

# Tempo da Ciência

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE**

**REITOR**

Paulo Sérgio Wolff

**VICE-REITOR**

Carlos Alberto Piacenti

**PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**

Silvio César Sampáio

**DIRETOR DO CAMPUS DE TOLEDO**

José Dilson Silva de Oliveira

**DIRETOR DO CCHS – CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E  
SOCIAIS/CAMPUS DE TOLEDO**

Rosalvo Schutz

**COORDENADOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO*  
*SENSU* EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Silvio Antônio Colognese

**TEMPO DA CIÊNCIA**

Revista de Ciências Sociais

**EDITOR CIENTÍFICO**

Ernelo Schallenberger

Marco Antonio Arantes

**CONSELHO EDITORIAL**

**PRESIDENTE:**

Silvio Antônio Colognese

**MEMBROS:**

Dr. Allan de Paula Oliveira, Dr. Eric Gustavo Cardin, Dr. Ernelo Schallenberger, Dr. Geraldo Magella Neres, Dr. Gustavo Biasoli Alves, Dr. Marco Antonio Arantes, Dr. Miguel Angelo Lazzaretti, Dr. Osmir Dombrowski, Dr. Paulo Henrique Barbosa Dias, Dra. Vania Sandeleia Vaz da Silva, Dra. Yonissa Marmitt Wadi, Dr. Paulo Roberto Azevedo, Dra. Rosana Kátia Nazzari.

**CONSELHO CONSULTIVO**

Dra. Ana Cleide Chiarotti Cesário- UEL, Dra. Carla Cecília Rodrigues Almeida-UEM, Dr. Celso Antonio Fávero- UNEB, Dra. Emilce Beatriz Cammarata- Universidade Nacional de Misiones/Argentina, Dr. Eric Sabourin - CIRAD, França, Dr. Evaldo Mendes da Silva- UFAL, Dra. Ileizi Luciana Fiorelli Silva- UEL, Dr. João Virgílio Tagliavini- UFSCar, Dr. José Lindomar Coelho Albuquerque- UNIFESP, Dr. Juan Carlos Arriaga-Rodríguez- Universidad de Quintana Roo- México, Dra. María Lois - Universidad Complutense de Madrid, Dra. Maria Salette Souza de Amorim - UFBA, Dr. Oscar Calavia Sáez-UFSC, Dr. Otávio Velho - UFRJ, Dr. René E. Gertz - PUCRS e UFRGS, Dr. Ricardo Cid Fernandes - UFPR, Dr. Wagner Pralon Mancuso-USP.

**SECRETARIA DOS CONSELHOS**

Alessandra Sara Lemes

**Universidade Estadual do Oeste do Paraná-  
UNIOESTE  
CCHS – Centro de Ciências Humanas e Sociais  
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em  
Ciências Sociais  
Campus de Toledo**

# **Tempo da Ciência**

Volume 21 Número 411º semestre de 2014

**Dossiê: Terra Sagrada**

**INDEXADORES:  
LATINDEX  
SUMÁRIOS.ORG**

**EDUNIOESTE  
CASCAVEL  
2014**

©2014, EDUNIOESTE

**Capa**

*Cabocle: índien civilise* – Jean Baptiste Debret – 1834  
Acervo Digital da Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin/USP

Diagramação

Deise Ellen Piatti  
Marco Antonio Arantes

Revisão Técnica

Marco Antonio Arantes

Revisão Ortográfica

Deise Ellen Piatti

**Ficha Catalográfica**

Marilene de Fátima Donadel – CBR 9/924

---

Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e humanas / Centro de Ciências Humanas e Sociais da UNIOESTE, Campus de Toledo. Revista de Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais da Unioeste/ Campus de Toledo – v. 1, n. 1(1994) -, -- Toledo : Ed. Toledo, 1994.

Semestral.

v.2, n.3 – 1º semestre de 1995

v.2, n.4 – 2º semestre de 1995

A partir do v. 4, n. 8 passou a ser editada pela EDUNIOESTE, Cascavel.

