

# DE LA DEPRDACIÓN A LA CONSERVACIÓN. GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DEL DISCURSO HEGEMÓNICO SOBRE LA SELVA MISIONERA Y SUS HABITANTES\*

GUILLERMO WILDE<sup>1</sup>

## 1 Introducción

En la actualidad, numerosos asentamientos aborígenes *mbyá-guaraní* se dispersan por una amplia región, que en buena medida coincide con la distribución de floresta originaria del bosque atlántico Alto Paraná, también conocido como “selva paranaense”, que se extiende desde las faldas occidentales de la Serra do Mar, en Brasil, hasta el oriente de Paraguay y la provincia argentina de Misiones. Desde el siglo XVIII, los grupos *mbyá* recibieron en el discurso oficial la denominación genérica de *caagua* (o *caingúá*), es decir, “moradores del monte” o “monteses” – término que fue utilizado por los misioneros jesuitas para referirse a los indígenas que se oponían a la evangelización y a la formación de pueblos de reducción, refugiándose continuamente en el monte. De hecho, esta población logró mantenerse distante de la sociedad blanca durante todo el período colonial, contactándose con ella solo de manera ocasional o esporádica.

En Argentina actualmente viven más de 4000 *mbyá-guaraní*, en alrededor de cincuenta comunidades, ubicados en todo el territorio de la provincia de Misiones, existiendo aldeas localizadas selva adentro que, por su elevado grado de movilidad y los escasos

---

\*Este trabajo es el resultado de una beca de investigación realizada con el apoyo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en el marco del Programa de Becas CLACSO-Asdi de promoción de la investigación social 2001 para investigadores jóvenes de América Latina y el Caribe con el título “Política y geopolítica de la ecología en América Latina y el Caribe”. La presente es una versión revisada y reducida del informe final de dicha beca. Agradezco las amables lecturas y comentarios de Irma Ruiz, Jorgelina Duarte, Graciela Chamorro, Fabio Mura, Patricia Dávolo y el evaluador anónimo de Ambiente y Sociedad, quienes sugirieron ideas y aportaron información, aunque soy enteramente responsable de su contenido.

<sup>1</sup>Universidad de Buenos Aires – UBA, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET.

**Autor para correspondencia:** Guillermo Wilde, Sección de etnología y etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas – ICA, Facultad de Filosofía y Letras – FFyL, Universidad de Buenos Aires – UBA, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET, Puán 470, 4º piso, of. 405, Buenos Aires, CP 1406. Fone: (5411) 4432 0606. E-mail: gwilde@mail.retina.ar; guillermowilde@gmail.com

Recibido: 26/6/06. Aceptado: 12/11/06.

contactos que mantienen con la sociedad blanca, no han sido reconocidas por el gobierno de la provincia hasta el momento<sup>2</sup>.

Se supone que las primeras familias *mbyá-guaraní* de Argentina migraron desde el Paraguay Oriental con motivo de las presiones territoriales iniciadas después de la llamada “Guerra de la Triple Alianza” (1865-1870). Entonces, se dio impulso a la economía extractiva, que trajo como consecuencia la disminución del espacio ocupable y la rápida formación de latifundios. Los primeros registros etnográficos de reasentamientos proceden de esa época. Además de la presión territorial ejercida por el Estado paraguayo, estos grupos sufrían las graves condiciones generadas por las epidemias, como así también, fricciones con los campesinos y otros grupos aborígenes (BARTOLOMÉ, 1969).

Hasta hace dos décadas y pese a sus interacciones crecientes con los discursos y prácticas hegemónicas, la población *mbyá-guaraní* había logrado mantener cierto aislamiento con respecto a la sociedad envolvente, en buena parte basado en el uso autónomo de los recursos del monte tanto para la alimentación como para la vivienda. Sin embargo, el progresivo deterioro de la floresta y la dificultad de acceso a tierras propias, produjo una situación económica crítica que llegó a poner en riesgo la subsistencia de numerosos individuos y comunidades.

Las cifras son contundentes: según el Informe Ambiental 2005 de la Fundación Vida Silvestre Argentina, la extensión original de la selva paranaense ha quedado reducida al 7,8%. Por estar relativamente aisladas de los grandes centros poblacionales, las porciones argentina y paraguaya de la ecorregión han conservado el área remanente más grande. En la Argentina subsisten aproximadamente 1.123.000 ha, que forman un corredor continuo que cubre gran parte de la provincia de Misiones, actualmente el ecosistema de mayor biodiversidad del país. En Brasil queda el 2,7% de la superficie original (771.276 ha) en áreas protegidas. En tanto que Paraguay alberga 1.152.332 ha, y actualmente posee una de las tasas de deforestación más altas de América Latina. Buena parte del territorio profundiza la fragmentación, el aislamiento y la degradación como efecto de la expansión de la agricultura y la ganadería (PLACI; DI BILETTI 2006).

Este artículo tiene como objetivo analizar diacrónicamente las representaciones hegemónicas sobre la selva y la población indígena que la habita. En primer lugar, se describe el proceso de formación del imaginario oficial de la selva como ámbito amenazador y límite civilizador durante los siglos XIX y XX. En segundo lugar, se analizan algunas situaciones y discursos de la población guaraní contrapuestos a ese imaginario. Por último, se reflexiona sobre algunas tensiones derivadas del auge actual del discurso ambientalista, adoptado por las organizaciones indigenistas como referente político.

Según trataré de demostrar, la transición del discurso de la depredación modernizadora al de la conservación ambientalista que ocurrió en las últimas décadas, no expresa transformaciones de fondo en las ideas básicas sobre el ambiente y la población indígena, sino meros cambios de signo en una tradición naturalista que se remonta hasta principios del siglo XIX. En ambas, los indígenas son identificados positiva o negativamente con la naturaleza entendida como una entidad discreta y radicalmente separada de la humanidad. Contrariamente, las actitudes y opciones indígenas concretas escapan a la disyuntiva que plantea el discurso hegemónico actual. Más bien, están condicionadas tanto por tradiciones

grupales como por situaciones históricas concretas que deben ser analizadas específicamente.

## 2 El pacto de la selva

Hacia fines del siglo XIX, la selva misionera era considerada por los intelectuales formadores de la idea de la nación argentina como un paisaje inhóspito y hostil. Constituía una frontera para la empresa civilizatoria, un espacio “virgen” que debía ser fecundado por la industria y una activa política de poblamiento. Estas ideas fueron la base de la participación del Estado en el proceso colonizador de la región con población de origen europeo (BOLSI, 1976). Cuando Argentina inicia ese proceso, hacia fines del siglo XIX, éste ya se encontraba avanzado en Brasil y Paraguay, países en los cuales se producía el desmonte acelerado de la formación original para favorecer el desarrollo de actividades económicas como la plantación de soja y otras actividades agrícolas (ROLÓN; CHEBEZ 1998). En la Argentina, la colonización había comenzado en la región pampeana, y la explotación de los recursos misioneros (cultivo de yerba mate y extracción maderera) se inició relativamente tarde (PLACI; DI BILETTI, 2006).

La colonización no parecía en principio una tarea difícil para el Estado argentino, ya que la provincia de Misiones constituía entonces un territorio nacional escasamente poblado, con autoridades nombradas por el Gobierno Federal (BARTOLOMÉ, 2000, p. 17). El éxito de la colonización en ese área marginal se debió al fácil acceso a las tierras, los bajos impuestos y la existencia de la yerba mate silvestre (*Ilex paraguarensis*), cuyas posibilidades industriales apenas comenzaban a descubrirse. Algunas regiones del interior misionero que habían sido colonizadas espontáneamente desde mediados del siglo XIX, comenzaron a ser fomentadas por el Estado mediante la creación de colonias agrícolas en tierras fiscales.

En general, el discurso oficial asumía que los indígenas de la región habían desaparecido después de la expulsión de los jesuitas, a finales del siglo XVIII<sup>3</sup>. Como se sabe, los jesuitas desarrollaron allí un eficaz programa de conversión por medio de “reducciones de indios” durante más de 150 años, dentro de lo que se denominó “Provincia jesuítica del Paraguay”. Pero de aquella experiencia apenas quedaron rastros difusos, palmarios en un conjunto de pueblos en ruinas, prácticamente deshabitados. Si bien el discurso oficial no negaba del todo la existencia de población indígena sin lugar fijo en la región, consideraba que ésta sería prontamente asimilada en el proceso de modernización. En la ideología dominante, la “raza blanca” y la “cultura europea” debían ser la base para la construcción de una “nación” en la que desaparecerían o serían asimilados los componentes étnicos preexistentes. Estas ideas estaban inspiradas en un ideal de homogeneidad, ya presente incluso a fines de la época colonial, de acuerdo al cual la “nación” era definida por una identidad y una cultura comunes (QUIJADA et al., 2000). Más tarde se agregarían elementos raciales según los cuales la identidad debía ser blanca y europea.

