

Universidad de la República
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Licenciatura en Ciencias Antropológicas.
Departamento de Antropología Social
Taller II en Antropología Social y Cultural
Prof. Nicolás Guigou y Prof. Renzo Pi Hugarte

PRESENCIA MBYA-GUARANI EN URUGUAY.
Diálogos y experiencias, espacialidades e identidades en
circulación.

Analía Pérez Landa
analiaperezlanda@gmail.com

Entregado el 5 de Noviembre 2010.

Agradecimientos

A todas aquellas personas que durante este proceso me han ayudado y apoyado. A los profesores y compañeros del curso. A los amigos de ruta que me han seguido en el camino, compartiendo ideas, pensamientos y momentos. A todos los que participaron en este proyecto, dándome su tiempo, acercándose a sus vivencias. A Carlos, Andrea y Néstor por sus palabras y reflexiones. A Rubén por su apoyo, a Miguel por su compañía y paciencia.

Y muy especialmente a Luis y Lilián.

A la familia mbya-guarani, infinitas gracias y un hasta siempre.



Hayveté...

Resumen

El presente trabajo, investigación antropológica, consta de la presencia de una familia mbya-guarani transitando por Uruguay, generando así un espacio de reflexiones y acciones que conduce a una red de relaciones a desentramar. El propósito central del trabajo, se relaciona a la comprensión del diálogo entre los diferentes actores de dicha *red de relaciones*, así como la emergencia de símbolos y significados que sucede en ese ámbito. Desentramando lo que ocurre en este escenario de diversidades, se encuentra la configuración de nuevas espacialidades- temporalidades así como identidades. Registrando como metodología de investigación la intersubjetividad, referida a las diversas miradas de los participantes ante lo sucedido, emergen interpretaciones que dan lugar a una circulación de significados, objetos e identidades en un tiempo- espacio difuso y fluido. Las reflexiones en torno a la familia, así como esta frente a los *otros*, permite un juego de miradas que induce a la reflexión y auto-percepción, en un contexto nuevo y emergente, otorgando un campo de estudio interesante de comprender.

Palabras Clave: mbya-guarani – Uruguay - red de relaciones – identidades - intersubjetividades.

Summary

The following work, an anthropological research, consists of the presence of a mbya-guarani family travelling through Uruguay, creating a space for reflection and action that leads to a network of relationships to unravel. The main purpose of the work relates to understanding the dialogue between the different actors of the network of relationships, and the emergence of symbols and meanings that happens in that area. Unraveling what happens in this scenario of diversity, we come along with new spatial-temporal shapes as well as identities. Registering as the research methodology intersubjectivity, addressing the diverse perspectives of the participants, interpretations emerge to bring about a circulation of meanings, objects and identities in diffuse and fluid time-space. Reflections on the family and how they relate to others, arise to a set of optics that lead to reflection and self-perception, in a newly emerging context, providing an interesting field of study to understand.

Keywords: mbya-guarani - Uruguay-network-identities-intersubjectivities relations.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
Capítulo I. TRABAJO DE CAMPO. Método, técnicas, reflexiones.....	10
I-I La Investigación.	10
I-II Algunas Reflexiones.....	15
Capítulo II. URUGUAY PAÍS SIN INDIOS.....	21
II-I Nuevas lecturas.....	24
Capítulo III. LLEGADA A URUGUAY DE LOS MBYA- GUARANI.....	29
Capítulo IV. TRANSITANDO POR URUGUAY Trayectoria de la familia mbya y sus correspondientes integrantes.....	35
IV-I Rosario Desarticulaciones que generan exclusiones e inclusiones.....	39
IV-II La Familia.....	41
IV-III. La mujer y la familia.....	44
IV-IV Los Niños.....	48
Capítulo V. CONSTRUCCIONES. Discontinuidad en el espacio	53
V-I Quebrada de los Cuervos	58
Capítulo VI. DIVERSIDADES Y SINGULARIDADES Un abordaje de múltiples subjetividades.....	64
VI-I Los Participantes.....	69
VI-II Juego de Miradas	71
Capítulo VII. CEREMONIAS. Identidades en movimiento.....	81
VII-I. Ceremonias Tiempo de común-uniión.....	86
VII-II El Maíz.....	91
VII-III Caminatas.....	96

Capitulo VIII. INICIACIONES.....	105
CONSIDERACIONES FINALES.....	114
BIBLIOGRAFÍA.....	116

Índice de Imágenes

Imagen 1. Universo Multilocal de los mbya-guarani. Fuente: Basini, 2003.....	31
Imagen 2. La familia. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	41
Imagen 3. Construcción. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	42
Imagen 4. Circulo sagrado. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	42
Imagen 5. El hogar de la familia Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	42
Imagen 6. María y José Luis. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	46
Imagen 7. La quinta Guarani. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	46
Imagen 8. La quinta Guarani. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	46
Imagen 9. María elaborando canastos de caña. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	47
Imagen 10. María Y Patricia. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	47
Imagen 11. María y sus canastos. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	48
Imagen 12. Noelia y José Luis. . Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	49
Imagen 13. Jugando con los globos. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	49
Imagen 14. Elio, Patricia y María. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez.....	50
Imagen 15. Noelia y Nambí Rosario (Colonia), 2010. Autoría: Analía Pérez.....	50
Imagen 16. Colores en el aire. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	50
Imagen 17. José Luis. Rosario (Colonia), 2010. Autoría: Analía Pérez.....	50

Imagen 18. Gonzalo. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	50
Imagen 19. Construcción circular. Campo en Colonia, 2009. Autoría: Analía Pérez.....	53
Imagen 20. Hogar de la familia mbya-guarani. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	53
Imagen 21. Espacio y arquitectura mbya-guarani. Campo en Colonia, 2009. Autoría: Analía Pérez.....	54
Imagen 22. Virgen tallada en madera por Elio. Campo en Colonia, 2009. Autoría: Analía Pérez.....	54
Imagen 23. Piedra pintada por Elio. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez.....	59
Imagen 24. <i>Opy</i> . Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez.....	59
Imagen 25. Gonzalo en puerta de entrada a <i>Opy</i> . Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez.....	59
Imagen 26. <i>Opy</i> . Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez....	60
Imagen 27. Amaneciendo en la Quebrada Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez.....	61
Imagen 28. Descansando entre las piedras Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez.....	61
Imagen 29. Nueva configuración en el espacio Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez.....	63
Imagen 30. Construcciones en la Quebrada Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2010. Autoría: Analía Pérez.....	63
Imagen 31. Diálogos, miradas. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2010. Autoría: Analía Pérez.....	74
Imagen 32. Elio preparándose para una pequeña ceremonia de bautismo. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2010. Autoría: Analía Pérez.....	75
Imagen 33. Ritual. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2010. Autoría: Analía Pérez.....	82
Imagen 34. "El círculo". Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez.....	85
Imagen 35. Elio como observador. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez.....	85

Imagen 36. . Elio, preparándose para comenzar la ceremonia Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: María Farcilli...	86
Imagen 37. Ceremonia. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: María Farcilli.....	88
Imagen 38. . Elementos rituales Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2010. Autoría: Analía Pérez.....	90
Imagen 39. Alrededor del <i>Maity</i> . Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	92
Imagen 40. Disponiendo el maíz. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	94
Imagen 41. Ceremonia de cosecha. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	94
Imagen 42. Cantando. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	95
Imagen 43. “Uniendo el maíz”. Rosario (Colonia), 2009. Autoría: Analía Pérez.....	96
Imagen 44. Partiendo a la caminata. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Karolina Bratchi.....	99
Imagen 45. “El camino no es fácil”. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Karolina Bratchi.....	100
Imagen 46. “Subiendo en el camino”. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Analía Pérez.....	101
Imagen 47. No solo mayores acompañan el camino. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Karolina Bratchi.....	102
Imagen 48. Reconociendo planta medicinal. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Karolina Bratchi.....	103
Imagen 49. Plantas medicinales. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Karolina Bratchi.....	103
Imagen 50. Plantas medicinales. Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) 2009. Autoría: Karolina Bratchi.....	103

INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo etnográfico como herramienta legítima de la Antropología, ciencia cuyo objeto de estudio es la humanidad abordada como *otro*, plantea un recorrido por una realidad emergente en Uruguay, *País sin indios*.

El desarrollo de la investigación tuvo como tiempo de extensión aproximadamente doce meses. Comenzando en Taller I con nuestras primeras aproximaciones en el mes de Mayo del 2009, culminando en Mayo 2010.

El trabajo etnográfico trata de la presencia de una familia mbya-guarani generando un espacio de reflexiones y acciones que conduce a una red de relaciones a desentramar. Comprender el diálogo entre los diferentes actores de dicha red, así como la emergencia de símbolos y significados que sucede en ese ámbito, es la tarea a la cual nos adscribimos.

La etnografía se estructura en ocho capítulos.

En el primer capítulo se aborda el tema de cómo y qué es hacer etnografía, exponiendo y analizando temas tales como metodología, técnicas y conceptos en torno a la investigación antropológica, dando lugar a la reflexión sobre dicha tarea.

En el capítulo dos, tratamos el tema de *Uruguay País sin indios*, en tanto “historia oficial” que ha promovido *Un* relato en cuanto al pasado, a la historia y la pre-historia del Uruguay, país concebido como homogéneo, descendiente de europeos y “civilizado”. Cuestiones en torno al “Paradigma oficial”, hegemónico, que a su vez, a dado lugar a re-lecturas, re-interpretaciones emergiendo así nuevos actores y circunstancias.

En el capítulo tres, analizamos la llegada y el tránsito por el Uruguay de los mbya-guarani en la década del ochenta, que a través de la prensa (escrita) ilustran las visiones generalizadas en cuanto a una ausencia transformada en presencia. Así como las múltiples miradas y abordajes ante estos nuevos “visitantes”.

El capítulo cuatro apunta ya a la descripción etnográfica, indagando en la trayectoria de la familia establecida en Uruguay, específicamente en Rosario (Colonia) durante aproximadamente siete años. Registrando cuestiones referidas a la familia en tanto unida afectiva, económica, de enseñanza y transmisión de valores, involucrando así a la mujer y a los niños mbya-guarani.

En capítulo cinco, denominado *Construcciones, Discontinuidad en el espacio*, abordamos ya de forma descriptiva-analítica, lo que ocurre en este nuevo escenario de diversidades, configurando nuevas espacialidades, como el caso de las construcciones. Construcciones Guarani que iconizan el territorio cargándolo de cierta identidad.

El capítulo seis aborda el tema de la intersubjetividad como metodología de investigación, tratando el tema de las diversas miradas de los participantes de la *red de relaciones*. Variadas interpretaciones que dan lugar a una circulación de significados, objetos e identidades en un tiempo- espacio difuso y fluido.

El capítulo siete, denominado *Ceremonias, identidades en movimiento*, trata de una esfera más religiosa que une diversos intereses en cuanto a una búsqueda de lo sagrado. En este caso uniendo diversas identidades y procedencias, vislumbrando un espacio para la reflexión y la auto-percepción.

El capítulo ocho trata de un nuevo carácter de relaciones y vínculos que se dan en este campo, como es el caso de Iniciaciones. Iniciaciones que vinculan un fluir de cosmovisiones y prácticas que transitan por fronteras culturales, dinamizando nuevas maneras de ser y estar en el mundo.

Finalmente se esbozan algunas consideraciones finales en cuanto a la investigación realizada, trabajo de campo permeado por flujos, diálogos, redes, circulaciones, diversos escenarios, interpretaciones, significados, actores, confluyendo en una realidad que emerge como un complejo fenómeno a interpretar.

Capítulo I. TRABAJO DE CAMPO.

Método, técnicas, reflexiones.

Transcurriendo los años de la carrera, llega el momento de la puesta en práctica de nuestros conocimientos, así como también nuestras dudas, contradicciones y expectativas. Taller II es la apertura al trabajo de campo, de metodología, de técnicas, de reflexiones, de escritura, instaurando así un rito de paso por el que todo estudiante debe transitar para su consagración como Licenciado en Antropología.

De esta manera, el primer paso es la elección del tema a investigar, el objeto y el universo de estudio, delinear los objetivos de la investigación, para continuar luego, detallando la metodología a emplear, con las técnicas mas apropiadas y las reflexiones que todo ello conlleva.

La experiencia de campo aquí expuesta, con una familia mbya Guarani, viviendo en las afueras de la ciudad de Rosario, relacionándose con una red de personas interesadas en diversos aspectos de dicha familia, así como a la inversa, surge por un previo acercamiento a esta realidad la cual despierta en mi un interés por entender aún más y mejor lo que ocurre en esa interacción.

Interacción dada por un fluir de acontecimientos, de personas, de intereses, de significados, de valores, de acciones, surgiendo así un lugar, un espacio-tiempo interesante, a mi modo de ver, para desarrollar la experiencia de trabajo de campo. Trabajo de investigación antropológica con su herramienta legítima: la descripción etnográfica. Descripción minuciosa del “mundo” a estudiar, convirtiéndose en *descripción densa*, como lo nombra Geertz (1987).

I.I La Investigación.

El desarrollo de la investigación tuvo como tiempo de extensión aproximadamente doce meses. Comenzando en Taller I con nuestras primeras aproximaciones en el mes de Mayo del 2009, culminando en Mayo 2010 intentando dar un cierre a un trabajo que podría continuar indefinidamente.

El siguiente trabajo trata de la presencia de una familia mbya-guarani en Uruguay generando un espacio de reflexiones y acciones que conduce a una red de relaciones a desentramar. Por lo tanto, mi interés radica en realizar una etnografía que de cuenta y comprenda el diálogo entre los diferentes actores de dicha red, así como la emergencia de símbolos y significados que sucede en ese ámbito.

Sin duda, la mejor manera de captarlo es a través de la descripción etnográfica como herramienta básica de la antropología para poder entender a su objeto de estudio: el ser humano abordado como *otro*.

La etnografía como metodología permite la reunión de diversas técnicas, como observación participante, entrevistas, registro de campo, incluyendo viajes, dislocaciones, multilocalidades, escenarios nuevos, diferentes grupos-personas, y espacios. Por lo que es una metodología siempre flexible, dispuesta a aceptar nuevos retos, nuevas adopciones, reflexionando sobre puntos de partida, reconfigurando las preguntas iniciales, las acciones y roles adecuados, etc.

“En este sentido, la metodología es pensada como ‘proceso metodológico’, el cual es flexible, sin dejar de ser válido y confiable. El método etnográfico, como particularidad de la antropología: “[...] não se confunde nem se reduz a uma tecnica, pode usar ou servir-se de varias, conforme as circunstancias de cada pesquisa: ele e antes um modo de acercamento e apreensão [...] a natureza da explicação pela via etnografica tem como base um insight que permite utilizar dados percebidos como fragmentarios, informações ainda dispersas, indicios soltos, num novo arranjo, que não e mais o arranjo nativo, mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele, nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa” (Magnani En Dalmolin, B.M.; et.al. 2008: 50).

En el trabajo de campo, en el “terreno”, como espacio empírico -analítico y creativo (Duquesnoy, 2004) surgen múltiples maneras de abordar el estudio, optando por reunir las herramientas mas accesibles y que ya venimos trabajando.

De esta manera, se ha procedido en la siguiente investigación a emplear la observación participante, así como la simple observación, entrevistas a los integrantes, sumando al registro de campo conversaciones espontáneas, comentarios, el registro de gestos y de miradas, aquello no dicho en palabras, y las infaltables fotografías con su cualidad de describir momentos.

Por otro lado, la asistencia en distintos lugares como Valdense, Rosario (Colonia) y Quebrada de los Cuervos (Treinta y Tres) ha contribuido a que la metodología en la etnografía tome un diseño multilocal, con una amplia gama de escenarios.

Tal como lo expone Marcus (2001) la siguiente experiencia de campo se podría acercar tímidamente a lo que denomina *etnografía multilocal*. Entendida como el seguimiento de rutas, de asociaciones, de lugares-personas dispersos en el tiempo, en el espacio, conformando una red a desarmar como diseño de la investigación. De

hecho, el desentramar las asociaciones y las vinculaciones, teniendo a la familia mbya en el centro, ocurrió de manera paulatina dando algunas coordenadas para poder encontrar un porqué de todo lo sucedido.

“La investigación multilocal está diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios que de hecho definen el argumento de la etnografía.” (Marcus, G. 2001:118)

De esta manera, así como recorría simbólicamente rutas, trayectos, nudos, conexiones-vinculaciones entre las personas en dicha red, presenciando allí estos encuentros, desplegando mis técnicas y mi rol, realizando entrevistas, observaciones, charlas informales, y mi inseparable diario de campo, literalmente recorría, a su vez, rutas y caminos.

Análogamente la investigación como un viaje, con sus caminos cortos, largos, caminos claros, caminos rectos, otros con muchas curvas así como otros caminos que nunca se recorrieron. Teniendo en cuenta que era yo quien recorría o dejaba de recorrer dichos caminos, trazando las asociaciones las vinculaciones que yo podía ver, siendo conciente que estaba dentro de ese paisaje del cual extraía mis datos y en el cual definía mi rol.

Esto se vincula al viaje antropológico del que nos habla tan bien Krtoz (1991) al entablar esa relación entre investigador-investigado, definiendo roles en cada tramo, entremezclándose en una sinfonía de voces, de sentimientos, de conocimiento, dando todo ello como resultado: la investigación antropológica.

“Implica que el viajero antropológico tiene que estar consciente de que su pesquisa consiste no sólo en establecer una relación momentánea entre un investigador y su material de estudio, de construir una relación unilateral sujeto cognoscente-objeto por conocer. Por un lado, el viaje antropológico es como cualquier viaje, experiencia personal y también formas científicas de reunir información, de ponderar sus partes, de reformular las preguntas e hipótesis iniciales, de presentarlos resultados de la pesquisa en la que intervienen, como en cualquier viaje, los miedos y las ansias, las simpatías y las antipatías, las predisposiciones afectivas, perceptivas y teóricas del viajero, además de sus experiencias de viaje previas.” (Krtoz, 1991: 54)

En lo que respecta a la Observación, ese “estar allí” que permite captar lo que sucede, algunas veces se realizó distanciadamente, es decir, sin participar, sólo observar y rescatar en el cuaderno de campo las sensaciones, las visiones, lo que los sentidos y las reflexiones incitaban en ese ámbito. Otras veces la observación se conjugó con la participación, especialmente en las ceremonias, en la que “como uno más”, me sentaba alrededor del fuego y compartía el momento con los integrantes. Al respecto Guber (2001), reflexiona,

“...la diferencia entre observar y participar radica en el tipo de relación cognitiva que el investigador entabla con los sujetos/informantes y el nivel de involucramiento que resulta de dicha relación.” (Ibíd. 62).

Dicho nivel de involucramiento, a mi entender, es fundamental si se quiere lograr comprender el universo de lo que se estudia, de otro modo seríamos puramente periodistas describiendo acontecimientos.

De tal manera procedí, logré establecer lazos, “negociar” y entablar mi rol, conseguir contactos, divisar posibles tácticas de campo, formular y dirigir las preguntas de la manera mas correcta, relacionándome con diversas personas nunca antes conocidas, todo ello ayudando a comprender con más profundidad lo que sucedía en el terreno.

Mercante (2006) en su tesis doctoral discutiendo la idea de observación participante, rescata y remarca la importancia de experimentar la cultura estudiada, por lo que introduce la noción de *observação experiencial* (En: Santana de Rose, 2010). *“Somado a isto, aqui tanto as experiências quanto a auto-observação do antropólogo são vistas como ferramentas de pesquisa.”* (Ibíd. 52)

Por otro lado, la entrevista ha sido de gran utilidad, tal como se la ha denominado: “la herramienta de excavar” favorita de los sociólogos (Taylor S. J. y R. Bogdan, 1987). A través de dicha técnica se colecta valioso material, ya que profundiza en cada persona tanto los temas que interesan indagar, como también, la clave para entender otros, a partir de su discurso, de sus gestos, de su comportamiento.

El rol del entrevistador cumple un papel importante, debe seguir el ritmo de la conversación y permanecer expectante ante algún indicio interesante así como del comportamiento del entrevistado. La situación de la entrevista es menester tenerla en cuenta, así como la guía de la misma. Por lo que el investigador en la entrevista debe tener en cuenta numerosos factores, no se trata de un mero cuestionario. *“Lejos de asemejarse a un robot recolector de datos, el propio investigador es el instrumento de*

la investigación, y no lo es un protocolo o formulario de entrevista. El rol implica no solo obtener respuestas, sino también aprender qué preguntas hacer y cómo hacerlas.” (Taylor y R. Bogdan. 1987: 101)

Las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, fueron flexibles, dinámicas, no estructuradas, no estandarizadas. Contribuyendo a un mejor diálogo y a la apertura de nuevas posibilidades, las mismas fueron abiertas. Denominadas *entrevistas en profundidad*,

“Por entrevistas cualitativas en profundidad entendemos reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros estos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras. Las entrevistas en profundidad siguen el modelo de una conversación entre iguales, y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas.”
(Ibíd.101)

En cuanto a entrevistas realizadas, se efectuaron 18. Dentro de las mismas, algunas (7) realizadas a Elio como exponente de la familia mbya-guarani y sus visiones-acciones, y por otro lado, a algunos de los participantes de la red de relaciones (11).

Las mismas se llevaron a cabo en diversos lugares: Montevideo, Valdense, Rosario, Quebrada de los Cuervos, en diversos ámbitos: hogares particulares, lugares de encuentro como ser Rosario en el espacio de la familia, y en diverso tiempo: ceremonial, casual, pactado, etc. Los escenarios para las entrevistas así como las personas entrevistadas variaron, por lo cual varió mi estrategia investigativa y mi manera de proceder, re-formulado siempre mi rol, “mi estar”.

Es menester aclarar que se realizaron otros registros de conversaciones y expresiones, de charlas informales, en el diario de campo. Las entrevistas realizadas a dichas personas conllevaron la utilización de un grabador, pero no fueron las únicas tenidas en cuenta, así como comprender que la entrevista no es la única fuente de obtención de datos ni mucho menos. Es una técnica más que enriquece a la elaboración de un producto más acabado, en este caso, la comprensión de un ámbito que se traduce en la etnografía.

El trabajo de campo permite numerosas técnicas y métodos a seguir, cambiar, re-configurar, comprender al *otro*, en una situación por descubrir, en donde el investigador juega un rol, en donde intenta poner en práctica los conocimientos de la disciplina.

No basta que el investigador se encuentre allí, que cumpla y corrija las técnicas, los métodos, que escriba en su cuaderno de campo las visiones-percepciones, que describa, que borre y vuelva a escribir, que imagine teorías volando por el terreno, y que vuelva a los libros para entender cosas inentendibles. “... en términos de Geertz, lo que hace que la descripción etnográfica pueda transformarse en una descripción densa, no es sólo que el antropólogo apele a la información de fondo, a que se incluya en la situación, ni porque se fije en los hechos habituales, sino que fundamentalmente el antropólogo debe comprender, desentrañar, hacer “accesible el mundo conceptual en el que viven los informantes”. (Boivin, et al. 2004:148)

Es necesario articular toda la experiencia, los métodos, las técnicas, las teorías, las sensaciones y relaciones, y que sean traducibles con rigor y eficacia.

“[...] aquí está precisamente la virtud de la etnografía. Si ésta es descripción densa y los etnógrafos son los que hacen las descripciones, luego la cuestión fundamental en todo ejemplo dado en la descripción (ya se trate de una nota aislada de la libreta de campo, o de una monografía de las dimensiones de las de Malinowski) es la de saber si la descripción distingue los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los guiños fingidos.” (Geertz, 1987:29).

I.II Algunas Reflexiones

La experiencia etnográfica a la que nos imbuimos, según Da Matta¹ (1974), tiene tres fases, como un *rito de pasaje*. Una fase *teórico-intelectual*, una segunda fase denominada *periodo práctico* y por último, la fase *personal o existencial*. (En: Boivin. et al. 2004)

“De este modo, mientras que el plano teórico-intelectual es mediado por la competencia académica y el plano práctico por la perturbación de una realidad que se va tornando más inmediata, el plano existencial de la investigación en Etnología habla de las lecciones que debo extraer de mi propio caso. Es por esto que lo considero esencialmente globalizador e integrador: debe sintetizar la biografía con la teoría, y la práctica del mundo con la del oficio.” (Ibíd. 173)

¹ Haciendo hincapié en la etnología.

Es justamente en esta fase que quisiera detenerme para realizar algunas reflexiones del pensar- hacer antropológico, surgido desde mi experiencia de campo.

Como meta la antropología desea comprender los diversos sentidos y significados, acciones-pensamientos, en sí: la vida del *otro*, que ya no es uno lejano-extraño, sino su par, su próximo-prójimo. Es allí el nudo de las reflexiones, en tanto que conocer al *otro* inevitablemente surge el conocerse a uno mismo, o ser el intermediario de ese conocer.

Considerando así los temas candentes en antropología, siempre en disputa entre objetividad-subjetividad.

Toda relación humana conlleva sentimientos, de todos tipos, de afinidad, de rechazo, de odio, de amor, la lista es larga. ¿Qué sucede con las relaciones en donde se quiere lograr un objetivo más científico, en donde se pretende captar lo mejor posible de los acontecimientos? Entra en juego las percepciones, las historias de vida, las creencias, los valores, hasta el género, la edad, el lugar de nacimiento, etc.

¿Y que sucede cuando la relación investigador-investigado se convierte en una relación de afinidad?

Las preguntas descritas son interrogantes que estuvieron presentes a lo largo de mi trabajo de campo. Preguntas relacionadas al método, al rigor científico, a lo que se espera de un trabajo/investigación antropológica, así como interrogantes que incluyeron mi persona, mi ser y estar en el mundo.

Bourdieu (2003) nos acerca su concepto de *reflexividad* para tenerlo en cuenta, dándonos una mano en esas situaciones. Entendiendo que es una relación de sujetos estudiando a otros sujetos, una herramienta como la reflexividad propiciaría una manera de objetivación de esa relación subjetiva entre investigador /objeto-sujeto investigado.

“No se trata de perseguir una nueva forma de saber absoluto, sino de ejercer una forma específica de la vigilancia epistemológica, exactamente, la que debe asumir dicha vigilancia en un terreno en el que los obstáculos epistemológicos son, de manera primordial, obstáculos sociales. [...] Los sociólogos deben convertir la reflexividad en una disposición constitutiva de su habitus científico, es decir, en una reflexividad refleja, capaz de actuar no expost, sobre el opus operatum, sino a priori, sobre el modus operandi...” (Ibíd. 155)

Por tal motivo, adoptando la reflexividad en la investigación no significa rechazar a la subjetividad sino tomar conciencia de nuestro lugar y nuestros límites a

la hora de conocer, límites que vienen dados por nuestras pertenencias sociales-culturales, de género, de edad, así como por tratarse de Un sujeto que percibe, entiende, ve, oye, ciertas cosa y no otras, no es un ser omnipresente, ni omnipotente.

Lo que significa el trabajo de campo se aprende en el campo mismo y ello significa el entusiasmo, la preparación, y cuando te encuentras allí, realmente te topas con situaciones, hechos, sentimientos, contradicciones inesperadas que inducen a cuestionamientos profundos.

El mirar al *otro* es mirarse a uno mismo, y es aquí donde surgen las reflexiones más filosóficas y ricas, disparando cuestionamientos sobre cómo y qué es hacer antropología.

“Todo antropólogo es el informante de si mismo, tal vez no el mas fiel, aunque inevitablemente el mas cercano. [...] no se trata de enfatizar el protagonismo, sino de aceptar el hecho de que nuestra presencia en otras culturas esta teñida del contexto personal del momento...quiero hablar de los otros a través mío y no de mi a través de los otros.” (Bartolomé, M. 2007:20)

Es en esa relación que se erige la comprensión y la reflexión. Dicha relación construye miradas, lazos, amistades, enemistades, memorias, olvidos, recuerdos, anécdotas, historias, y a su vez construye el conocimiento científico.

“En Antropología es preciso recuperar ese lado extraordinario de las relaciones investigador/nativo. Si éste es el menos rutinario y más difícil de ser aprehendido de la situación antropológica, es ciertamente porque se constituye en el aspecto más humano de nuestra rutina. Es lo que realmente permite escribir la buena etnografía. Porque sin él, como plantea Geertz no se distingue un parpadeo de un guiño malicioso. Y es esto precisamente lo que distingue a la “descripción densa” –típicamente antropológica- de la descripción inversa, fotográfica y mecánica del viajante o del misionero.” (Da Matta, en: Boivin, et al, 2004: 177-178)

Experimentando la tarea de investigar, de relacionarse, de crear roles, de obtener información, de escribir, analizar, teorizar, etc., se suma la tarea de *desentrañarse* a uno mismo, es decir, reflexionar sobre el accionar, el pensar-actuar, y sus consecuencias. Consecuencias que conduce a la investigación por un camino y no otro.