ISSN: 1414-3089

1. Ciências Sociais – Periódicos 2. Ciências Humanas – Periódicos I. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo II. Revista de Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais da Unioeste/ Campus de Toledo

CDD 20. ed. 300.5

---

Impressão e Acabamento

Gráfica Universitária  
Rua Universitária, 1619  
e-mail: [editora@unioeste.br](mailto:editora@unioeste.br)  
Fone (45) 3220-3085  
Cep. 85819-110 – Cascavel/PR  
Caixa Postal 701

## SUMÁRIO

**Editorial** ..... 7

### **ARTIGOS DOSSIÊ**

**La “tierra sin mal”: ¿cada vez mas lejana?** ..... 19  
*Roberto Carlos Abinzano*

**Em nome da terra: um estudo sobre os sentidos da terra para os  
Guarani Nhandéva** ..... 45  
*Erneldo Schallenberger*  
*Jovane Gonçalves dos Santos*

**Espacio y territorio Mbya Guaraní. Nuevos actores y nuevos  
caminos en la Resolución de la problemática de la posesión de la  
tierra en reserva de biosfera Yaboty, Misiones, Argentina**..... 69  
*Emiliano Hernán Vitale*

**Povos e comunidades tradicionais e seu papel estratégico: da  
perspectiva defensiva à ofensiva**..... 93  
*Dieter Gavora*

### **ARTIGOS LIVRES**

**Paraguay posmoderno: cultura y etnografía en la ‘isla rodeada de  
tierra’** ..... 113  
*Fabio Anibal Jara Goiris*

**Los tobos/qom en su etapa reduccional con los jesuitas ..... 127**  
*Carlos A. Page*

**Mancur Olson e a lógica da ação coletiva aplicada ao MST..... 147**  
*Miguel Ángel Lazaretti*

## **RESENHA**

**As Terras de Ñacunday, Marina Kue e outras calamidades ..... 165**  
*Milene Brandão Pereira*  
*Marco Antonio Arantes*

**Diretrizes para autores ..... 175**

**Padrões editoriais da revista ..... 177**

## TERRA SAGRADA (Editorial)

*Terra sagrada* se relaciona aos diferentes usos e significados conferidos à terra no curso da história e, especificamente, nas fronteiras platinas a partir dos processos da conquista e colonização. Para os povos indígenas e para os colonos, a terra tinha e tem um significado próprio. Para o índio é o espaço de livre movimentação, onde, em contato com a natureza, produz cultura, cria e referencia seu mundo simbólico e exercita suas crenças. Para os colonos é o lugar da produção e da reprodução da vida, onde as relações familiares, vicinais e comunitárias assumem sentido concreto e alimentam os sonhos, as relações e os sentidos que são construídos a partir das vivências do cotidiano. A terra é um lugar de acolhimento, de utopias e, também, de frustrações e sofrimentos.

As projeções do Estado e do capital sobre o uso e a apropriação da terra assumiram diferentes sentidos, sobretudo quando relacionadas ao poder e à acumulação de bens. Historicamente, se criaram artifícios jurídicos para distinguir os povos indígenas e as populações tradicionais (caboclos, crioulos, negros quilombolas, etc.), sem reconhecer que a terra é um dos elementos constitutivos da sua identidade e fator característico de sua diversidade cultural.

A conquista e a colonização da América Meridional estiveram fortemente marcadas pela expansão dos poderes do Estado e da Igreja, sustentados a partir dos privilégios ligados à terra e à ideologia da salvação única. Povos e territórios foram desnaturalizados e subjugados em nome da fé cristã e da civilização. O conceito de civilização esteve balizado no protótipo do homem europeu cristão. Os povos nativos não eram observados e tratados a partir da sua identidade e diversidade cultural, mas a partir dos interesses projetados sobre eles ou sobre o espaço que ocupavam.

Com a proibição da escravização indígena (Paulo III, 1537), passaram a ser vistos a partir das formas de ocupação do espaço e das relações de proximidade com os agentes da conquista e da colonização. Amigos eram os aliados e os que viviam em aldeias controladas e controláveis, enquanto que os não alinhados eram considerados “gentios bravios”, ou bárbaros, os quais circulavam pelas florestas e representavam obstáculo à livre expansão das frentes da expansão colonial. Esta postura acompanhou, de modo geral, todo o estatuto social colonial, promovendo a guerra justa, os descimentos para o recrutamento de mão de obra e a tentativa de aporuguesamento e espanholização de inúmeros povos indígenas. Com sistemas coloniais baseados em distintas formas de ocupação do espaço, os espanhóis trataram da colonização imediata para a fixação do povoamento, provocando uma fricção interétnica intensa, enquanto os portugueses promoveram o aldeamento indígena nas proximidades das suas unidades agroindustriais e estabeleceram feitorias, potencializando o comércio da mão de obra escrava.