El proceso de colonización del territorio misionero fue configurando y consolidando un imaginario coherente, más tarde asumido por la historiografía provincial y nacional de manera acrítica, basado, por un lado, en la idea de la lucha por la civilización y la oposición a la naturaleza, y por otro, en un conjunto de imágenes referidas a la selva y la población indí-

gena como entidades inseparables. Ambos tópicos ya aparecen con claridad en los escritos de varios funcionarios de fines del siglo XIX y principios del XX. Un caso paradigmático es el etnógrafo Juan Bautista Ambrosetti, quien hacia 1891, realiza su primer viaje a Misiones y anota en su diario:

Cuántos centros de población: qué de productos varios: cuánta riqueza en formación, que un día, desarrollándose, llenará ese mismo río que hoy apenas surcan pocos vapores y algunas canoas, de embarcaciones de todo género, y **el hombre, ese supremo luchador, ese terrible enemigo de la naturaleza que con su cerebro vá pudiéndolo todo, haciendo saltar las vallas que hoy se oponen, abrirá ese edén al trabajo a la industria y al comercio.**  
(AMBROSETTI, 1983 [1891-92], p. 51, subrayado mío).

Esta oposición radical a la naturaleza también se manifiesta en las reiteradas alusiones negativas de Ambrosetti al monte, presentado como un lugar de peligro permanente. “Los montaraces en general – dice –, están dotados de una sangre fría admirable; en gran parte debida a la costumbre de luchar contra la naturaleza a cada momento” (1983 [1891-92], p. 113). Es interesante notar que mientras el “tigre” es frecuentemente aludido como una metáfora de la voracidad intrínseca de la naturaleza, el cazador es un epitome de la lucha contra la selva. El “hombre civilizado”, por otra parte, es visto como un transformador del potencial que ofrece la naturaleza. Para Ambrosetti, la civilización estaba representada por la industria que debía operar una transformación en el ámbito de la selva. La base de ese proceso civilizatorio era la población migrante, cuyo crecimiento debía traducirse en la paulatina extinción de los grupos nativos<sup>4</sup>.

En los escritos de Ambrosetti a menudo se superponen la percepción hegemónica de la selva y la concepción dominante con respecto a las poblaciones indígenas. De hecho, la naturaleza y la población indígena ocupan un terreno común en su discurso, en particular cuando observa que “[...] indios y tigres que acecharon traidoramente á sus víctimas, ignorantes en su mayor parte, predispusieron á [lo]s habitantes [de la selva] á la leyenda y superstición” (AMBROSETTI, 1893, p. 131). Esto es particularmente claro en otro libro del autor, *Supersticiones y Leyendas*, en el que se refiere a los *Yaguareté-abás*, los hombres-tigre, “indios viejos bautizados, que de noche se vuelven tigres, a fin de comerse a los compañeros con quienes viven o a cualesquiera otras personas” (AMBROSETTI, 1947, p. 55). La metamorfosis se opera cuando el indio “se separa de los demás, y entre la obscuridad de la noche, y al abrigo de algún matorral, se empieza a revolcar en el suelo, de izquierda a derecha, rezando al mismo tiempo un credo al revés, mientras cambia de aspecto poco a poco. Para retornar a su forma primitiva hace la misma operación en sentido contrario” (AMBROSETTI, 1947, p. 55).

Estas superposiciones indígena-naturaleza ciertamente no sorprenden en el contexto de la época. En una tónica parecida habían escrito numerosos viajeros y funcionarios desde los tiempos coloniales, probablemente inspirados en historias que circulaban entre los habitantes de la campaña. La idea del monte como terreno inhabitable para el ser civilizado puede incluso remontarse a las primeras crónicas jesuíticas del siglo XVII. Así, por ejemplo, decía el jesuita Anton Sepp: “Sería mejor no hablar de montes, sino de maleza sombría y setos vivos de zarzas, condenados desde milenios a la inhospitalidad, a causa de sus arbustos

exuberantes y temidos hasta por los tigres.” (SEPP, 1973a, p. 75). No está de más observar que para los jesuitas la selva era la morada de los indígenas “infeles” que no aceptaban integrarse a pueblos de reducción. Sepp también manifiesta que dichos pueblos expresaban, por medio de la imposición de una traza urbana jerárquica y racional, el dominio de la civilidad cristiana sobre el mundo informe de la selva. Los campos y bosques eran consagrados, escribe, “con el signo de la Santa Cruz como terreno para la construcción de viviendas cristianas.” (SEPP, 1973b, p. 195). La fundación de un pueblo de reducción representaba “la victoria del cristianismo y [...] la expulsión de los demonios infernales de la vasta campiña y las selvas sombrías, cuyos dueños habían sido, durante tantos miles de años, adorados como ídolos por los infieles paracuarios”. Y añade: “[t]antos miles de años después de su creación, debía convertirse de una jungla semidesierta, poblada sólo de bárbaros paganos, en una aldea o reducción de paracuarios católicos.” (SEPP, 1973b, p. 194).

Pero en realidad, las ideas que promoverían más tarde los intelectuales de la nación argentina eran tributarias de la tradición científica que se inicia a fines de la colonia y principios del siglo XIX. Ya en la obra del funcionario español Félix de Azara es perceptible una marcada obsesión clasificatoria y una disociación fuerte entre naturaleza y cultura, según la cual la población indígena ocupa el polo natural (AZARA, 1941). La identificación de los indígenas con la naturaleza era también una forma de negarles atributos plenos de humanidad y civilidad, tales como religión, familia y lenguaje propiamente dichos<sup>5</sup>. Azara clasifica a los grupos indígenas del Paraguay y el Río de la Plata sin trazar una distinción muy clara de éstos con las especies animales. En ocasión de estudiar los hábitos reproductivos de la población de la campaña anota: “La abundancia de la casta débil o infecunda llamada albina está aquí mucho más extendida; pues no he visto pago ni pueblo donde no haya alguno, y también los he hallado entre los venados, tigres, zorros, monos, y aun entre las aves, pero no en los negros y mulatos.” ([1790] 1904, p. 413). Pocos párrafos después, afirma que se necesitan conocimientos más profundos para constatarlo: “[...] basta proporcionarse buenas noticias de las aves y cuadrúpedos, ir a las estancias cuando yerran los ganados, y contar los machos y hembras, haciendo lo mismo, y los cotejos convenientes con las capitaciones o padrones de los Pueblos.” ([1790] 1904, p. 414).

El paradigma esbozado por Azara será perfeccionado por los viajeros del siglo XIX, especialmente los de origen francés, que tuvieron la oportunidad de recorrer la región interesada en determinar sus posibilidades productivas. Es el caso de Saint Hilaire, Demersay, D’Orbigny o Bompland (este último muy amigo de Humboldt). En la primera década del siglo XX, el periodista francés Jules Huret recorre la zona misionera. En su diario recurre con cierta frecuencia a explicaciones de carácter racial de las capacidades de las diferentes poblaciones para el trabajo, como la siguiente: “[l]os mejores colonos de Misiones para la explotación industrial de los bosques son actualmente los brasileños hijos de alemanes. Para los trabajos de las selvas, desmontes y *yerbales* no tiene rival el correntino, mestizo de guaraní y español. Y el mejor trabajador del campo es el polaco, que, desde hace algún tiempo, se ha convertido en el proveedor de huevos, manteca, salchichería, etc., de la región” (HURET, [1911] 1988, II, p. 116-117, subrayado del autor). Más adelante, Huret afirma que “se necesita la resignación del guaraní para soportar un régimen y una vida semejantes” (HURET [1911] 1988, II, p. 120). El autor galo fantaseaba con encontrarse con los

aborígenes de la zona pero aparentemente nunca entró en contacto con ellos. De allí que su utilización del término “guaraní” sea un tanto laxa y genérica.

Es importante resaltar que las afirmaciones de las voces autorizadas, especialmente la de los hombres de ciencia, tuvieron fuerte influencia en el diseño de políticas nacionales e internacionales respecto de la región. En particular, el conocimiento antropológico y geográfico cumplió un papel fundamental<sup>6</sup>. Como afirma Mónica Quijada, en esta época la ciencia era considerada un instrumento eficaz de racionalización y control territorial, útil para la definición de un paradigma de homogeneidad cultural (QUIJADA et al., 2000, p. 184). A fines del siglo XIX se crearon comisiones científicas y se organizaron expediciones patrocinadas por los museos. En el caso particular de Ambrosetti, se puede decir que un tiempo después las anotaciones de su diario fueron muy útiles para la creación de colonias militares en la región, como “medio de población rápida”. Así lo expresa significativamente en una carta a Francisco Moreno, director del Museo de Ciencias Naturales de La Plata, considerado en ese entonces catedral de la ciencia antropológica argentina (AMBROSETTI, 1893, p. 3).

