acciones. Este poder se construye por el reconocimiento comunitario de la experiencia, como expliqué con Delia, o por las relaciones parentales y matrimoniales, como son las de Roberta, pero también por los vínculos por fuera de la comunidad como los de Mariana. Estas experiencias no necesariamente presentan el cambio obligatorio, ni un único modelo de transformación, pero permiten visualizar un proceso de transformaciones de las mujeres en el contexto en que estudiamos. Los historias presentadas colocan un fuerte énfasis en el cruce de estas mujeres con los conflictos y los saberes necesarios para desarrollar liderazgo, que en alguno de los casos es el manejo del español, en otro la autoridad de la experiencia y en otro la capacidad onírica de simbolizar el cambio.

Bibliografía

Butler, J. 1987 “Variations on Sex and Gender, Beavouir, Wittig and Foucault”. En Seyla Benhabib & Drucilla Cornell (ed.), *Feminism as a Critique*, University of Minnesota Press.

Bourdieu, P. 2000 “Una Imagen Aumentada”. En: La dominación masculina. Barcelona. Anagrama. 17-36.

Cadogan, L. 1997 [1959] *Ayvu-Rapyta. Textos míticos de los Mbya-guaraní del Guairá.* Asunción. Fundación León Cadogan.

Castañeda Salgado, M. 2006 “La antropología feminista hoy. Algunos énfasis claves”. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 197:35-47

Cantore, A y Boffelli, C 2017 “Etnicidad mbyá en Puerto Iguazú. Explotación turística de/en comunidades indígenas en la triple frontera (Misiones, Argentina)”. *Runa* 38(2):53-69

Cebolla Badie, M. 2014 ‘Iñengue’. Transformarse en Mujer en la sociedad Mbya-guaraní. En: *Modernidad indígena, indigeneidad e innovación social desde la perspectiva del género* Celigueta, G., Orobitg, G., & Pitarch, P (comp). Barcelona. Universidad de Barcelona. 27-39

Enriz, N y García Palacios, M. 2008 Deviniendo Kuña va´era. En: *Mujeres indígenas de la Argetina*. *Cuerpo, trabajo y poder,* Hirsch, S. (coord) Buenos Aires. Biblos. 205-230.

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

\_\_ 2009 “Reflexiones infantiles sobre la territorialidad”. En:*Espaço Ameríndio*. 3(2):42-59

Enriz, N y Cantore, A 2017 Aportes a la reflexión sobre las transformaciones de los roles de género en las comunidades indígenas de Misiones. En II Jornadas de Ciencias Sociales y Salud INMeT. Puerto Iguazú

García Palacios, M, Padawer, A, Hecht, AC y Novaro, G 2016 “Mujeres indígenas: trayectorias educativas de tres referentes comunitarias en Argentina” En: G. Novaro, A. Padawer y A.C. Hecht (coords). *Educación, pueblos indígenas y migrantes. Avances desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España.* Buenos Aires, Biblos. 161 - 198

Gómez, M. 2006 Representaciones y prácticas en torno a la menstruación y menarca entre mujeres tobas: entre la salud de las mujeres y la construcción social del género femenino. *Papeles de Trabajo*, (14):9-52.

\_\_2010 “De género, mitos y rituales: notas críticas sobre los estudios de género en Amazonía”. En: PUBLICAR, 8(9):141-165.

\_\_ 2013 Modernidad y género en mujeres indígenas tobas (qom) del Chaco centro-occidental, Argentina: algunas reflexiones”, en: Juliana Gregor-Ströbele y Dörte Wollrad (coords.), *Espacios de Género: Adlaf Congreso Anual 2012*. Buenos Aires. Nueva Sociedad; Fundación Friedrich Ebert; Adlaf. Pp 288-301.

\_2017 “La mirada cosmologicista sobre el género de las mujeres indígenas en la etnografía del Chaco argentino y sus usos ideológicos fuera de la etnografía”. Disponible en: https://corpusarchivos.revues.org/1765 (consultado: 20/09/2017)

Gorosito Kramer, A. M. 2006 “Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión”. *Avá*, (9), 11-27.

Grumberg, G, Bartomeu, M. 2008 *Guaraní Reta, Povos Guaraní na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai.* Centro de Trabalho Indigenista.

Hirsch, S. 2008 Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino. En: *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires. Biblos. 231-251.

Lamas, M. 1986 “La antropología feminista y la categoría género”. En: *Revista Nueva Antropología*, 8(30):173-198

\_\_ 1999 “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género”. En: *Papeles de Población*, UAEM. 5 (21):147-178.

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

Metráux, J. 1927 Les migrations historiques des Tupi-guarani. En: *Journal de la Societé des Américanistes* XIX:1-45. Paris.

\_\_ 1928 La civilisation matérielle des Tribus tupi-guarani. Paris. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Moore, H. 2009 [1991] *Antropología y feminismo.* Madrid. Ed. Cátedra.

Ninmuendajú. 1978 Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapokuva-guarani. Lima. Ed. JuergenRiester G.

Remorini, C. 2003 “Mujeres mbya: vida cotidiana y cuidado infantil. Estudio etnográfico en comunidades mbya del Valle del Cuña Piru (Misiones)”. En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, *20*:301-316.

Schaden, E. 1998 [1954] *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní.* Asunción: Universidad Católica.

Scott, J. 2010 “Género ¿Todavía una categoría útil para el análisis?” En *Revista Diógenes*, 57(1):7-14.

Segato, R. 2010 “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En: Bidaseca, K y Vazquez Laba, V (comps.) *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires, Ediciones Godot.

Stolcke, V. 1992 “La mujer es puro cuento: la cultura del género”. En: *Revista de Estudios Feministas*, 12(2):264.

Susnik, B. 1983 *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción. Museo etnográfico Andrés Barbero

**Fuentes**

INDEC 2010 Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas.

1. Esta ponencia contribuyo fuertemente a mi tesis de licenciatura, presentada posteriormente al congreso. [↑](#footnote-ref-1)
2. Retoman de Bourdieu (1993) el rito como institucionalización de la diferencia. [↑](#footnote-ref-2)
3. Los nombres de las comunidades y de las personas son ficticios con el fin de preservar su identidad. [↑](#footnote-ref-3)
4. Para ampliar ver: Enriz (2005), Cantore y Boffelli (2017). [↑](#footnote-ref-4)
5. Equipo Misional Pastoral Aborígen [↑](#footnote-ref-5)