O problema do território e da identidade dos ameríndios apareceu de forma acentuada e localizada na região platina no período compreendido como o da luta pela definição das fronteiras. Durante este processo, os povos indígenas foram evocados e nomeados, sobretudo, em função de fazer valer o princípio jurídico do *uti possedetis*, que contrapunha os interesses de espanhóis e portugueses em torno da integração e posse territoriais.

Com a emergência dos estados nacionais latino-americanos, o problema dos territórios e das identidades dos povos indígenas foi posto – novamente e de forma acentuada – em evidência. As elites nacionais forjaram um discurso ideológico unificante em torno da identidade nacional e da integridade



territorial<sup>1</sup>. Assim, a ocupação dos espaços vazios, sobretudo dos hiatos sociais e territoriais fronteiriços, passou a ser motivada grandemente pela sua não identificação com a ideia de unidade e identidade apregoadas pelos discursos nacionais.

A luta dos índios pela preservação do seu espaço tribal era tida como um problema que atentava contra o ideal de nação, uma vez que eles não se enquadravam no modelo de sociedade nacional, que contrapunha “civilização e barbárie”. Índios, crioulos e caboclos beiravam, a partir dessa perspectiva ideológica, os limites da civilização, uma vez que a mobilidade social e espacial, a troca de produtos e a apropriação de suas territorialidades não expressavam um caráter estável de fixação do território. A barbárie representava uma ameaça e, ao mesmo tempo, a possibilidade da transgressão da fronteira do privilégio e do poder. Os hiatos das fronteiras como espaços indefinidos e sem identidade eram vistos como lugares incertos e sem futuro. Por essa razão, era preferível plantar os marcos da “civilização” através de um povoamento seletivo, referenciado em sujeitos sociais portadores de elementos culturais alicerçados em símbolos, representações, práticas, hábitos e costumes em comum, norteados por referenciais éticos e estéticos responsáveis pela construção de espaços socioculturais marcados pela matriz cultural europeia. Partia-se do entendimento de que: “Os europeus das classes inferiores são ávidos de possuir a terra em propriedade, este é o único fim de suas aspirações [...] Os colonos irão defender a sua propriedade sem necessidade de

---

<sup>1</sup> É o discurso ideológico visto como gerador de um sentimento comum de unidade e harmonia, segundo MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. *Revista FAMECOS*, (15): 74-82, Porto Alegre, 2001; ou a partir de uma comunidade imaginada segundo ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas - Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

outro estímulo que o do seu próprio interesse, o mais poderoso de todos”(IRIARTE, 1852, p. 30). Nesse caso, a defesa da propriedade representava, implicitamente, uma proteção à integridade territorial.

A política da colonização através da imigração se tornou pauta comum nas estratégias de ocupação territorial dos países fronteiriços da tríplice fronteira Brasil, Argentina e Paraguai. Ela foi dando lugar à ideia de fronteira agrícola, a qual passou a ser rígida muito mais em função da expansão das estruturas da produção do capital do que das fronteiras territoriais nacionais. Assim, no final do século XIX e início do século XX, os governos argentino e brasileiro passaram a intensificar as estratégias de ocupação territorial através da construção de estradas de ferro no sentido norte-sul, que servissem de aporte logístico para promover a integração econômica e o povoamento, sobretudo das terras indígenas e dos espaços vulneráveis da fronteira. A questão era a de: “[...] buscar um sistema de organização conveniente para obter o povoamento de seus desertos, como populações capazes de indústria e de liberdade para educar seus povos [...]”.(ALBERDI, 1994, p. 189).