Resulta interesante constatar que las ideas descritas no fueron exclusivas de la elite dominante, sino que estuvieron presentes también en los relatos de los mismos colonos que se asentaron en las zonas de selva más densa. En sus relatos, ellos representan la colonización como una epopeya y se ven a sí mismos como luchadores permanentes contra la selva, conocedores de los peligros que guarda el monte y de sus posibilidades de explotación (MÜLLER, 2000; NAJOURK, 2000; JAQUET, 2001). Aunque no abunda evidencia específica, es posible suponer que los científicos que recorrieron la región se hayan inspirado en algunos de estos discursos populares recurrentes, vistiéndolos de un ropaje científico, produciéndose así una interesante circularidad entre cultura de elite y cultura subalterna. Las coincidencias son lógicas en el sentido de que se trataba de versiones de un mismo discurso expansionista y etnocéntrico, de raíces europeas, que asumía la supremacía racial del hombre blanco y el carácter universal de su cultura (WILDE, 2003). En este sentido son interesantes las omisiones, pues las fricciones interétnicas que acarreó el proceso económico han sido generalmente dejadas de lado en las *Memorias* de los colonos, generando imágenes distorsionadas de las relaciones con los indígenas y la realidad sociocultural de la región.

La población indígena aparece frecuentemente retratada como un sector pacífico, dispuesto a colaborar con el colono. Escribe uno de ellos, llamado Müller (de la región de Montecarlo), que los aborígenes eran desalojados dondequiera que se radicara el hombre blanco: “era posible entregarles algún objeto, un florero u otra vasija y al retornar lo traían forrado de *tacuañí* en varios colores y diseños. Solían ofrecer un loro o un coatí manso; estos animales gozaban de gran popularidad ya que con sus maneras juguetonas causaban deleite a grandes y chicos” (WIEDMANN et al., 2001, p. 159).

Estas *Memorias* transmiten una visión idealizada, que en la mayoría de los casos omite referencias a conflictos o fricciones interétnicos. Más allá de la veracidad de los relatos que contienen, hay que destacar que con mucha frecuencia la historiografía regional ha hecho uso acrítico de ellos. Más bien ha construido la relación entre la población indígena y la colona como una suerte de “acuerdo intercultural” en el que los indígenas cedieron pasivamente al avance de la sociedad dominante (JAQUET, 2001). Parece existir un vínculo

de estas ideas con la doctrina del *melting pot*, o *crisol de razas* asumida en el sentido común argentino como descripción de la identidad nacional y, solapadamente, una negación de la diferencia (SEGATO, 1998)<sup>7</sup>.

La idea del “acuerdo intercultural” y la imagen del indio pasivo se sintetizan en un acontecimiento particularmente atractivo, conocido como “El Pacto de la selva”. En un libro significativamente titulado *La Selva Vencida*, Ziman y Scherer, dos colonos de la región de Iguazú se refieren a este acontecimiento. Relatan los colonos que en 1847 una comitiva de veinte hombres, al mando del Capitán Jacinto Galeano, penetró en los yerbales de la zona de San Pedro, pero fueron descubiertos por el cacique Fracrán y su gente, quienes decidieron asesinarlos a todos. Sólo un niño de diez años llamado Bonifacio Maidana alcanzó a salvarse de la masacre. Fue encontrado por el cacique Goimbaré que lo adoptó e integró a la tribu donde pudo aprender la lengua y las costumbres. Ya adulto, Maidana se casó con una aborigen y, después de la muerte de su padre adoptivo, se convirtió en cacique.

Casi treinta años después, y luego de sucesivos intentos fracasados de entrada por parte de los blancos en la zona de los yerbales, se formó una nueva expedición comandada por Fructuoso Moraes Dutra, quien logró llegar al campamento del cacique Maidana. Escriben Ziman y Scherer que, a cambio de herramientas y ayudas para paliar “las penurias que la selva da”, Dutra convenció al cacique de firmar un pacto de paz. Y concluyen:

En signo de paz tratada, los indios arrojaron sus arcos y flechas y los miembros de la comitiva alzaron sus armas anteriormente arrojadas al suelo y uno por uno las fueron entregando al cacique. Así se celebró el más trascendental acontecimiento de la selva, el Pacto de la Selva, un verdadero tratado de paz selvática, que puso fin a la hostilidad de los indios y abrió las puertas a las regiones ricas de yerbales silvestres (...)  
(ZIMAN; SCHERER, 1976, p. 28).

El ya referido etnógrafo Juan Bautista Ambrosetti, quien afirma haber conocido personalmente a Maidana, señala que el cacique y algunos miembros de su grupo fueron a visitar al Gobernador de la Provincia y que éste los halagó con vestidos y regalos. Maidana –dice- volvió con su familia al Pinar de San Pedro, “colmado de regalos, y con el grado de Capitán” (AMBROSETTI, 1895, p. 312). Al poco tiempo, el grupo desapareció sin dejar rastros, aunque se supone que migró hacia Brasil<sup>8</sup>.

Como se infiere de los párrafos anteriores, los dos tópicos presentes en el relato oficial se reproducen en el discurso de los colonos. Por un lado, existe la idea de la selva como ámbito radicalmente diferente, inhóspito y amenazador. Por otro, aparece la identificación de la misma con la población indígena. En el relato de Scherer y Ziman, la pugna contra la selva y la lucha contra el indio se identifican. Hasta 1874, fecha de la firma del “pacto”, la región era considerada por los colonos buscadores de yerbales silvestres y los perseguidores de “secretos” de la selva como “impenetrable” e “inaccesible” por ser “dominio de los indios”, que impedían la entrada del hombre blanco. Esa fecha define en el imaginario colono simultáneamente el vencimiento de la selva y la domesticación del “indio”. Es interesante notar que los colonos trasponen a la población indígena su concepción de la selva como un ámbito amenazador que produce “penurias”, de las que fueron salvados mediante el “pacto”.

En síntesis, el discurso de la ciencia y las expresiones del folklore colono legitiman la imagen de la selva como espacio opuesto a la civilización, definiendo un paradigma de homogeneidad cultural y territorial que es la base de la idea de nación. De esta manera, se constituyen en dos versiones de un mismo discurso.

### 3 Situaciones históricas

El imaginario descrito en la sección anterior contrasta con la visión que la población indígena sostuvo y sostiene con respecto al hábitat de la selva, la que ha tendido a ser esencializada tradicionalmente por el discurso antropológico y más recientemente por los medios de comunicación. Sin embargo, debe destacarse que las comunidades, como es lógico pensar, siempre que les es posible mantienen sus tradiciones y conocimientos ambientales. En ellas no predomina la idea de una separación radical entre el dominio humano y el natural. Las estrategias concretas y las frecuentes y eventualmente inevitables adquisiciones, que hacen de los bienes provenientes del mundo blanco deben ser analizadas en situaciones y contextos concretos.

Hace tres décadas existían comunidades en la provincia de Misiones que dependían completamente del monte para su subsistencia. En la actualidad, algunas de ellas siguen dando uso medicinal a las plantas del monte. Junto a la figura del *opygua* o líder religioso, ciertas comunidades *mbyá* reconocen la del “médico”. Mientras el primero conoce la relación con las divinidades y se dedica a “rezar”, el segundo entiende de las “hierbas del monte” para la curación de determinadas lesiones y malestares. En la conformación de esta distinción terminológica es evidente que las instituciones y actores blancos como “salitas médicas” y “agentes sanitarios” jugaron y juegan un papel importante, ya que tradicionalmente esas funciones fueron bastante ambiguas y flexibles. Por ejemplo, en algunas comunidades la esposa del *opygua*, denominada *Kuña Karai*, solía entender de hierbas aunque este conocimiento no le era privativo. Tanto el *opygua* como otros individuos de la comunidad podían ejercer la práctica curativa independientemente de su sexo e incluso de su autoridad política. Esto respondía a una distribución más horizontal del conocimiento del ambiente, el que hoy básicamente se preserva entre los habitantes más ancianos de algunos asentamientos, mientras que las técnicas de la medicina occidental se han comenzado a difundir entre los jóvenes, produciendo mezclas interesantes de tradiciones. Por ejemplo, uno de mis entrevistados de la comunidad de *Katu Pyry* que ejerce como agente sanitario y cuya madre es “médica” afirma que los “remedios”, para ser buenos, “tienen que ser del monte, los que están cerca del camino no sirven porque están contaminados. [...] tienen que sacar un poco del monte y siempre sacarla a la mañana [...] porque así se conserva mucho.” (VICTOR, *Katu Pyry*, San Ignacio, Misiones, mayo 2002)<sup>9</sup>.