Se produce en ese encuentro de conocer al *otro*, una aproximación a la comprensión de lo *propio*. *“Es la admisión de que el hombre no puede verse a sí mismo. Necesita del otro como su espejo y su guía”*. (Ibíd.: 178)

Parafraseando al poeta Arthur Rimbaud *“Je est un autre”*, *“Yo es otro”*. Podríamos reflexionar y asumir que la etnografía, requiere de la comprensión del otro y su universo, así como la comprensión de uno mismo y el suyo.

Cuestiones que refieren a la metodología de cómo investigar teniendo en cuenta que el objeto-sujeto de estudio conlleva a un estudio del sujeto cognoscente. Tales como sentimientos, pre-disposiciones, biografía, etc. es necesario abordar la cuestión de la subjetividad y de la experiencia personal como herramientas validas para la investigación, para el análisis, para la reflexión y producción de conocimiento. (Santana de Rose, 2010)

Partiendo de algunas reflexiones realizadas por Rosaldo (1993), quién toma a la experiencia personal como una categoría analítica, teniendo en cuenta las emociones y sentimientos como herramientas para la investigación así como para su debido estudio. (En: Santana de Rose, 2010)

“O que o autor argumenta é que a análise social pode ser feita tanto de certa distância quanto de perto, de dentro ou de fora, de diferentes maneiras, mas com a mesma validade. Para ele, o analista social tem múltiplas identidades; desta maneira, é possível unir os projetos éticos ou pessoais e analíticos, tornando obsoleta a visão do observador distanciado.” (Ibid. 56)

Acercamiento-distanciamiento, relaciones afectivas-relaciones objetivas, manuales y referencias de la antropología (clásica) de cómo seguir una investigación, mitificando una relación que no puede ser otra cosa que una relación humana.

Sin embargo, adentrándonos en el tiempo, Evans Pritchard (1978) ya mencionaba algunas reflexiones de este tipo: *“o que se traz de um estudo de campo depende muito do que se leva para ele”* (Ibíd. 300)

Asuntos acerca de la posición del cientista social, promovido por un rol dentro de un campo de relaciones de poder, del cual no puede ser un observador distanciado, la intrusión de emociones, de subjetividad en el campo intelectual de la investigación es algo sistemático.

“James Clifford (1998) ressalta que, paralelamente ao desenvolvimento da imagem do pesquisador de campo, cria-se uma forma particular de autoridade,

“uma autoridade cientificamente validada, ao mesmo tempo em que baseada numa singular experiência pessoal” (Santana de Rose, 2010: 54)

¿Cuando investigamos al *otro*, nos convertimos en el *otro*? Dicho cuestionamiento surgió en la experiencia de campo, como otra cuestión mas que obedece a la tarea de pensar-hacer antropología.

Las nuevas relaciones que uno establece en el trabajo de campo, permean ahora la rutina de campo, se comparte, se ayuda, se reflexiona, se cuestiona, junto con el *otro*. Se trata de entender a ese *otro*, por lo que por allí transcurre un mundo por debajo de lo consciente, que intenta conjugar con ese *otro* de una manera mas profunda.

Si bien, indudablemente el *otro* no soy yo, y caer en el romanticismo de creer convertirme en el, puede perjudicar a la investigación y especialmente a ese *otro*. Aludiendo a lo dicho,

“Esta asimetría permanente constituye nuestros discursos. Ya lo dijimos: no soy el otro y este no puede ser yo. Empero es obvio que es en la intimidad del encuentro de nuestras diferencias que surge el saber. La asimetría recubre entonces una dimensión necesaria y constructiva del conocimiento. Favorece el “eureka” que nace de las idas y vueltas entre el alejamiento y la apropiación, entre la participación/observación y la objetivación, entre la forma y el sentido; en fin: entre el otro y yo.” (Duquesnoy, 2004: 83)

Como lo resalta Rosaldo (1993) (En: Santana de Rose, 2010), el dilema de *tornarse nativo*, conduce a un error epistemológico trasladando a una gran discusión, por cierto problemática, en el conocimiento científico.

Si bien Da Matta (1987) argumenta que el investigador puede verse transformado por el objeto-sujeto de estudio que investiga, constituyéndose así en un trabajo que permite múltiples conocimientos, incluyendo el auto-discernimiento. (En: Santana de Rose, 2010)

Las expuestas, son cuestiones y reflexiones con mérito de ser entendidas como metodología, como maneras de encarar el siguiente trabajo de campo, que ha provocado múltiples sensaciones, contradicciones, enojos-alegrías, expectativas y desilusiones. Creando un campo de estudio hacia la penetración en el entendimiento del *otro* así como de uno mismo, para lograr un correcto trabajo de investigación antropológica.

Como ultima reflexión, estos cuestionamientos podrían surgir mismos por la elección particular del objeto-sujeto de estudio aquí presentado. Basini (2003) expone: *“Arrisco-me a dizer que trabalhar com comunidades indígenas exige-nos, dado sua clara alteridade, a descentrar-nos, desdobrar-nos e principalmente de-substancializar-nos.”* (Ibíd. 52)

O como reflexiona Meliá (2007) *“...afirmando que dificilmente se caminha entre os Guarani impunemente, ou seja, sem ser modificado.”* (En: Santana de Rose, 2010: 47)

Capítulo II. URUGUAY PAÍS SIN INDIOS

“Uruguay país sin indios” nace de una historiografía oficial estableciendo relatos tomados como verdaderos, tomados como legítimos por la sociedad civil, que se traduce en maneras de interpretaciones y visiones sobre el pasado prehistórico e histórico del Uruguay. De esta manera, se crea a través de herramientas de poder llevadas a cabo por el Estado, como ser la enseñanza pública, gratuita y obligatoria, *Un relato sobre el pasado, la historia y la prehistoria del territorio, bajo un modelo de laicismo radical que ha tratado de erradicar la diferencia.*(Guigou, 2003)

Hablar de indios en Uruguay significa o significó hablar de *fantasmas de la memoria* (Basini, 2003). Fantasmas que se convirtieron pues, en ello, por un proceso civilizatorio que enunció su estandarte de legitimidad en su accionar, provocando una eliminación de lo que no cumplía con lo que la civilización significaba.

Elías (1989) entiende que la civilización en cuanto concepto, expresa la consciencia que Occidente tiene de si mismo. Por ello mismo tiene en su esencia un acto discriminatorio, segregador, dejando a voces-imágenes sin ser entendidas o escuchadas.

El resultado que esta postura asume en Uruguay oficializa un relato: *“que el conocimiento de la prehistoria y de los indígenas del territorio no formaron parte del imaginario para el afianzamiento del estado nación: no eran civilizados ni al estilo occidental ni al de las altas culturas americanas: no tenían palacios, no construían casas, no trabajaban metales preciosos, no tenían un sistema político reconocido, no preparaban alimentos complejos, no plantaban... Por lo tanto, no aportaban a los valores occidentales y no se tomaron en cuenta.”* (Curbelo, C. 2008)

La creación de un mito de origen del Estado Nación uruguayo requería de un relato heroico, *civilizado*, digno de ser expuesto en el resto del continente. Ello significaba el anulamiento u ocultamiento de otras realidades que permeaban el mapa: los indios.

“Uruguai imaginou-se diferente dos seus países vizinhos e construiu, dentro da sua identidade positiva, a idéia de uma “predestinada diferenciação”, de clara influência romântica-cristã.” (Basini, 2003: 98)

El surgimiento del Estado Nación uruguayo, como paradigma de la civilización, quería ser diferente al resto del America Latina, de corte europeo, blanco, civilizado,

jactándose de una superioridad en todos los sentidos, regional, racial, intelectual, espiritual (Cabrera, 1989; López Mazz, 1990) Por lo que debía haber una supresión de la heterogeneidad, que estaba dada por minorías, “indómitas”, “incultas”, “bárbaras”, no dignas de merecer estar bajo el sol de la patria naciente e hiperintegradora.

Sin embargo, los aportes culturales, lingüísticos, de costumbres-tradiciones, no pueden negarse, son una viva influencia de aquellos grupos que conformaron la identidad de lo que hoy se es.

“Así como no es posible entender cómo este país llegó a adquirir su actual fisonomía cultural sin analizar las aportaciones de los diversos grupos de inmigrantes que arribaron durante algo más de un siglo, tampoco es factible que ello se logre de manera acertada sin tener en cuenta la incidencia del mundo indígena en el prolongado período en que se fueron conformando esos elementos culturales propios.”
(Pi Hugarte, 2007: 6)

Tras la elaboración de un relato oficial, el silencio ha sido una de las características que inundan la historia. Silencio historiográfico que cumple su función de acallar aquellos habitantes de estas tierras calificados como bárbaros, indómitos, expulsados y marginados, que no solo cumplieron con la condena de la marginación sino también con el genocidio.

La exterminación de la diferencia, que significaba el peligro del orden social, se da con mayor visibilidad en Salsipuedes 1831, inaugurándose así el comienzo de un “pueblo civilizado”, junto con el primer presidente de la Nación el General Fructuoso Rivera.

Aludiendo a Verdesio sobre el silencio en la escritura, *“En realidad, es principalmente ese silencio que la obra guarda con respecto a los conflictos que están en su génesis lo que el crítico debe interrogar, ya que lo que lo liga al mundo de la ideología (su nexa con ella) no es precisamente lo que dice, sino lo que no dice”* (1996: 34).

El silencio, contradictoriamente, es una presencia en la escritura, y ésta debe ser descubierta, descifrada. Comprender que existe un campo de poder, con luchas por legitimar relatos, historias e individualidades, y esto incluye comprender cómo y por qué surge el “Uruguay país sin indios”.

“Nesta linha Derrida (1977) sugere que toda discursividade apresenta vozes contrapostas e coexistência de interesses. As marcas tanto no que se refere ao discursivo como ao não-discursivo estabelecem processos de significação como um jogo de diferenças.” (Basini, 2003:59)

En el transcurso de la historia aquellos habitantes nativos, denominados Charruas, guaraníes, guenoas, yaros, boanes, etc, con todas las contradicciones y disputas que los grupos-nombres conllevan, se acentuaron en nuestro imaginario colectivo como un mito. Un mito del cual poder apropiarse y (re) crearlo en nuevos contextos.

De esta manera se fue gestando en la concepción del Estado Nación, como un país preferentemente europeo, blanco, homogéneo, un *pueblo transplantado* (Ribeiro, 1985), de allí se derivan múltiples producciones en cuanto a visión y versión sobre “el indio”, ya que el vacío historiográfico genera múltiples miradas acerca de esta ausencia.

“Los indios siempre han sido una reserva inagotable de imágenes manipulables y el imaginario que trata sobre ellos es tan rico como contradictorio, ya que puede concebirlos como hijos del paraíso o como salvajes culpables del subdesarrollo nacional”.(Ramos, A.1998, en: Barabas, 2000: 9)

Vehiculizado por una estrategia del Estado en un interés por invisibilizar esa realidad, en dar una narrativa “oficial” sobre la prehistoria y la historia, intentando cerrar un capítulo de la misma, se genera una visión hegemónica sobre el pasado indígena produciendo en la formación de sus ciudadanos una concepción de la historia unilineal y evolucionista.

Foucault (en Deleuze, 1987) se refería al *estatismo continuo* para hablar del poder que ejerce, produce y reproduce el Estado, proyectando así una visión hegemónica sobre la “realidad” en los ciudadanos, que reproducen la misma, “...o *Estado a través de um processo de longa duração (estatismo), gera imagens dominantes nos seus cidadãos. Estas merecem a inclusão de um quarto estrato: os sem índios.*” (Basini, 2003: 21) Los sin-indios, aludiendo a aquellas personas que ignoran el pasado “indio”.

Así como Bourdieu (1997) se refería al Estado con su poder de crear e imponer categorías de pensamiento, “... *encarna a la vez en la objetividad bajo la forma de estructuras y de mecanismos específicos y en la subjetividad o, si se prefiere, en los cerebros, bajo forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento.*” (Ibíd. 48) Precisamente el *poder simbólico* es aquel que da un orden *gnoseológico*, que nos “posiciona” ante la realidad, realidad tomada como nacional, oficial, “verdadera” en este caso, realidad construida que nos unifica, nos homogeniza. (Bourdieu, 1998)

“Os mitos de Estado permanentemente criam rituais de exclusão e inclusão, moldam uma matriz na qual os cidadãos podem ver-se refletidos e sentirem-se englobados, como expressão de uma específica identidade que opera dentro de um imaginário.” (Basini, 2003: 22)

Desde esta óptica homogénea, de ver al otro como diferente y exótico, es que se piensa al “indio”, contrapuesta al “nosotros” uruguayos, silenciando otras voces que conforman la trama de la identidad del Uruguay. Un sentido de identidad forzado desde el Estado, un sentido de identidad que excluye a otros de manera casi inconciente, ya que el proceso civilizatorio de Uruguay incluye esa visión de lo *Uno*.

“É assim que as heterogeneidades culturais, (o gaúcho, o índio, o afro-uruguaio) tentarão ser absorvidas pela via do seu desaparecimento, ou então por meio de sua colocação em um ponto inferior dentro do esquema hierárquico de evolução em direção a uma cidadania plena. O único Outro aceito será o imigrante europeu, através da sua “nacionalização” (ou seja, sua uruguaicização)”. (Guigou, 2003)

II.I Nuevas lecturas.

Nuevas interpretaciones, re-lecturas, se abren a lo que significó aquella imagen de indios congelados en el tiempo, enunciando en textos escolares básicas descripciones con un tinte despectivo.

Con su devenir, la historia permite nuevas re-lecturas, los silencios ya no son tan silenciosos y se abre paso un re-pensar sobre la historia, el pasado, el presente y el futuro.

Desde la investigación histórica- etnohistoria, se busca comprender el verdadero lugar ocupado por los indígenas en el territorio, tanto a nivel demográfico, económico, cultural, así como la relación con el europeo. Surgen así estudios referentes, siendo los pioneros en antecedentes etnohistórico e histórico teniendo gran impacto así como nuevas lecturas (Acosta y Lara, E. 1961, 1978, 1989; Barrios Pintos, A. 1975, 1991; Padrón Favre 1986, 1996, 1997; Pi Hugarte 1969, 1999, 2007; Vidart, D. (1962, 1985, 1996, 1997, 2000), solo por nombrar algunos.

Surge también el enfoque dado hacia diversas etnias en la conformación del Uruguay, y su aporte cultural, social, económico, dejando de lado esa visión de “Indios

del territorio”, dando paso a la valorización de cada uno de los grupos. (Rodolfo González Risotto y Susana Rodríguez, 1982.) Penetrando la mirada hacia las Misiones Jesuíticas del Paraguay, como gran aporte a la conformación cultural del Uruguay a través de la cultura guarani. (Curbelo, C. 2008).

Desde una perspectiva que aborde la visión del *otro*, en este caso de grupos nativos, surge a nivel académico diversos estudios, en cuanto a arqueológico-antropológico, conformándose en la segunda mitad de la década del ochenta (Cabrera, L. 1985, 1989; Consens, M. 2003; Curbelo, C. 1985; López Mazz, J.M, 1989, 1990) Estudios a nivel genético-histórico (Sans, M. 2000; Barreto, 2001) que buscan el reconocimiento de descendientes de indígenas.

Dichas aperturas a “ver” e interpretar el pasado “indígena” del (hoy) Uruguay, permitió nuevas explicaciones y visiones acerca de la formación de la identidad, así como a la re formulación de un pasado “extraviado” por diversos sectores y actores de la sociedad. El discurso no se agota, tiene fisuras, escapes, por lo que,

“Não obstante, este imaginário hegemônico constituído por todas as formas que participam do estatismo, não pode capturar todos os fluxos e intensidades que numa determinada formação histórica são produzidos. Estamos, então, em presença de dobras, margens, fugas, que escapam da lógica bipolar do Estado (individualizar e homogeneizar). Falamos, por conseguinte, de um imaginário fragmentado...” (Basini, 2003: 62)

Dicha fragmentación, que escapa a la homogenización del discurso, crea diversas maneras de ver, de interpretar a lo “indio”, generando visiones yuxtapuestas, contradictorias y/o en lucha, pero aun así visibles, que salen a la luz, tras reiterados silencios.

“O “quietismo” do mito, fica invalidado no exercício mitoprático na medida em que “as categorias recebidas” se põem sempre em jogo em função da experiência empírica (Augé, 1995; Sahlins, 1997a) ao qual devam se submeter. Desta forma, o fato de possuir um corpus mítico comum, não implica que todos os integrantes de uma mesma cultura irão atualizá-los da mesma maneira, embora, sim, darão conta nas suas confrontações, lutas e negociações (que tangem à vida social) destes referentes cristalizados em mitos e representações.” (Guigou, 2003)

En el caso de Uruguay hasta la década del setenta el tema de “lo indio” era un asunto clausurado, puesto a punto en los libros escolares a manera de rasgos físicos, anecdóticos y fragmentarios. Continuando ya desde la mitad de la década del ochenta, comienza una explosión del tema de la “indianidad”. (Porzecanski, 2005)

Se interpreta una línea simbólica en el tiempo constituida por “[...] los sesenta como el momento de culminación de una versión de la identidad uruguaya construida a principios de siglo, bajo el proyecto modernizador del Batllismo, mientras que serían los ochenta —y el fin del período de gobierno dictatorial— los que señalan la búsqueda del inicio de una nueva versión, la que todavía se halla en construcción.” (ibid: 409)

Tras la época dictatorial, se abre una gama de intereses por reivindicar el pasado, una búsqueda de nuevas interpretaciones, nuevos mitos, nuevos proyectos, que consoliden y desmitifiquen temas ocultos, silenciados, generando nuevas visiones que re-crean historias, sucesos, de los cuales aferrar la identidad como una salvación a una ausencia, a un vacío.

Vidart (1997) advierte acerca de lo que se discute, afirmando que las reflexiones emergentes no es saber *quienes somos*, sino *quienes queremos ser*.

Sumado a esto, se filtra en el discurso y en la vivencia misma, la entrada de los mbya-guaraní al Uruguay a comienzos de los años ochenta, despertando aún más reflexiones sobre el “indio” en Uruguay.

Se instaura una “ola” de acontecimientos involucrando la creación de nuevas asociaciones, como la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa en 1989, así como la fundación de la Asociación Indigenista del Uruguay, en ese mismo año, la cual más tarde (2001) cambia su nombre a Grupo de Apoyo Comunidad Guaraní Mbya-Uruguay e incluye indígenas Guaraníes (Porzecanski, 2005).

Movimientos- accionares que continuarán con el transcurso de los años en nuevos encuentros-desencuentros, en lucha por la identidad, siempre en búsqueda y anhelada.

Conformando otro corte en el tiempo produciendo fuertes cuestionamientos y nuevas visiones y críticas ante el tema “Indio” en Uruguay, es la repatriación de los restos de Vaimaca Perú desde Francia en 2002, tras idas y vueltas, entre luchas de poder por el prestigio, por el control, por el *poder simbólico*.

“Las vicisitudes que caracterizaron lo que se llamó “la repatriación” de los restos de Vaimaca Perú al país desde la iniciativa y promulgación de la ley nº 17.256, marcan la culminación de un proceso: la re-creación de un mito contemporáneo sobre la identidad en términos de re-elaboración y re-

significación de contenidos históricos para su utilización simbólica y funcional en el presente.” (ibid: 410)

Una convulsión de interpretaciones en un contexto cada vez más fragmentado permitió la multiplicidad de intervenciones y luchas por re-construir un pasado no tan legible, algo borroso y deteriorado.

Uruguay se abre a una nueva óptica, incluyendo a nuevos actores en un escenario que se creía abandonado, el de descendientes Charrúas reclamando por su historia robada, y la entrada de los mbya-guarani, que despiertan ciertos sentidos de identidad, así como de “latino-americanización”, de unión en la fragmentación, en un país propuesto homogéneo e hiperintegrador.

Esta trama de acontecimientos, de miradas, de reclamos, de reivindicaciones y de ausencias y presencias, genera en Agosto de 2009 la declaración del *11 de abril de cada año Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena*. En la ley N° 18.589.²

De esta manera se expresa La Comisión de Constitución, Códigos, Legislación General y Administración en dicho decreto,

“El reconocimiento del aporte y la presencia indígena en el proceso de nuestra conformación nacional, y el conocimiento de la verdad histórica sobre la suerte que los charrúas corrieron en nuestra tierra, además de un acto de justicia impostergable, supone una contribución fundamental al fortalecimiento de la identidad nacional mediante la valoración de la diversidad de aportes que la enriquecen y que conforman la esencia de nuestro pueblo y su cultura [...] Corresponde al Estado pues, la reparación de la memoria y la valoración de la diversidad de aportes que contribuyeron a nuestra conformación como nación, partiendo en primer lugar del conocimiento y difusión de lo sucedido en nuestra historia, asumiendo la riqueza de la diversidad que nos distingue junto al resto del continente.”

El proceso en que todo Estado Nación, así como ciudadanos están inmiscuidos, es dinámico, cambia, se transforma, el discurso se renueva, la mito-praxis se transforma según los contextos, el pasado es construido y re-construido como una manera de aferrarse al presente. Tal es así como ha ocurrido en Uruguay, con una

² Artículo 1º.- Declárase el día 11 de abril de cada año "Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena".

Artículo 2º.- (Acciones públicas conmemorativas).- En esa fecha, el Poder Ejecutivo y la Administración Nacional de Educación Pública dispondrán la ejecución o coordinación de acciones públicas que fomenten la información y sensibilización de la ciudadanía sobre lo sucedido en Salsipuedes en 1831, los hechos históricos relacionados a la nación charrúa y el aporte indígena a la identidad nacional.

historia oficial que toma matices cambiantes y dinámicos, transformados en nuevas reivindicaciones y reflexiones, los actores comprometidos asumen una nueva posición a lo largo del tiempo.

Desde la visión integradora-homogénea del pasado, como modelo de nación y como autopercepción colectiva, se ha dado algunos pasos en la re-visión de esos conceptos, generando una nueva percepción, proyectando y recreando otro pasado, significando un nuevo presente y visualizando un horizonte de posibilidades en el futuro.

Capítulo III. LLEGADA A URUGUAY DE LOS MBYA- GUARANI.

Los mbya-guarani³, un pueblo con una larga historia que ha atraído tanto a antropólogos y etnólogos, lingüistas y historiadores, por sus mitos, su cosmovisión, su lengua, constituyen parte de la gran cultura Guarani⁴, conformada por grupos diversos⁵, a los que puede atribuirse un compartir de ciertas características culturales y lingüísticas, sin caer en la homogeneidad.

Vinculado a una nueva “realidad” en Uruguay, la presencia de este pueblo, con la llegada de familias extensas en la década del setenta y ochenta, impulsa imaginarios en cuanto a una presencia inesperada.

“Precisamente o ingresso dos índios mbyá guarani no Uruguai na década de 80 (s. XX) gera uma série de perplexidades, surpresas, confusões e figuras análogas quanto ao semântico; assim sendo, é quase impossível pensar a existência de índios, quando se parte de um referente sem índios, tão avassalador no imaginário nacional.” (Basini, 2003: 23)

La ausencia de aquel “indio” del pasado, cobra vida en múltiples miradas en un nuevo escenario que confronta y genera la emergencia tanto de visiones románticas como etnocéntricas. Tal es así que la prensa genera la difusión de este acontecimiento estableciendo ciertas lecturas ante lo sucedido.

“En Uruguay también existen” es el título de un reportaje aparecido en Semanario *Brecha* (7 de febrero de 1977), ilustrando de esta manera una visión de lo acontecido durante un largo período de tiempo en donde la historia oficial no permitía ni siquiera la especulación de una existencia posible.

Subrayando la expectativa y los nuevos indicios que este acontecimiento trae aparejado en cuanto a la imagen de la sociedad nacional, ahora pluralizada por una alteridad definible, que conforman nuevos actores sociales: los indios.

³ Os mbya, cujo nome foi traduzido por Schaden como “gente”, estão presentes na região oriental do Paraguai, no nordeste da Argentina (provincia de Misiones) e no do Uruguai (nas proximidades de Montevideu). No Brasil, encontram-se em aldeias situadas no interior e no litoral dos estados do sul. (Santana de Rose, 2010: 119)

⁴ Os Guarani, cuja cultura tem raízes milenares nas Terras Baixas da América do Sul, reúnem um dos maiores contingentes populacionais indígenas do Brasil, com uma população transnacional que supera 65 mil pessoas, sendo que destes 35.000 encontram-se no Brasil e mais de 30.000 na Argentina, Paraguai e Uruguai, estando distribuídos entre pelo menos 360 lugares de ocupação. O idioma Guarani pertence à família linguística Tupi-Guarani, que é uma ramificação do tronco de uma família maior, a Macro ou Proto-Tupi. (Sanata de Rose, 2010: 117)

⁵ Los mbyá, Kayová y los Ñandeva, constituyen las parcialidades de los Guarani contemporáneos.

Dinamizados por una búsqueda de nuevos espacios para crear su modo de vida, (re) significando sus mitos, los mbya ingresan en territorio nacional configurando una nueva manera de relacionarse con la *sociedad envolvente* así como con la noción de “territorio”.

[...] “desterritorialização” e “reterritorialização” como categorias explicativas de um “processo histórico de reelaboração do território Mbyá”, que passaria de uma perspectiva de território contínuo (usado de modo “circular”) a “território aberto, descontínuo e sem fronteiras definidas, razão pela qual pode ser continuamente ampliado a partir da incorporação de novos espaços” (Pissolato, 2004: 22)

Dicha noción de reelaboración del territorio, entendido como abierto, sin fronteras, vislumbra en Uruguay un nuevo encuentro con sus propias categorías de pensar, así como su propia historia, ante el reflejo de los mbya-guarani que fluyen por Estados nacionales. Concepto que no encuentra una explicación ante la mirada de este grupo, entendiendo que el territorio es una amplia red de ancestralidades, historias y memorias sin fronteras que unen a su pueblo en una red de pertenencia, desviándose de la lógica del Estado. (Clastres, 1974)

“Este território configura-se como uma grande rede de parentes, pensamentos, conhecimentos, interpretações e estratégias, constituindo um território-movimento.” (Santana de Rose, 2010: 118)



Imagen 1. Universo Multilocal de los mbya-guarani. Fuente: Basini, 2003.

Es este constante movimiento de los mbya-guarani, que permiten una circulación por espacios-fronteras nunca antes transitados, como en el caso de Uruguay, despertando así miradas encontradas, contradictorias, generando una nueva experiencia a descubrir, involucrando, en este caso, a antropólogos, científicos sociales, personas con afinidades ante la presencia indígena, políticos, así como acontecimientos de violencia (tanto simbólica como física).

El traspasar fronteras, interpretadas tanto a nivel Estado con delimitaciones espaciales, así como fronteras simbólicas, del discurso, de la historia, "de lo esperado", los mbya-guarani requieren de una hábil negociación que incluye estrategias a desplegar ante la sociedad envolvente, en una relación interétnica. Tales como simulacro, cambio de nombres, de edades, estrategias de invisibilización, de asimilación, etc., todas ellas negociaciones que en el recorrido, en la circulación, han sabido emprender. (Basini, 2003)

Mimetizados con la idea de la búsqueda de la tierra sin mal, los mbya Guarani han sido catalogados como buscadores implacables de una identidad, migrantes en el espacio-tiempo, errantes caminantes que las etnografías clásicas han sabido describir. (Nimuendaju 1987; Métraux 1979; P. Clastres 1993; H. Clastres 1978; Cadogan 1959; Schaden 1974; Melià 1991, entre otros).

Si bien, nuevas etnografías hablan de un sentido atribuido a estas dislocaciones como mantención central del *Ñande - reko*, (*nuestra común manera de ser*). De esta forma, los abordajes contemporáneos relacionan los movimientos – circulación de los mbya al *Teko*, o *modo de ser*, circulando por la memoria, recreando y reviviendo sus prácticas y mitos, no quedando así restringido sólo a aspectos culturales definidos como religiosos. (Santana de Rose, 2010)

Generando un nuevo encuentro de identidades-alteridades, el Uruguay se ve modificado, transformado, ante dicha presencia que recorre departamentos como Artigas, Salto, Cerro Largo, Río Negro, Colonia, hasta finalmente establecerse en el Parque Lecqoc⁶, en Montevideo, estableciendo negociaciones, irrumpiendo con su presencia en un vacío tanto histórico como jurídico.

A una respuesta en el orden de organización y negociación con el Estado, se creó la Asociación Indigenista del Uruguay en 1989, en la cual ciertos actores como antropólogos facilitaban algunas cuestiones como partidas de nacimiento, documentación, acceso a tierras, etc. Dicha asociación conformada por los mbya y por no-indios, genera un sin fin de cuestionamientos algunos de los cuales sostiene un carácter paternalista.