O avanço da colonização sobre os territórios indígenas e dos caboclos e a implantação de uma logística de transporte para o deslocamento de contingentes humanos e para o escoamento de bens e produtos, acelerou a luta em torno da posse da terra. As Leis de Terras (1850 – Brasil; 1852 – Argentina) dispuseram sobre a legalização e a regulamentação das posses e mandou discriminar terras aos silvícolas e aos pequenos posseiros. O Estado como tutor dos índios passou a exercer um papel mediador entre as elites e os tutelados.

No sul do Brasil, a expansão das frentes agropastoris sobre os territórios tribais fez com que povos indígenas tivessem de deslocar-se para áreas destinadas para os aldeamentos. Assim, as frentes de colonização

obrigaram os índios das Missões, de Palmeiras, de Cruz Alta, de Guarita, entre outros lugares, a se deslocarem para Nonoai. No Paraná, o presidente da Província informa, no seu Relatório de 01 de março de 1860, que os índios de Nonoai estão desejosos de vingança e propõe que os toldos indígenas existentes em Palmas sejam removidos para “evitar terríveis lutas”. A política de colonização na Província do Paraná teve a expressa intenção de livrar as áreas destinadas aos colonos da presença indígena. Para tanto, dispôs que se promovesse a catequização dos índios e a sua redução em aldeamentos. No Relatório apresentado à Assembleia da Província do Paraná, em 12 de fevereiro de 1862, o presidente Antônio Barbosa Gomes Nogueira registra: “O selvagem não se leva somente pela brandura; o medo e o reconhecimento da superioridade e dos recursos do homem civilizado podem fazer talvez mais em um dia que os brindes em um ano” (PARANÁ, 1862).

Na Argentina, a política de colonização também se fez à custa dos territórios indígenas. O Ministro da Guerra da Argentina enviou, em 1887, um memorial ao Congresso Nacional enfatizando que: “O poder executivo nada espera das expedições aos toldos dos selvagens para queimá-los e arrebatá-las suas famílias, como eles queimam as populações cristãs [...]” (ALSINA, 1877, p. 38).

O descaso com a diversidade cultural dos povos nativos e o não reconhecimento das suas identidades e dos seus domínios revelam a face discriminatória e sectária dos donos do poder e dos segmentos sociais eles acoplados.

O avanço indiscriminado das frentes agropastoris sobre os territórios indígenas fez com que o governo brasileiro criasse, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Este órgão público teve por objetivo prestar assistência à população indígena do Brasil e localizar trabalhadores nacionais. Tratava-se, pois, de

buscar o maior contingente possível de trabalhadores rurais para formá-los e introduzi-los como força de trabalho nos novos padrões de produção e mercado implantados a partir da abolição da escravidão. Se as estratégias do SPI nem sempre eram coincidentes em relação às populações indígenas e aos denominados “trabalhadores nacionais”, a finalidade era a mesma: preservar estes contingentes populacionais e integrá-los à “sociedade nacional”. Desta perspectiva positivista resultaram a demarcação de reservas – Postos Indígenas – e a fundação de Colônias Agrícolas para promover o povoamento e acomodar os índios e os “trabalhadores nacionais”. Postulava-se, assim, a inserção produtiva das populações indígenas e tradicionais numa economia baseada na “vocaçao eminentemente agrícola”, segundo a ideologia das elites produtivas locais.

Ineficiente enquanto órgão público, o SPI foi extinto e substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967. O novo órgão de assistência indígena foi concebido, enquanto fundação, a partir de uma perspectiva administrativa empresarial. Todo o seu aparato burocrático deveria se tornar autofinanciável. Silvio Coelho dos Santos (1977, p. 131) afirmou, em 1977, que a FUNAI aproveitava as reservas indígenas localizadas na região sul para dinamizar os projetos agrícolas com vistas ao cultivo de produtos destinados ao mercado externo. As terras dessas reservas não só apresentavam índices de fertilidade, como dispunham de uma boa infraestrutura para garantir a estocagem e comercialização da produção. O sociólogo indica que, na medida em que os recursos naturais localizados na região eram explorados, o potencial existente nas terras ocupadas pelos índios começava a ser alvo de interesse dos segmentos produtivos e especulativos da sociedade. No Sul do Brasil, diz ele: “as reservas indígenas começaram inicialmente a ser exploradas em seus recursos florestais.” Os índios foram induzidos a serem produtores e consumidores de acordo com os padrões

da sociedade capitalista envolvente. Muito pouco tempo dedicam às atividades como a caça, a pesca, a coleta e a elaboração de artefatos, fundamentais outrora à sua autonomia. (SANTOS, 1977, p.126).