En la última década, el territorio ocupado por estos grupos ha sido reducido drásticamente, debido al avance de las grandes empresas madereras y los asentamientos colonos, un proceso que, como mostré en la sección precedente, se había iniciado varias décadas atrás. Estos actores sociales y económicos se han manejado de acuerdo a una lógica de relación con el ambiente muy diferente de la que comúnmente han sostenido los *mbyá-guaraní* (CEBOLLA BADIE, 2000). La estrategia empleada por la población aborígen frente

a las presiones territoriales consistió tradicionalmente en internarse en el monte evitando contactos con los blancos. Pero en algunos casos esta estrategia ya no es posible y muchas veces, tampoco es deseada, especialmente entre los miembros más jóvenes de las comunidades, seducidos por los bienes culturales y económicos de los blancos. Las fricciones interétnicas ocasionadas a lo largo de este proceso han venido acompañadas de un cambio paulatino en las percepciones que los *mbyá* tienen de su propia subjetividad, transformando un concepto fundamental de su cosmovisión: el *teko'a*.

Si bien a simple vista este vocablo alude al asentamiento o aldea *mbyá* propiamente dichos, su connotación es mucho más amplia y compleja. *Teko'a* refiere de manera integradora a la unidad social basada en relaciones de producción económica, política y cultural que se desenvuelven en el asentamiento. Ya en el siglo XVII, el jesuita Antonio Ruiz de Montoya hacía referencias a este término en su *Bocabulario* como “estado de vida, ser, condición, costumbre” (RUIZ DE MONTOYA [1639] 1876). El concepto *teko* refiere simultáneamente a la ley, la costumbre, la norma, el comportamiento. En tanto que el sufijo 'a, se traduce como el lugar donde es posible la experiencia del *teko*. En síntesis, el término aludiría al principio que hace posible la vida en la aldea, el “modo de ser”<sup>10</sup>.

A la noción de *teko'a* se liga inextricablemente el concepto nativo de “territorio”, o si se prefiere, de espacio, fundamental en la reproducción económica y la organización sociopolítica de estos grupos. De hecho, la fisonomía particular de una comunidad es el resultado de la manera como ha manejado esa cuestión. Algunos autores indican que tradicionalmente cada *teko'a* estaba delimitado por fronteras naturales, conformándolo la suma de grupos familiares autónomos y autosuficientes que subsistían de la caza, la pesca, la recolección y la horticultura. Sin embargo, el concepto de espacio integraba e integra un conjunto amplio de relaciones que van más allá de los límites físicos de la aldea. El *teko'a* constituye una red de parentesco entre los diversos grupos familiares que se ligan entre sí por medio de permanentes intercambios y a su vez, los diversos *teko'a* están vinculados entre sí por esas mismas relaciones.

La aldea y el monte son espacios complementarios, que se rigen por relaciones de reciprocidad, positivas o negativas. Según los individuos sigan o no las normas, el monte puede constituir un lugar amenazador, por la diversidad de seres peligrosos que lo habitan, o dispensero de todo lo necesario para el buen desenvolvimiento de la vida cotidiana<sup>11</sup>. Así, fue tradicionalmente visto como proveedor de alimentos, medicinas y materiales para la construcción de viviendas. También constituyó el fundamento de la identidad y la cosmología *mbyá-guaraní*. Para estos, la tierra considerada buena está cubierta por el monte y posee una relación inextricable con el *teko* (MELIÁ, 1986; LADEIRA, 1999; LITAIFF, 1996). La buena tierra, en la visión *mbyá*, es un ser vivo embellecido por árboles y piedras, que son sus “bellos adornos”, denominación también utilizada para los ornamentos rituales (VIETTA, 1999, p. 70).

El espacio *mbyá* configura una geografía simbólica concéntrica en cuyo centro se encuentra la aldea, eje de las actividades sociales más importantes. Hacia el exterior de la aldea, es decir en los sucesivos círculos que la rodean, se encuentran el monte y el mundo blanco. En su sensible trabajo etnográfico, Larricq muestra cómo el monte y el asentamiento constituyen una unidad opuesta a los espacios blancos. El autor demuestra que esta geografía

simbólica tiene un fuerte papel en la socialización de los *mbýá* y en la división sexual del trabajo. Mientras la aldea es un espacio femenino por excelencia, destinado a la crianza de los niños más pequeños y a las actividades domésticas, el monte y el mundo blanco son ámbitos exteriores con los que sólo los hombres tratan cuando salen de la aldea. Dado que generalmente el “mundo exterior” es desconocido para los niños menores de 8 años, la progresiva incursión en ese ámbito representa una suerte de iniciación a la adultez. En resumen, señala Larricq “si el ser hombre envía a espacios física e ideológicamente distintos del hogar, pero en última instancia referidos a él; el ser mujer implica permanecer en él y en sus cercanías” (LARRICQ, 1993, p. 97). Así, el crecimiento de los varones está guiado por una fuerza centrífuga, mientras el de las mujeres lo está por una centrípeta<sup>12</sup>.

La organización sociopolítica *mbýá* se ve perjudicada tanto por la idea hegemónica de territorio como por la actual fragmentación espacial y el deterioro ecológico, que atentan contra la noción básica del *teko'a* y la idea de una territorialidad continua. Para el caso brasileño, Garlet señala que el proceso de fragmentación del territorio, convierte a los asentamientos *mbýá* en pequeñas islas rodeadas de población blanca, en las que “se torna imposible mantener integralmente las pautas culturales, sobre todo en cuanto a la unidad sociopolítica-económica-religiosa” (GARLET, 1997, p. 73, trad. mía). Ciertamente, dicha unidad no puede existir sobre la base de la segmentación territorial cuyos efectos inmediatos son la declinación económica, la disminución de las capacidades de movilidad y la crisis de los patrones políticos de organización. Todos estos, aspectos centrales de la identidad guaraní.

Los aborígenes relacionan estos cambios con sus percepciones del monte a lo largo del tiempo. Esto ocurre especialmente entre los miembros de las comunidades de aproximadamente cuarenta años de edad, quienes definen un “antes” y un “después” de sus modos de vida en relación con la selva. Esto se pone de manifiesto en la respuesta del joven jefe político de una de las comunidades a raíz de mi consulta:

A: el monte, antiguamente, para nuestros antepasados, vivía más en el monte, porque *tenía comida*, tenía fruta, tenía material para techos, paredes, tenía todo en el monte, y eso lo valoraban muchísimo ellos porque si ahí nomás sacaba los materiales para artesanía por ejemplo, para la casa, para comer no faltaba, y ahora ya como va terminando el monte, y antes era más [...] los aborígenes, porque más acá porque se podía ir a otro lado, *eran nómades*, buscando así fruta, comida. Ahora no pueden andar así los aborígenes porque somos sedentarios, y también ya no podemos ir a otro lado porque el terreno del monte mismo ya ha estado [...] ya no podemos *entrar más el monte*.

G: ¿Y antes?

A: Antes era más, no había tanta cantidades grandes, se entraba nomás, por ejemplo a vivir, como *no tenía dueño la tierra*, entonces, se instalaba ahí, veía un año, dos años, y después salía, como dije ahora nos hicieron sedentarios los blancos mismos, nos dieron tierras para instalarnos y bueno, podemos salir, pero en otra comunidad que tenga tierra también, podemos ir a entrar a otro [lugar].” (AGUSTÍN, *Katu Pyry*, mayo 2002).

El líder vincula el pasado con la providencialidad del monte. Alude, en particular, a dos aspectos fundamentales de la identidad *mbyá*: la subsistencia y la movilidad, ambas características centrales de la vida en el monte. Este es presentado como proveedor cercano (“ahí nomás”) de alimentos y de materiales para la construcción de viviendas y la realización de artesanías. Esta modalidad de subsistencia se relaciona en el discurso del cacique con la movilidad y la libertad para “entrar al monte” ya que la tierra “no tenía dueño”. Es importante señalar que el líder, pese a que reconoce que ahora los *mbyá* son sedentarios, no niega que la movilidad sigue siendo importante, al menos entre comunidades que poseen tierra. De hecho, todavía se forman nuevas comunidades a partir de dislocaciones de familias que se desplazan, quedando otras en el lugar originario. Cuando esto no es posible, se producen tan solo desplazamientos de individuos de una comunidad a otra dentro de la provincia, o incluso, a Brasil. Esta movilidad está basada en los fuertes lazos de amistad y parentesco que los *mbyá* mantienen más allá de los límites nacionales. Sin embargo, hay que decir que mientras la movilidad ha encontrado nuevos canales para expresarse sin la existencia del monte, la subsistencia se complica gradualmente, enfrentando a los *mbyá* a una situación verdaderamente compleja por la falta de alternativas<sup>13</sup>.