Posteriormente en el año 2002 se crea la Asociación Mbya del Uruguay, encarando las cuestiones de negociación-estrategias, por los propios mbya-guarani, tal vez, como respuesta a una demanda que no era específicamente cumplida o por las luchas de poder a que estaban expuestos por determinados intermediarios.

Tras el transcurso de dichos acontecimientos existen muchos “guardados” en la memoria que constituyeron problemas a la hora de tratar con una situación, que podría denominarse atípica. Un ejemplo de ello es el establecimiento de los mbya-guarani en la isla Filomena, Fray Bentos en el departamento de Río Negro, a manera de aislarlos de la sociedad envolvente para su mejor desarrollo y vida, aludiendo así a una no-contaminación por parte de la sociedad occidental - capitalista, la cual contrajo numerosos inconvenientes, tales como la no adecuada elección por tratarse de tierras anegadizas, así como el vínculo establecido entre partes, mbya y no-mbya, que conllevo a situaciones desafortunadas.

“...o percurso migratório dos mbyá guarani, ao longo de duas décadas no Uruguai, não pode obviar as múltiplas dificuldades que experimentou este povo milenário, (ainda que seja visto como minoria étnica); sua grande fragilidade lançada numa difícil e árdua negociação com diferentes atores e instituições da

⁶ Localizado en la zona rural de Montevideo, en el barrio “Pueblo Santiago Vásquez”. Área dada por la IMM, dentro del Parque Lecocq que comprende unas 122 hectáreas, en 8 de las cuales se establecen.

sociedade não-índia, somada a um contexto de Estado Nação sem nenhum tipo de previsão jurídica que os ampare como grupo indígena.” (Basini, 2003: 44)

Desde esta nueva “realidad” emergen tanto nuevos actores como nuevas historias, que inundan a los mbya guarani de preconceptos, estigmatizaciones así como concepciones románticas por su presencia.

Es así que la prensa tuvo cierto papel en este nuevo escenario existiendo numerosos registros de cómo fue tratado el tema y desde qué perspectiva.

Un ejemplo de ello es la publicación en el semanario Brecha, *Que el indio nos de una mano*, Febrero 1988: *“Aquello fue, algo así como mi propio descubrimiento de America” [...] Tanto tiempo manejándonos con tesis, con hipótesis de trabajo, es decir, con abstracciones y de repente, ahí, al alcance de la mano, estaban los aborígenes en persona, la prueba viviente, irrefutable, de nuestras teorías.”*

A continuación se puede leer: *“...quienes ahora deciden sobre los que si pueden y los que no pueden tener acceso al trato directo con los indios, fueron mas perspicaces que los muchísimos montevideanos que van los domingos a la feria Tristán Narvaja y no supieron ver a los guaraníes que tenían delante.”* He aquí el juego de miradas y el juego de ausencias y presencias, quienes lo ven y quienes no, y quién puede tener acceso a ellos y quienes no, como si fueran objetos, en este caso sujetos rescatados de la prehistoria y a los cuales ahora debían conservar.

Otro artículo en *Brecha*, denominada *Hacia la Tierra Sin Mal*, en Julio 1989, muestra las dificultades y las estrategias a desplegar por el grupo, como es el caso de la cédula de identidad, partidas, etc. Aquí hay un fragmento de un diálogo con Roque un mbya que expresa: *“...no preciamos ningún papel, ¿para que van a dar un documento para mi? No da, no da porque nosotros no podemos cambiar el sistema. Ustedes tampoco pueden cambiar su sistema. Ustedes no pueden vivir acá ni una semana, ni un día...vivir ene este ranchito igual como nosotros, que dormimos y comemos acá, nos vienen a pedir cosas, si ustedes no aguantan nada: ni el agua ni el frío”*

Es así como la prensa fue documentando la trayectoria de los mbya, sus conflictos, sus historias, encuentros-desencuentros, así como las visiones acerca de este grupo, que despertaba interés o desinterés, así como idealización de aquel “buen salvaje” que nos hablaba Rousseau.

“A crônica jornalista pode dar conta de um diagrama com intensidades variáveis entre índios e não-índios, ainda que aqueles que “não têm história”,

para os segundos, habilitem imagens “sumamente criativas”. O pouco esperado torna-se então impensado, algo que inclusive não pode ser dito porque não está na escritura, não se acha, pois, na história ocidental [...] Os mbyá guarani, que no final de 1998 estão localizados numa estância do departamento de Treinta y Tres, não podem ser índios! O Serviço de Inteligência lança a suspeita que sejam “sem terra”, a imprensa sensacionalista balbucia e escreve em suas colunas sobre uma possível seita que haveria precipitado o suicídio de seu protetor, o intendente Vilanueva Saravia, para encher ainda mais deste perigo empírico, de índios que não deveriam estar em um país sem índios... ” (Basini, 2003:33)

Indios en un país en el cual no deberían estar, sin embargo, estuvieron y siguen estando. Tras innumerables idas y vueltas, los mbya-guarani consiguieron establecer y desarrollar su tekoha mara´e eý – aldea, lugar sin mal, durante el tiempo que transcurrieron, desde que arribaron en la década del ochenta hasta el 2003, cuando decidieron dirigirse a otro territorio. Consecuentemente aquí en Uruguay desarrollaron su ñande-rekó /modo de vida, aún así.

Lo que explora el siguiente trabajo etnográfico es el post-aldea, en donde una familia mbya continúa su modo de vida, de alguna manera un poco diferente.

Las visiones, las versiones, las luchas de poder, las estrategias, el Estado, los guaraníes, los uruguayos, los antropólogos, todo se ve en una trama en este nuevo escenario, en este hecho atípico para el pensamiento tanto de los ciudadanos como del Estado, en su afán por el control a través de la homogeneidad.

En esta situación se encunetran nuevas temporalidades, nuevos discursos, nuevas territorialidades, algo diferente y alterno. Se debía “...sair de formas fixas da noção de Estado, de um processo civilizador unidirecional, de um olhar genérico sobre os índios e da atuação de organizações nucleadas em torno da questão indígena...” (Ibid. 41)

Capítulo IV. TRANSITANDO POR URUGUAY

Trayectoria de la familia mbya y sus correspondientes integrantes

“(...) de que nunca se sabe de onde vem: nem de qual lugar do espaço, nem – por consiguiente- de que ponto da genealogia. Indo e vindo constantemente, por tanto sem residencia, estao em toda parte e por isso mesmo em nenhum lugar.” (H. Clastres, 1978: 41)

En el trabajo de campo aspiré a conocer la trayectoria de los integrantes de la familia mbya-guarani, que desde el 2004 vive en las cercanías de la ciudad de Rosario. Dialogando con Elio y María⁷, para hallar el por qué y el cómo del ahora, indagando de esta manera en sus vidas y sus recorridos, trazando un mapa, de rutas, de conexiones y asociaciones.

Unas de las primeras dudas y consecuentemente una de las primeras preguntas a Elio, era por qué llegaron a Uruguay, cuál fue el impulso de llegar aquí, ¿qué buscaban? Por cierto, ¿buscaban algo? De este modo, tuve la visión de Elio sobre la llegada a Uruguay y a su vez, su trayectoria de vida y la de María.

Elio nació en Brasil, pero su *gente*, sus padres, abuelos, como el me decía, son de Paraguay. A la edad de tres años desde Brasil se dirigieron a Posadas, Misiones, en Argentina y allí vivieron un tiempo con sus abuelos, luego, cuando ya tenía alrededor de siete años migraron hacia Porto Alegre, Brasil. Trayectos a lo largo del tiempo y el espacio que se realizan caminando,

“...bueno mi padre siempre anda recorriendo por distintos puntos, eso quiere decir, como buscando un lugar para vivir mejor, siempre anda dando vueltas, caminando, siempre caminando” (Elio)

Al modo Guarani *oguatá*, que significa camino, los mbya-guarani buscan las rutas que lo inducen a la búsqueda de su identidad, de su centro, de su ser, camino marcado por Ñanderu, su Dios, guiándolos al encuentro con los dioses. La vida, el camino, se construye andando, distancias geográficas que también son distancias espirituales, recorridos que lo acercan paso a paso a la perfección del espíritu, del alma.

⁷ Pareja la cual tiene 5 hijos.

“Os deslocamentos espaciais parecem ativar simultaneamente os princípios celeste e terrestre da pessoa constituindo-se como uma experiência de transformação que perpassa toda a vida do caminhante.” (Mendes da Silva, E. 2006: 103)

Tal es así, que sin caminar, sin fluir, el mbya-guarani no sería mbya-guarani, su identidad es construida por el movimiento. Por tal motivo son inmensas las distancias, que se apreciaban aún más en tiempos antiguos, guiados por los *kara*⁸, ya que en la actualidad se aprecia una leve disminución de aquellos *oguatá porá* (caminos sagrados) que incluían a toda una familia (extensa) en una travesía de meses de andar.

Luego de llegar a Porto Alegre se dirigieron a Santos, en el Estado de São Paulo y fue allí donde Elio recibió la enseñanza espiritual de su padre para poder desarrollar en él todo el potencial para ser un líder espiritual, un *karaí*. Fue así que durante cuatro años estuvo solo en una *Opy*, construcciones sagradas a modo de escuela y casa de rezo, en donde se aprende enseñanzas milenarias de los mbya, se medita, se reflexiona, siendo el guía espiritual su padre, un conocido líder religioso dentro de su comunidad. Cuatro años de su niñez estuvo allí, sin contacto con otros niños solo con su familia, cuatro años de aprendizaje para ser un guía espiritual, para ser de alguna manera lo que hoy es para muchas personas no precisamente mbya-guarani. Sobre lo dicho Elio me comentaba,

“Mi padre me decía que desde mi nacimiento reconocido para eso, nací para eso, no nací para otra cosa, nací para ayudar a las personas, para ayudar a todos mis hermanos, tengo que hacer eso como si fuera mi misión, y ahora me estoy dando cuenta, tal vez que es cierto... realmente lo que siento es que tengo que trabajar con los demás, no solamente trabajar, tengo que aprender a ayudar a todos mis hermanos...”

Transcurrieron algunos años en su aldea en Brasil, hasta que una mañana su padre despertó narrando un sueño, en el que soñaba con un país llamado Uruguay, era a este país al cual debían ir, “...cuando soñó, soñó a Uruguay como un país de tranquilidad... también decía que acá en Uruguay hay como una memoria para ir descubriendo” (Elio)

⁸ Guías espirituales, médicos, brujos con dones de conexión con Ñanderu.

Como sabemos para los mbya-guarani los sueños tienen un gran significado e importancia, es el gran espíritu Ñanderu manifestándose, como una visión, como una guía.

“Os sonhos estão ligados às atividades de reza e cura e constituem um modo de ver relacionado aos pressentimentos. Além disso, os sonhos são encarados como mensagens divinas, e sua narração é valorizada. (Pissolato 2007). É ver em sonho que coloca a pessoa em comunicação com outros mundos e seres, desta forma, a realidade vista em sonho tem grande poder de interferência neste plano de realidade (Mello 2006) (Santana de Rose, 2010: 181)

Los sueños permiten trascender este mundo y contactarse con el de los dioses, el sueño significa un poderoso guía al cual no hay que renunciar, *“...puede recibir a través e sueño, a través del sueño mismo tenemos que aprender a ver, y creernos nuestros sueños... esto es un mensaje del espíritu, quiere pasar información pero como no puede, a través del sueño lo pasa...”* (Elio)

A través del sueño se interviene, se continúa de acuerdo a dichos mensajes. Tal es así que llegaron a Uruguay, el sueño los trajo.

La familia de Elio, padre y hermanos, llega al Uruguay en el año 1985, encontrándose con la familia de María, venida desde Paraguay, localizándose aquí desde 1984. Ambas familias por separado se reunieron en este territorio, sin saberlo, en la búsqueda del “camino”, de algo en común, algo por lo que llegaron aquí,

“...nosotros venimos buscando tierra sin mal y entonces a la gente le quedo eso, y ¿qué es tierra sin mal?, ¿donde hay tierra sin males? Y ahí le conteste que la tierra sin males para nosotros no es acá en este mundo es en otro mundo, y hace años ciento de años los guaraníes están buscando un camino hacia la tierra sin males...” (Elio)

Este mito o creencia, moviliza al pueblo Guaraní, es una práctica, una *mito-praxis* (Shalins, 1997), el cual motiva a la búsqueda de una tierra propia para ellos y sus descendientes, una tierra que los acerque a los dioses. Circulando por territorios, transitan fronteras, se mimetizan, se filtran, desafiando delimitaciones, creando nuevos espacios para habitar.

Elio reflexiona de la siguiente manera, *“...pero ya no encuentra el camino porque ellos mismos no están preparados, no como antes, entonces siempre andan a la vuelta caminando pa´ allá y pa´ acá y nunca encuentra, no está mas como antes...y por eso siempre pregunto ¿qué es tierra sin mal no?”*

Los desplazamientos de los mbya por los espacios, relatados en las etnografías tradicionales (Nimueñaju 1987; Métraux 1979; P. Clastres 1993; H. Clastres 1978; Cadogan 1959; Schaden 1974; Melià 1991, entre otros), siempre estuvieron atribuidas al área religiosa de los mismos. En los abordajes contemporáneos se enfoca a la búsqueda del *teko* o modo de ser,

“De acordo com Garlet (1997), a unidade cultural mbya depende dessa contínua mobilidade, sendo que são as visitas que ativam os canais de circulação de informações e trocas, bem como dinamizam as práticas rituais, entre outros aspectos.” (Santana de Rose, 2010: 130)

Desde esta nueva perspectiva, existe un recordar, un recuperar las tradiciones, recorrer el camino de los antepasados, despertarlos para despertar, y permanecer en el tiempo, con su lengua, su cultura. Circular y transitar espacios, personas, memorias e historias.

“Aquí vivieron nuestros antepasados, nuestros abuelos, nuestras abuelas, ahora tenemos que ir a despertar ese espíritu, despertar no solamente al espíritu a todas las personas, como descendientes... y por eso vinimos, y cuando llegamos pa! encontramos en esta tierra, hay un espíritu, miramos el monte hay un espíritu fuerte...”

De esta manera relata Elio el por qué llegar a Uruguay, a través del sueño de su padre, y cómo fue el encuentro en esta tierra, en donde planea un “despertar de memoria”, un recorrido por las huellas de sus antepasados, migrando por este gran círculo sagrado entre Paraguay, Brasil, Uruguay y Argentina.

“Assim, através da constante mobilidade dos Guarani (Ladeira 2004), efetivam-se trocas, intercâmbios, transformações e atualizações dentro desta ampla área”. (Santana de Rose, 2010: 118)

Circulando y generando un *territorio-movimiento* (Ibíd.) es que llega un grupo de mbya-guarani a Uruguay, para luego dirigirse a otro territorio, a otro espacio, a otro lugar para crear y despertar. Sin embargo, Elio y María deciden permanecer aquí. De esta manera la familia mbya-guarani ya no circula por el círculo, por la red de estos cuatro países, sino que circulan por el territorio uruguayo, dentro de una red de

personas, *transformando, intercambiando y actualizando* nuevas miradas, nuevas vivencias.

IV-I Rosario.

Desarticulaciones que generan exclusiones e inclusiones.

La ciudad de Rosario es una ciudad del Departamento de Colonia, también conocida como Villa del Rosario, Rosario del Colla y Rosario Oriental. La misma consta con una población de aproximadamente diez mil habitantes.

Es aquí, en las afueras de esta ciudad en donde la familia mbya se estableció, según Elio, llevado por El espíritu, Ñanderú. Tras un viaje en ómnibus desde Montevideo, abandonando la comunidad de origen, resolvieron detenerse por las cercanías, dentro de las cuales se encontraron con una familia que entendiendo su situación les otorgó un lugar en sus tierras, junto con el resto de la suya. De esta manera comenzó todo, Rosario como lugar de inicio de una larga travesía.

¿Por qué una familia mbya Guarani vivía allí? ¿Cómo ellos estaban viviendo? ¿Cómo se sentían? Eran numerosas las preguntas que ésta situación despertaba en mí.

Investigando en el trabajo de campo, indagando y relacionándome de a poco con la familia logré comprender su situación, a su vez, el significado del por qué estar allí.

La familia llega a la ciudad de Rosario en el año 2004. Su comunidad, la familia de María, principalmente compuesta por sus padres, hermanos y hermanas, primos/as, sobrinos/as, etc., se marcharon rumbo a Brasil nuevamente en el 2003. ¿Por qué la decisión de permanecer lejos de su familia?, lejos de aquellas personas que conformaban su núcleo básico, con el cual compartían idioma, creencias, costumbres, fue una de las grandes incógnitas.

Tras varios encuentros con Elio, charlando sobre su vida, sus trayectos, su familia, la respuesta erigida era la necesidad de separación, de independencia con respecto a la comunidad.

“Cosa extraña si, aparte la familia de mi señora esta haciendo un camino espiritual, rezo, canto, danza, música, pero en ese momento cuando estuve con ellos como que no sentía nada, y por eso me retire de la familia , agarro mi camino, y cuando llegué acá, como que de arriba me guío, nunca mas me

olvido de cuando salimos de Santa Lucia, como que viajando a través de relámpago... y yo en ese momento ni hablaba solamente pensé donde iba, pero tampoco sabía a donde ir, no sabía, y bueno llegamos acá a Rosario, al poco tiempo gracias a los amigos de acá a Néstor, Leonel, me ayudaron bastante, ahí como que un poquito, un poquito me despertó algo...” (Elio)

Tras el desencuentro con su comunidad y los que son su familia, se genera una inclusión, ahora con otros lazos, con otra gente, no-mbya-guarani, que despiertan en él un sentido de identidad que lo eleva y lo re-significa. Cuestión por la cual él dice separarse de su comunidad, tras no hallar un camino para sí, no sentir la pertenencia al grupo o a un camino espiritual. Contradicciones que fluyen en un encuentro-desencuentro, generando una situación de inclusión, por un lado, y de exclusión, por otro.

De esta manera, ahora la inclusión se percibe en un encuentro de diversidades, de heterogeneidades, y la exclusión queda permeada por un desencuentro con su comunidad de origen, del cual se puede hablar de cierta homogeneidad, de lengua, tradiciones, ritos, creencias, etc.

“Seguir un camino espiritual acá en Uruguay, me quedé por algo, como todo lo que me había enseñado mi padre como que volví a recuperar todo acá en Uruguay, y por algo también me quedé, se fueron todos aquellos y me quedé, y al poco tiempo como que volví a estar en camino espiritual...” (Elio)

Es aquí en donde nos sumergimos, en el siguiente trabajo de investigación antropológica, en “otra experiencia” “recuperando sus enseñanzas, construyendo su camino espiritual, para Elio y su familia, en un reto por transformar y reivindicar su presente, tendiendo como co-protagonistas a una *red de relaciones* de la *sociedad envolvente*.

IV-II La familia.



Imagen 2. La familia. (De izquierda a derecha) Gonzalo, María, Silvio, Patricia, Noelia, José Luis y Elio. Rosario, 2009.

De este modo la familia esta constituida por Elio con 40 años, María con 32 años, y sus hijos, Patricia con 15 años, Gonzalo con 13, Noelia 7 años, Silvio 5 años y José Luis con 3 años.

La familia vive en las inmediaciones del casco urbano, sobre la ruta 1, comparte el territorio con una familia compuesta por tres hermanos que viven en casa separadas y fueron quienes le dieron un espacio en sus tierras.

Tras la permanencia en el lugar construyeron su casa de barro y paja, madera y techo “vivo”, es decir, de tierra en la cual crece el pasto, lo cual aísla del frío, del calor, de la humedad. Dicha técnica es una adopción de Elio, no pertenece a la tradición Guarani, pero en este fluir de diversidades existen nuevas apropiaciones y transformaciones.



Imagen 3. Construcción, realizada por Elio. En la puerta se observa la talla, las tres caras son guardianes, protecciones, se aprecia el trigo, alimento sagrado, un símbolo circular de unión de los cuatro colores del maíz, una estrella representando la mujer. Rosario, 2009.



Imagen 4. Circulo sagrado. El fuego, *tata porá*, al centro. Espacio de cotidianeidad, de producción de alimentos, así como centro ceremonial, de conexión con lo sagrado. Rosario, 2009.



Imagen 5. El hogar de la familia. Rosario, 2009.

Elio me comentaba que al llegar pensaban quedarse unos meses pero finalmente permanecieron allí durante seis años aproximadamente, con un lapso de tres años en los que vivieron en la Quebrada de los Cuervos en el Departamento de Treinta y Tres. Los viajes, los movimientos-trayectos realizados por Elio, no por la familia, incluyen departamentos como Treinta y Tres, Canelones, Maldonado y Colonia.

En Rosario, en ese espacio Guarani, de “ellos”, nacieron dos de sus hijos, primero Silvio, que ahora tiene 5 años y luego José Luis que tiene 3 años. Los nacimientos fueron asistidos por Elio en ese mismo lugar.

La familia se encontraba en una situación en donde debían relacionarse con la sociedad uruguaya, con la *sociedad envolvente*, sin el apoyo, el cuidado y la

protección de sus familiares, debieron buscar la manera de continuar con sus tradiciones culturales y principalmente entenderse, comunicarse con aquellos que tienen otras visiones del mundo, *los otros*.

Elio sostiene que su camino espiritual lo encontró en Rosario, anteriormente no sentía seguir un camino, el camino Guarani como él lo llama, era un camino para otros pero no para sí.

“...acá empecé todo, ahí empecé a sembrar a hacer ceremonia, compartir, empezó todo acá...fue muy bueno llegar acá, Uruguay tiene mucho conocimiento, mucha sabiduría, un país que tiene fuerza, mucho valor...” (Elio)

Comenta que poco a poco fue despertando aquellas enseñanzas de su padre para poder convertirse con el tiempo en un guía, un guía espiritual para sí y su familia pero también, en esta inédita situación, para ciertas personas que fueron conformando una comunidad afectiva, si puede llamársele, lazos afectivos que contuvieron de alguna forma a la familia separada de aquellas personas que sí compartían sus mismos valores y principalmente su idioma, que es a través del cual interpretan el mundo.

“Uno de los mensajes que recibí, ahora tenes que aprender a compartir, mostrar tu corazón, tu amor tu entrega, no solamente con tu pueblo, la gente uruguaya, tenes que compartir... tenemos que hacer unión, trabajar juntos, para levantar el espíritu, este mensaje fue muy bueno...todos lo que se acercan por algo se acercó, por algo llego acá...en este tiempo ya se termino decir, blanco-indio, eso aprendí mucho acá en Uruguay, y gracias a toda esa gente, también me ayudo a poder seguir caminando...” (Elio)

De esta manera Elio expresa su nueva situación, de nuevas relaciones, de nueva “comunidad”, en la cual necesita de buenas relaciones y de entendimiento. Dándose las mismas en buenas condiciones refuerza su identidad y le permite la continuidad de sus tradiciones.

En este espacio, en donde construyeron su casa, su nueva vida, su nuevo status, también lograron continuar con la siembra del maíz, elemento fundamental para todo mbya-guarani. En la quinta se aprecia todo tipo de alimentos, desde verduras hasta frutas, y en el centro: el Maíz, como base alimentaria para el cuerpo y el espíritu.

El Maíz no solo significa el alimento por excelencia sino también un maestro, un guía, que les informa, los conduce, les habla.

“Hace muchos años que estoy en Uruguay, estoy aprendiendo, haciendo un camino espiritual Guarani...sembrar, cuidar semilla, cuidar como si fuera mi hijo...a la vez enseño a mis hijos, para que ellos aprendan a respetar la semilla, aprendan a sembrar, con mucho respeto, importante que ellos aprendan tener respeto a la semilla, y respetar a su propio hermano, a su propia gente que aprendan eso... estoy varios años acá en Uruguay y estoy haciendo ese trabajo, y para trabajar con otra gente no solamente con mi familia, y trabajar con otra gente, para enseñar también.. para mi es una fuente de conocimiento y aprendizaje...” (Elio)

IV-III La mujer y la familia

“A mulher veste os espaços, dizem os Mbya na metáfora da linguagem sagrada, para se referirem à renovação dos plantios;ela adorna a terra com flores, no tempo do amadurecimento dos frutos, confecciona os adornos sagrados com as sementes que ela cultiva”. (Ciccarone,C. 2004: 91)

La mujer Guarani tiene un importante lugar dentro de la comunidad, es ella quien resguarda tanto a los niños como a su cultura, quien los protege y los alimenta.

Quise obtener la visión de María al respecto de su situación, así como de su vida como mujer mbya-guarani, sus caminos, sus trayectos, pero fue un tanto difícil. Quizás por ese mismo hecho de protección, de resguardo.

María siempre participa de las reuniones, de las charlas, de compartir el mate, e incluso es una figura importante en las ceremonias, ya que la mujer representa un espacio simbólico muy fuerte en la tradición mbya, ella se encarga del fuego por tener una *“energía más pura”*, distribuir el mate, entre otras cosas. A su vez, en lo cotidiano es sumamente imprescindible ya que es la madre, la protectora, la que nutre, da alimento, se encarga de la educación de los niños y el cuidado de ellos, y un sin fin de otras actividades.

Por un lado es extraño, la importancia que ocupa la mujer Guarani dentro de su cultura, sin embargo, es casi invisible, meticulosa, silenciosa. Penetrando más en

su mundo entendemos que ésta característica es fundamental en la cultura mbya, otorgándole así a la mujer Guarani un rol vital y sagrado, así como poderoso.

Las charlas con María fueron realizándose de a poco, al comienzo siempre estaba Elio y por lo tanto siempre hablaba él, representando así el poder masculino frente al femenino en estas interacciones. La mujer simboliza el guardián de la cultura mbya-guarani, por lo que Elio es elegido para entablar esos puentes de comunicación con *los otros*.

Esta interacción designa roles, pues la mujer como protectora de la palabra y el hombre como comunicador. Los mbya utilizan muchas de estas estrategias para mantener su cultura, su Palabra, es el alma del pueblo Guarani. Siendo una de las maneras de interactuar con los *otros*, teniendo muy claro las reglas del juego, teniendo en cuenta que ser mbya-guarani, los identifica como *otros*. Es por ello que... “*Os mbyá possuem o axis ou habitus simulacrum. Deixam fluir as palavras vazias enquanto escondem as cheias.*” (Basini, 2003: 35)

La mujer, por tanto, es silenciosa, observa, escucha pero no habla, la palabra es sagrada y debe permanecer en el interior, en ese espacio sagrado. Recuerdo reuniones en las que asistí en donde María recibía visitas de otras mujeres, sentadas tomando mate todas conversando, casi que aturdiendo diría, pero ella siempre en silencio. Ocasiones en las que uno entiende ese modo de ser mbya, en donde se reconoce la alteridad, en donde uno se encuentra con el *otro* y con uno mismo, en un diálogo intercultural. Y es en ese encuentro que uno reflexiona sobre su modo de desenvolverse en la vida, de pensar, y de expresarse.

Así como madre que protege, no solo a sus hijos sino también a su cultura, ella cumple con las funciones del hogar, cocina, limpia, cuida de la quinta, teje, elabora canastos para la venta, “...*mas esta diferenciação é estabelecida por via de mitos organizadores e não de discriminações de gênero. Pelo contrário, a mulher é tida por superior ao homem porque ela chega a experimentar algo que o homem jamais o conseguirá: gerar um filho.*” (Basini, 2003:237)



Imagen 6. María y José Luis. Rosario, 2009

En cuanto a la economía del hogar ella construye canastos que luego serán vendidos en ferias o a personas conocidas, y es también la que administra la quinta, un recurso esencial para su alimentación y mantenimiento. En la misma se pueden encontrar arvejas, habas, porotos negros, melón, sandía, maní, zapallos, tomate, repollo, zapallito, menta, anís, toronjil, zanahoria, cebolla, girasoles, perejil, remolacha y en el centro el maíz, su alimento sagrado.



Imagen 7. La quinta Guarani. Rosario, 2009.



Imagen 8. La quinta Guarani. Rosario, 2009.

Este espacio - circular, ya que es de este modo que se encuentran dispuesto los alimentos, es un espacio simbólico, que representa la tierra y la conexión con la misma, el alimento no solo para el físico sino para el espíritu, es un lugar sagrado, un circulo de unión, femenino, es un circulo de vida, de su cotidianidad y sus funciones como madre, como mujer, como dadora de vida y guardiana de su familia.

Son ellas quienes “...gerem o ciclo da fertilidade da terra e da sociedade, sua produção e reprodução material e simbólica.” (Ciccarone,C. 2004: 92)



Imagen 9. María elaborando canastos de caña. Rosario, 2009.