Ainda hoje, grande parte da força de trabalho indígena é usada em atividades permanentes de extração de produtos florestais. Outra parte dessa força é explorada pela sociedade envolvente no preparo do plantio de cultivos que tenham boa aceitação no mercado. A produção para a subsistência atende de forma insuficiente às demandas crescentes, uma vez que há uma desvalorização da produção indígena no mercado. Silvio Coelho dos Santos (1977, p. 130) assegura que: “Normalmente, os excedentes indígenas ao serem colocados no mercado regional sofrem discriminação, reduzindo-lhes o valor. Os comerciantes regionais sabem que o índio tem necessidade de vender e, assim, costumam aparentemente se desinteressar da aquisição do produto indígena. Isto leva o índio a aceitar qualquer oferta”.

Para o índio, de modo particular o da cultura Guarani, a natureza e os bens que ela dispõe são dádivas sagradas, destinados à vida. A eles não se pode agregar outro valor a não ser o relacionado à vida. A troca de bens e produtos necessários à subsistência é mais aceitável que a venda deles.

O pouco caso que se faz do índio, da sua cultura e da sua produção não alcançou solução com a criação do Estatuto do Índio, em 1973. A Lei 6.001/73 define o índio como sendo: “todo indivíduo de origem e ascendência précolombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (BRASIL, 1973). O índio é visto em oposição ao não índio. A diversidade cultural dos diferentes grupos étnicos não é traduzida em políticas valorativas que respeitem a individualidade dos sujeitos em seu espaço cultural.

A terra indígena vai, para o próprio indígena, além da subsistência. Ela representa para ele o suporte de todas as suas crenças e conhecimentos, além de representar o lugar por excelência de suas interações sociais. (RAMOS, 2009).

Normalmente, não se considera a relação que os diferentes grupos indígenas mantêm com a terra e o que ela significava para eles. É pertinente lembrar que, historicamente, alguns grupos se dedicavam preferencialmente à caça, outros à coleta e outros, ainda, eram horticultores. A própria Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, em seu Artigo 231 define as terras indígenas como “[...] aquelas por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (BRASIL, 1988). A terra para os índios não significa simplesmente uma unidade de produção agrícola, seja para a subsistência ou para o mercado, ela é, antes de tudo, um território repleto e prenhe de símbolos e significados que sustentam a sua cultura, seus usos, seus costumes e suas práticas de produção e reprodução da vida.

Para os povos indígenas, a terra, entendida como um meio de produção de bens de valor comercial, não representa e nem expressa o sentido de território como referência espacial e cultural onde a vida se produz e reproduz. Tampouco para o colono o sentido da terra se resume a um bem de valor ou a um meio de produção de capital. Ela representa, sobretudo, um espaço familiar de produção e reprodução da vida e da cultura, o esteio das relações sociais e a janela da sua visão de mundo.

O reconhecimento e a valorização das culturas dos povos indígenas e das populações tradicionais evidenciaram o problema estrutural da concentração de

terra nas mãos de quem não vive diretamente dela e a insuficiência de terras disponíveis para aqueles que dela vivem e nela produzem cultura. Os que fazem da posse da terra uma reserva de poder normalmente geram conflitos que opõem índios e populações tradicionais aos pequenos produtores familiares, como se estivessem em campos de batalha diferentes. Mesmo que as concepções e as práticas desses atores sociais diverjam, o sentido da preservação e da busca da terra aproxima o seu ser no mundo e sustenta sonhos e ideais de vida.

O presente dossiê integra um conjunto de artigos que tratam da relação e dos sentidos construídos pelas populações indígenas e tradicionais em torno da terra. Em *La “Tierra sin mal”: ¿Cada vez mas lejana?*, Roberto Carlos Abinzano analisa o avanço das frentes extrativista e dos pequenos produtores rurais sobre os territórios indígenas de Misiones, Argentina, no período pós-jesuítico. Destaca que os povos indígenas, majoritariamente guaranis, estão espalhados na região transnacional de fronteiras e sugere, por isso, políticas conjuntas da Argentina, do Brasil e do Paraguai para tratar da questão dos conflitos que envolvem a questão das terras indígenas.