El fraccionamiento del territorio imposibilita la obtención de recursos básicos. Las tradicionales comunidades autosuficientes debieron incorporar gradualmente alimentos procesados, sea por donaciones o compra, empobreciéndose la dieta tradicional y desarticulándose los vínculos sociales ligados a la producción y distribución de productos de consumo. A pesar de esto, en gran parte de las comunidades sigue practicándose la agricultura para el consumo (básicamente mandioca, maíz, batata y poroto). En cuanto a la caza, la pesca y la recolección, son actividades que se realizan cada vez menos, debido al deterioro del monte.

En Paraguay, algunas comunidades, obligadas por la situación de escasez, debieron vender metros de propiedad comunitaria como estrategia de supervivencia (MERELES, 2000). En ese país se encuentra avanzado un proceso de pauperización y marginación de los grupos *mbyá*, lo que se manifiesta en el crecimiento de prácticas como la mendicidad en contextos urbanos. En Brasil, otras comunidades *mbyá* se las han ingeniado para instalarse en pequeños “nichos ecológicos” en las cercanías de las ciudades (MELIÀ, 1997). Del lado argentino, algunos líderes comienzan a descubrir las ventajas de la explotación de la madera para su venta, promoviendo, con el fomento de las grandes empresas y la anuencia de los organismos oficiales, la tala, a veces indiscriminada, de la floresta original y su reemplazo por pinos, lo que podría ocasionar un agotamiento de las posibilidades de la tierra de no existir una planificación sustentable. Esta nueva dinámica económica seguramente implicará, en los próximos años, cambios profundos en la concepción que los indígenas hacen de su sociedad y tradiciones culturales.

#### 4 La emergencia del “Indio ecológico”

He descrito la evolución histórica de diversos imaginarios sobre la selva misionera. Por un lado, el representado en el discurso hegemónico desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, que establecía una separación radical entre las nociones de naturaleza y cultura

y una noción de territorialidad discontinua derivada en la destrucción del monte. Por otro lado, un imaginario indígena basado en el concepto de *teko'a*, que supone la libre movilidad por el territorio y mecanismos de socialización que involucran directamente al espacio del monte. Mientras el Estado establecía un límite territorial abstracto y lo fijaba en el trazado de mapas, las comunidades construían su espacialidad particular, fundada en el monte como espacio de límites abiertos, flexibles o ambiguos. Esta modalidad estaba ligada a prácticas económicas y políticas concretas, más allá de la noción de territorio de los Estados nación.

En esta sección exploraré algunos problemas de la dimensión global de este proceso, la que permite completar el panorama descrito hasta aquí. Mostraré que la aparente transición del relato de la depredación modernizadora al de la conservación ambientalista, encierra una trampa, pues no se traduce en una reconceptuación de ideas básicas sobre el ambiente y la población indígena predominantes, sino que las prolonga, cambiándoles el signo. En ambos casos, la naturaleza es entendida como una entidad discreta y radicalmente separada de la humanidad; un objeto sobre el que es posible ejercer una acción. Por su parte, el indígena aparece claramente identificado con ese polo natural e idílico. En las situaciones concretas, estos relatos expresan contradicciones que analizaremos a continuación.

Ciertamente, el discurso global del ambiente es particularmente importante en el sentido de que recupera la idea de una territorialidad continua más allá de los límites nacionales. Tal discurso ha sido favorable para las comunidades y ha logrado morigerar el proceso aludido que, hasta hace poco, tiempo parecía irreversible. En la coyuntura actual, los reclamos indigenistas y ambientalistas han comenzado a ser escuchados, constituyendo un terreno compartido de protestas. Efectivamente, en el último decenio los temas ambientales y los indígenas han tendido a coincidir, instalándose de manera decisiva en las agendas de gobierno y en los círculos de discusión académica internacionales. Por un lado, los ecologistas han tendido a ver en estas poblaciones a los portavoces más genuinos del discurso y las prácticas ambientalistas. Por otro, las organizaciones indigenistas, cuyos reclamos ya poseían su propio ímpetu, encontraron en las reivindicaciones de la predica ambientalista una inusitada proyección internacional<sup>14</sup>.

Esta "concienciación global" sobre el ambiente viene girando en torno del problema de la sustentabilidad o sostenibilidad. Se ha escrito mucho sobre este concepto en los últimos años, y no existe acuerdo pleno sobre sus alcances y su implementación. El tema quizás requiera una genealogía teórica que somos incapaces de realizar. Aquí me basaré en la definición sintética propuesta por Fernández Buey et al. (1996). La noción, o si se prefiere el "principio" de sustentabilidad, supone que "las actividades humanas no deben sobrecargar las funciones ambientales", en otras palabras, que "los sistemas socioeconómicos han de ser indefinidamente reproducibles sin deterioro de los ecosistemas sobre los que se apoyan" (FERNANDEZ BUEY; RIECHMANN, 1996, p. 233). El objetivo de la sostenibilidad es que una sociedad sea capaz de asegurar sus condiciones de reproducción a partir de una economía "indefinidamente autorreproductiva" (Idem: 235). Esto implica considerar los límites de oferta, absorción y regeneración de los ecosistemas y prever las necesidades de las generaciones siguientes.

Paralelamente a la difusión de este modelo de sostenibilidad global, se funda una forma de soberanía globalizada, la "soberanía verde". Se trata de un conjunto de formas

desterritorializadas de gobierno y autoridad, en las que influyen nuevos actores transnacionales, como las ONGs, las asociaciones científicas y también las agrupaciones indigenistas. Como observa Litfin (1998), el discurso de estos actores consigue gradualmente modificar la naturaleza de la soberanía tradicional ligada a los territorios estatales. El resultado inmediato es un conflicto entre los niveles de acción nacional e internacional. Pero la nueva configuración tiende a buscar un equilibrio entre los tradicionales reclamos de soberanía sobre los ecosistemas y actividades por parte de los Estados dentro de sus territorios, y las observaciones y presiones crecientes por el manejo de recursos de acuerdo a normas internacionales (LITFIN, 1998, p. 1).

En este contexto, el ambiente se constituye en un terreno político común de los grupos indígenas y las organizaciones ambientalistas. El discurso ecologista ha traído beneficios concretos para los grupos indígenas, y aunque no siempre se reconozcan sus derechos institucionales, el tema del ambiente muchas veces emerge como garantía de autonomía local. En el caso misionero, la legislación ambiental promovida por el gobierno ha tratado de definir a las poblaciones indígenas como actores, pero la excesiva burocratización del sistema y las redes clientelares hacen muy difícil la implementación de proyectos en los que sean las comunidades las que participen de manera autónoma y directa.

Algunas de las dificultades derivan de que el campo que une a ambientalistas e indigenistas acarrea una serie de tensiones irresueltas. Los primeros son proclives a guiarse según una concepción *a priori* que representa a los grupos aborígenes como “conservacionistas naturales”, lo que en muchos casos no condice con la realidad concreta de las sociedades indígenas. Se trata de un imaginario ecológico global que opera de acuerdo a “percepciones y representaciones estratégicas transculturalmente distorsionadas”, lo que presupone una compatibilidad entre los modos nativos de usar los recursos y los principios conservacionistas occidentales basados en la noción de sustentabilidad, lo que puede interpretarse como un retorno del “mito del buen salvaje” (CONCLIN; GRAHAM, 1995, p. 696).

De acuerdo a Conklin y Graham, la relación entre ambientalismo e indigenismo genera tres tensiones o contradicciones básicas en el caso amazónico, que son extrapolables al contexto aquí tratado. La primera tiene que ver con la incongruencia entre el estereotipo del “buen salvaje ecológico”, defendido por los ambientalistas, y el proceso inevitable de inserción de muchos grupos aborígenes en el mercado. La segunda tensión, deriva de suponer que las comunidades indígenas son un todo homogéneo representado por líderes cuya legitimidad nunca entra en cuestión entre los miembros del grupo. La tercera tensión, surge de la desconfianza que genera la alianza entre las asociaciones ambientalistas y los indígenas en sectores reaccionarios que se autodefinen como portavoces del “discurso nacional”. La alianza es vista por estos grupos, muchas veces en poder de los medios, como agente de desorden interno que debe ser contrarrestado por medio de acciones represivas y descalificaciones abiertas contra la población aborígen estigmatizada, como defensora de intereses internacionales.

Las dos primeras tensiones están claramente presentes en el caso misionero. Es ostensible la adopción *mbyá* de determinados lugares comunes del discurso ecologista, especialmente los más simplistas asociados a la idea del “buen salvaje ecológico” que vive en armonía con la naturaleza. La imagen resulta eficaz desde un punto de vista mediático,

pero los mismos individuos que promueven este discurso, generalmente dirigentes de las comunidades, a menudo desarrollan una serie de actividades de explotación de los recursos naturales que van precisamente en el sentido contrario a la conservación. Esto ocasiona disputas internas que a veces derivan en la pérdida de legitimidad de estos individuos dentro de la comunidad, pero que conservan apoyo fuera de la misma. Es justo decir que estas prácticas se deben en gran medida a las presiones ocasionadas por la escasez y a la necesidad imperiosa de – y digamos también la atracción por – el dinero y los bienes simbólicos blancos.