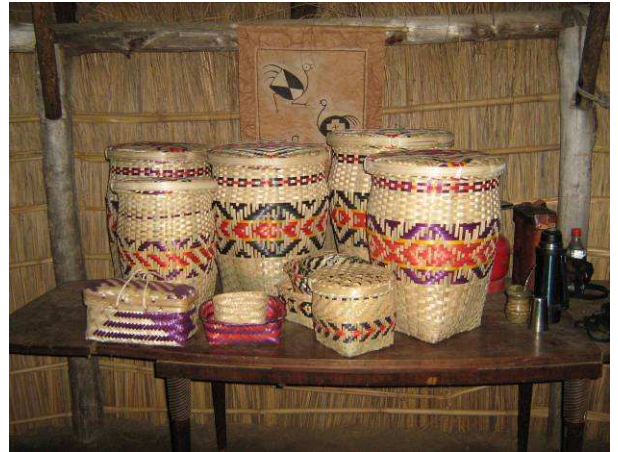


Imagen 10. María Y Patricia. Rosario, 2009

“A mulher é vista como a primeira medicina que existiu sobre a terra, e também como a base de toda a estrutura social, política ou espiritual.” (Santana de Rose, 2010: 113)



Imagen 11. María y sus canastos. Rosario, 2009



A «naturalidade» pela qual eles passam entre mundos discretos, do artesanato ao rito, do cuidado com as crianças, da brincadeira ao tempo da dança-cantoreza num único dia, em poucas horas, revela a possibilidade de atravessar territórios e tensões muito diferentes». (Ciccarone,C. 2004: 83)

IV-IV Los Niños

“A família mbyá não separa suas estratégias econômicas das familiares. O tekohá é a realização de todas elas. Por ali passa o religioso, o artístico, o lúdico, o cuidado dos filhos, a transmissão de conhecimentos.” (Basini, 2003: 237)

Los niños mbya-guarani reciben su educación día a día, la “escuela” es la familia, los maestros son sus padres, y más que por lecciones con lápiz y papel, ellos aprenden de las acciones, solo basta la observación y la reflexión.

Muchas de las visiones de unos sobre otros, entrando ya en la *red de relaciones*, reside en la reflexión de esta manera de educar a sus niños y de hecho, el comportamiento que los niños Guarani tienen, y que a muchos sorprende,

“...jamás los viste peleándose, eso es re lindo...le podes llevar un montón de juguetes y todos juegan felices y ninguno le saca nada a nadie no hay,

entonces vos decís, ¡pucha! ¿De donde son? ¿Viste?...manifiestan todo el amor que traen adentro, la educación, el respeto, sin tener una escuela, sin tener nada...eso es precioso, como se comportan cuando hay gente desconocida, ellos vienen te dan un abrazo con el mismo amor con el que conocen hace años que los que conocieron recién hace diez minutos...”
(Karina, entrevistada)

“...mas que nada esa simpleza, ese contacto que ellos tienen con todo lo básico, están felices, yo los veo en armonía, nosotros todavía estamos, que si no es una cosa es la otra, y ellos están en armonía, son siete, ni un si ni un no, una palabrita en Guarini y ya esta...” (Leticia, entrevistada)

En el trabajo de campo pude observar efectivamente, esta manera de ser mbya, en este caso, de ser niño mbya-guarani, muy apacible, silencioso, respetuoso. Con ellos compartí el juego, la manera de entender a un niño y de ser como ellos, les llevaba globos y jugábamos, y en los momentos de juego solo se podía oír las risas, que de hecho, expresan y comunican mucho.



Imagen 12. Noelia y José Luis. Rosario, 2009



Imagen 13. Jugando con los globos. Jose Luis, Noelia, el fondo Gonzalo y Silvio. Rosario, 2009.

Ellos juegan entre si y muy pocas veces concurren niños mientras sus padres conversan con Elio. Algunas de las preguntas a saber era conocer el destino de estos niños mbya en la medida que crecieran, y Elio me respondía que piensa volver a Brasil, a su comunidad, por los niños. Los mbya-guarani son un grupo endogámico, por tal motivo deben regresar para encontrar pareja. Patricia tiene 15 años, es una edad ya madura para los mbya, de hecho María se casó a los 13 años, y por tal motivo Patricia ya no es una niña, es *una madrecita*, como Elio me comentó un día. Patricia

cumple el rol de segunda madre, por así decirlo, ella cuida de sus hermanos menores tal como si fuera su madre, he visto ocasiones en las que los niños acuden a ella en lugar de María.



Imagen 14. Elio, Patricia y María. Quebrada de los Cuervos, 2009.

En el transcurso del trabajo, he encontrado un lugar de aprecio por parte de los niños, lo veo cuando ellos me tienen dibujos preparados o canastitos hechos. A su vez, a través de ellos he aprendido algunas palabras en Guaraní y también he recibido risas al no saber pronunciarlas correctamente, he visto sus cuadernos llenos de dibujos y también llenos de números y palabras, pero en este caso no solo Guaraní, sino también en español, ellos saben escribir en español hacer cuentas y un sin fin de cosas más.

Los niños han sido un puente para conocer su cultura, a través de la dinámica del juego, de correr, reír, saltar, la interacción a través de miradas y sonrisas, se ha ido acercando, de a poco, a una comunicación en palabras, un poco en Guaraní, un poco en español, siendo ellos mis maestros a la hora de conocer cómo interactuar.

Patricia, Gonzalo, Noelia, José Luis y Silvio, como todos los mbya, tienen ese nombre para “mostrarlo” al exterior, es decir, para los no-mbya, ellos me enseñaron sus nombres Guaraní, que son su nombre-alma,

“El nombre del niño es dado producto de la comunicación...con los seres sobrenaturales, quienes averiguan la procedencia del ñe'e⁹ del niño. De este modo, la vida de los niños se va desarrollando desde su inicio con muy estrecha vinculación con la comunidad completa. Los niños forman parte de los

⁹ Ñe'e: palabra-alma. Definen ambos conceptos al unísono.

cuidados generales del grupo. Dado que el nombre es ñe'e, el guaraní no se llama de tal o cual manera sino que es tal o cual" (Enriz, N. 2005: 6)

Los niños son muy respetados, y de esta manera sus decisiones son consideradas. Recuerdo cuando Silvio (Karai) no quería regresar a Rosario, tras tres años de estar en la Quebrada de los Cuervos, pero la urgencia los hacía regresar de una u otra manera, tuvieron que esperar un par de meses a que el niño tomara la decisión de volver. Y fue así, hasta que el último de sus niños no aceptara el regreso ellos no volverían.

"A esto se suma la creencia de que los niños tienen almas que poseen saberes anteriores, en tal sentido no viene vacía a encontrarse con éstos, sino que son reencarnaciones [...] Estas vinculaciones entre adultos y niños establecen reglas de enseñanza y aprendizaje particulares porque parten de considerar un sujeto que es diferente. El niño puede afrontar el monte, puede manejarse con los saberes que los adultos manejan delante de él y los adultos guían y acompañan a los niños. Es sin duda esa libertad la que los grupos desean transmitir." (Ibíd. 7)

Hay un fuerte respeto hacia los niños mbya como integrantes plenos en la comunidad, la transmisión de conocimientos, de costumbres y valores, se aprenden principalmente por observación y se lo transmiten entre ellos. Existe la no-violencia arraigada en sus comportamientos así como solidaridad y principios de compartir lo que se tiene.

Dichas características de comportamiento de los niños es lo que sorprende en la visión del *otro*, es ahí una vez más, donde las miradas se cruzan, donde nos encontramos con nosotros mismos y nos reconocemos como diferentes. Es en ese encuentro cuando se ven los unos frente a los otros, y se reflexiona sobre el pensar y actuar.



Imagen 15. Noelia y Nambí. Rosario, 2010.



Imagen 16. Colores en el aire. Rosario, 2009



Imagen 17. José Luis. Rosario, 2010.



Imagen 18. Gonzalo. Rosario, 2009.

Capítulo V. CONSTRUCCIONES. Discontinuidad en el espacio

Existe cierta discontinuidad en estos encuentros, tanto en el tiempo como en el espacio, encontrando manifestaciones culturales que se van conociendo y compartiendo, ya sea, desde una ceremonia, canastos, hasta iniciaciones.

Tal esa así, una de las manifestaciones culturales que ha sobresalido, modificando los espacios, es el caso de las construcciones. Dichas construcciones permiten observar como la cultura material Guarani se ha expandido, otorgando a esta situación un hecho más inédito aún.

Las mismas son construcciones de barro, arena y paja, y se han desplegado en espacios a través de pedidos efectuados por ciertas personas en sus hogares o campo, como tuve la oportunidad de visitar.



Imagen 19. Construcción circular. Campo de Marilyn y Jesús. Colonia, 2009.

Este fluir de identidades permite observar como todo se transforma, personas no mbya-guarani quieren construir al modo Guarani, y Elio, mbya-guarani construye su hogar de “otra manera”, no específicamente Guarani, alimentándose de otras costumbres, otras tradiciones.



Imagen 20. Hogar de la familia mbya-guarani. Construcción de barro, recubierta de madera. El techo se le denomina “techo vivo” por la presencia del pasto, que resguarda de la humedad. Esta técnica no es específicamente Guarani, es la adopción de una nueva costumbre. Rosario, 2009.

Las construcciones que Elio viene llevando a cabo dan cuenta de esta nueva manera de relacionarse con las personas. “Territorializa” así su identidad, sus costumbres.

Los interesados parecen querer las mismas como una forma natural de construir, incorporando a la ecología en los discursos, así como denotar la presencia guarani en sus vidas, relacionándose así con el “mundo” de otra manera.



Imagen 21. Espacio y arquitectura mbya-guarani, presentados como muestra de otras formas de ver e interpretar el mundo. Campo de Marilyn y Jesús. Colonia, 2009.



Imagen 22. Virgen tallada en madera por Elio (al típico modo Guarani-misionero). Otro de los elementos de la cultura material Guarani compartidos. Campo de Marilyn y Jesús. 2009

Podríamos decir que estas construcciones van transformando el espacio, en un espacio Guaraní, y de alguna manera se convierten en espacios-fronteras, ya que hay un límite de lo que es y lo que no es Guaraní. Se genera así, un espacio cargado de cierta identidad, que a su vez, crea otra identidad- construida en esta relación. Identidades a partir de otras identidades o identidades *híbridas*. (García Canclini, 2001)

Estas *construcciones* de nuevos relacionamientos, convidan a la reflexión sobre conceptos como tradición-modernidad, “... *apontando para a idéia de que, como sugere Sahlins, a tradição consiste “nos modos distintos como se dá a transformação.”* (Santana de Rose, 2010: 32)

De tal manera, podemos aludir a este encuentro con algunas transformaciones ligadas a un nuevo escenario, en el cual los *mitos* y su realización se ven transformados, generando una nueva *praxis* de los mismos, como estrategia para su recreación. Aquí las construcciones parecen estar imbuidas en estas nuevas acciones, para continuar con sus costumbres, y revivir sus mitos. Lo Guaraní se manifiesta, cobra presencia, se expande, perdura en el tiempo y en el espacio.

Como manera de consolidar lo tradicional con la modernidad, y dar cuenta que dichas culturas están plenamente vivas, re-configurando su ser y estar, tanto las construcciones como otros aspectos compartidos de la cultura mbya-guaraní, representa como expresa Sahlins (1997) que, “*Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.*” (Ibíd. 52)

Conversando con Elio acerca de estas construcciones, y lo que para él significan, me comentaba,

“Yo primero tengo que conocer a la persona para hacer, aunque sea una casa...si ellos respetan mi trabajo si ellos sienten mi trabajo ahí yo puedo hacer sino no, tampoco mi energía voy a poner...por eso tengo que conocer a la persona, no a cualquiera, no voy a poner mi energía en esa casa para usar mal, no. Siempre todas las construcciones lo hago con mucho cuidado, profundamente.”

Las construcciones son maneras de enseñar para los mbya, observar como se hace una construcción, es también observar el actuar de un mbya y pretender cierta conexión, con la tierra, con Ñanderu y con las personas.

“La construcción es una parte de aprendizaje también, yo no lo tomo como un trabajo así, sino también para parte de conexión, por ejemplo si hago un Opy¹⁰, trabajando en una Opy, es mismo que haciendo un camino espiritual... es como curar a si mismo... a través de transpiración, de cansarse, como que vas haciendo una limpieza, por eso me gusta mucho, no es porque pienso solo para cobrar y cuanto cobro, sino que estoy haciendo un trabajo para la parte de limpieza...” (Elio)

De este modo, no sólo se han efectuado construcciones para habitar, sino que también Elio ha construido Opy, casas de rezo, lugares sagrados para los mbya, pero en este caso casas de rezo sagradas para no-mbya-guarani.

Tal es así, que podemos encontrar dichas construcciones sagradas en un espacio ceremonial del *Camino Rojo*, camino espiritual que identifica a la Madre Tierra y Gran Espíritu como sus guías, así como la búsqueda de la visión, *“diseño milenario, en la vida de una manera de rezar que ha sido la herencia más sagrada legada por nuestros antepasados.”* (sites.google.com/a/camino-rojo.org/www). Así como, *“Uma das idéias que fundamenta a cosmologia... é a de que todos são indígenas, porque todos são filhos da terra.”* (Santana de Rose, 2010: 89)

El contacto de la familia mbya con el *Camino Rojo*, se ha dado como uno de los tantos contactos y relacionamientos que dicha familia ha logrado al verse en esta nueva situación de alejamiento con su comunidad de origen, y es así que suceden hechos nuevos para ellos así como para los *otros*. Toda la situación en si es inédita, por tal motivo, debemos esperar que sucedan cuestiones de este tipo, teniendo en cuenta que los mbya son un grupo con alto grado de esoterismo y siempre se han visto envueltos en ciertos grupos, como en el caso de *iglesias nativas*.

“...yo respeto, yo participo en varios caminos, pero es bueno respetar, y vos participas pero como que, no todo entregado sino que tenes que respetar tus límites y límites de ellos también, es lo mas importante, sino, si vos te entregas todo de golpe a ese camino y vos no conoces y bueno, quiere decir que estas, como que estas generando la creencia de ese camino ...si vos respetas tus límites y el límite de ellos como que vas participando pero a la vez como que no, un participante mas, viste, hay que respetar nuestro límite y el límite de ellos...lo que mas vale es el respeto...” (Elio)

¹⁰ Casa de rezo.

Muchas de las estrategias que él debe desplegar, como jefe de familia y por tanto guardián de la misma, frente a nuevos hechos, es el de relacionarse pero conociendo los límites, las fronteras, teniendo claro hasta donde puede llegar frente a los *otros* y hasta donde los *otros* pueden llegar.

“É precisamente na interação e não no isolamento que surgem novos elementos de domínio, de resistência, de colocação de fronteiras exclusivas e inclusivas.” (Banton, 1979, en: Basini, 2003: 170)

Las construcciones son de cierto modo una forma de relacionarse, de interactuar, de “ganar” espacios, de ganar “lugar”, cargarlos de identidad Guarani, imponiendo otras velocidades, otro tiempo, usando diversos lenguajes para “esconder” o proteger el suyo.

“Os mbyá são literalmente uma grande metáfora, porquanto transportam, fogem de um símbolo a outro, canibalizam tantas formas de vida, e talvez este seja um pequeníssimo argumento para ver sua sobrevivência no mundo moderno, ao qual eles não aderem de forma definitiva. E mais: a seu modo o desaceleram, impondo outras velocidades, outros tempos, fazendo-nos pensar que estão incorporados, mimetizados ou aculturados...” (Basini, 2003: 164)

Conversando sobre el tema con Elio, le preguntaba que pensaría su comunidad al respecto, que ahora vive en Brasil, si estarían de acuerdo en construir Opy para no-mbya guarani, así como compartir ceremonias, iniciar a personas, dar nombres Guarani. Así me respondía,

“...seguramente que la gente de aldea no esta muy conforme con esto que estoy haciendo, puede ser que, si alguien de aldea está despierto si, pero gente que no esta, no me va a comprender eso...no hacen este tipo de cosas, pero otras cosas si hacen, ponele que sale a la ciudad y se emborracha por ahí, ese tipo de cosas hace si, otras cosas no hace , tiene que ser al revés...hemos hablado con la gente de allá de Brasil, pero, yo creo que debe haber alguna persona que reciba esta información que yo recibí, compartir, como mensaje yo lo hago, lo cumplo...” (Elio)

V-I Quebrada de los Cuervos

Otra ruta, otra conexión muy importante en este mapa de vínculos de personas-lugares, es la Quebrada de los Cuervos, departamento de Treinta y Tres.

“ ...o mbyá integra então um espaço itinerante e um espaço irradiante para poder desdobrar suas estratégias, dar visibilidade a suas imagens do mundo. Nós achamos como expressa Leroi Gourhan (1964:155) ante uma expressão universal do ser humano como ser imbuído nas margens do simbólico; uma percepção do mundo que dá conta de um olhar dinâmico ou itinerante e outro estático ou irradiante. Desta forma o grupo dispõe de uma particular relação entre território e mobilidade, configurando também, ao circular por territórios “inéditos”, novas imagens em torno da territorialidade. (Basini, 2003: 212)

Este mirar dinámico, ordena el espacio, configurando nuevas maneras de interpretaciones. Tal es así, en la Quebrada de Los Cuervos encontramos un espacio en donde la casa de rezo, *Opy*, se hace presente. Allí se desarrollan las ceremonias.

Las ceremonias y las caminatas sagradas como unión de diversidades, significaba nuevas personas, nuevas caras, por lo que también significaba la reformulación de mi rol, como investigador. El siempre re-definirme, recordar mi papel, mi estar allí “como”.

Creaciones de nuevas configuraciones surgen en esta situación, nuevos espacios ocupados y construidos, ordenados por identidades y relacionándose de maneras diversas. Se manifiestan nuevos encuentros, nuevas territorialidades, imaginarios que se despliegan. En la Quebrada de los Cuervos las miradas y las vivencias cobran vida, es un lugar especial, en el cual las construcciones y sus significados están presentes.

En dicho lugar la familia mbya vivió durante tres años, en los cuales construyeron su hogar y su casa de rezo, tres años en los cuales recibían visitas de extranjeros europeos, ya que el terreno era privado, tal es así que el dueño le otorgó ese espacio a cambio de realizar “visitas guiadas”. Sin embargo, esta situación les llevo a regresar a Rosario tras el agotamiento y lo poco placentero que resultaba este trabajo, como me comentaba Elio.

Si bien, allí quedaron estas construcciones Guaranies, ese espacio cargado de significación, al cual se suele ir en ciertos encuentros, como tuve la oportunidad de ir en dos ocasiones. Es ahí donde el *Opy* se hace presente y las construcciones mbya ganan terreno.



Imagen 23. Piedra pintada por Elio, demarcando su "lugar", su identidad. Vera Rypuá es su nombre- alma, y Tekoá Porá, aldea sagrada. Quebrada de los Cuervos, 2009.



Imagen 24. Opy. Quebrada de los Cuervos.2009.



Imagen 25. Gonzalo en puerta de entrada a Opy. Quebrada de los Cuervos, 2009.

Son estas construcciones sagradas que también construyen la identidad de los mbya guarani, no se concibe aldea- *tekoa*- sin ellas, son el centro espiritual, ritual y de aprendizaje por excelencia, y es allí donde se configura el centro de conexión con lo

sagrado, con *Ñanderú*. Por tal motivo la construcción de un *Opy* es sagrado, el espacio-tiempo se transforma y de hecho debe ser transformado para lograr dicha sacralidad.

“...todo territorio que se ocupa con el fin de habilitarlo o de utilizarlo como “espacio vital” es previamente transformado de “caos” en “cosmos”; es decir, que, por efecto ritual, se le confiere una “forma” que lo convierte en real [...] lo real por excelencia es lo sagrado; pues solo lo sagrado es de un modo absoluto, obra eficazmente, crea y hace durar las cosas. Los innumerables actos de consagración – de los espacios, de los objetos, de los hombres, etc.- revelan la obsesión de lo real, la sed... por el ser.” (Eliade, 1998: 21)



Imagen 26. *Opy*. Quebrada de los cuervos, 2009.

Es en la Quebrada de los Cuervos donde se han realizado ceremonias de *conexión con la tierra*, de *limpieza física y espiritual* con participantes de la *red de relaciones*, ya que es un lugar para Elio y su familia muy significativo. Es un lugar de unión, de encuentro y los participantes hallan en dicho lugar la conexión con otras velocidades, otros tiempos-espacios,

“...ese lugar es una maravilla, es como que te vas fundiendo te sentís parte...”
(Silvia)

“...cuando fuimos a la Quebrada de los Cuervos...fue muy removedor, fue mucho el venir acelerado y hacer un corte en el interruptor... de verse sin el celular había que subir un cerro, de que si querías ir al baño tenias que salir del

Opy e ir al baño afuera a otro lugar, el pasto el verde... las piscina naturales de piedra, en todos estos lugares no hubo nadie que no sintiera esa, decir chau! me siento libre, estoy libre de todo, no me interesa nada mas que estar así.
(Leticia)



Imagen 27. Amaneciendo en la Quebrada, compartiendo el mate, 2009.



Imagen 28. Descansando entre las piedras. Quebrada de los Cuervos, 2009.

“[...] y por eso mismo para estar conexión con los indígenas que se fueron la mejor conexión son el agua y las piedras, porque ahí está todo el espíritu de los indígenas...y entonces vos te sentas arriba de las piedras ahí recibís todo, porque están ahí...” (Elio)

En este espacio, no sólo sagrado por lo natural, que permite a las personas ser parte de “otra realidad”, de otras vivencias, es a su vez sagrado para Elio porque allí se encuentra su *Opy*, su centro de conexión, su construcción sagrada, “El “centro” es, pues, la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta. (Eliade, 1998: 26)

De esta manera me relataba el proceso de construcción del mismo,

“Trabajando, y a la vez como que me va bajando algo, información así no, y todo el pasado, todo lo que he vivido antes y lo miro todo atrás, la vida anterior y ahora como que trabajando en esa Opy, ahora tengo que aprender a vivir en esta tierra y aprender a despertarme yo mismo y aprender a mirar a otra persona, mirar quiere decir a mirar y ayudar, no. Porque hay muchos jóvenes que están en la misma situación que quiere despertar pero a la vez falta algo para que ellos despierten no...al mirar vos conoces la persona, cualquier tipo de persona ...bueno ahí aprendí para compartir en el camino, pero trabajando en esa construcción, ¿no? , haciendo esa construcción...” (Elio)

Como bien lo relata, en este nuevo encuentro, debe *aprender a vivir en esta tierra* y con nuevas personas, debe aprender a relacionarse estratégicamente, debe aprender a lidiar con nuevos problemas y uno de ellos es estar lejos de su comunidad, su familia, sus amigos. Comenta que a través de las construcciones pudo visualizar su nuevo rol y su nuevo escenario, entendiendo así que las construcciones ayudaron a *construir* su identidad en este nuevo modo de relacionamiento, de encuentros.

Las construcciones ordenan el espacio, le confieren significado y representación, por lo tanto los espacios construidos con identidad Guaraní permiten un acercamiento a otras maneras de pensar el mundo, convirtiéndose de esta manera en una estrategia para Elio, al ser el espacio y las personas en él sus “aliados”. Se configura una “guaranización” (Santana de Rose, 2010) del *otro* y del espacio.

Las *fronteras culturales* (Barth, 1976) se dispersan y a su vez irradian cada una su “color”, en una situación de fluir, de circulación, tanto en el espacio-tiempo, como en el ser, en la identidad.

“A ampla mudança de perspectivas que ocorre neste período na antropologia e em outras ciências, nos termos de Victor Turner (1987) um post-modern turn, se reflete em um deslocamento da ênfase em estruturas e sistemas para pessoas e práticas e de análises estáticas e sincrônicas para análises diacrônicas e processuais. A partir da preocupação com o papel do simbólico na vida humana, procurou-se desconstruir a visão essencializada do conceito de cultura, percebida como tendo fronteiras claras e ocupando um lugar geográfico particular (Langdon 2007b) – algo que poderia ser inscrito num texto, traduzido e decodificado.” (Santana de Rose, 2010: 32)



Imagen 29. Nueva configuración en el espacio, colores diversos, construcciones mba-guarani, discontinuidad en el tiempo. Quebrada de los Cuervos, 2009.



Imagen 30. Construcciones en la Quebrada. Quebrada de los Cuervos, 2010

Capítulo VI. DIVERSIDADES Y SINGULARIDADES

Un abordaje de múltiples subjetividades¹¹

“Es una vieja costumbre que la antropología sea siempre la antropología de la antropología de los otros y que los otros piensen y hayan pensado siempre algo sobre la relación entre los unos y los otros, entre el si mismo y el otro.”
(Augé, 1996)

Todos reflexionamos sobre nuestros actos, nuestras relaciones con otros, lejanos/ cercanos, es así como nos vamos conociendo, es en ese encuentro que reflexionamos sobre lo que somos, lo que queremos ser, o lo que nunca seríamos y que cosas vemos reflejadas o no en el otro, que sería como un espejo.

En ésta situación, suceden este tipo de encuentros- desencuentros, en una *red de relaciones* que circunscriben reflexiones sobre lo propio - lo ajeno, lo ordinario- lo exótico, abriendo la puerta para la comunicación con uno mismo así como con los demás. Es en dicho encuentro que se generan percepciones sobre ser y estar en el mundo, sobre quién es el que está al lado, el próximo (prójimo) y quién es el que está lejos (el extraño), en un juego de miradas que propician a la reflexión.

“Yo me identifico a mí mismo con un colectivo “nosotros” que entonces se contrasta con algún “otro”. Lo que nosotros somos, o lo que el “otro” es, dependerá del contexto (...) En cualquier caso “nosotros” atribuimos cualidades a los “otros”, de acuerdo con su relación para con nosotros mismos. Si el “otro” aparece como algo muy remoto, se le considera benigno y se lo dota con los atributos del “Paraíso”. En el extremo opuesto, el “otro” puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi señor, o mi igual, o mi subordinado (...) Pero a mitad de camino entre el “otro” celestialmente remoto y el “otro” próximo y predecible, hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinta. Se trata del “otro” que estando próximo es incierto.” (Leach, E. 1967: 50-51)

Vale decir que también hay una especie de desencuentro por parte de Elio y su familia, con su cultura, con su comunidad, están lejos, tal es así que ese estar lejos se transforma en un encuentro intercultural con esos que ahora están cerca y no son precisamente mbya-guarani. Un encuentro donde surgen múltiples miradas, múltiples

¹¹ “As subjetividades são formas identificatórias que o indivíduo possui para construir-se socialmente, assim como para individualizar-se a partir de sua trajetória, de sua performance, seu projeto de vida” (Gilberto Velho, 1994, en: Basini, 2003: 63).

vivencias y percepciones, algo se genera en cada uno de los que participan de este encuentro que abre espacio a una “realidad” particular, una situación en donde las “identidades” fluctúan, chocan, se cruzan, cambian, se modifican.

“[...] la interculturalidad... nombra más bien una dinámica de transformación de lo “propio” que, teniendo su norte en la convivencia, desdogmatiza las diferencias y las convierte no en puntos de paso sino en puntos de encuentro y de apoyo solidario para el cultivo de las mismas como referencias y tradiciones que necesitamos para vivir en relación y enriquecernos desarrollando la pluralidad de las relaciones culturales.” (Fornet-Bentancourt, R. s/d, 7)

Las identidades y sus fronteras (Barth, 1974) se hacen presente en esta dinámica, existe un compartir así como un límite de lo posible, existen efecto de “fronteras” que demarcan caminos, encuentros, hasta dónde se llega y hasta dónde no. Teniendo en cuenta que los mbya-guarani tienen un profundo respeto para con sus tradiciones y su identidad, y a partir de sus mitos, “os Mbya controlam a permeabilidade de suas fronteiras étnicas, estabelecendo distâncias entre seus tekoa e a sociedade envolvente; entre teko katu, “bons hábitos guarani”, e o “teko achy”, “maus hábitos”, Os Guarani se adaptam, transformando, entretanto, somente aqueles aspectos de sua cultura por eles considerados como sendo menos importantes; mantendo, porém, suas principais características (língua, religião etc.), logicamente, com as devidas alterações impostas pela ação do tempo e do contexto. (Litaiff, A. 2004: 28)

Conversando con Elio, sobre el tema, referido a las fronteras posibles, a este encuentro con otra “realidad”, una situación nueva que emerge en un país particular, en donde comparte con “uruguayos” su visión, sus conocimientos, sus tradiciones, en donde fue necesario que ellos se convirtieran en sus aliados, le pregunte acerca de esto, y así me respondía,

“Pero igualmente, un anciano sabio siempre dice, en la vida es uno, el corazón es uno, quiere decir que no tiene los colores solamente, por algo creó los cuatro puntos cardinales, y ahora, ya es tiempo de hacer unión, no podemos decir aquel es indio no! Aquel es blanco no! Aquel es negro no! Ya es tiempo de decir hermano, los hermanos, para poder trabajar juntos, para aprender a respetar la naturaleza, para aprender a respetar la madre tierra también, y

entonces ahora es tiempo de no decir no, tenemos que aprender a aceptar todo, es lo que a mi me pasa, siento eso...”