*Em Nome da Terra* é um estudo sobre os sentidos da terra para o subgrupo Guaraní Nhandéva da Aldeia *Tekohá Añetete*, no Oeste do Paraná. Erneldo Schallenberger e Jovane G. dos Santos destacam que o território onde vive, a terra, os rios, as montanhas, as matas não são, na cultura desse subgrupo, apenas elementos geográficos; são entes vivos, dotados de poderes e espíritos. O artigo dá visibilidade aos sentidos construídos em torno e a partir da terra e do território que habitam e aos saberes indígenas que, até agora, foram desprezados ou pouco considerados pela sociedade “branca”.

O artigo de Emiliano Hernán Vitale apresenta uma discussão teórica acerca da construção do espaço e

destaca abordagens específicas e importantes acerca da espacialidade e da mobilidade Mbya Guaraní na Argentina e no Brasil. Questiona as novas postulações que foram tomando corpo em torno da questão do direito de posse e uso da terra e as formas de ação e gestão das ONGs internacionais que buscam resolver a histórica disputa da terra.

O papel estratégico dos povos e comunidades tradicionais é tema do artigo do sociólogo alemão Dieter Gawora. O autor discute o papel dos povos e comunidades tradicionais na sociedade brasileira e questiona a possibilidade desses povos não serem mais entendidos como um anexo ou como sociedades paralelas da sociedade moderna. Para ele, estes grupos podem ser sujeitos da mudança da sociedade em geral.

Na seção de artigos livres foram selecionados três artigos e uma resenha.

No primeiro artigo, o professor da Universidade Estadual de Ponta Grossa, Fabio Goiris, pretende lançar algumas luzes sobre a história cultural do Paraguai, tendo como referência o tema do pós-modernismo, resgatando interpretes que refletem no âmbito musical e comportamental o pós-modernismo paraguaio.

O artigo do arquiteto e historiador Carlos Page analisa o encontro entre os tobas e os jesuítas entre os séculos XVII e XVIII, que segundo o autor, resultou em diferentes relações, com efeitos imprevistos na etnicidade, advindas de uma mistura entre contribuições pacíficas e um longo período de guerras e resignação diante dos espanhóis que tinham como objetivo a conquista territorial.

Por fim, Miguel A. Lazzaretti, professor Adjunto da Unioeste, propõe um discussão sobre a reforma agrária, tendo como fio condutor as ideias de Mancur Olson, que defendia uma ação coletiva aplicada a assentamentos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).



Desejamos à todos os leitores uma boa leitura

Ernelo Schallenger  
Marco Antonio Arantes  
Editores

## REFERÊNCIAS

ALBERDI, Juan Baustíta. **Fundamentos da organização política da Argentina**. Tradução Angela Maria Naoko Tijiwa, Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

ALSINA, Alfonso. **La nueva línea de fronteras**. Memoria especial presentada al Honorable Congreso Nacional por el Ministro de la Guerra. Buenos Aires: Porvenir, 1877.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas** - Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CARDOSO, Francisco. Relatório do Presidente da Província do Paraná, apresentado em 12 de fevereiro de 1860. Disponível em: [www.Arquivopublico/modules/conteúdo/conteúdo](http://www.Arquivopublico/modules/conteúdo/conteúdo)>. Acesso em 24 ago.2014.

IRIARTE, General Tomás. **Memoria sobre inmigración y línea de fronteras sobre los índios salvaje**. Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1852.

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. **Revista FAMECOS**, (15): 74-82, Porto Alegre, 2001.

NOGUEIRA, Antônio Barbosa Gomes. Relatório do Presidente da Província do Paraná, apresentado em 12 de fevereiro de 1862. Disponível em: <[www.Arquivopublico/modules/conteúdo/conteúdo](http://www.Arquivopublico/modules/conteúdo/conteúdo)>. Acesso em: 24 ago. 2014.