Los ejemplos de este tipo se repiten con cierta frecuencia. Recientemente, un líder *mbyá* terminó definitivamente con importantes porciones de monte de su comunidad, seducido por el pago de una empresa maderera. Este líder había sido legitimado por muchos años, especialmente por el gobierno provincial, pero por responder exclusivamente a sus intereses personales fue desacreditado por los dirigentes de otras comunidades e incluso por varios miembros de su propia aldea, que empezaron a abandonar el asentamiento. Las disputas en torno del uso de los recursos naturales han generado profundas divisiones internas entre los *mbyá*, como también alineamientos de determinadas comunidades con instituciones oficiales y ONGs. Estas instituciones se han tomado la atribución de dictar las formas más adecuadas de organización política de las comunidades, los alcances de la legitimidad de determinados dirigentes e incluso los límites de pertenencia de algunos individuos.

Dentro del tercer tipo de tensión señalada aparecen ejemplos concretos en Misiones. En el año 2000 fue rechazada por la Justicia provincial una “medida cautelar” interpuesta por dos comunidades *mbyá-guaraní* del departamento misionero de San Pedro, *Tekoa Ima* y *Capü Yvaté*, con el objeto de impedir la deforestación de su territorio, que había iniciado un año antes la empresa Moconá S.A. El siguiente párrafo del fallo judicial es muy ilustrativo:

“[...] a la luz del nuevo derecho Constitucional argentino, vigente desde 1994, que consagra una importante modificación al status jurídico de las Comunidades Aborígenes, **producto del avance de la Legislación Internacional** sin que se adecuen las Instituciones locales y muchas veces se receptan formulas preconcebidas para otra realidad social sin verificarse si son o no acordes a la nuestra, **ponen permanentemente en crisis el orden jurídico, obligando al juzgador a compatibilizarlas.**”  
([www.pueblosindigenas.net/garcia.htm](http://www.pueblosindigenas.net/garcia.htm), subrayado mío).

Puede verse con claridad que los aborígenes son identificados con un orden jurídico internacional que perjudica el orden jurídico local. No obstante, se trata de un argumento falaz. En primer lugar, el párrafo atribuye mecánicamente el cambio del *status* jurídico de las comunidades aborígenes a la “legislación Internacional”, omitiendo la larga tradición de luchas indígenas autónomas por lograr reconocimiento en las constituciones nacionales, lo que, más que una consecuencia, es una causa de las preocupaciones internacionales. En segundo lugar y más grave aún, identifica a los reclamos indígenas con una ola internacional que pone “en crisis el orden jurídico” local. Este “orden jurídico” es percibido como natural e inmutable, no sujeto a intereses de algún orden o a circunstancias históricas y culturales específicas<sup>15</sup>. Por otra parte, mediante una aparente crítica a la globalización jurídica, el

fallo oculta ser favorable, en última instancia, a la globalización económica, ya que desoye reclamos indígenas claramente locales y permite que los recursos naturales de la provincia sean explotados indiscriminadamente por las grandes empresas<sup>16</sup>.

Pese a las contradicciones que en su propio seno sufren las comunidades *mbyá*, existe entre ellas una percepción muy genuina de que con la desaparición del monte y la fragmentación del territorio se disuelven las bases de sustentación de su identidad. Y si bien el paradigma del discurso ambientalista parece ser la única solución viable para evitar la disolución completa, tiende a crear una visión distorsionada de la realidad cotidiana de estos grupos. Más allá de las observaciones de Conclin y Graham, lo que parece una falencia del ambientalismo, al menos de algunas de sus versiones, es que no deja de considerar en alguna medida a la naturaleza como un objeto externo al hombre, una entidad física discreta que puede ser perjudicada por la acción destructora de las personas. Al considerar a la naturaleza como un objeto casi visible que puede ser deteriorado por factores externos que lo afectan, alteran o desequilibran, algunas corrientes del ambientalismo dan continuidad a la clásica antinomia naturaleza-cultura. Premisas de este tipo se traducen sutilmente en políticas concretas que, aún cuando involucran directamente a las comunidades indígenas, descuidan aspectos socioculturales básicos de su concepción ambiental. De este modo, esas corrientes prologan el dualismo originado y largamente difundido en el discurso que critican, una de cuyas características es situar al "indio" en un polo natural ideal.

## 5 Reflexiones finales

Durante todo el siglo XIX y parte del XX, la selva fue considerada en el discurso oficial argentino como un ámbito inhabitable y amenazador, radicalmente opuesto a la civilización. Simultáneamente, era visto como un reservorio ilimitado de posibilidades para la modernización, por lo que debía ser colonizado y explotado rápidamente. En tiempos relativamente recientes, este paisaje ha resurgido como referente de la integración transnacional, revirtiendo la tendencia que había predominado hasta entonces.

En estos discursos aparentemente contrapuestos, la identificación del aborigen con la naturaleza no parece haber cambiado en sustancia, sino tan solo haber invertido su signo. Si en la tradición que se inicia en el siglo XIX y se perfecciona en el siglo XX, esa identificación resultaba un escollo para el progreso de la civilización y justificaba la eliminación física y cultural de la población aborigen, en la actualidad la misma identificación es promovida y defendida como símbolo de humanidad, justificando la existencia y preservación de modos de vida idealizados. Más complejo aún, como se ha visto, los mismos indígenas definen de manera instrumental esas idealizaciones.

Los paradigmas hegemónicos ofrecen alternativas excluyentes y extremas a la población indígena, pues oscilan entre el fomento de una asimilación desigual y la defensa de una "pureza" ilusoria. Quizás sea posible ir más allá de esas opciones mediante el análisis socio-cultural, intentando acercarse al conocimiento nativo del ambiente en toda su complejidad, comprendiendo sus contradicciones en el contexto presente, validando sus premisas básicas y promoviendo sus posibilidades futuras.

## Bibliografía

- AMABLE, A. et al. **Historia Misionera: una perspectiva integradora**. Posadas, Ediciones Montoya, 1996.
- AMBROSETTI, J. B. **Dos Estudios sobre Misiones. Viaje a las Misiones argentinas y brasileras por el Alto Uruguay. Rápida ojeada sobre el territorio de Misiones**. Documentos de Geohistoria Regional 2, Resistencia, IIGH/CONICET/FUNDANORD, 1983 [1891-1892].
- \_\_\_\_\_. Colonias Militares en Misiones. **Boletín Geográfico Argentino VIII**, 1893.
- \_\_\_\_\_. Los Indios Kaingangues de San Pedro (Misiones). **Revista del Jardín Zoológico**, v. 2, p. 305-387. Buenos Aires, 1895.
- \_\_\_\_\_. **Supersticiones y Leyendas**. Buenos Aires, Santaró, 1947.
- AZARA, F. **Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y Misiones guaraníes**. Montevideo, Anales del Museo Nacional de Montevideo, [1790] 1904.
- \_\_\_\_\_. **Viajes por la América Meridional**. Madrid, Espasa-Calpe, 1941.
- BARTOLOMÉ, L. **Los colonos de Apóstoles: estrategias adaptativas y etnicidad en una colonia eslava de Misiones**. Posadas (Misiones), Editorial Universitaria, 2000.
- BARTOLOMÉ, M. A. La situación de los Guaraníes (*Mbyá*) de Misiones (Argentina). **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, v. 4, n. 2, p. 161-184, 1969.
- BOLSI, A. El proceso de poblamiento pionero en Misiones (1830-1920). **En Folia histórica del Nordeste**, Resistencia, v. 2, p. 8-69, 1976.
- CADOGAN, L. El concepto guaraní de alma: su interpretación semántica. **Apartado de Folia lingüística Americana**, v. 1, n. 1, 1952.
- CEBOLLA BADIE, M. Colonos y Paisanos. Indios y Jurua Kuery. Relaciones interétnicas y Representaciones Sociales en Colonia La Flor-Misiones. **Avá, Revista de Antropología**, v. 2, p. 129-142, 2000.
- CONKLIN, B. A.; GRAHAM, L. R. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-politics. **American Anthropologist**, v. 97, n. 4, p. 695-710, 1995.
- CHASE-SARDI, M. El Tekoha. Su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los mbyá-guaraní. **Suplemento Antropológico XXIV**, v. 2, p. 33-41, 1989.
- \_\_\_\_\_. Los guaraní, el concepto de Estado, Pierre Clastres y el medio ambiente. **Propuestas Democráticas para la sociedad y el Estado del Paraguay del siglo XXI**, v. 1, p. 3, p. 23-45, 1994.
- DESCOLA, P.; PÁLSSON, G. (coords.). **Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas**. México, Siglo XXI, 2001.
- DOMENECH, E. **Políticas migratorias y estrategias de integración en Argentina: nuevas respuestas a viejos interrogantes**, 2005. [<http://iussp2005.princeton.edu/download>].
- ESCOBAR, A. After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology en **Current Anthropology**, v. 40, n. 1, p. 1-30, 1999.
- FERNÁNDEZ BUEY, F.; RIECHMANN, J. **Ni Tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista**. Madrid, Siglo XXI, 1996.
- GALAFASSI, G.; ZARRILLI, A. **Ambiente, Sociedad y Naturaleza. Entre la teoría social y la historia**. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, 2002.
- GARLET, I. J. **Mobilidade mbyá: História e significação**. (Dissertação de Mestrado em História Iberoamericana) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1997.
- GOROSITO KRAMER, A. M. **Encontros e desencontros. Relações interétnicas e representações em Misiones (Argentina)**. (Dissertação de Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, 1982.
- HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (ed.). **The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space**. Oxford, Clarendon Press, 1995.
- HURET, J. **De Buenos Aires al Gran Chaco**. Buenos Aires, Hyspamérica, [1911] 1988.
- INGOLD, T. **The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill**. London, Routledge, 2000.
- JAQUET, H. E. **En otra Historia**. Posadas. Editorial Universitaria de Misiones, 2001.
- KUPERMAN, T. H. Situación actual de los aborígenes *Mbyá* de la Provincia de Misiones. **Suplemento Antropológico XXIII**, n. 2, p. 149-158, 1988.