Es cierto que el fluir de nuevos contactos, nuevas adopciones de creencias, de costumbres en esta situación, hace que las líneas de las fronteras aparenten dispersarse, pero aun así los límites están dispuestos y esa *unión* y compartir del que nos habla Elio tiene sus limitaciones y no precisamente consiste en una fusión ni mucho menos. Su religión, sus creencias y sobre todo su lengua, continúan siendo parte de su frontera, frontera que delimita hasta donde el no- mbya-guarani puede llegar, o a la inversa. Si bien en esta situación se dan interrogantes sobre este tema, y la fluidez y la circulación conforman nuevas maneras de interpretaciones.

Lo que si es algo delineado es su lengua, el centro de su cultura, el corazón de la misma, las creencias, las ceremonias, las manifestaciones rituales, pueden circular, modificarse y compartirse, siendo la lengua esa especie de posición y condición que lo diferencia.

“...para os Guarani o saber falar a língua do grupo é a condição, senão para “ser”, pelo menos no plano formal, para “ser mais”, para pertencer plenamente ao grupo e ser reconhecido ou reconhecida por ele.” (Chamorro, G. 2007: 39)

La vivencia de esta situación por una lado contribuye al compartir, al conocer-conocerse, y a su vez, al identificarse con..., es decir, darse cuenta del lugar ocupado, del sentido de identidad o por lo menos la búsqueda de éste, es ratificar su rol, su posición, y en este reconocerse actúa también el diferenciarse, en el sentido de darle valor a su cultura sus tradiciones, distinguirse, valorarse y ser valorados y distinguidos por los demás.

Este juego de percepciones de unos y de los otros permite el flujo de opiniones, ideas, concepciones, que hacen de esta situación-espacio-frontera una rica confluencia de diversidades, en donde las interacciones necesitan de códigos y valores compartidos, dándose así la inclusión por un lado, ese reconocerse y ser reconocido dentro de un grupo heterogéneo y una exclusión por otro, en donde los límites persisten a pesar del “transito” sobre ellos. Al decir de Barth, “[...] la persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no solo criterios y señales de identificación, sino también estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales.” (1976: 18)

Conociendo un poco más la visión de Elio sobre esta situación en la cual él como mbya-guarani, es reconocido por los otros y ese reconocimiento da lugar a la reivindicación de su Ser y Estar, en un Lugar importante, en un lugar distinguido dado por las personas, se cuestionaba lo siguiente en una de nuestras charlas,

“...yo soy indio, ya hora cuando entro al monte, al arroyo o visitar un campo igualmente yo siempre a mi mismo me pregunto, ¿de donde vine? ¿Y para que vine? Y que tengo que hacer, como indio ¿que tengo que hacer? Bueno, como indio...ahora tengo que vivir, sentir la tierra, las palabras de la madre tierra, el canto del pájaro tengo que saber esto, el ruido del viento tengo que entender eso y el sonido del agua tengo que saber qué quiere decir...y también tengo que escuchar todo lo que esta hablando dentro de una persona, entonces, los indígenas vino para eso... conexión internamente, o sea que, si salgo ahora como indígena a la ciudad, ahí yo me pierdo, yo tengo que volver al monte, ahí pierdo conexión ...cuando vuelvo al monte ya escucho todas las palabras, el canto, aunque esté solo igual, eso quiere decir que los indígenas viven sin dioses, los dioses de los indígenas esta adentro de la planta adentro de la piedra, adentro del agua, adentro del árbol, una hoja, ahí es que tenemos los dioses...el espíritu de los indígenas esta todo adentro de naturaleza...”

Mediante esta descripción de lo que Soy y de lo que no-Soy podemos divisar esa línea simbólica que me coloca de una lado o del otro, esa identificación que me convierte en otro y demarca los límites de mi lugar, mi espacio, mi ser.

Monte-ciudad, cada uno es un espacio-tiempo diferente, con roles y conexiones disímiles. Sin embargo, esas fronteras pueden transitarse, como decía Barth, explorarse, y a través de esa exploración quizás cosas se dejen o se lleven, ese fluir que me permite distinguir donde quisiera quedarme o como hago para conciliar los diferentes puntos que conforman la frontera, un encuentro o un desencuentro.

Entra en juego el concepto de identificación, concepto que da cuenta de la inclusión-exclusión que permite definir a una persona, “eso” que queda afuera es necesario para delimitar lo que soy.

En esta situación donde la familia mbya-guarani debe controlar esas fronteras simbólicas para mantener sus tradiciones y costumbres, y más aún Elio que debe protegerla de la *sociedad envolvente*, se podría pensar en un juego de estrategias en donde las posiciones ocupadas son deliberadas para una diferenciación, que permita cierta inclusión así como cierta exclusión para con los demás. Es así como este efecto de frontera, simbólica, permite que esos *otros* identifiquen de cierta manera a la familia

y a Elio en especial, otorgándole un lugar que permite su retro-alimentación de la diferencia, diferencia entendida como alteridad¹².

Consecuentemente ese lugar ocupado por la alteridad permite cierto resguardo y seguridad, control sobre dichas fronteras por Elio, para proteger a su familia y a su cultura, dejando al margen otra “realidad” al diferenciarse como *otro*.

Las identidades se construyen a través de esta diferencia, a través de ellas, ese encuentro- relación con el *otro* es donde pueden construirse, esa relación con lo que no es, con lo que se ha designado su *afuera constitutivo*. (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993. En: Hall, S. 2003: 18)

Al decir de Elio,

“El mismo mundo pero las personas viven en mundos diferentes, cada mundo tenemos dentro de nosotros mismos... somos muy diferentes, no vemos lo mismo... yo comparto igual, sino que tengo que saber hasta donde puedo recibir, hasta donde puedo atender, eso sí, tiene sus límites...pero estoy contento y mucha gente se acerca a preguntarme así, entonces como que a mí mismo me da fuerza...”

Ese encuentro es lo que mantiene su cultura viva, sus tradiciones, sus ceremonias, su lengua, es necesario ese encuentro con los *otros*, es ahí donde ratifica lo que Es y lo que no es, su comunidad, sus amigos y familiares están lejos para recordárselo, son estas personas que conforman sus redes afectivas y sociales las que le hacen recordar quién es, quiénes son.

“...si hubiera estado solo como que, no estaríamos así, yo siempre pienso eso, yo creo que tendré algo de fuerza, pero no estaría bien así como firmemente ...y entonces gracias a toda esa gente que me ayudaron ...cuando recién empecé yo no me acordaba de nada, cuando tenía nueve años y todo lo que mi padre me enseñó, yo no me acordaba de nada...de juego, de pipa, de danza y canto de alimento, me acuerdo, pero otra cosa importante no me acuerdo...y de repente hablo con la gente de repente estoy haciendo ceremonia ...ahí como que de repente me baja , ahí me acuerdo si ...” (Elio)

Este reconocimiento generado por un encuentro entre alteridades es lo que le permite a Elio y su familia permanecer en un espacio, en un tiempo, cargado con *otros*

¹² “Alteridad no es, pues, cualquier clase de lo extraño y ajeno, y esto es así porque no se refiere de modo general y mucho menos abstracto a algo diferente, sino siempre a otros.” (Krotz, E. 1994: 8)

significados, en donde la lucha por permanecer deben desplegarse estratégicamente. Teniendo en cuenta que,

“Vivemos hoje uma época marcada por “experiências radicais de renascimento cultural” (Sahlins 1997b: 128) em todas as partes do globo, nas quais membros de povos indígenas estão “reassumindo suas identidades aborígenes” (Sahlins 1997b: 129). Nestes processos, os povos indígenas passam a usar sua “cultura” para marcar sua identidade e retomar o controle sobre o próprio destino, contrapondo-se a um projeto colonialista de estabilização (Sahlins 1997b).” (Santana de Rose, I. 2010: 209)

VI-I Los Participantes

Los participantes de esta situación son aquellas personas que han formado una *red de relaciones* afectivas, religiosas y sociales en la cual se encuentran personas de diversos departamentos de la República, así como de diversas edades, gustos, intereses y creencias. Vinculados por un motivo central que es Elio y su familia, más allá de que muchos conforman un grupo religioso o espiritual de antemano, he podido observar como esta “red” se ha expandido y continúa expandiéndose tanto en el tiempo como en el espacio.

Manteniendo en el centro a la familia mbya, y principalmente a Elio, es que se puede considerar esta red como una forma de protección hacia la familia, no solo por ayuda que Elio recibe sino también por el hecho que conforman sus lazos afectivos en una situación donde los *suyos* están lejos.

Principalmente he podido dar cuenta de los intereses que cada uno tiene a la hora de acercarse a compartir una ceremonia, una reunión, un encuentro ofrecido por Elio, en donde la amabilidad, el respeto, la comprensión, el compromiso se hicieron presentes en cada entrevista.

Es compleja la situación, en donde se da paso a la imaginación para completar - ocupar un lugar vacío en las vivencias, en la memoria, en las percepciones, de que es el “indio”, que se entiende por esto. Una ausencia que se transforma en presencia aquí, en donde esa presencia puede ser codificada de diversas maneras.

Citando a Lévi-Staruss (1977) la identidad es relacional y estratégica, “*es una especie de foco virtual al que nos resulta indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga jamás existencia real*” (En: Gubern, R. 2009: 50)

De tal manera, la identidad es estratégica e inestable, y precisamente por ello es que Elio permite dinamizar y articular su identidad de acuerdo a este contexto.

Es así que se da en estos participantes un acercamiento desde distintas visiones confluyendo en una situación multi participativa, desde múltiples intereses, percepciones y cosmovisiones, generándose un espacio de diversidades.

Utilizando la idea de Vincent Crapanzano (2005) en la cual los *horizontes imaginativos* juegan un papel decisivo en esta situación, aquel que se encuentra del otro lado del horizonte convoca a la imaginación, a múltiples posibilidades, proyectando así deseos, dudas, terror, fascinación, desconocimiento, juego de poderes etc., construyendo así al *otro*, del otro lado, según como se lo encare.

Esta diversidad de miradas da lugar a la (auto) reflexión de ser y estar en el mundo, he podido constatar en muchas personas que se han interrogado sobre su modo de vida, etc., como una especie de comparación realizada ante esa presencia en la cual proyectan sus visiones, sus deseos, otorgándole a la familia mbya un lugar excepcional y deseado.

“A identidade social e a identidade pessoal são parte, em primeiro lugar, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão” (E. Goffman, 1963:105-106. En Cardoso. 1976: 119)

Son estas definiciones acerca de Elio y de la familia que los colocan en cierto lugar, lugar ocupado de ciertas maneras: sagrado, idealizado, lugar de amistad, de empatía, de reconocimiento, de prestigio, de indiferencia, de superioridad o inferioridad. Proyectada desde las mas diversas miradas es que se construye la identidad de Elio, realizada por estas personas que lo colocan en diversos roles a ocupar. Y es así como las personas se relacionan con él, a partir de múltiples perspectivas, y son estas posiciones construidas desde las cuales se reflexiona acerca de uno mismo, al contrastar con el *otro*.

“No âmbito das relações inter-étnicas este código tende a se exprimir como um sistema de “oposições” ou contrastes... A identidade contrastiva... Implica a afirmação do nós diante dos outros ... Ela não se afirma isoladamente. Através dos “nossos valores não julgamos apenas os dos outros, mas os ‘outros’ .” (Ibid: 120)

La noción de *identidad contrastiva* (Cardoso de Oliveira, 1976) es la que nos pone delante de los *otros* y es a través de esos *otros* que nos vemos a nosotros mismos, es así que en esta situación de mirarse unos a los otros surgen reflexiones y encuentros de identidades, situaciones de espejos, encuentros donde la inclusión y exclusión juegan su parte.

VI-II Juego de Miradas

Al verme envuelta en esta situación comprendí que lo interesante era ese juego de miradas de los unos frente a los otros, ese espacio para la percepción acerca de los demás así como la autopercepción. Las personas actúan y piensan, se expresan y sienten de numerosas maneras ante hechos, circunstancias o personas y ésta era mi pregunta central, acercarme a la gente intentando conocer su percepción sobre este encuentro ante alteridades, ¿Como vivían y sentían esta situación? ¿Cuáles eran las visiones acerca de este encuentro? ¿Por qué ese encuentro?

Así fue como compartí junto con estas personas relacionadas en lo que he denominado la *red de relaciones*, reuniones, encuentros, ceremonias, algunas veces en casas particulares otras en el hogar de Elio, así como en la Quebrada de los Cuervos en Treinta y Tres, Rosario, Valdense (ambas ubicadas en el Departamento de Colonia) y Montevideo. Por tal motivo fue una *etnografía multilocal* (Marcus, G.2001) en la cual siempre se veían paisajes nuevos, así como nuevas caras, reformulando así tanto mi papel como descubriendo la trama de esta red y las vinculaciones, decodificando asociaciones, conexiones, rastreando rutas y escenarios diferentes.

Dichos encuentros o reuniones se generan por ya pertenecer a un grupo de amistad o espiritual, ya que en este fluir de miradas y de vivencias esta muy presente los grupos espirituales así como creencias de diversas posturas. Por lo que he podido constatar este hecho es recurrente, personas de los mas variados credos religioso o espirituales, así como de practicas comparten el encuentro, Camino Rojo, grupo Rama, reikistas, terapeutas holistas, etc. personas relacionadas a la tierra, a las semillas, a lo no-transgénico, a la "vida natural", etc., todos conjugados en una visión del mundo alternativa.

Algunos han llamado a este confluir de dogmas del mundo contemporáneo, creencias o circuitos *New Age*, así como *nebulosa mística esotérica*, o *cultura de la nueva era*, por otros, los propios participes de estas practicas-creencias las denominas como "alternativas" a otras creencias, a otros modos de vida, de

relacionamiento. Estos movimientos tienen que ver con un mundo cada vez más fluido y de circulación. Sônia Maluf (2005, 2007) discute la concepción de persona buscados en estos movimientos, a los cuales ha denominado *culturas de la nueva era*,

“Esta autora procura comprender as experiências e os itinerários espirituais das pessoas que circulam pelas culturas alternativas, enfocando a discussão sobre a noção de pessoa. Ela ressalta aspectos como a noção de “energia”; a valorização da “natureza” e a ênfase na transformação pessoal. Para Maluf (2007), nos circuitos das chamadas culturas da nova era, os trabalhos espiritual e terapêutico tornam-se um estilo de vida, resultando numa terapeutização dos comportamentos culturais.” (Santana de Rose, 2010: 64.)

En esta búsqueda de “algo” denominado espiritual o sagrado, que constituye en sí algo personal por lo cual es diferente de uno al otro, es que entra en juego el relacionamiento con la familia mbya. ¿Qué buscan en esa relación? ¿Qué sienten y cual es su visión?

A continuación se describen algunas miradas ante dicha situación.

“...no se si la aceptación es por el tema indígena en sí o por lo que es realmente la enseñanza, lo sagrado, el amor y la unión absoluta con la tierra, creo que pasa mas por ahí que por el color de la piel, en eso creo que es donde esta la verdadera unión que siento con ellos, ¿no?, que va mas allá de donde uno pudo haber nacido o quién fue el abuelo o la abuela...” (Silvia)

Entra el juego de identidades, quien soy y quien es el otro, esa frontera que coloca límites simbólicos y es en estos encuentros-fronteras donde se reflexiona.

“...es difícil en poner en palabras porque siento un vinculo muy especial con el, pero con el persona, trascendiendo lo que sea el indígena o cualquier tipo de cultura que tengamos...” (Silvia)

En estas conversaciones con la gente que conforma esta *red de relaciones* les preguntaba que sienten en este encuentro, Karina me comentaba,

“...esos intercambios tan simples, tan sin nada...lo que tengan si sea lo mas hermoso que tengan, ahí te lo dejo porque era para vos...ese dar ese recibir,

esas cosas que yo nunca había aprendido en nada, en ninguna religión, en ningún dogma, en nada espiritual”

“Te enseñan a observar, mira como se mueven las plantas, mira la brisa que llega , mira esa mariposa que bajó , mira los pájaros , ellos no necesitan nada de radio ni de esto ni de aquello, como va a estar el tiempo mañana, como va a estar la semana que viene , ¡nada! ¡Solamente observan! Y eso para mi, me mueve todo, me mueve el piso viste... vos lees libros, vos viajas, vos haces, yo no se todo lo que uno hace pero ellos no, se conocen las raíces, que sabor tiene, conocen la hojas, y vos las tenes ahí años luz al lado tuyo.” (Karina)

Es así como las percepciones se cruzan y las experiencias vividas por la gente son contadas de esta manera. Es reiterativo en las entrevistas escuchar esta clase de apertura a una nueva percepción del mundo y los sentimientos que genera este encuentro de alteridades. Como bien lo relata Krotz,

“Alteridad significa aquí un tipo particular de diferenciación. Tiene que ver con la experiencia de lo extraño. Esta sensación puede referirse a paisajes y clima, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos. Pero sólo la confrontación con las hasta entonces desconocidas singularidades de otro grupo humano —lengua, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o lo que sea— proporciona la experiencia de lo ajeno, de lo extraño propiamente dicho...” (1994: 8)

Esta experiencia de encuentros, de identidades y alteridades produce vivencias nunca antes ocurridas por lo que se genera perspectivas diversas que incluyen contradicciones y etnocentrismos, este es el precio que paga la alteridad.

Ese encuentro, ese definir al otro se logra desde una visión, *mi* visión, desde ella se juzga y se valora, *“Es la manera y la condición de posibilidad de poder aprehender al otro como otro propiamente y en el sentido descrito. Entre el grupo propio y el grupo extranjero existe, pues, una relación semejante a la que hay entre lo conocido y lo desconocido en el acto cognitivo, donde lo último es accesible casi siempre sólo a partir de lo primero.”* (Ibíd. 9)

Ese conocer al otro en esta situación de encuentro entre la familia mbya y las personas conformadas en la *red de relaciones*, lleva a casos de juicios etnocéntricos,

Así como suceden casos en los que las culturas son catalogadas como inferior-superior, otorgándole a cierta “manera” de vivir en el mundo un lugar de privilegio inalcanzable,

“...muchas veces me lastima la gente del entorno, que no tiene ese respeto de igual a igual, que los tienen de menos y es al revés, yo creo que son superiores a nosotros, yo pienso que ellos tienen cosas que nosotros nunca hemos logrado, jamás...yo por ejemplo me parece que me faltan kilómetros para llegar a lo que hacen Elio y María, de vivir con una vida tan sencilla y de manifestarse como son ellos...” (Karina)

Los propio participantes visibilizan ciertas maneras de relacionarse con la familia, el juego de miradas que incluye el propio mirarse a si mismo y a sus “mas cercanos”,

“Sabes que pasa la gente no respeta la idiosincrasia del otro, yo pienso que deben de pensar que como viven ellos es lo mejor y no es así, porque vos vas y te pones al lado de un fueguito ...es una forma de vida, es una filosofía de vida...Es un ejemplo, impresionante, realmente.” (Cristina)

Es así como se manifiestas las percepciones de este encuentro, abre puertas de nuevas percepciones así como cierra otras, o crea acercamientos y alejamientos. *“[...] estas situaciones de reflejo, de espejo donde constatamos el encuentro de identidades, de realidades sociales y de universos simbólicos equidistantes dentro de mecanismos de inclusión necesarios y de exclusión comunes.”* (Soto, M. 2004: 3)



Imagen 31. Diálogos, miradas, vivencias. Quebrada de los Cuervos, 2010.

Cuestionando sobre la presencia de la familia mbya en la vida de estas personas, cuestión referente a cómo es vivida esa presencia, llena de representaciones, indagaba en mi trabajo de campo cuál era el motivo de acercamiento hacia ellos y Elio en especial. Guillermo, un joven de 20 años me decía,

“...y bueno, que buscaba al estar con Elio y su familia, era conocer como vive una familia indígena, Guaraní, cual es su estilo de vida, como se relacionan entre ellos, cual es su relación con el ambiente... porque siento y sentía antes de eso también de que tienen una sabiduría ancestral, que merece ser contemplada...”

Haciendo referencia a Elio comentaba,

“... dice siempre, lo que él sabe lo que ha aprendido, su conocimiento es de todos, como que lo tiene para compartir para transmitir, es muy necesario lo que el tiene para dar, creo que esta sociedad o mas bien, muchas personas, están necesitadas de esa sabiduría...” (Guillermo)

Se hace presente en las participaciones esa búsqueda de algo sagrado, representado en este caso por Elio como símbolo, como un puente para alcanzarlo. En la construcción de la identidad de Elio, se proyecta una categoría de chaman, asociado al florecimiento de estas representaciones en el mundo contemporáneo, tanto a nivel local, nacional como internacional. Envolviendo así conceptos como



medicina natural o medicina indígena, ancestralidades, conocimiento sagrado y primordial. (Langdon, 2007)

Es sabido que las búsquedas espirituales, religiosas, de identidad, se han acentuado en estos tiempos. Nuevos contextos, que abren nuevas percepciones referidas a ese encontrar lo que necesito para mi vida, para conocerme, y utilizando un concepto en boga, *trascender*. Por tal motivo estas sensaciones y creencias se hacen presente en todos los participantes de la *red*

Imagen 32. Elio preparándose para una pequeña ceremonia de bautismo. Quebrada de los Cuervos, 2010.

de relaciones, todos ellos tienen una trayectoria de búsqueda espiritual o religiosa, es el punto en común que todos estos participantes tienen. Aquí es la unión donde se

entrecruzan las diversas realidades, las diversas identidades, en la búsqueda, aunque por caminos diversos.

Esos caminos se unen con la presencia de Elio, Elio como otro camino posible para la búsqueda y el encuentro, y es así que la importancia otorgada a dicha presencia se transforma en sacralidad e idealización en muchos casos.

Motivo que viene de la mano de esta nueva visión del mundo, que trae consigo un discurso de valorización de la naturaleza, de las ancestralidades, sabidurías indígenas, autenticidad, holismo, etc., y es así como la presencia de la familia mbya, despierta dichas reflexiones,

“...pode ser considerado como um exemplo dos processos de “florescimento” ou “intensificação” cultural que caracterizam o amplo movimento global contemporâneo...” (Santana de Rose, I. 2010: 210)

A esto Sahlins (1997) ha denominado “indigenización de la modernidad”.

Reflexionando sobre la situación, ese fluir de miradas, me preguntaba cómo ven los propios participantes la situación, cuando se sientan en círculo frente al fuego o cuando realizan encuentros en la Quebrada de los Cuervos, cómo se ven ellos a ellos mismos y a los demás.

Se encuentran reflexiones en torno a la *autenticidad* como un concepto meramente atribuido a Elio en contraposición con lo que el *nosotros* somos, es decir, en contraposición con el modo de vida dispuesto en la sociedad occidental y capitalista. Estas ideas se construyen en el imaginario, un juego de contrapuestos, entre “modos” de vida, auténtico-legítimo-original-real-seguro-genuino frente a ilegítimo-falso-inexacto-incierto. Estas son las características que se le otorga generalmente al modo de vida de Elio y su familia en primer lugar y al modo de vida de la sociedad occidental capitalista, vivida por las personas de la *red de relaciones*, en segundo lugar.

Unos frente a los otros se ven de esta manera, como espejo que refleja la imagen de lo que “soy” o lo que quisiera ser.

“Cuado lo conocí a Elio, fue una experiencia fuerte, porque fue como, volver a lo que hemos perdido, lo que mas a mi personalmente me marco fue la simpleza, y el vivir con lo que vos tenes, ser uno con la naturaleza, respetar los tiempos, fue lo que mas me marco de Elio y su familia, de los niños...”
(Leticia)

“... a mi no me interesa la parte esa de decir que por curiosidad, ni si quiera lo comento, yo respeto su lugar, ¿sabes que tengo un indio conocido! Eso no me suena, porque muchas veces gente que por ahí dice ¡mira que interesante! Para mi no, es como que le guardo ese respeto, si bien para ellos también es bueno conocer gente conocer otras cosas, otras costumbres...” (Leticia)

“...ellos nos enseñaron algo muy importante y que en realidad es muy sencillo, la vida en si, si uno se pone en contacto con la naturaleza, en realidad es mas sencilla de lo que pensamos, lo complicamos en esta sociedad , con tantas cosa, con tanto invento y tantas cosa rara, en realidad es mas sencillo, y esa sencillez esa humildad, ese respeto, eso para ello es lo normal, como fueron criados así es lo natural, para nosotros que estamos acostumbrados a vivir en este vorágine de sociedad, para nosotros es mucho para aprender...” (Juan)

Elio y su familia representan para muchos algo así como una enseñanza de vida, en donde la sencillez y la humildad es lo que mas rescatan, y es esta manera de vivir que se debe alcanzar así como proteger.

Sin embargo, estas situaciones de poder, de asimetría, que si bien es vivida en la mayoría de los pueblos nativos, también contribuye a su resistencia, y a ejercerla como un arte (Scott, 2000), desplegando estrategias y tácticas diversas utilizadas para legitimar su posición así como sus reclamos. Especialmente en estos casos en donde se asocia el conocimiento indígena con una ancestralidad respetada, ellos mismos estratégicamente legitiman su pertenencia al grupo, a su cultura, a sus creencias, como mecanismo de poder ante el poder de *otros*.

“Tudo indica que as lideranças indígenas vêm rapidamente aprendendo a se utilizar dessa rede de apoiadores e do crescente interesse pela “cultura” indígena por parte de determinados setores da sociedade envolvente de formas estratégicas, revertendo os benefícios que advém desses contatos para as comunidades indígenas e também para interesses próprios.” (Santana de Rose, I. 2010:146)

La conformación de los vínculos se han vivido de diversas maneras,

“El vínculo y la situación, fue como algo muy natural, desde el punto de saber quién soy yo y quién es el y reconocernos, recordar digamos...” (Bianca)

“...yo le digo que es mi hermano, lo aprendí a querer tanto tanto, es una familia hermosa, en cada abrazo de los niños, ese abrazo que te dan, que es algo de corazón, son personas puras, no tienen nada que ocultar, de tan puros que son al estar en contacto, Elio principalmente, a veces puede ser perjudicado, puede haber gente que puede aprovecharse de él, es un riesgo pero son cosas que el también tiene que ir aprendiendo...yo creo que tenemos que sentirnos privilegiados, quienes hemos tenido la oportunidad de conocerlo, por la enseñanza que eso te da y te permite valorar de otra manera las otras cosas...” (Mariana)

“...hay una cosa en el común de la gente, que los indígenas son ignorantes, y no nada que ver, hay una discriminación, hoy en día, ¡que mas lejos de la verdad!, toda la sabiduría que tienen.....yo creo que es un aprendizaje muy importante y más para estos tiempos, que todo el mundo anda desconforme que no le alcanza las cosas para nada y el que lo sabe interpretar lo aprovecha ...pasa porque uno tiene que entender que lo mas importante en la vida no es tener o armarse de determinadas cosas, sin ser uno, eso es lo mas importante...” (Juan)

De esta manera se expresaba Cristina,

“Que la forma de vivir mas maravillosa es la mas simple, cuanto mas simple vivís , valorar cosas que en esta sociedad no valoramos , como yo que se, cosas elementales, sentarte al lado de un fuego , sentado en la tierra con las estrellas arriba, el fuego, no se, creo que eso, la paz interior que aprendí que existe y que se puede lograr pero con esa forma de vida, en esta otra forma de vida, para nosotros es muy difícil lograr eso, ¿no?”

Nuevamente el contrastar, esa forma de vida - esta forma de vida, el mirarse y reconocerse como diferentes, diferencia exaltada por una idealización en la cual coloca a las maneras de ser y estar en escalas, dando prioridad a esa manera de vivir “sencilla y armoniosa”.

“Contemplar el fenómeno humano de esta manera en el marco de otras identidades colectivas, empero, no significa verlo separado del mundo restante; al contrario, este procedimiento implica siempre un remitirse a la pertenencia grupal propia. De este modo se refuerza y se enriquece la categoría de la alteridad a través de su mismo uso.” (Krtoz, 1994: 9)

Ese remitirnos a donde pertenecemos, a la cultura, a la identidad construida y en movimiento, que nos ha dado las herramientas para ver el mundo, permite dar cierto significado a ese encuentro con otras realidades, que ciertas veces alejan otras veces unen. Ésta situación genera una aproximación desde lo exótico para mezclarse e impregnarse de diversas identidades de donde nacen reflexiones y miradas contrapuestas con lo propio y con lo ajeno.