RAMOS, Alcida Rita apudFUNAI. **As Terras Indígenas**. 2009. Artigo *on line*. Disponível em: [http://www.funai.gov.br/indios/terras/conteudo.htm#o\\_que](http://www.funai.gov.br/indios/terras/conteudo.htm#o_que). Acesso em 09 mai 2009.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. Indígenas sobreviventes do Sul do Brasil: perspectivas para o seu destino. In: **Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missionários**. Santa Rosa (RS): Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Dom Bosco, 1977, p. 118-138.

## LA “TIERRA SIN MAL”: ¿CADA VEZ MAS LEJANA?

*Roberto Carlos Abinzano<sup>1</sup>*

**Resumen:** "Al iniciarse el período post-jesuitico, el territorio de Misiones se hallaba cubierto por selva paranaense en sus dos tercera partes: 2.000.000 has. El frente extractivista primero y los frentes agrícolas de pequeños productores luego, redujeron la cubierta vegetal original a 1.200.000 de bosque nativo y 250.000 has de bosque implantado. Este último creció a expensas de los campesinos y los pueblos originarios. La presión sobre la tierra convirtió a los Mbya, Ñandeva y Cayova en los sectores mas vulnerables de la actual estructura agraria ya que, el factor tierra, es crucial para el mantenimiento de la supervivencia de la identidad colectiva de estos pueblos. Este problema requiere políticas conjuntas de Argentina, Brasil y Paraguay porque los guaraníes están dispersos en la región transnacional de fronteras.

**Palabras clave:** Guaraníes; Territorios; Derecho Aborígen; Fronteras; Políticas Públicas; Conflictos.

**Abstrac:** When the post-Jesuit period began, Misiones's territory was covered for the *paranaense* jungle in two-thirds pieces: 2.000.000 has . The extractives front first and the small agricultural front then, reduce the original vegetal cover to 1.200.000 of native forest and 250.000 has of implanted forest. This last one grew up thanks to the peasant and the natives. The pressing over the land turn the Mbya, Ñandeva and Cayova into the most vulnerable areas of the agricultural structure , because, the land factor is the key for good-keeping of survival of the collective identity of this folk. This problem require joins policies from Argentina, Brazil and Paraguay, because the guaranies are scattered in the trans-border region.

**Keywords:** Guaraníes; Territory; Aboriginal Rights; Border; Policies Public; Conflict.

---

<sup>1</sup>Profesor Doctor de la Universidad Nacional de Misiones, de Posadas, Argentina.

El presente artículo tiene como objetivo, reflexionar sobre la relación entre las normas jurídicas vigentes, relativas a los pueblos originarios de la región; las políticas públicas destinadas a dichos colectivos y la problemática específica de la tierra, incluyendo la visión que de ésta poseen los pueblos involucrados. Partimos de la provincia de Misiones, Argentina, pero, nuestro interés actual por las etnias Mbya, Ñandeva y Cayova se debe a que estas sociedades representan la capa más antigua y más vulnerable de las redes de **relaciones internacionales** de la región de frontera. La integración del conocimiento de esta realidad, que se está produciendo en la actualidad, entre investigadores de los tres países, permite inferir que, no solo llegaremos a conocer mejor a estos grupos, sino a implementar políticas conjuntas más eficaces para su defensa e integración con la preservación de sus rasgos identitarios fundamentales.

En la provincia de Misiones, los problemas vinculados a la tierra derivan directamente de las políticas de ocupación y colonización de su espacio, desde la disolución de las Reducciones Jesuíticas en adelante. Este proceso es bien conocido y tuvo varias etapas que deben ser estudiadas en los contextos nacionales e internacionales respectivos. (ABÍNZANO, 1985).

Por razones de espacio trataremos solamente de sintetizar los momentos fundamentales de esa secuencia, para referirnos, finalmente, a ciertos aspectos de la actual situación, en relación a los sectores más vulnerables de las zonas rurales y especialmente a las comunidades de pueblos originarios Mbya, Cayova y Ñandeva. El presente texto recupera información de un capítulo de nuestra tesis doctoral de 1985, sobre aspectos históricos, actualizado en aquellas cuestiones relevantes para nuestro interés actual<sup>2</sup>, y de varias investigaciones realizadas en diferentes momentos, como se verá enseguida.