- LADEIRA, M. I. Yvy maräey. **Suplemento Antropológico XXXIV**, n. 2, p. 81-100, 1999.
- LARRICQ, M. Ypytuma. **Construcción de la persona entre los Mbyá-Guaraní**. Posadas, Ed. Universitaria, 1993.
- LITAIFF, A. **As divinas Palavras. Identidade étnica dos Guaraní-Mbyá**. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.
- LIFTIN, K. (ed.). **The Greening of Sovereignty in World Politics**. Cambridge. The MIT Press, 1998.
- LUGONES, L. **El Imperio Jesuítico**. Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.
- MARTÍNEZ, M. R.; CRIVOS, M.; TEVES, L. s/a. **Dueños, intrusos e intermediarios**. El reclamo de tierras entre los Mbyá-guaraní (Valle de Cuñapirú, Misiones, Argentina). [www.eh.net/XIIIcongress/Papers/Martinez.pdf.]
- MELIÁ, B. **El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria**. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica de Asunción, 1986.
- \_\_\_\_\_. **Pueblos indígenas en el Paraguay. Demografía histórica y análisis de los resultados del Censo Nacional de Población y Viviendas, 1992**. Paraguay, DGEEC, 1997.
- MELIÁ, B.; GRÜNBERG, G.; GRÜNBERG, F. **Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo**. Los Paĩ-Tavyterä. **Suplemento antropológico XI**, n. 1-2, p. 151-295, 1976.
- MERELES, H. C. Los Guaraní: entre el teko y la modernidad. Una cultura originaria ante los desafíos del cambio. **Suplemento Antropológico XXXV**, n. 1, p. 225-370, 2000.
- MOREIRA, M. **Antropología del Control Social**. Posadas, Editorial Antropofagia, 2001.
- MURA, F. **A procura do "Bom viver". Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa**. (Tese de Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Museo Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
- MÜLLER, G. R. G. **Memorias de Heiner Müller. Pionero de Montecarlo**. Posadas, Editorial Universitaria, 2000.
- NAJOURK, A. **Infierno verde Alto Parana. Memorias de un pionero de Montecarlo**. Posadas, Editorial Universitaria, 2000.
- OVERING, J.; PASSES, A. (Eds.). **The anthropology of Love and Anger, The aesthetics of Conviviality in Native Amazonia**. London, Routledge, 2000.
- OLIVEIRA, J. P. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1999.
- PISSOLATO, E. P. **A duração da Pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guaraní)**. (Tese de Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museo Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
- PLACI, G.; DI BILETTI, M. Situación ambiental en la ecorregión del bosque Atlántico del Alto Paraná (Selva paranaense). **La Situación Ambiental Argentina 2005**. BROWN, A.; MARTINEZ ORTIZ, U.; ACERBI, M.; CORCHERA, J. (Eds.) Buenos Aires, Fundación Vida Silvestre Argentina, 2006. [http://www.vidasilvestre.org.ar]
- QUIJADA, M.; BERNAND, C.; SCHNEIDER, A. **Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX**. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- ROLÓN, L. H.; CHEBEZ, J. C. **Reservas naturales misioneras**. Posadas (Misiones), Editorial Universitaria, 1998.
- RUIZ DE MONTOYA, A. **Arte vocabulario, Tesoro y Catecismo de la Lengua Guarani**. Leipzig. Julio Platzmann, [1639] 1876.
- SCHWARTZ, S.; SALOMON, F. **New Peoples and new kinds of People: Adaptations, Readjustment, and ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)**. **The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas III: South America**. SALOMON, F.; SCHWARTZ, S. B. (ed.). p. 443-501. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. Universidade de São Paulo. Boletim 188. Antropologia 4, 3. ed.. São Paulo, 1974.
- SEGATO, R. L. **Alteridades históricas/identidades Políticas: una crítica a las Certezas del pluralismo global**. Série antropologia 234, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1998.
- SEPP, A. **Jardín de flores paracuario**. Buenos Aires, EUDEBA, 1973a.
- SEPP, A. **Continuación de las labores apostólicas**. Buenos Aires, EUDEBA, 1973b.

- TURNER, F. *Beyond Geography. The western Spirit against Wilderness*. New Jersey, Rutgers University Press, 1983.
- WHITE, R. *The Roots of Dependency. Subsistence, Environment, and Social Change Among the Choctaws, Pawnees, and Navajos*. Lincoln, Nebraska University Press, 1998
- \_\_\_\_\_. *The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region. 1650-1815*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- VIETTA, K. Os homens e os deuses: a concepção dual da alma humana e a construção *Mbyá* da pessoa. *Suplemento antropológico XXXIV*, n. 2, p. 63-79, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology in *Annual Review of Anthropology*, v. 25, p. 179-200, 1996.
- WILDE, G. Orden y ambigüedad en la formación territorial del Río de la Plata a fines del siglo XVIII. *Horizontes Antropológicos*, v. 19, p. 105-135, 2003.
- WILDE, G.; SCHAMBER, P. (comp.). *Simbolismo, Ritual y Performance*. Buenos Aires, Editorial SB, 2006.
- WIEDMANN, I. et al. *La colonización alemana en Misiones*. Posadas. Editorial Universitaria, 2001.
- ZIMAN, L.; SCHERER, A. *La selva vencida. Crónica del departamento de Iguazú*. Buenos Aires, Marymar Ediciones, 1976.

## Notas

- <sup>2</sup> En 1985 existían en Misiones 35 asentamientos reconocidos con un total de aproximadamente 2.300 personas, un promedio de 50 familias por comunidad. Las familias extensas están conformadas por 20 a 30 individuos (KUPERMAN, 1988). De acuerdo al censo de 1992, en Paraguay, los *mbyá* son 4.744, los *avá*, 6.918 y los *Paĩ* 8.026, aunque es sumamente difícil establecer cifras exactas. Ya hace cuatro décadas Schaden (1974) señalaba que dada la gran movilidad de estos grupos suelen convivir en más de una ocasión los miembros de los distintos subgrupos. Las relaciones intraétnicas, por decirlo de algún modo, son un tópico poco analizado hasta el momento. Ciertamente, el número de comunidades reconocidas ha aumentado notablemente en los últimos veinte años. En esto influye las cambiantes definiciones de “comunidad” en la política oficial. Por ejemplo, en 1979, según datos oficiales, existían en Misiones 116 comunidades. El criterio era considerar la organización mínima de residencia, producción y consumo, que podía estar integrada por una o mas familias nucleares, o un solo sujeto en el caso de individuos aislados (Censo Provincial Aborigen, 1979. Resultados finales. Citado por GOROSITO KRAMER, 1982). Las organizaciones indigenistas estiman una población de alrededor de 8.000 personas;
- <sup>3</sup> En su obra *El Imperio Jesuítico*, Leopoldo Lugones no reconoce otro componente indígena que el asociado con el pasado jesuítico, el que ha sido reemplazado por la población europea. Así por ejemplo, el autor opina que las “pedras indígenas [se refiere a las ruinas jesuíticas] abrigan ya moradores extranjeros, que son emigrantes rusos y polacos [...]” que “la saya roja y el corpiño verde de la campesina eslava” va “reemplazando el *tipoy* de la extinguida aborigen” (LUGONES, 1985, p. 216);
- <sup>4</sup> Estos procesos no se reducen a operaciones ideológicas y deben ser analizados en toda su complejidad histórica. Sobre los mismos existe una abundante literatura aparecida recientemente a propósito de las fronteras, la etnogénesis y el mestizaje, la cual aborda el “choque civilizatorio” como fenómeno problemático en el que prevalecen las ambigüedades (SALOMON; SCHWARTZ, 1999; OLIVEIRA, 1999). Algunos autores han enfatizado en el concepto de paisaje como eje de análisis, ver por ejemplo Turner (1983); White (1991, 1998); Hirsch y O’Hanlon (1995);
- <sup>5</sup> Los escritos de funcionarios como Azara deben insertarse en el proceso de formación de un discurso asimilacionista que se formaliza durante todo el siglo XIX y principios del XX. Me he detenido en un análisis de las operaciones discursivas de Azara en Wilde (2003);