“... valorar las cosas más sencillas, a no prejuizar, porque si tú de repente ves a Elio, y los ves así sin conocerlos, decís, ¡pa! ¡Como vive!, y cuando te metes adentro no querés salir nunca mas, o sea, a no prejuizar otras formas de encarar la vida... Yo agradezco a la vida haberlos conocido y haberlos cruzado en el camino, porque debe de ser de las cosas mas ricas que tengo así como vivencia, la vivencia mas rica que tengo.” (Cristina)

Otro de los participantes, Guzmán, de unos 20 años me comentaba su aproximación a la vida de Elio así como su experiencia,

“...También fue por curiosidad, siempre fui con un objetivo espiritual, pero también necesitaba probar saborear eso para poder comprender su sabiduría, como un hombre de la tierra, como alguien que esta muy conectado a su pachamama, como alguien que de verdad siente la tierra como su verdadera madre, creo que eso es mucho mas importante que lo físico, lo mundano, el tener un auto una casa, creo que primero deberíamos saber sobre que estamos andando...”

Todos los participantes de esta red, que generaron cierto vínculo con Elio expresan casi las mismas ideas, experiencias y vivencias. Lo he podido constatar en reuniones y ceremonias, observando de lejos y de cerca, involucrado y de espectador, en entrevistas formales y en charlas espontáneas, lo que muestran lo que exponen en palabras es esto, sus actos así como lo que esconden en su interior puede ser otra

cosa. Sabemos que las personas no solo son lo que dicen, sino lo que no dicen, lo que esconden, y mas allá aún.

Capítulo VII. CEREMONIAS. Identidades en movimiento

Un fenómeno que se viene dando si bien con poca frecuencia, aunque este irá aumentando si es que Elio continúa en Uruguay, es la realización de las llamadas Ceremonias.

Dirigidas por Elio como anfitrión, concurrida por los participantes de la *red de relaciones* como sus adeptos, en una búsqueda- conexión con la tierra, con el Espíritu, etc., dependiendo de la trayectoria y el interés de cada uno.

La Ceremonia para el Guarani es la comunión con lo sagrado, con el centro, en donde confluye su ser, es más, se dice que el Guarani vive en ceremonia. Pretende dirigirse al mundo sin mal, *yvy maraéy*, retornar con los dioses y retornar como dios. “*O Mbyá foi enviado a Terra para fazer uma passagem (transitória) e retornar ao seu lugar de fato, o mundo das divindades Mbyá-Guarani.*” (Deschamps, C. 2007)

Tal es así que Elio me comentaba,

“... yo por mi parte no estoy viviendo acá, espiritualmente estoy viviendo en otro nivel... y cuando estoy tranquilo no estoy pensando para este mundo estoy pensando para otro mundo...”

Este pasaje transitorio por el *mundo imperfecto*, hace que su vida esté cargada de sacralidad, de ceremonias, de ritos, de cantos, rezos y danza, para lograr tal comunión.

Y es aquí donde entra en juego las ceremonias mbya-guarani, con espectadores y/o participantes no mbya-guarani, que aguardan por un camino similar al Guarani, pretendiendo la perfección de cuerpo y alma en un mundo imperfecto. Tal es así que,

“O estabelecimento de uma série de traduções, analogias e equivalências entre conceitos indígenas e concepções presentes no discurso new age indica que a agência indígena tem um papel importante nesses contextos de diálogos interculturais.” (Santana de Rose, 2010: 85)

Sin ceremonias el Guarani no puede vivir, ya que la vida es ceremonia, por tal motivo en esta situación, él hace ceremonias, convidando a sus (nuevos) pares, en este caso no-mbya, que comparten su visión y construyen así un nuevo vínculo con lo

sagrado. Se realizan y comparten *ceremonias del maíz*, *ceremonias de sanación* y *ceremonias de bautismo*.

Esta relación, por mis observaciones y reflexiones, se convertía algo así como maestro-alumno, en donde Elio ofrecía su sabiduría y los demás la acataban y compartían.

Asociado a la emergencia del *neo-chamanismo* (Langdon, 2007), el cual cumple cierto rol en la sociedad contemporánea vinculando a diversos actores en una búsqueda de la sanación o solución a los “problemas modernos”.

Langdon (2007) analiza esta emergencia y expansión de sucesos, apuntando que, “...o crescimento dos xamanismos Nova Era entre as classes urbanas, que se torna evidente principalmente a partir dos anos 1990, quando o neo-xamanismo começa a se tornar visível como um fenômeno global, nos força a reconhecer que o xamanismo não é mais apenas um fenômeno indígena, sendo que xamãs e xamanismos devem ser vistos como categorias dialógicas que frequentemente são negociadas nas fronteiras das sociedades indígenas locais e de suas interfaces com as sociedades nacionais e globais.” (Santana de Rose, 2010: 108)

Continuando con la descripción de estos encuentros ceremoniales, tanto la vestimenta, la postura, el silencio, el comportarse de cierta manera, hacían de este contexto verdaderas ceremonias de aparente compromiso y respeto por el otro. Vestidos de blanco la mayor parte de las veces, casi siempre las mujeres, algún que otro hombre, y Elio como cabecera, reluciente, de blanco, brillante. Relacionándolo así como el jefe, como el chaman, en esta situación exótica en donde las representaciones juegan un papel supremo acerca de lo que se ve, se oye, se dice y se siente.



Imagen 33. Ritual. Quebrada e los Cuervos. 2009

Al ser de esta manera un encuentro entre percepciones, le preguntaba a Elio quien era él, cual ha sido su trayectoria, su vida y en qué se ha convertido o no, en cuanto a lo que los otros ven en él, ¿Es chaman? ¿Es karai¹³? ¿Cómo lo ven los otros ante situaciones atípicas de reunirse en una ceremonia en la cual se desconoce los ritos, las creencias, los pasos a seguir?

“... Estoy en camino, porque para ser un karai tenes que saber todo, conexión con espíritu, con espíritu de la planta de todo, tenes que estar en contacto con todos los espíritus...estoy en camino, estoy aprendiendo digamos, pero estoy cada vez mas cerca...tengo que encontrar a mi padre o alguien, para que me de otra iniciación, porque solo no lo puedo hacer...y por eso mismo quiero ver a mi padre...” (Elio)

Muchas veces las percepciones de un hecho son imaginadas, inventadas, desde lo desconocido se puede crear una visión, una identidad, una persona puede ser un enigma total para otra y por tal motivo construirse a su alrededor un sentido, una referencia, que acaba por nombrar a la persona de tal o cual manera según quién lo mire.

Es así que en esta situación se puede ver a Elio como chamán, como brujo, maestro, etc., por relacionarlo con poderes sobrenaturales, otorgándole una *eficacia simbólica* en sus rituales (Lévi-Strauss, 1995) así como puede vincularse como un simple amigo, como hombre de la tierra. Este encuentro produce diversas sensaciones y visiones. Es sabido que él ha dado un paso más allá al relacionarse y relacionar su cultura, costumbres, ceremonias, ritos, con los *otros*.

Con respecto a la idea del chamanismo surgiendo como relacionamiento y representación, este es la “puerta” hacia un diálogo intercultural. En el cual se busca una sanación de los dilemas actuales, espirituales o del alma, y de *revival* de culturas ancestrales, de adoración-conexión con la naturaleza,

“...la categoría de chaman puede ser también entendida en un sentido bastante amplio e incluir a su interior actores culturales muy diversos. En esta acepción, la noción de chamanismo no se refiere a un fenómeno propio de ciertas sociedades sino a una lógica transcultural de curación, y el chaman podría ser definido como todo tipo de sujeto capaz de curar las enfermedades, y en

¹³ Karai se denomina al líder espiritual de las aldeas Guarani, cumpliendo funciones de “medico tradicional”, como de dirigente ceremonial, permaneciendo en conexión con Nanderu.

particular las enfermedades del alma, que se vale de técnicas con una fuerte carga simbólica que están revestidas de una eficacia vinculada a lo sagrado, es decir, vinculadas a la otredad en un sentido mas radical.” (De la Peña, 2000: 2)

Ese encuentro ahora produce diversidades de sentidos, que por un lado lo elevan en su condición, (re) significado por su cultura e identidad, y por otro, lo colocan en roles a desplegar, recayendo en el numerosas responsabilidades.

Al respecto Elio me decía, “...*de repente hago tres, cuatro noches seguidas de ceremonia, cansado, muy cansado, cansado pero contento, se que no todas las personas están en circulo, porque mucha gente está de curiosidad, pero yo se qué está pasando en el circulo, pero igualmente alguno viene de curiosidad y de repente entiende algo, como que se despierta algo, eso también es algo importante...*”

De esta manera, compartiendo sus saberes y costumbres, en esta búsqueda espiritual de lo indígena, como sabiduría ancestral, las personas de la red de relaciones lo ven como una medicina, representada por la idea de chamán.

Martins, M. (2007) en su estudio comenta,

“...como a presença constante de pessoas que vão em busca do “conhecimento indígena”... contribui para reforçar “o imaginário indígena sobre o que é o imaginário Ocidental sobre os indígenas” (2007:126). Mais ainda, através desses diálogos e interações, os Guarani contribuem para reforçar o interesse dos não-indígenas pela sua “cultura” e “tradição”. (En: Santana de Rose, 2010:204)

Estratégicamente, este interés que se ha despertado cada vez más, contando con un número cada vez mayor en las ceremonias, se invierte a favor de Elio para re-significar su cultura, y percibir la visión de los otros acerca de él y su familia. Participar de sus rituales significa participar de sus mitos (Teixeira de Menezes, 2008), por lo que re-significa y revive sus tradiciones dándole poder y fuerza a las mismas.



Imagen 34. “El círculo”, conformado por diversidades. Quebrada de los Cuervos. Febrero, 2009.



Imagen 35. Elio como observador, “en su trabajo de campo”, a la derecha. Quebrada de los Cuervos, 2009.

VII-I Ceremonias

Tiempo de común-uniión.



Imagen 36. Elio, preparándose para comenzar la ceremonia, tomando contacto con el fuego, el mismo cargado simbólicamente, representando la fuerza, el centro. Quebrada de los Cuervos, Treinta y Tres, 2009

Las interacciones en cada ceremonia están inundadas por el silencio o la música, las conversaciones se evitan, ya que la conexión con lo que está sucediendo, con el silencio, con la calma, con el fuego, es esencial.

Todas las ceremonias que presencié, de maíz, de sanación y de bautismo, tenían el mismo orden en cuanto a ritos, primero se creaba un ambiente silencioso, en el cual los sentidos se enfocaban en el fuego, al centro, o sobre sí mismo ya que muchas personas cerraban sus ojos. La calma cada vez aumentaba mientras Elio preparaba sus instrumentos musicales y rituales, así como su preparación física-espiritual.

Seguidamente María, nos ofrecía unas hierbas en un platito. Encendida había una pequeña brasa que al soplarla emanaba de la hierba un humito que debíamos pasarlo por nuestro cuerpo, como forma de "limpieza". Luego Elio pasaba por cada uno su pipa, la cual inundaba a la persona con su humo de tabaco, generalmente era la cabeza de cada uno en donde soplabá. Estos primeros pasos corresponden al comienzo como en todo ritual o ceremonia, paso que debe preparar a la persona para el siguiente.

Luego lo que sigue es el silencio como conexión, que lentamente es interrumpida por la música que de a poco va a ir sonando y aumentando su ritmo, comienza Elio con su flauta o su birimbao, que alrededor del fuego va acelerando de a poco las velocidades, así como de a poco empieza a entonar una melodía o una canción en Guaraní. Consecutivamente son los participantes quienes comienzan a

participar en la creación de la música, con palmas o con instrumentos, desde guitarras pasando por flautas, panderetas, tambores, maracas, y demás instrumentos contruidos con semillas, etc., y así aumentando y comenzando a participar de la canción enunciada por Elio, que algunos la conocen otras la tararean.

Es una celebración, los ánimos fueron aumentando desde el silencio absoluto, en donde solo se escucha las brasas del fuego ardiendo, hasta inundar de música el espacio, y alguna que otra vez se levanta de a poco una danza en la que todos, hombres y mujeres, niños y niñas participan. Una danza alrededor del fuego que convierte la ceremonia en un éxtasis de movimientos.

Lentamente los ánimos se van aplacando, la música se va deteniendo, los ritmos se van desvaneciendo y los cuerpos se van sentando, otra vez el comienzo, el silencio. Nuevamente encontrados en la misma posición, en el mismo lugar y en la misma situación que al principio, como “todo lo que sube tiene que bajar”, el éxtasis debe apaciguarse. Es así que nuevamente se encuentra el fuego delante y con las mismas caras en silencio alrededor de él. Se prepara para la finalización de la ceremonia, para el cierre, en donde Elio siempre dice unas palabras de agradecimiento relativo a ese encuentro, y luego pasa su *bastón de la palabra* el cual todos deben recibirlo y pasarlo expresando lo que cada uno quiere expresar. Y al final de cada comentario al unísono se escucha: “*Hayveté*”, palabra que en Guaraní significa gracias. Lo Guaraní irrumpiendo, subrayando su presencia, su ceremonia, su identidad por sobre todo. Es así como se termina.

En dicha situación se experimenta todo tipo de estado¹⁴, desde el silencio absoluto, hasta la danza y la vibración del tambor, pasando por el sonido del as brasas ardiendo, o el canto de las personas, en un lugar en donde el centro es el fuego, así como la única luz emanada, lo que favorece a un ambiente de penumbra, de expectativas, de miedos, de imaginarios. Encuentro inundado por una sensación espacio-temporal no ordinaria. Cada detalle, desde la organización en el espacio, así como las vestimentas, los adornos, la música, la penumbra, los aromas, hace destacar a esta experiencia como fuera de lo común, otorgándole un lugar sagrado y sumamente experimental-vivencial.

“Langdon (2007) indica que na cura ritual, através das qualidades estéticas envolvidas na experiência da performance ritual, o corpo está engajado em sua totalidade, independente de sistemas simbólicos compartilhados e de uma

¹⁴ No hay aquí ningún uso de plantas medicinales-alucinógenas, como la ayahuasca, que propician a un estado alterado de conciencia.

divisão cartesiana entre corpo e mente. É este engajamento sensorial, cognitivo e emocional que possibilita uma sensação de experiência unificada, bem como a própria transformação da experiência, frequentemente relatada como um dos efeitos centrais desses ritos. Assim, quando estamos lidando com este tipo de experiência, é fundamental levar em conta não apenas as observações relacionadas ao domínio do visual, mas também emoções e sensações, como sugerido por Rosaldo, e outros sentidos além da visão, como proposto por Stoller.” (Santana de Rose, 2010:57)

Por tal motivo, lo vivido por los otros así como lo vivido por mi misma, permite captar la experiencia en todos los sentidos: sensaciones – observaciones – emociones, como herramienta de conocimiento y de aprehensión de lo que esta sucediendo.



Imagen 37. Ceremonia en Quebrada de los Cuervos, dentro de Opy. Alrededor del fuego y en silencio. Treinta y Tres. 2009.

En dichas ceremonias he podido observar por un lado el compromiso que algunos de los participantes tienen, así como la curiosidad de aquel que observa mientras todos cierran sus ojos o mira a Elio indagando cada detalle.

También es apreciable la preparación para dichas ceremonias, en cuanto a la estética ritual- corporal, en la cual la representación de lo indígena se hace presente, algunos llevan sus ropas blancas, sus collares artesanales, con semillas, con plumas,

algunos llevan banderas como la Wiphala¹⁵, otros llevan sus ponchos andinos, sus instrumentos artesanales, etc.

Aquello es un fluir de diversidades, la convocatoria pareciera ser, como representar mas auténticamente la situación, como acercarme mas a Elio, llevando plumas, collares, vestimentas, adornos, en donde el centro es la identidad de “ser indio”, de ser “hombre de la tierra” como algunos lo llaman. Esa línea, ese límite que dice quién es quién, ¿quiere ser traspasada pero solo adornando lo que soy? ¿O sintiendo-entendiendo quien es el *otro* y quien soy yo realmente?

Esta circulación de significados, de diferencias, de reconocimientos, nos lleva a pensar que, *“Ser distinto, então, não delinea unicamente a compreensão do diferente e a tolerância que disso resulta (isso é somente um nível), mas a possibilidade de fusão, de inversões, de transfigurações, de transferências.”* (Basini, 2003: 53)

En ese encuentro pueden suceder muchas cosas, dentro de las cuales esta la imitación, el aparentar ser, así como la transferencia de conocimientos y su verdadera comprensión, conocer a ese *otro*, conocer que es lo que estoy haciendo cuando asisto a una reunión de ese tipo como son las ceremonias, en las cuales Elio comparte su visión del mundo y a través de ello poder percibir, cambiar y/o transformar.

Manifestando su afán por ayudar, por compartir, Elio a su vez recrea y re-significa su cultura, sus tradiciones, compartiendo sus costumbres, como ceremonias, hallándose una mito-praxis continua, necesaria para mantener su cultura, en un espacio-tiempo compartido con *otros*. Surgiendo así un espacio en donde todo fluye y se mueve, no hay categorías inmóviles.

“ Por isso, a reapropriação de elementos indígenas pelos não-indígenas não é somente uma prerrogativa do romantismo indigenista; também os índios se apropriam de elementos não-índios seja para montar suas estratégias que lhe permitam escapar dos estereótipos hegemônicos (territoriais, raciais, de hábitos, etc.) seja para reafirmar sua etnicidade.” (Ibíd. 60)

Todo fluye, los cantos, la danza, los agradecimientos, los encuentros, son diversos, diversos en género, en edad, en creencias, en prácticas, en idiomas, en códigos. Sin embargo hay un centro, un fluir hacia, que en este caso es de identidad Guarani, que contribuye a la legitimación de su cultura y al respeto por la misma.

Esta identidad Guarani se va expandiendo en el espacio, en el tiempo, y también en las personas, ya que el bautismo en Guarani se ha venido ejecutando. Las personas reciben sus nombres-almas, tal como lo hacen los mbya con sus niños,

¹⁵ Bandera que representa a los pueblos andinos.

nombre que lo denomina- lo anuncia, con determinada cualidad. De tal manera algunas de las personas de la *red de relaciones* poseen un nombre Guarani, que acaba por definir a la persona como integrante de varias identidades, asumiendo así una especie de iniciación.

El recibimiento del nombre se lleva a cabo tras ciertos pasos, en los cuales como inicio la persona que quiere saber su nombre le da un objeto como ser una piedra, de la cual Elio se conecta con el espíritu, Ñanderu, así como con el espíritu de la persona, para comunicarles el nombre Guarani, o sea el nombre-alma. Tal cual me lo relató él.

Luego de un tiempo, pueden ser meses, recibe el nombre de la persona, que expectante quiere conocer su nombre –alma, nombre el cual coloca su posición en otro rol, en otro estatus: Guarani. Ahora la persona confiere una identidad *híbrida*, en este escenario híbrido y emergente, tal como propone García Canclini (2001), en donde lo híbrido no es la oposición con lo “puro” o lo “original”, sino vinculado a que las culturas se comunican, se transforman, se influyen en un espacio de heterogeneidad.

En esta circulación de saberes, de personas, se configura una nuevo relacionamiento entre “indios”, y “no-indios”, asumiendo Elio un papel más activo, como dador de identidad, como medicina, como guía.

“A combinação desses diferentes elementos é legitimada pela idéia da busca de uma ancestralidade, ou mesmo da raiz primordial da humanidade, que estaria presente nesses conhecimentos indígenas.” (Santana de Rose, 2010, 159)



Imagen 38. Elementos rituales. La pipa sagrada de Elio, el maíz sagrado guarani, junto a piedras y collares de semillas, algunas de los participantes. Quebrada de los Cuervos, 2010.

VII-II El Maíz

Una de las primeras ceremonias a las que concurrí fue a la de cosecha Maíz, luego asistí a las de siembra y florecimiento. Todas ellas se celebran en determinadas estaciones del año, la siembra por Octubre, el florecimiento por el mes de Febrero, y la cosecha en Mayo. Meses que se preparan para la celebración, y que constituyen un “corte” en el tiempo y espacio, por pertenecer a lo sagrado. Como expresa Eliade (1998, 57) “[...] los cortes del tiempo” son ordenados por los rituales que rigen la renovación de las reservas alimentarias; es decir, los rituales que aseguran la continuidad de la vida de la comunidad entera. [...] en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un periodo temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos, que se encuadran en un sistema vasto, el de las purificaciones periódicas (cf. Purgas, ayunos, confesión de pecados, etc., al consumir la nueva cosecha) y de la regeneración periódica de la vida.”

En estos encuentros comprendí el poder que tiene el maíz sobre los mbya, tanto económicamente como espiritualmente. El maíz es el sustento de la familia, la base de la alimentación, así como el sustento del espíritu, del alma. La planta enseña a través de sus frutos, y guía a la persona en su camino. A su vez, cuando un niño es bautizado es el maíz quien apoya ese bautismo trayendo consigo el espíritu del niño y por lo tanto su nombre-alma.

“Plantar el maíz es algo muy sagrado, para nosotros, tener maíz y sembrar maíz, es como si estuvieran manteniendo a un niño...yo voy caminando junto con el maíz, el maíz crece y yo también estoy creciendo, es una parte de crecimiento, es un espíritu mayor y por eso mismo a través del maíz recibimos información, a través de la ceremonia, a través del maíz tenemos mucha conexión, con la tierra, con la naturaleza, con el agua, con los pájaros...”
(Elio)

En las ceremonias de maíz, tanto de siembra como florecimiento y cosecha, participan un número pequeño de personas, las más allegadas a la familia, por ser el maíz sagrado comparten esta actividad con los “más amigos”, con los que sienten una conexión profunda tanto con la familia, como con el maíz, con la tierra. La familia mbya ahora siembra y cosecha el maíz junto con estas personas, tal como lo harían en su comunidad con el resto de su familia (extensa).

En este tiempo, la comunidad y los afectos son estas personas de la *red de relaciones* mas allegadas, que conforman su red más íntima, y de la cual precisan para recordar, en una *praxis* que memora su *mito*, sus tradiciones, tal cual lo harían

con sus pares de comunidad mbya-guarani. Y el motivo de unión es esencial, el maíz es esencial, y si no lo continúan sembrando se perdería mucho de la esencia Guarani.

De esta manera lo relata Elio,

“Entonces año a año tenemos que renovar ese maíz, para no perder semilla...es importante para conexión con la tierra, porque si pierdo maíz, quiere decir que estamos perdiendo costumbre estamos perdiendo la lengua, perdiendo parte de rituales, ahí se pierde todo, porque el maíz tiene toda la base de conocimiento, si veo crecer el maíz estoy viendo a mis propios hijos, porque crece junto con el maíz... El maíz es algo que nunca tenemos que perder, es muy importante conservarlo”

De tal manera, las ceremonias de maíz son un evento importante en el camino del Guarani. Aquí se produce un encuentro más íntimo, en donde plantar y cosechar la planta sagrada no está abierta a todos, solo aquellos que en el “circulo” representan su familia.



Imagen 39. Alrededor del *Maity*, circulo sagrado de maíz, por recoger cada uno su maíz plantado con anterioridad. Rosario.2009

En estas situaciones no solo vemos como las personas se comportan y comparten la realización de ritos, de pasos a seguir, sino también las visiones, los conocimientos adquiridos y lo que cada uno se lleva luego de conocer otras maneras de relacionarse con el medio, con las personas, los animales, las plantas.

“...otra de las cosas que hemos aprendido con ellos, de que manera la naturaleza se manifiesta, la interacción que hay entre el ser humano y la naturaleza, por ejemplo con la plantación del maíz, como la planta de maíz a través de su fruto y a través de su planta mismo se manifiesta, devuelve, se manifiesta lo que esa planta recibe, lo que ve de la persona que la esta cuidando...” (Juan)

“...el decía escucha escucha, mira la brisa que entro, ¿sentís la brisa que hay? ese es un gran espíritu que baja, y yo me quedaba helada no?..., yo el día que aprendí que la tierra era un ser vivo, ¡yo no sabia que era así! Nunca nadie me había explicado, ni la escuela ni en ningún lugar que la tierra era un ser vivo...entonces aprendí pila con ellos, un montón, por eso uno siente como que les debes, le debes un montón de cosas.” (Karina)

“...ellos, lo que nos han enseñado y es lo que creo la humanidad debería saber...cada cual en su lugar, saber que la tierra es un ser vivo y nosotros somos un órgano mas de ese ser vivo, no somos los dueños, ni de la tierra ni del planeta, formamos parte de un ser vivo.” (Mariana)

“...fui en una búsqueda espiritual, aparte de que sabia que iba a estar en contacto con la tierra, Elio esta muy conectado, sabia que me iba a poder guiar para poder sentir dentro mío esa conexión y bueno lo logre, pude sentir el latido del corazón de la tierra dentro de mi corazón, y bueno como que empecé a entender un poco mas al planeta en si como un ser y no verlo como algo que es mío o que solamente estoy parado, sentirlo como una parte mía, como una extensión ... de cada árbol, de cada pájaro ... todas esas cosas antes quizás no las entendía porque nunca las había experimentado.” (Guzmán)



Imagen 40. Disponiendo el maíz, alrededor del fuego y del alimento, como rito en agradecimiento a la planta por dar sus frutos. Rosario 2009.



Imagen 41. Ceremonia de cosecha, creando música en agradecimiento a la planta. Rosario. 2009.

Generalmente las expresiones en cuanto a la relación hombre-naturaleza se presentan como reflexión surgida al entender un poco la vida de la familia, como viviendo en comunión con la tierra, y lo que en ella habita. Una relación que permite un nuevo “estar” en la tierra respetando todo lo que vive en ella, así como un comprender que se necesita de un nuevo relacionamiento con la misma y con los seres humanos. De esta manera se expresan las reflexiones en las charlas y entrevistas.

Encontrar en Elio y su familia una puerta para esa conexión nunca antes vivida o experimentada, por unos, así como el compartir conocimientos ya obtenidos por otros, especialmente refreídos a aquellos que viven *de* la tierra, que la trabajan alimentándose de ella, según me lo relatan.

Es a su vez, de esta manera como se expresa Elio ante todos, y de esa manera es construida su identidad,

“Siento que...en la conexión con la naturaleza me siento mas indígena... y me siento orgulloso conmigo mismo, y gracias también a eso entendí que tengo que compartir mucho con la gente, y lo que el espíritu me enseñó es que no tengo que decir tal fulano, tal nombre, tengo que tratar como hermano, si quiero hacer bien...si quiero trabajar bien...tengo que tratarlos como uno solo...”

Todos los que participan encuentran este “ver las cosas de otro modo”, relacionarse con la naturaleza a través de conocimientos ancestrales. Encontrándose, por tanto, ahora plantando y cosechando maíz, como una tarea mas en sus vidas, incorporando ahora nuevas categorías de conocimiento y de relacionamiento.



Imagen 42. Cantando, creando música alrededor del alimento. Rosario, 2009.

“Junto con la planta vas creciendo junto con el maíz, vas entendiendo la tierra, sientes la voz de la tierra, la vos del viento, de los pájaros, todo a través del maíz, conexión muy grande para nosotros...Es un espíritu, como que el maíz te habla, si te pones a mirar el maíz, como que te habla, pero tenes que estar bien, si lo miras atentamente como para conexión entre maíz y vos, vos recibís muchos mensajes.” (Elio)

Aquí se conectan muchas “voces”, muchas miradas, adopciones, encuentros, cantos, música. El maíz es la unión, unión que deja entre ver la identidad Guaraní como “inundando” el espacio, las identidades y las representaciones.



Imagen 43. “Uniando el maíz”, entrelazando unidades para conformar un círculo. Rosario, 2009

Tal como lo muestra la imagen, se entrelaza el maíz para conformar un círculo alrededor del fuego, simbólicamente dicho círculo representa la situación, diversidades unidas, “colores” diversos en unión.

VII-III Caminatas

Las caminatas es otro de los fenómenos que podemos apreciar ante la presencia de Elio y que se ha ido conformando en el tiempo. En este caso, las mismas son realizadas en la Quebrada de los Cuervos, departamento de Treinta y Tres.

Tuve la posibilidad de asistir a dos de ella pero no con la intensidad que tienen aquellas que se realizan durante dos días consecutivos, siendo a las que asistí en un solo día, específicamente en una tarde.

Nuevamente nos encontramos con la *praxis* de *mitos*, que se juegan en un papel diferente, por ser la situación, el espacio-tiempo otro, alterno.

En este caso las caminatas son parte integrante de la vida mbya-guaraní. Aquí las caminatas representan el llamado *oguatá -porá* / camino-sagrado.

“...na prática de “caminhar”/“mover-se” (oguatá) estão presentes simultaneamente aspectos do parentesco e da organização social e princípios cosmológicos e noções importantes para a definição da Pessoa mbya. O

“levantar-se” (-vy), assim como o “oguata” são indicativos de “saúde/bem-estar/prazer” (vy’a) entre os mbya, algo que se está sempre buscando e do que depende a permanência/duração da Pessoa, já que a ênfase recai sobre a vida, o que se quer aqui ressaltar é que no processo constante de produção de saúde/manutenção da vida o mover-se parece fundamental. (Pissolato. E. 2004, 72)

Es fundamental en la vida del mbya-guarani, migrar, moverse, caminar, encontrar el camino sagrado, “de regreso a casa”, y de esta manera se constituyeron las caminatas como una parte necesaria para Elio, como buscador del camino y como mbya-guarani.

Una “pieza” de su identidad está formada por este moverse que tiene que ver con nociones de persona. De alguna manera, en esta situación en la cual se ha “asentado” en un lugar, Uruguay, necesita de ese moverse, ese fluir, representado así simbólicamente por las caminatas en la Quebrada de los Cuervos, que nuevamente incluyen a las personas de la *red de relaciones*.

“Tal qual a religiosidade e a linguagem, a mobilidade constitui-se em um forte marco de alteridade guarani, de forma que mesmo a percepção das noções de espacialidade e mobilidade do outro podem se configurar em fronteiras de alteridade. O reconhecimento do contraste evidencia-se nos modos de se denominar este “outro”.” (Souza Pradella, G. 2009: 115)

Las caminatas constituyen una nueva “actividad” para las personas participantes, demarcando esas fronteras que juegan a disolverse, el camino es formado por diversidades en búsqueda de ese “encuentro” influenciado por ese *otro*, que despierta nuevas visiones y percepciones.

Todos los presentes, como se ha dicho, forman parte de una búsqueda de lo espiritual a través de lo “indígena”, de conocimientos ancestrales, que remiten al origen y del cual se nutre por el contacto con la tierra, *pachamama*, *Gran Espíritu*, etc. Por lo tanto, las caminatas representan ese “estar en contacto con la tierra”, con la naturaleza, conexión que todos buscan, como peregrinos sedientos de un vínculo sagrado.

Tal como Elio lo expresa, del cual se genera ese discurso apropiado por los participantes,

“Cada uno tenemos nuestro camino... para poder conseguir nuestro propio camino, tenes que entregar, abrirte, conexión con la tierra es muy bueno, ahí te abre mucha cosas mas, la tierra es nuestra madre, entonces la tierra te enseña, ahí te abre el camino, te abre por donde caminar, te enseña, no precisas buscar un maestro...porque nuestro maestro esta dentro e uno mismo, solamente falta abrir, falta conexión...sería muy bueno conexión con la naturaleza, el agua...ese es el mejor maestro...”

Como todo camino espiritual, contiene obstáculos, límites, pruebas, de tal manera que las caminatas en la Quebrada de los Cuervos están determinadas por el ayuno, por el silencio, por el comportarse de determinada manera, para lograr la conexión deseada.

Generalmente comienza con una ceremonia por la noche, en la cual se pide por el día siguiente y el cual prepara a la persona física y espiritualmente para encontrarse en el camino. Al otro día se parte temprano en la mañana, para ese “encuentro” con lo sagrado, con la conexión. La caminata se ha realizado durante dos días como máximo, en ayuno/sin comer, como forma de limpieza y purificación.

Tras estos pasos la persona en cierto grado se ha iniciado en el camino Guarani, pero solo como pasos previos.

“La caminata es una parte de iniciación también, los que participan es solamente conexión con la tierra, los que se van a iniciar en este camino, primero hay que hacer caminata, hay que probar su propio cuerpo, hasta donde aguantas, entre ayuno y entre cansancio, tenes que hacer toda la prueba, y ahí en esa caminata en el cierre si veo que esta pronto para recibir algo, si vos aguantaste tres días de ayuno estas bien, después hay mas, de siete...” (Elio)

Nuevamente aquí nos encontramos con lo alterno, con el *otro* que nos insita a nuevas experiencias, trayendo aparejado una situación no-ordinaria, en donde los sentidos, las experiencias-vivencias cobran su mayor importancia.

La preparación, el ayuno, las estéticas- del ritual-corporal, el silencio que debe permear la caminata, el cansancio de dos días, la organización en el espacio, permite vivenciar una experiencia extra-ordinaria.



Imagen 44. Partiendo a la caminata, en fila, formando una serpiente en el camino.
Quebrada de los Cuervos, 2009

El camino representa esa frontera a traspasar, tanto culturalmente por ser algo compartido con Elio, como mbya-guarani, así como una frontera con uno mismo, ya que el camino no es “fácil”, se requiere de paciencia, de no comer, de estar en silencio, de dormir “por ahí” en la noche, de estar bajo las inclemencias del clima, etc., como una analogía del *peregrino* que busca su “libertad espiritual” en un devenir continuo (Hervieu-Leger, 1999).

Como bien lo relata Eliade,

“El camino que lleva al centro es un “camino difícil” [...] dificultades del que busca el camino hacia el yo, hacia el “centro” de su ser, etc. el camino es arduo, está sembrado de peligros, porque, de hecho, es un rito de paso de lo profano a lo sagrado; de lo efímero y lo ilusorio a la realidad y la eternidad; de la muerte a la vida; del hombre a la divinidad. El acceso al “centro” equivale a una consagración, a una iniciación; a una existencia, ayer profana e ilusoria, le sucede ahora una nueva existencia real, duradera y eficaz.” (1998:26)



Imagen 45. "El camino no es fácil", hay obstáculos, piedras, subidas y bajadas. Quebrada de los Cuervos, 2009.

Luego de realizar la caminata, como todo rito de iniciación, pondera a la persona con otro status, ha logrado traspasar ciertos pasos, ciertos límites, se ha efectuado un *rito de paso* (Van Gennep, 1978; Turner, 1999), en donde la caminata marca un momento de separación o *limen* (Turner, 1999) en el cual no se encuentra ni de un lado ni de otro, se encuentra en un fluir, que luego pasada esta situación convergirá en un nuevo ser, en una posible transformación. Como Turner lo expresa (En: Crapanzano, 2005: 381),

“A liminaridade talvez possa ser considerada como o Não de todas as asserções estruturais positivas, mas, em certo sentido, a fonte de todas elas e, mais do que isso, como um reino de pura possibilidade, de onde novas configurações de idéias e relações podem surgir. (Turner 1967, p. 97)”

Bianca me relataba de esta manera su experiencia y lo que “vive” en las caminatas,

“Para mi la caminata es como un escalón en el año, como una purificación, como si una vez en el año paro todo, porque en esos días paras todo, y es como una introspección muy profunda, un enfrentarse con uno mismo muy profundo, y es para mi algo muy necesario... es como algo que hace un paréntesis en tu vida y me muestra lo mas profundo, lo que está debajo de lo que esta todos los días, para mi es súper interesante...para mi es eso, es una purificación y como subir un escalón, cada año tenes la oportunidad en la caminata, como subir un escalón en la conciencia, quizás, y observarte desde



Imagen 46. "Subiendo en el camino", guiados por Elio, como un karái que guía a su comunidad. Quebrada de los Cuervos, 2009.

un lugar mas profundo aún, como que siempre hay un lugar mas profundo aún..."

En las caminatas se puede hacer esta analogía del camino espiritual, del movimiento, de la circulación, necesaria para él mbya-guarani, así como el camino espiritual buscado en las personas de la red de vínculos.

Para Elio,

"Un camino espiritual no es fácil, hay que saber bien... lo que estoy haciendo es una búsqueda de un oguatá porá, estamos buscando, estoy buscando , pero lleva años, no es que yo hoy o mañana encuentre un camino, para eso tengo que saber bien, y bien conectado con espíritu, de repente te muestra un camino para mañana y vos te levantas y te vas, entonces ese camino no te lleva lejos, solamente para la muerte."

El camino tiene rumbos diversos, depende de quién lo haga, quién lo dirija, en la caminata se puede elegir cualquier dirección, todo movimiento, todo pasaje es electivo. *"La fila es una serpiente, lo que formamos... los que van en la cabecera, ellos se están alimentando permanentemente de la energía, limpia, y eso va traspasando uno por uno, y todas las personas que va a tras va alimentando de esa energía..."* Elio me relataba como se organizan en el espacio, y que rumbos se toman, de acuerdo a quién esté en la cabeza de esa serpiente simbólica.

Así como en la tradición Guaraní, realizar el camino, el *oguatá porá*, es una elección, en la cual los caminos no están trazados, depende también de quién y cómo lo elija,

“No entanto, para alguns, estar vivo não é o suficiente. A cosmopolítica presente nos discursos dos karaí lembra aos humanos que lhes é possível, entre todos os caminhos, escolher trilhar o jeguatá tape porã , ‘o belo e sagrado caminho dos deuses’. Não há qualquer obrigatoriedade: a existência enquanto uma série de potencialidades permite aos humanos uma infinidade de rotas.”
(Souza Pradella, L. 2009: 108)

Estas rutas, conexiones de asociaciones, se reúnen en esta situación para dar cuenta que los humanos elijen sus caminos, y que estos se influncian, generando una trama de fluidos interesante de conocer. Flujos culturales que sugieren pasajes y discontinuidades de una adquisición cultural permanentemente en curso. (Hannerz. 1997)



Imagen 47. No solo mayores acompañan el camino. Quebrada de los Cuervos, 2009.

De acuerdo a los intereses de por qué realizar la caminata, la mayoría alega a la misma como limpieza, como purificación, como conocimiento, y conexión con la tierra.

De hecho, en la misma hay un reconocimiento de plantas medicinales, de las cuales se aprenden sus beneficios, todo acercamiento a la naturaleza es fundamental. Elio como conocedor de yuyos y plantas medicinales cobra viva vos y relata para qué sirve cada una de estas, en un dialogo sobre la cura-la enfermedad y lo medicinal-beneficioso de la tierra.

Valorizando lo “natural” como medicinal por excelencia, presentando un relacionamiento con la tierra-cuerpo-humano que se podría denominar alternativo, en un contexto social cada vez más emergente y con más adeptos de diversas áreas. Romero Gorski (2004) indaga e interroga sobre el acaecimiento que une espacios de religiosidad o procesos de migración de lo sagrado con respecto al cuerpo y a la sanación, “[...] *estos tratamientos complementarios alternativos, basados en teorías antiguas sobre el modo en que los seres vivos están relacionados con el cosmos, teorías holística sobre las conexiones de la existencia física, psíquica y la naturaleza, como elemento totalizador, nos permitirá tal vez hablar de una alternativa cultural a las tradiciones netamente occidentales, referidas a la biomedicina.*”



Imagen 48. Reconociendo planta medicinal y su uso. Quebrada de los Cuervos, 2009.



Imagen 49. Plantas medicinales. Quebrada de los Cuervos, 2009.



Imagen 50. Plantas medicinales. Quebrada de los Cuervos, 2009

Presenciar las caminatas en ese paisaje es algo muy removedor, se experimenta una especie de desarraigo con lo ordinario, de lo cual surge un estar-

presente en otro lugar, en otro tiempo, en otro espacio. Los celulares no suenan, el viento es el único sonido junto a los pasos de los participantes. ¿Qué pasa cuando se vuelve a la “realidad cotidiana”? ¿Qué pasa con Elio, que de alguna manera vive en esa realidad que para algunos es extra-ordinaria?

Bianca me decía al respecto,

“Culturalmente está solo, porque ponele, hace la ceremonia o la caminata y tiene una función, un propósito, de sanar la tierra, de armonizarnos, de curarnos, de sanar nuestras heridas, tiene esa función la ceremonia, pero después cada uno se va a su casa y Verá¹⁶ queda de vuelta, como en ese lugar, viviendo en una forma y todos nosotros de otra, y volvemos a llenarnos de mugre, digamos y volvemos a Verá para que nos limpie pero volvemos después al mismo lugar a contaminarnos de vuelta...”

Existe una ir y venir, de un “mundo” a otro, experimentado por las personas, en uno hay “mugre” en el otro “limpieza”, en uno hay ruido en el otro silencio. Es en este devenir en el que se encuentra la situación, en donde se recorren “mundos”, se recorren “caminos”.

“Assim, nesta abordagem, a atenção analítica dirige-se para a experiência, o momento vivido, e para aspectos da experiência como criatividade, estética e possibilidades de transformação” (Santana de Rose. 2010: 33)

¹⁶ Verá lo nombran algunas personas. Este sería su nombre-alma.

Capítulo VIII. INICIACIONES

“Se sabe desde hace tiempo que la iniciación es un “nuevo nacimiento” que comporta una muerte y una resurrección rituales.”

(Eliade, 1998:82)

Descubriendo un poco más este mundo, de situaciones de tránsito, de collage, de montaje, estamos aquí, presenciando vivencias con lo sagrado, con lo exótico, y con los *otros*, que ahora serían los más cercanos, ya que en estas situaciones no se sabe quien es el de “afuera” o el de “adentro”, las identidades son móviles y las fronteras elásticas. Las categorías de próximo (prójimo) y lejano (extraño) no son estáticas, mutan, se transforman (Quiroz, D. 1997). Movimientos de identidades y de visiones que formulan en el espacio, en el tiempo y en el ser nuevas formas de interpretaciones. Ya es difuso hablar de *ellos/otros*, existen otros matices que acercan o alejan no solo de la familia y de Elio sino también de los participantes de la *red de relaciones*.

Tal es así, las iniciaciones son parte de esta nueva manera de conocer al mundo. Las iniciaciones, comportan una nueva mirada, en donde la identidad se transforma, y se produce algo así como un “producto” fronterizo.

Elio inició en el “camino Guarani” a dos personas en lo que va de su estadía en Uruguay. Hay dos personas en todo el Uruguay que podría decirse que tienen una llama Guarani encendida en su interior, o exterior, y que tienen acceso a parte de la sabiduría ancestral de los Guarani, porque uno de ellos permitió la entrada en dicho camino e identidad, pero lo peculiar es que no son mbya-guarani.

“El inicio no es solamente iniciarse sino tenes que aprender todos los trabajos en el camino, enseñarte todo el tiempo para que vos tengas toda la sabiduría, el conocimiento, el canto, usar una pipa de que manera, y, el fuego en que manera hay que cuidar también, y el mate, el agua, tenes que saber todos los elementos, no solamente iniciar sino que aprender a caminar sobre el camino espiritual, entonces año a año vos vas aprendiendo mas cosas, no de golpe sino año a año.” (Elio)

Esta identidad, de ser mbya-guarani, delineado por límites, culturales, lingüísticos y religiosos, es alterado aquí en Uruguay, país “sin indios” que ahora documenta y da cuenta de personas iniciadas y que por lo tanto, adquirieron cierta

parte de identidad Guaraní y podrían declararse poseedoras de una ancestralidad transmitida.

Esta situación es bien descripta por Santana de Rose (2010; 58),

“... destaca-se o fato de que as culturas humanas não são necessariamente coerentes ou homogêneas e que suas zonas de fronteiras podem constituir lugares de produção cultural criativa (Rosaldo 1993)... implicando em idéias como dinamicidade, fluxo, improvisação, emergência e heterogeneidade (Rosaldo 1993; Langdon 1996).”

Con respecto a esta zona de frontera vivenciada cuando Elio inicia a una persona no-mbya, me comentaba,

“En este tiempo no es mas como antes, eso se sabe a través del espíritu, tenes que reconocer através del espíritu, si el espíritu lo permite podemos, si el espíritu dice que no no lo podemos hacer.”

Ya no decide el cacique o el chaman de la aldea, es el *Espíritu, Ñanderu*, quien da la orden, y aquí ya no hay aldea, ni chaman, ni cacique, las responsabilidades recaen sobre Elio como poseedor y continuador de su cultura, cultura que si no es compartida y estratégicamente comunicada, se vería en otras situaciones menos favorables.

“...dice espíritu, ahora ustedes tienen que pensar en la tierra, los hermanos, los hermanos quiere decir toda naturaleza...como defendiendo la tierra, tenemos que estar todos unidos ahora, en este tiempo, estamos llegando... es la unión de las cuatro razas y por eso mismo tiene cuatro colores el maíz ... quiere decir que no están solamente los indígenas, ahora a partir de este tiempo... ya es tiempo de reunir... no podemos decir usted es indio usted es blanco usted es negro, usted es amarillo, ya fue, y es lo que la gente de aldea, muchos indígenas no están entendiendo...”

El tiempo de unión es el que vive Elio, así como el de las personas de la red de relaciones, todos se reúnen-unen en una confluencia de diversidades, religiosas, culturales, de identidades, de procedencias y de destinos. Necesario para Elio y su familia especialmente, entendiendo que la comunidad es necesaria para la sobrevivencia cultural, comunidad en este caso reformulada como diversidad-unión. Y

esta trama desenvuelta por la circulación de significados e identidades crea un espacio difuso, de conexiones-asociaciones múltiples desde múltiples puntos de vista.

Por tal motivo la iniciación es un “punto” mas dentro de esta red, un nexo mas que contribuye a la fluidez de identidades y percepciones, mezcla, un poco de esto y un poco de aquello, como algo “nuevo” que surge en el mundo, y sobretodo en Uruguay. De hecho el mundo contemporáneo está dispuesto de ésta manera y como lo advierte Hannerz (1997) los flujos, la recombinación, la movilidad y emergencia, permean las acciones, los diálogos, las ideas, en donde continuamente la cultura se formula y re-formula, dando así una dinámica fluida en un mundo, porque no, *líquido* (Bauman, Z. 2003)

Tuve la posibilidad de hablar con una de las iniciadas, Bianca, de 21 años, quien tuvo su primera iniciación en el 2008. Me comentaba que fueron pasos tras pasos en su iniciación, en los cuales fue aprendiendo y captando algo de la esencia mbya-guarani.

Así me lo relataba,

“¿Como surgió la iniciación?, es como que se dio naturalmente una vez que Verá me dijo, estábamos ahí y María no estaba, y las mujeres son las que hacen el trabajo del fuego, el trabajo del mate, el me había contado eso pero... yo llegue a la Quebrada y María no estaba...y Verá me dice, bueno Bianca yo te voy a pedir que me ayudes a hacer tal cosa, ¿querés hacerlo? Lo que tenes que hacer es, por ejemplo con el fuego que fue la primera iniciación, es armarlo y después cuidarlo durante la ceremonia para que este fuerte, cuidar la dirección de los palos, para que mantengan como un orden, y que es lo que le da como la fuerza a la ceremonia, el fuego es como algo central, y yo le dije, si, pero con total naturalidad, no estaba siendo conciente de que eso iba a ser una iniciación, porque el no me lo planteo así, el me dijo no me ayudas a hacer, como que yo te digo ¿no me ayudas a hacer pan ahora? Dale si te ayudo, bueno fue así, como algo muy muy natural, y que yo lo sentí muy lindo, también desde ese lugar de humildad de el, nunca fue como que, bueno yo sacerdote te voy a iniciar, ¡no nada que ver! Fue como, bueno y ahora vas haciendo esto y aquello.”

Tal como lo relata, la iniciación fue sin previos planteamientos ni previo aviso, surgió naturalmente en ese momento, en ese espacio de ceremonia. Así fue el primer paso, el del fuego, representando la fuerza, el centro, constituyendo la primera

iniciación para Bianca, que estaba acercándose de a poco, sin saberlo, a la tradición Guarani más de cerca.

“...yo me entere que eso fue una iniciación después que el le dijo a alguien, porque ella es la que está iniciada en el fuego y ahí yo me di cuenta que eso que yo había aprendido fue una iniciación...”

Continuaba,

“Después del fuego, fue pasar el primer incienso, que son una mezcla de siete yuyos, que lo que hace es purificar a cada persona, a la vez que vas pasando eso, es como que llega la persona, la explicación es que cuando vos le pones eso adelante es como que la persona aterriza en el lugar...y están concientes de que ahora están ahí, dejan de pensar por un rato...y también empezas a sentir como muchas cosas de las personas, de percibir como está la otra persona...como que te das cuenta de la energía que trae cada uno, al ir pasando, es como la primera limpieza y bienvenida también, eso fue como el segundo paso, que es de lo mas lindo para mi, después vino lo del mate y después por ultimo lo de la pipa.”

“La pipa para mi fue lo mas difícil, porque Verá nunca me había dicho como se hace, o esto no se puede hacer, o cuida que no pase esto, nunca me decía, entonces yo aprendía digamos, así como aprendes a caminar, te caes y te tenes que volver a levantar, entonces con la pipa lo que me paso es que no sabía como prenderla, tenia que llenarla prenderla, pasarla, cuidar que no se tape...se me apago la pipa a cada rato, me lleno de humo, quedé con los ojos llorosos, en esa ceremonia no podía mas...”

Los pasos de la iniciación fueron pues, el fuego, el incienso, el mate y la pipa. Dichos caminos son *ritos de paso*, de los que hablaba Arnold Van Gennep (1978), y luego Turner, V. (1999) remitiendo a tres fases: separación social, margen o *limen* y agregación. Dentro de los cuales el *limen* o margen es donde se encuentra el espacio neutro, entre lo uno y lo otro, para confluir luego, en la agregación como integración a través de un nuevo estatus. (Melgar Bao, R. 1998: 12) Para Turner,

“O centro de sua atenção é a liminaridade – a margem –, que considera uma “situação interestrutural” e é entendida como processo e devir. Julga o aquecimento da água até a fervura, ou a modificação de uma pupa de lagarta

em mariposa “analogias apropriadas” de transição e transformação...para cada travessia, há sempre um momento em que não se está num lado nem de outro, em que não se é o que era nem o que será. (Crapanzano, V. 2005: 377)

¿Por qué las iniciaciones? ¿Cuál era el motivo? Eran algunas de mis dudas, ¿Elio se lo pedía o la persona a iniciar lo proponía? ¿La persona se convierte en mbya-guarani al ser iniciado? Preguntas en torno a este tema, que despertaban infinitas preguntas y reflexiones, acerca de identidades en movimiento, creencias en movimientos, así como hibridaciones, diversidades en uniones, y sobretudo el nacimiento de alguno inédito y muy especial en Uruguay.

Respondiendo a mi pregunta sobre quién es ella ahora, en qué se ha convertido o qué ha experimentado, Bianca me decía,

“Diría que estoy iniciada como guarani, como que ahora se lo que es un fuego Guarani, se lo que es una pipa Guarani, se lo que es un mate Guarani, y lo sagrado que es, algo así...Porque no podría decir que soy algo y poner un título eso no me saldría, pero si puedo decir ahora conozco esto, que es como una parte de mi, como conocer una parte de mi en realidad, la iniciación fue como que me mostraran una parte de mi...”

Como toda iniciación, se despierta, se ingresa en algo nuevo o desconocido y del cual se obtiene al culminar un nuevo status, un nuevo posicionamiento ante la vida, ante las personas, y en este caso ante las ceremonias realizadas por Elio, ya que Bianca ya no es una participante más, también es una guía en la misma, tiene una posición que le permite trascender el lugar de “pasivo” en la ceremonia.

De esta manera lo relataba,

“Es como el yin y el yan, pasivo-activo. Cuando estas en el pasivo es como mas un trabajo desde vos hacia vos, desde tu lugar, ahí sentado, recibiendo, y vas viendo que aparece en vos y vas trabajando vos contigo a partir de vos mismos. Y cuando estas en el activo también trabajas contigo pero a través de los demás...te enfrentas con cosas tuyas, te trabajas a vos pero a través de lo que sucede con los demás, y a la vez es como que estas ayudando a los demás, estas ayudando a que los demás trabajen consigo mismo [...]Algunas veces es sentido que es mucho para mi, otras veces lo disfruto muchísimo, el hecho de dar, es como el que regala disfruta mas que el que es regalado, algo así, entonces el lugar ese de dar, de dar el mate, el incienso irlo pasando, es re

lindo porque te abre mucho el corazón en ese sentido, te abre mucho a dar ...Para mi es maravilloso la sensación de conexión mientras estas ahí...

En este fluir de movimientos, en donde no hay identidades fijas, en donde lo establecido parece jugar a disolverse, se encuentra esta situación de iniciados, los cuales juegan un nuevo rol y le permite a Elio contar con ellos como si fueran sus “pares”, como si ya no estuviera solo.

Así como la analogía del *peregrino* y el *convertido* de Danièle Hervieu-Leger (2004, en: Pinto Duran, A. 2007), concepto en donde las creencias se encuentran en movimiento, se diseminan, fluyen, se mezclan. Siendo el peregrino, aquel que busca su “lugar”, siempre en movimiento y devenir, y el convertido aquél buscador que se establece por un tiempo en alguna creencia. Aquí parece actuar estos conceptos, tanto de peregrinos como de convertidos, ambos buscando un lugar en la diversidad, en las creencias fluctuantes, y aquellos quienes se convierten por un momento, por lo menos, en una identidad “fija”, en este caso Guarani, encontrando un “lugar”, permaneciendo en el.

“Si la figura del peregrino le permite dar cuenta de la religión en movimiento, la del convertido la remite al tipo de sociabilidad, a la formación de identidades religiosas a que da lugar esta movilidad. La conversión cristaliza un deseo de una vida personal puesta en orden en la que se expresa una dimensión contestataria, es decir, la entrada en una comunidad ideal opuesta a la sociedad circundante.” (Pinto Duran, A. 2007:210)

Otorgando a una persona no mbya-guarani, una cierta identidad mbya-guarani, pareciera que las fronteras se diluyen por lo menos por un momento, dando como resultado una múltiple identidad, en un espacio-tiempo en el cual es posible participar sin reducir a todos a una misma. Ya que aquí pareciera celebrarse la diversidad, aunque ya sabemos que hasta cierto punto, el discurso lo dice pero tras él se encuentra el campo de lucha de las identidades, en donde muchas veces están en “guerra” y las intersubjetividades enfrentadas.

Continuando con la iniciación, al respecto del por qué surge esta iniciativa, Bianca lo veía desde este punto,

“..necesita ese apoyo que estando solo como Guarani acá, no tiene, tiene a María y a Patricia que a veces están y a veces no...y después no tiene mas apoyo, es como que él está enfrente de todas las otras cosas...yo lo que siento

que las iniciaciones fueron como funciones que fueron surgiendo como necesidades, necesitamos a alguien que haga el fuego, bueno yo lo hago, o Verá vio que la persona que lo podía hacer era yo en ese momento, capas que hubiera sido otra persona si yo no estaba...”

Desde su visión, Bianca ve a la iniciación en el camino Guarini como una necesidad de Elio en cuanto a sentir ese apoyo que no tiene, no está con su comunidad ni con su familia. Surge una necesidad de sentir de cerca esa compañía mbya-guarani, que sólo puede surgir ahora como iniciación a uno no-mbya Guarani, una identidad dada, inventada tal vez, pero eficaz.

Elio comentaba, *“Ella está aprendiendo recientemente del fuego, de mate, de la pipa, solamente eso, a ella le falta mucho, sólo que está iniciada, como primario digamos.”*

Al respecto de iniciaciones a no-mbya, Elio una vez me comento,

“...ya es tiempo, y ahora yo creo que hay mucha aldea que esta perdiendo la fuerza, y ahora sabes que el norte en brasil está recuperando a través de los blancos porque antiguamente estaban iniciando, hay varios iniciados en Brasil ahora, entonces ellos mantienen la tradición Guarini, que es la ceremonia, la pipa todo eso, y los que dirigen la ceremonia ¡son blancos! Pero, ¡iniciados!...un indígena dice, muchas gracias por recordarme a un brasilero, ahora estoy recordando y quiero agradecer mucho por iniciarte, y gracias a él dice que volvió a recuperar todos los conocimientos perdidos...”

Lo dicho y hecho indica que sus creencias así como su chamanismo lejos de ser estático y fijo toma un matiz dinámico, de transformación, en donde se traspasa las fronteras culturales, tanto del mundo “no-indio” al “indio”, como a la inversa. Ya no es conveniente hablar de autenticidad o falsedad, en un mundo de flujos, en donde lo autentico es una reflexión subjetiva. Aquí hay un intercambio, una circulación, de saberes, identidades, creencias, practicas que obedecen también a una resistencia y a una adaptación por parte de Elio frente a la *sociedad envolvente*.

Igualmente las conexiones que suceden no parecen al azar, ya que Bianca me comentaba que el nexos que los une, en cuanto a identidad, va mas allá de un suceso. Así se expresaba,

“Es como que en mi, la búsqueda espiritual iba siempre hacia lo indígena...hacia mis raíces, porque mi bisabuela era guarani también, entonces como que había una parte de mi que extrañaba eso... entonces en esa búsqueda, cuando encontré a Verá dije ¡esto es!, ¡esto sí! Es esto lo que yo siento, es esto lo que vibra en mí, entonces cuando me encontré con el fue como ¡pa!, una liberación muy fuerte muy grande de mi y de mi mente, de mis prejuicios, como una purificación y una apertura de conciencia muy grande sucedió en esos días y de poder comunicarme y leer cosas de la naturaleza...es como que sucedió mágicamente, es algo muy sutil...”

“Yo una vez lo hice al porcentaje, mi mamá es alemana, así cien por ciento, o sea que un cincuenta por ciento mío es alemán, después del otro cincuenta por ciento, una parte es blanca, de españoles, y la otra parte, o sea el otro veinticinco, sería la mitad indígena y la otra mitad negro...y esas dos partes son la que yo siento mas fuertes que son en realidad en porcentaje las mas chicas...esa conexión con lo indígena, fa! Desde que soy muy chiquita que viene...”