- <sup>6</sup> El proceso ideológico descrito no es sino una manifestación más del desarrollo de la llamada “razón instrumental” moderna, según la cual la naturaleza es el medio de la realización para el hombre, “que la usa [...] para su propia autoafirmación bajo la premisa de un progreso sostenido hacia el infinito” (GALAFASSI; ZARRILLI, 2002, p. 36-37). En este sentido, la finalidad central de la vida humana pasa a ser el crecimiento ilimitado de la producción y las fuerzas productivas (técnicas), que se expresa en la ideología del “progreso” (Ibidem: 39);
- <sup>7</sup> Los términos *melting pot* para Estados Unidos y “crisol de razas” para Argentina, o “cadinho de raças” para Brasil, aparecen frecuentemente referidos como sinónimos aunque en cada contexto aludan a realidades diferentes. Domenech puntualiza a partir de una cita de Devoto que la antigua noción refería al proceso de “argentinización” o integración de los inmigrantes en una matriz cultural preexistente, mientras que una segunda acepción, más reciente, aludía al “crisol” como una fusión entre distintos elementos (nativos e inmigrantes) haciendo surgir una nueva cultura (DOMENECH, 2005, ver también SEGATO, 1998);
- <sup>8</sup> Maidana era oriundo del pueblo de Santo Tomé y su nombre indígena *Kaá-Payé*, Jefe del monte. Ambrosetti afirma que se trataba de un indio *kaingang*. Su grupo estaba conformado por 140 individuos que aparentemente se conchavaban para trabajar en los yerbales. La expedición de Dutra fue financiada por el yerbatero Juan Goicochea luego de que el gobierno correntino rechazara su propuesta de fundar un pueblo en la desembocadura del arroyo Piray Guazú (AMABLE, 1996, p. 121, 126);
- <sup>9</sup> Ciertamente, esas tradiciones no pueden entenderse como bloques homogéneos y prístinos, ya que ellas mismas poseen mezclas de elementos de diferentes procedencias y es imposible, cuando no estéril, delimitar lo propiamente indígena o establecer influencias históricas claras. No obstante, conviene subrayar que los indígenas poseían una importante cantidad de conocimientos de hierbas del monte en la época de la llegada de los españoles. Jesuitas como Montenegro o Asperger, investigaron especialmente estos conocimientos y cualidades para aprovecharlas en las reducciones, llegando a redactar tratados e inventarios que se conservan hasta la actualidad;
- <sup>10</sup> Entre otros grupos guaraníes como los kaiowá se utiliza el término *tekoha* al que atribuyen una procedencia paraguaya. Para una informante *mbyá* entrevista, el concepto posee dos sentidos, uno que alude a la forma de vida cotidiana y otro al “lugar donde se vive”. Sobre este concepto ver especialmente Chase-Sardi (1989, 1994). Además, Meliá (1986, p. 104-106) y Meliá, Grünberg y Grünberg (1976, p. 218), Lariq (1993). Para una revisión crítica del concepto entre los kaiowá ver la tesis doctoral de Fabio Mura (2006). Para un análisis reciente de la movilidad *mbyá* ver Pissolato (2006);
- <sup>11</sup> La mitología guaraní está cargada de referencias a diferentes seres “dueños” o protectores de plantas y animales del monte. Para los *mbyá*, los animales y plantas, aunque son considerados de existencia imperfecta, tienen alma en tanto que poseen lenguaje. Dice Cadogan que la palabra *ñe’é*, cuyo significado es “hablar” o “lenguaje humano” es empleada por los *mbyá* para designar entre otras cosas, “el canto de las aves, el ladrido de los perros, [y] el lenguaje de los seres irracionales” (CADOGAN, 1952, p. 31). Esta información abona la idea de que el concepto occidental de “naturaleza”, como entidad separada del mundo humano, no tiene relevancia entre los *mbyá*. Más bien predomina la idea de una continuidad entre el ámbito humano y el natural, lo que también parece ser la norma en la mayor parte de las sociedades de tradición no occidental. Para un abordaje global sobre la relación naturaleza-cultura en perspectiva comparativa ver Descola y Palsson (2001); Ingold (2000); Escobar (1999) y Wilde y Schamber (2006);
- <sup>12</sup> Esta división entre el monte y la casa/aldea como contraposición de espacios masculinos y femeninos aparece con muchísima frecuencia en sociedades de todo el mundo, especialmente en las localizadas en

- florestas tropicales. Para un abordaje de esas relaciones entre comunidades amazónicas ver Overing y Passes (2000). Puede encontrarse un racconto de la literatura reciente en Viveiros de Castro (1996);
- <sup>13</sup> La percepción de un antes y un después ligado al monte parece ser común a varias comunidades que en los últimos años han sufrido la destrucción de su hábitat como lo muestran testimonios obtenidos en aldeas ubicadas en la Reserva del Valle de Cuñapirú (Misiones) por Martínez, Crivos y Teves (s/a). Por ejemplo citan los autores a un entrevistado que dice: “Se plantaba mucho más que ahora, se iba más al monte, palmito, se sacaba miel, se andaba mas que ahora en el monte. Ahora ya no quieren ir al monte. Saben que uno va se pierde y no quieren ir más. Se van a trabajar acá en la colonia, hacen laburos ahí” (Kaaguy Poty, PD, 1996). Según se deduce de algunos testimonios, la relación de los aborígenes con el monte parece redefinirse en la actualidad, tendiendo a ser representado, de manera creciente, como lugar peligroso y desconocido;
- <sup>14</sup> Esta coincidencia adquiere relevancia institucional durante la cumbre de Rio en 1992, cuando ocupó el centro de atención la figura del líder *kayapo* Payakan y en la que una de las declaraciones finales se asigna un papel fundamental a las poblaciones indígenas en la preservación del medio ambiente;
- <sup>15</sup> Una discusión sobre las categorías jurídicas y su aplicación a contextos culturales específicos ver Moreira (2001); y
- <sup>16</sup> Solo la tercera parte de la superficie de selva subtropical de Misiones se encuentra protegida, lo que implica un alto riesgo ambiental, pues según informa una organización, basta una empresa maderera para deforestar alrededor de 7000 hectáreas al año. <<http://www.wrm.org.uy/boletin/38/Argentina.html>>.

# DE LA DEPREDACIÓN A LA CONSERVACIÓN. GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DEL DISCURSO HEGEMÓNICO SOBRE LA SELVA MISIONERA Y SUS HABITANTES

---

GUILLERMO WILDE

**Resumen:** Este artículo analiza la evolución histórica de las representaciones hegemónicas sobre la selva paranaense y la población indígena que la habita. En primer lugar, se describe el proceso de formación del imaginario oficial de la selva, considerada como amenaza al progreso y límite de la civilización durante los siglos XIX y XX. En segundo lugar, se analizan algunas situaciones y discursos de la población guaraní basados en la noción de teko'a. Por último, se reflexiona sobre algunas tensiones derivadas del auge actual del discurso ambientalista, adoptado por las organizaciones indigenistas como referente político.

**Palabras-clave:** Mata atlántica. Ecología. Guaraní. Relaciones interétnicas. Fronteras.

### ***From depredation to conservation. Genesis and evolution of the hegemonic discourse about the misiones rainforest and its dwellers***

**Abstract:** *This article analyzes the historical evolution of hegemonic representations of the Parana forest and the indigenous population dwelling in it. First, it describes the process in which the official representation of the forest as a threat to progress and a frontier of civilization was created during the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Second, it analyzes some situations and discourses of the guarani population based on the notion of teko'a. Third, it reflects on some tensions derived from the current apogee of environmental discourse adopted by some pro-indigenous organizations as a political reference.*

**Keywords:** *Atlantic forest. Ecology. Guarani. Interethnic relations. Borderlands*

---