La búsqueda de identidades es muy fuerte, está en continuo proceso y se expresa como un peregrino en viaje, tal como el *peregrino* de Hervieu-Leger, el cual es un buscador espiritual, con trayectorias de identificación que fluctúan.

Las “distancias” que nos acercan o nos alejan así como “...a *distância* que nos define nasce de nossa habilidade de representar simbolicamente o mundo, inclusive nós mesmos.” (Crapanzano, V. 2005: 364)

Bianca parece haber accedido a una identidad a través de otra, lo que nos aleja o acerca es como vemos las cosas. Así continuaba relatándome lo sucedido,

“Fue algo tan natural, que no me lo cuestione, después me di cuenta que no es a cualquiera que se lo pide, yo pensé que se lo pedía a cualquier mujer que estaba con el para que hiciera esa parte femenina, entonces le pregunte un día, por qué me elegiste a mi, y el me dijo, bueno que el había percibido, como que había visto en mi pureza, como fundamental, y que las personas que están guiando la ceremonia, tienen que ser eso, sobretodo muy puras en sus pensamientos, sus sentimientos hacia los demás y después con la fuerza necesaria como para poder enfrentar...y eso me hace confiar mas en mi misma, como que mi intuición y mi fuerza alcanza para esto, me hizo ver eso.”

Se podría decir que Bianca tiene otro estatus dentro de las ceremonias, guía la misma como apoyo a Elio y como iniciada al Guaraní cumple con las funciones femeninas en las mismas. Su rol en la performance del ritual ha cambiado, ya no es una más. Así como ya no es más como lo era antes, su ser y estar en el mundo ha cambiado.

“Las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de de-venir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos.” (Hall, S. 2003: 17)

CONSIDERACIONES FINALES.

La circulación de significados, identidades, percepciones y reflexiones sobre este hecho, vinculando a una familia mbya-guarani con la *sociedad envolvente*, en un tiempo-espacio difuso, de *liminalidad*, de conexiones, de asociaciones, rutas y caminos, llevó a la realización de mi trabajo de campo, de mi etnografía.

Diferentes puntos que llevan al encuentro con esta realidad, conmemorando momentos de Ceremonia, de charlas informales, de entrevistas, de juego con los niños, del mate en la tarde con María, de viajes a la Quebrada de los Cuervos, de vistas de paisajes nuevos, caras nuevas-extrañas, miradas nuevas y diversas que se entrecruzaban en una red de visiones y percepciones.

La formación de una *red de relaciones* con la *sociedad envolvente* permite a la familia mbya “sentir” la comunidad, conformando la *praxis* de sus mitos, creencias y relaciones. De esta manera, en el fluir de dichas relaciones se ha configurado un nuevo devenir, en donde el espacio es modificado a través de construcciones, y el tiempo es dinamizado a través de Ceremonias Guarani.

Identidades y vivencias, que conforman una amplia gama de intereses y conocimientos en movimiento, dando lugar a múltiples puntos de vistas a tener en cuenta, utilizando como herramienta metodológica la intersubjetividad de los participantes.

Un encuentro que ha producido nuevas miradas, nuevos estatus, permeado por una búsqueda de ancestralidades, de conocimiento “indígena”, así como una búsqueda de reivindicar un presente confuso por parte de la familia.

Estos diálogos así como negociaciones, entre diversas culturas, acercando conocimientos y experiencias, vienen tomando mayor visibilidad en un mundo complejo e intercomunicado, un fenómeno que reviste innumerables contradicciones así como aperturas a un nuevo relacionamiento.

Tanto la búsqueda de identidades, como el chamanismo, lo medicinal- natural, despertando reflexiones acerca de la relación ser humano-tierra, ser humano-ser humano, ha permitido la apertura de nuevas visiones así como,

“Diferentes atores encontram-se envolvidos no revival global deste fenômeno – antropólogos, jornalistas, organizações ambientais, profissionais da área da saúde, indígenas e neo-xamãs, entre incontáveis outros. Mais ainda, ao mesmo tempo em que o xamanismo está florescendo no Ocidente, ele reaparece e se fortalece nas tribos remotas, com a ressalva de que estas não são mais tribos nem remotas (Vitebsky 2003).” (Santana de Rose, 2010: 223)

Todo parece moverse, las identidades juegan a entrelazarse, no hay nada fijo ni estático, las categorías de pensar-actuar fluyen, circulan. Lo mbya-guarani, como central, es compartido en un espacio de diversidad, heterogéneo, tomando estos diálogos y relaciones un carácter multidireccional, llevando a cuestionar la idea de culturas homogéneas con fronteras claras e inamovibles (Langdon 2007).

La trayectoria de Elio y la familia mbya-guarani constituye un cambio de padrón significativo, en cuanto a la convivencia con no-mbya-guarani, constituyendo una nueva inflexión que no es común que ocurra entre estos grupos. Dando a entender de este modo, la gran plasticidad de los mbya con nuevas estrategias adaptativa en un “país sin indios”, uniéndose a encuentros subjetivos y grupos de intereses comunes, sumado a un encuentro de chamanismo intercultural.

Penetrando en un “mundo” donde la búsqueda de identidades así como de nuevas visiones abre paso a una circulación de acontecimientos configurando un fluir de miradas en una red de vivencias. Paralelamente este encuentro, nos remite a la analogía de Bauman (2003) entre las características de lo líquido y el mundo social contemporáneo, en donde la fluidez es central.

“Los fluidos se desplazan con facilidad. “Fluyen”, “se derraman”, “se desbordan”, “salpican”, “se vierten”, “se filtran”, “gotean”, “inundan”, “rocían”, “chorrean”, “manan”, “exudan”; a diferencia de los sólidos, no es posible detenerlos fácilmente –sortean algunos obstáculos, disuelven otros o se filtran a través de ellos, empapándolos.” (ibid, 2)

Lo imprevisto, lo inédito surge en Uruguay, país que ha negado o suprimido el pasado “indígena”, surgiendo aquí y ahora una polifonía de voces que reivindican ese encuentro celebrando la diversidad. Las transformaciones se dan tanto a nivel individual-subjetivo, como colectivo, espacial y temporal, emergiendo así un nuevo contexto, que esta etnografía trata de describir.

Surgen innumerables reflexiones y cuestionamientos, siendo el tema y la experiencia un gran abanico de caminos. Como toda investigación debe acotarse y delimitarse tanto en el tiempo como en el espacio, por lo que la misma cuenta con ciertas limitaciones a la hora de englobar todo lo sucedido. La descripción etnográfica nos permite comprender ese “mundo” de los *otros* en un ir y venir que nos aleja o nos acerca a ciertas cuestiones.

“En estrecha conexión con esto es importante destacar que el viaje auténtico tiene como efecto no sólo una modificación del lugar, sino del viajero mismo -o,

al menos, debería tener este efecto. Así, el llegar a casa -el llegar a ser ellos mismos los hombres y su mundo, los hombres en su mundo- sólo se realiza a través del camino hacia el exterior, hacia el otro, "pasando por lo otro", pero donde hay que tomar en cuenta la situación dialéctica de que es "nuestro ir y venir, que acontece en las cosas" (Krotz, 1991: 53)

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA Y LARA, Eduardo. 1961. *La guerra de los charrúas en la Banda Oriental*. Período Patrio, Montevideo.

----- 1978. *Los guaraníes en el antiguo territorio de la República Oriental del Uruguay*. Revista de la Sociedad "Amigos de la Arqueología". tomo XVII, Montevideo.

----- 1989. *Salsipuedes 1831* (los protagonistas), Montevideo.

AUGÉ, Marc. 1996 (1995) *El sentido de los otros: actualidad de la antropología*. Paidós, Barcelona.

BARABAS, Alicia. 2000. *La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo*. Alteridades, año/vol. 10, número 019. pp 9- 22, México.

BARRETO, Isabel. 2001b. *El sistema de rescates en el Río de la Plata: semejanzas y diferencias*. En: Arqueología uruguaya hacia el fin del milenio 2:197-204. Gráficos del Sur, Montevideo.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. 1975. *Aborígenes e indígenas del Uruguay*. Edit. Banda Oriental, Montevideo.

-----1991. *Los aborígenes del Uruguay. Del hombre primitivo a los últimos charrúas*. Librería Linardi y Risso, Montevideo.

BARTH, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica, México.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2007. *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

BASSINI Rodríguez, José Ezequiel. 2003. *Índios num país sem índios: a estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai*. Universidades Federal do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre.

----- 2004. *Práxis-mito e o projeto civilizatório*

na narrativa dos Mbya Guarani atuais. En: Revista Tellus, ano 4, n. 6, p. 31-50, abril.

BAUMAN, Zygmunt. 2003. *Modernidad líquida*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México DF.

BELLO Domínguez, Juan. *Mujeres Indígenas, Identidad y Redes Sociales*. Disponible: http://www.egeneros.org.mx/admin/archivos/genero_marginacion_bello.pdf

BOIVIN, M; Rosato, A; Arribas, V. 2004. *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Antropofagia, Buenos Aires.

BONAMMIGO, Zélia. 2008. *Comunidade Mbya-Guarani: economia e relações com a sociedade "atrevida"*. Revista *Tellus*, ano 8, n. 14, p. 145-170, abr. Campo Grande – MS.

BOURDIEU, Pierre. 1997. *Razones prácticas*. Editorial Anagrama, Barcelona.

-----1998. *Sobre el poder simbólico*. Tomado de: *O poder simbólico*. Bertrand, Brasil, Rio de Janeiro. En: *Introducción al pensamiento de Pierre Bourdieu*. Ficha N° 1. Curso de Teoría Antropológica. Docentes: Rubén Tani y Nicolás Guigou. Servicio de Publicaciones CEHCE. 2007

-----2003. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Editorial Anagrama, Barcelona.

BRACCO, Diego. 2004. *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Ed. Linardi y Risso, Montevideo.

CABRERA Pérez, Leonel & Carmen Curbelo. 1988. *Aspectos sociodemográficos de la influencia guaraní en el sur de la antigua Banda Oriental*. En: Anales del VI Simposio Nacional de Estudios Misioneros:117-141. Santa Rosa, Río Grande do Sul.

CABRERA Pérez, Leonel. 1989 *Los "indios infieles" de la Banda Oriental y su participación en la Guerra Guaranítica*. En: Anales de las III Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. PUCRGS, Brasil.

----- 1989. *El pasado que negamos*. Anales del IV encuentro nacional y VI regional de historia, p.115-117., Montevideo

----- 1992. *Guaraníes en el Este del territorio uruguayo: ¿ocupación o influencia?* Papeles de trabajo- Área de Ciencias Antropológicas. Facultad e Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo.

----- 1993. *Situaciones de Contacto y Políticas Indígenas Coloniales para el Área Uruguaya y Surbrasileña*. Anales del III Congreso Internacional de Etnohistoria. Universidad Nacional de Chile. Santiago. En: *El otro Pasado: Recopilación de artículos sobre Etnohistoria y Arqueología*. Publicaciones Universitarias 1999, Montevideo, Uruguay.

----- 1999b. *Transformaciones sociodemográficas de las poblaciones indígenas del Sur del Brasil y Este Uruguayo: siglos XVI y XVII*. En: Gadelha, R. A. F. (ed.): *Missoes Guarani: Impacto na sociedade contemporânea*. Ed. FAPESP, pp.193-204, Sao Paulo.

CABRERA Pérez, L. & Isabel Barreto. 1996. *Los procesos de desintegración sociocultural indígena durante el siglo XVI y comienzos del XVII en el sur del Brasil y Río de la Plata*. IV Congreso Internacional de Etnohistoria. 2:15-31, Lima.

----- 1997. *Indios, frontera y hacendados en el sur de la Banda Oriental*. En: "Sociedad y Cultura en el Montevideo Colonial". L.E. Behares y O. Cures (organizadores). 251-264, Montevideo.

----- 2006. *El ocaso del mundo indígena y las formas de integración a la sociedad urbana montevideana*. En: Revista TEFROS, Vol.4, Nº 2, Primavera. Disponible: <http://www.tefros.com.ar/revista/v4n2p06/cuadernos.htm>

CADÓGAN, León. 1949. *Síntesis de la medicina racional y mística mbya-guaraní*. Revista América Indígena, vol.IX, Num.1. Enero.

----- 1951. *Mitología en la zona Guaraní*. Revista América Indígena, vol. XI, Num.3. Julio.

-----1959. *Ayvy Rapyta: Textos míticos de los Mbya-Guarani del Guairá*. São Paulo, USP/FFLCH.

-----1960. *En trono a la aculturación de los mbya-guaraní del Guairá*. Revista América Indígena, vol. XX, Num.2. Abril.

-----1965. *La Literatura de los Guaraníes*. Editorial Joaquín Mortiz, México.

-----1971 *Ywyrá Ñe`ery. Fluye del árbol la palabra*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Asunción.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade étnica, identificação e manipulação*. En: *Identidade, étnica e estrutura social*. Livraria Pioneira Editora (SP).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1997. *Pontos de vista sobre a floresta amazonica: xamanismo e tradução*. MANA. 4 (1): 7-22.

CHAMORRO, Graciela. 2007. *Língua, identidade e universidade: pistas para uma experiência intercultural a partir do conceito guarani de palavra*. Revista Tellus, ano 7, n. 13, p. 37-49, out., Campo Grande – MS.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbyá*. Revista de Indias, 2004, Vol. LXIV, núm. 230
Págs. 81-96, ISSN: 0034-8341

CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. Brasiliense, Sao Paulo.

CLASTRES, Pierre. 1978. *La sociedad contra el Estado*. Monte Avila Editores, España.

----- 1993. *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.

CONSENS, Mario. 2003. *El pasado extraviado. Prehistoria y arqueología del Uruguay*, Linardi y Risso, pp. 251-261, Montevideo.

CRAPANZANO, Vincent. 2005. *Horizontes imaginativos e o aquém e além*. Revista de Antropologia, USP, V. 48 N° 1, Sao Paulo.

CURBELO, Carmen. 2008. *Lo indígena en Uruguay: desde la creación del Estado Nación hasta la actualidad*. Entregado para publicar Noviembre 2008. Segundo Seminario sobre Pueblos Indígenas de América Latina – Instituto Italo Latino Americano (IILA) – Siena

DALMOLIN, Bernadete & Maria da Penha Vasconcellos. 2008. *Etnografia de sujeitos em sofrimento psíquico*. Rev. Saúde Pública; 42(1):49-54. Sao Paulo, fev. 2008

DAMATTA, Roberto. 2000. *Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade*. MANA 6(1):7-29.

DE LA PEÑA, Francisco. 2000. *Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis*. Cuicuilco, enero-abril, año/vol. 7, numero 018. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Distrito Federal, México.
Disponible: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/351/35101809.pdf>

DE OLIVEIRA, Vera Lúcia. 2004. *Aecha ra'u: vi em sonho. História e Memória Guarani Mbyá*. Revista Tellus, ano 4, n. 7, p. 59-72, out. Campo Grande – MS

DELEUZE, Gilles. 1987 . *Foucault*. PAIDÓS, Barcelona.

DESCHAMPS, Carina Botton; ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. *Algumas considerações sobre o xamanismo entre os Mbyá-Guarani*. Disponible: www.ufpel.tche.br/cic/2007/cd/pdf/CH/CH_00854.pdf

DÍAZ CRUZ, Rodrigo. 1997. *La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia*. ALTERIDADES, 7 (13): Págs. 5-15.

DUQUESNOY, Michel. 2004. *El saber antropológico: sobre la experiencia de campo*. Revista Cuicuilco, septiembre-diciembre, año/vol. 11, numero 032, Pp 73- 86. Distrito Fedrela, Mexico

ELIADE, Mircea. 1998. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós, España.

ELÍAS, Norbert. 1979. *El proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ed. Fondo de Cultura Económica, España.

ENRIZ, Noelia. 2005. "Niños de la etnografía Mbyá-guaraní". En: CD VI RAM, *Identidad, fragmentación y diversidad*. Grupo de Trabajo 31: "Infancia indígena: perspectivas y desafíos educacionales. Montevideo, Uruguay.

EVANS-PRITCHARD, Edward. 1978. *Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo*. In: Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro, Zahar. pp: 299-316.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *La interculturalidad como alternativa a la violencia*. Disponible:
http://www.mwi-Aachen.org/Images/La%20interculturalidad%20como%20alternativa%20a%20la%20violencia_tcm16-40311.pdf

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2001. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós, Buenos Aires.

GEERTZ, C. 1987. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, España.

----- *Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico*. En: GEERTZ, C. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Piados Básica, Barcelona, 1994. Cap. 3, pp. 73-90.

GOFFMAN, Erving. 1970. *Ritual de la interacción: essays on face-to-face-behavior*. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires.

----- 1981. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.

----- 2008. *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires.

GONZÁLEZ Requena, Jesús. 2009. *La eficacia simbólica*. Revista: Trama y Fondo. Lectura y teoría del texto. Numero 26, primer semestre. Castilla ediciones, Valladolid. Disponible: http://www.tramayfondo.com/numeros_revista/Trama_y_Fondo_26.pdf

GONZÁLEZ RISOTTO, R. & S. Rodríguez. 1982. *Contribución al estudio de la influencia guaraní en la formación de la sociedad uruguaya*. Revista Histórica, (160-162), Montevideo.

GUBER, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, Campo y Reflexividad*. Editorial Norma, Bogotá.

GUBERN, Román. 2009. *De la identidad*. Revista: Trama y Fondo. Lectura y teoría del texto. Numero 26, primer semestre. Castilla ediciones, Valladolid. Disponible: http://www.tramayfondo.com/numeros_revista/Trama_y_Fondo_26.pdf

GUIGOU, Nicolas. 2003. *A Nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai*. Ediciones La Gotera (CD-ROM). Montevideo.

----- 2009. *Uruguay y America Latina: identidades, contrastes y proyecciones*. En: ORO, A. (Org.) *America Latina: Identidades e representações em cinco países*. Oikos, Sao Leopoldo.

HALL, Stuart [1996] 2003. Introducción: ¿Quién necesita la 'identidad'?. En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad*. pp 13-39. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

HANNERZ, Ulf. 1997. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. En: Revista Mana 3(1):7-39.

KRTOZ, Esteban. 1991. *Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico*. ALTERIDADES, 1 (1): Págs. 50-57.

----- 1994. *Alteridad y pregunta antropológica*. Revista Alteridades, 4 (8): Págs. 5-11.

LANGDON, Esther Jean. 2007. *Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity*. En: Vibrant. 4(2): 27-48. Disponible: http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n2_langdon.pdf

----- 2007. *Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs*. Antropologia em primeira mão, N° 94, Disponible: <http://www.antropologia.ufsc.br/artigo%2094%20rafael.pdf>

----- 2007. *The Symbolic Efficacy of Rituals: From Ritual to Performance*. Antropologia em primeira mão, N° 95, Disponible: <http://www.antropologia.ufsc.br/artigo%2095%20rafael.pdf>

LEACH, Edmund. 1967. *Un mundo en explosión*. Editorial Anagrama, Barcelona.

LÉVI STRAUSS, Claude. 1988. *Tristes Trópicos*. Paidós, Barcelona.

-----1991. *Introducción a la obra de Marcel Mauss*. Tomado de: Marcel Mauss Sociología y Antropología. Tecnos, Madrid.

----- 1995. *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona.

LITAIFF, Aldo. 2004 *Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya- Guarani do litoral brasileiro*. En: Revista Tellus ano 4, n. 6, p. 15-30, abr.

LÓPEZ MAZZ, J.M. 1989. *La arqueología uruguaya, una arqueología antropológica*. Boletín de la Arqueología de la Comisión Nacional de Patrimonio: 7. Montevideo.

----- 1990. *La reconstrucción del pasado, la identidad nacional y la labor arqueológica: el caso uruguayo*. Facultad de Humanidades y Ciencias., Montevideo.

LUTZ, Bruno. 2008. *Escribir la antropología: del texto al contexto*. Revista Mad. N° 19, Septiembre. pp. 1-16.

MALUF Weidner, Sônia. 2005. *Criação de Si e Reinvenção do Mundo: Pessoa e Cosmologia nas Novas Culturas Espirituais no Sul do Brasil*. Antropologia em primeira mão, N° 81. Disponible: <http://www.antropologia.ufsc.br/81.%20soniacriacao.pdf>

----- 2007. *Peregrinos da Nova Era: itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90*. Antropologia em primeira mão, Nº 100. Disponível: <http://www.antropologia.ufsc.br/100.pdf>

MARCUS, George E. 2001. *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*. ALTERIDADES. 11 (22): Pags. 111-127.

MARTINS, Moreno Saraiva. 2007. *Ywyrai'dja: do xamanismo às relações de contato. Auxiliares xamânicos e acessores políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos (SC)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

MELGAR Bao, Ricardo. 1998. *El universo simbólico del ritual en el pensamiento de Victor Turner*. Cuadernos E. S. C. México. Disponível: http://www.cialc.unam.mx/ensayo/pdf/Univ_Simb_Rit.pdf

MELIÀ, Bartomeu S. J. 1991. *El Guarani: experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC-CEPAG (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 12).

----- 2004. *La novedad Guarani (viejas cuestiones y nuevas preguntas)* Revisita bibliográfica (1987-2002). *Revista de Indias*, vol LXIV, nº 230: 175-226.

----- 2007. "Apresentação". In: Elizabeth Pizzolato, A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo, Editora da UNESP.

MENDES Da Silva, Evaldo. 2006. *Os caminhantes da terra Má: um estudo etnográfico da micromobilidade na Tríplice Fronteira*. Artigo em: Tempo da ciencia (13) 26: 85-1096, 2º semestre.

MÉTRAUX, Alfred. [1928] 1979. *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. 2ªed. Companhia Nacional/EDUSP, São Paulo.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. 1987. *As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocuva - Guarani*. HUCITEC, São Paulo.

PADRÓN FAVRE, Oscar. 1986. *Sangre indígena en el Uruguay*. M. Pesce s.r.l. impresor, Montevideo.

----- 1996. *Los indios misioneros y el primer ejército del Uruguay*. En Revista Desmemoria, n.12. p.126-135, Buenos Aires

----- 1997. *Salsipuedes: conclusión del conflicto interétnico charrúa-guaraní*; Presencia indígena en el poverío oriental En: Cuadernos de Estudios Históricos y Sociales. Serie "Guaraníes Misioneros", Durazno, Uruguay.

PI HUGARTE, Renzo. 1969. *El Uruguay Indígena*. Nuestra Tierra, Montevideo

----- 1999. *Historia de aquella "gente gandul" Españoles vs. indios en la Banda Oriental*. Ed.EUDECI/FIN DE SIGLO, Montevideo.

----- 2007. *Los indios del Uruguay*. Banda Oriental, Montevideo.

PINTO Duran, Astrid Maribel. 2007. *Reseña de "El peregrino y el convertido. La Religión en movimiento" de Danièle Hervieu-Leger*. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol V, Num 1, junio. pp. 208-212. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

Disponible: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=74511475013>

PISSOLATO, Elizabeth. 2004. *Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos Mbya- Guaraní no sudeste brasileiro*. En: *Revista Tellus*, Número 06 - Abril.

PORZECANSKI, Teresa. 2005. *Nuevos imaginarios de la identidad uruguaya: neoindigenismo y ejemplaridad*. En: *20 años de Democracia. Uruguay 1985-2005: miradas múltiples*. Santillana, Montevideo.

QUIROZ, Daniel. 1997. *Hacia una epistemología del otro*. *Revista Cinta de Moebio*. Diciembre, número 2. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Chile.

RABINOW, Paul. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Ediciones Júcar, Barcelona.

RIBEIRO, Darcy. 1985. *Las Américas y la Civilización. Proceso de formación y causa del desarrollo desigual de los pueblos Americanos*. Centro Editor de America Latina, Buenos Aires.

ROMERO Gorski, Sonia. Et al. 2004. *Indagación antropológica sobre Medicinas y/o Terapias Alternativas en Uruguay*. En: *PAPELES DE TRABAJO*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la Republica.

ROSALDO, Renato. 1999. *Identidades y movimientos sociales en Norteamérica. Auto-etnografía desde el punto de vista de uno de sus participantes*. *Política y Sociedad*. 30, (pp. 53-59), Madrid.

SAHLINS, Marshall. 1997. *Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa, Bracelona.

----- 1997. *O "Pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura nao é um "objeto" em via de extinção (Parte I)*. *MANA* 3(1):41-73.

----- 1997. *O "Pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura nao é um "objeto" em via de extinção (Parte II)*. *MANA* 3(2):103-150.

SANS, Mónica. 2000. *Genética e historia: Hacia una revisión de nuestra identidad como "país de inmigrantes"* Publicaciones Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación. UdelaR, Montevideo.

SANTANA De Rose, Isabel. 2010. *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guaraní, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Disponible: www.neip.info

SANTANA De Rose, I. & Esther Jean Langdon. 2010. *Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca*. Tellus, ano 10, n. 18, p. 83-113, jan./jun. Campo Grande – MS

SCHADEN, Egon. [1913] 1974. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo, EdUSP.

SCOTT, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*. ERA, México.

SOTO Sepúlveda, Maximiliano. 2004. *La Trasgresión Identitaria y Comunicativa de la Posmodernidad*. En: Revista Mad-FACSO, No.11 Septiembre.

SOUZA Pradella, Luiz Gustavo. 2009. *Jeguatá: o caminhar entre os Guarani*. En: Espaço Ameríndio, v. 3, n. 2, p. 99-120, jul./dez, Porto Alegre.

TAYLOR, S. J. & R. Bogdan. 1987. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós, España.

TEIXEIRA DE MENEZES, Ana Luisa. 2008. *A dança e o xamanismo: os processos educativos mito-ritualístico do cotidiano guarani*. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 111-128, jan./jun. Disponible:
<http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/4686>

TURNER, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Cornell University, New York.

----- 1999 “*La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*”. Siglo XXI, Madrid.

VAN GENNEP, Arnold. 1978. *Os ritos de passagem*. Vozes, Rio de Janeiro.

VERDESIO, Gustavo. 1996. *La invención del Uruguay. La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental*. Ed.GRAFFITI/TRAZAS, 234 p., Montevideo.

VIDART, Daniel. 1962. *Los estratos culturales del Uruguay indígena*. Revista Amerindia, N° 1, Montevideo.

-----1985. *Diez mil años de prehistoria uruguaya*. (2ª ed.) Colección Hernandarias, Montevideo.

-----1996. *Los cerritos de indios del este uruguayo*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

----- 1997. *La trama de la identidad nacional*. T.I: Indios, Negros, Gauchos. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

----- 2000. *El mundo de los charrúas*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

VILAÇA, Aparecida. 2000. *o que significa tornar-se outro?. Xamanismo e contato interétnico na Amazonia*. RBCS. Vol 15 , A 44, outubro.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstancia da alma selvagem*. Cosac & Naify, Sao Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *O nativo relativo*. MANA 8(1):113-148.

Soporte electrónico

<http://www.antropologia.ufsc.br/primeiraMao.htm>

www.scielo.br

www.revistamad.uchile.cl

www.neppi.org/projetos/tellus.php

www.gestoufsc.net84.net/

sites.google.com/a/camino-rojo.org/www

Imprenta:

DIARIO EL PAÍS. 2001. *Uruguay, tierra guaraní*. pp.4-8, Suplemento quepasa, 19-05-2001, Montevideo.

----- 2001. *En busca del monte perdido. Guaraníes en el Parque Lecocq*. pp. 10-11. Sección El País Cultural. Nota de Leticia Feippe. Montevideo.

----- 2002 *El regreso de Vaimaca*. Entrevista de Álvaro Casal al Prof. Daniel Vidart, 7 abril 2002, Montevideo.

DIARIO LA REPUBLICA. 1988. *M'bya: LA REPUBLICA con los indios que habitan una isla del río Uruguay*. En:., 7/12. Secc. La Sociedad, p.9., primicia., Montevideo.

----- 1988 *En territorio m'bya en el río Uruguay, en Isla Gran Filomena: refugio de una antiquísima y rica cultura*. 8/12. Secc. La Sociedad, p.10-11., primera parte, Montevideo.

----- 1988. *La comunidad indígena instalada en la Gran Filomena vive en perfecta armonía con su medio*. 9/12. Secc.La Sociedad, p.10., segunda parte, Montevideo.

SEMANARIO BRECHA. 7-02-1977. *En Uruguay también existen*. pp. 20 y 21, artículo de Diego Sempol. Montevideo.

-----26-02-1988. *Que el indio nos de una mano. Aborígenes guaraníes entre nosotros*. Pp. 2-3. Nota de Hugo Alfaro. Montevideo.

-----14-07-1989. *En Fray Bentos con los Mbyá.Hacia la tierra sin mal*. pp.20-22. Nota de Roberto Elissalde. Montevideo