A diferencia de otras provincias argentinas, quizá la mayoría de ellas, Misiones cuenta por circunstancias históricas específicas, con un número importante de estudios de muy buen nivel, dirigidos a investigar aspectos económicos, sociales y culturales de su vida rural. Esta tendencia a la investigación científica de la problemática provincial se viene desarrollando desde fines de la década de los 50, impulsada desde distintos gobiernos y realizada mediante la participación de varias disciplinas o equipos interdisciplinarios. A estas investigaciones se incorporaron luego,

---

<sup>2</sup>ABÍNZANO, 1985.

en los años setenta, historiadores, antropólogos sociales y sociólogos rurales, sentando una tradición que perdura. De esa manera, pudieron, dichos profesionales, interactuar y enriquecerse con el aporte de otras ciencias y de investigaciones precedentes, aportando sus puntos de vista.

Consignemos en principio que Misiones fue la provincia argentina que cambió en último termino la relación entre población urbana y rural en beneficio de la primera.

Utilizaremos una definición de estructura agraria que nos permitirá entrar en el análisis del tema. Dicha definición combina y sintetiza muchas otras que son compatibles. Estructura agraria es el conjunto de relaciones estables y sistemáticas que los diferentes modos de producción organizan en torno a la problemática amplia de la tierra: propiedad, usufructo, patrones de asentamiento, dimensiones, valoración cultural, etcétera, es decir, en un sentido más amplio y abstracto, a la estructura general resultante de la vinculación entre cada una de estos factores particulares en el seno de una formación social histórica y espacial específica.

Misiones se convirtió en un Territorio Nacional luego de una disputa entre el gobierno de la nación y el de la provincia de Corrientes. Los correntinos reclamaban este territorio como propio y al ver perdida su causa, vendieron la casi totalidad de las tierras a personas amigas del gobierno. Estas parcelas, de grandes dimensiones, pasaron luego a manos de propietarios de la Pampa Húmeda, en una maniobra especulativa. La cantidad de lotes y las dimensiones de cada uno de ellos muestra claramente el surgimiento de los latifundios como una matriz determinante en el proceso histórico. Los lotes poseían 67.000 has. y eran en total treinta. La suma total de tierras enajenadas fue de 2.025.000 has. La superficie total de la provincia quedó fijada en 3.000.000 de has., luego del laudo del Presidente Cleveland de EEUU (1885), que otorgó a Brasil una superficie equivalente.

Misiones, entonces, quedó escindida en dos áreas muy diferentes: los latifundios (con selvas en su inmensa mayoría vírgenes) y la franja destinada a la colonización. Estas últimas tierras provenían de dos vertientes: unas, que estuvieron siempre reservadas a ese fin, que era ocupar las antiguas tierras de las reducciones jesuíticas, y otras, que surgieron inesperadamente, al descubrirse que la superficie del territorio había sido mal calculada y, por lo tanto, quedaba una cuña entre los dos grandes ríos, en el dorsal central, libre para ser ocupada por colonos.

En un primer momento, ambas zonas parecían no interferirse mutuamente, pero con el tiempo comenzaron a disputar espacios, recursos y poder. Toda la problemática, relativa a la asimilación e integración étnica se dio en este contexto, caracterizado por la existencia de nichos ecológicos diversos que se convirtieron en materia de conflicto cuando los sistemas de actividad se vieron representados en las instancias institucionales y políticas y debieron luchar para imponer sus propios modelos de sociedad. A esto debe sumarse el fuerte dominio externo que ejercieron desde la Pampa Húmeda los factores de poder portuarios de Buenos Aires o Rosario -y que ejercen todavía- sobre las decisiones locales. El ingreso de colonos provenientes de Brasil a comienzos del siglo pasado se tradujo en una ocupación caótica de tierras fiscales, generando problemas de titulación que aún perduran. La ocupación antecedió a las normas regulatorias. La colonización tuvo etapas diferentes y contingentes también distintas. Pero, básicamente, estuvo representada por agricultores de pequeña escala que se dedicaron al cultivo de la yerba mate, el te, el tabaco, el Tung, los cítricos, la caña de azúcar, etcétera. A medida que se insertaban en el mercado nacional iban perdiendo muchos de sus productos tradicionales de subsistencia de elaboración familiar.

Para 1869 la población de la provincia alcanzaba 2.000 habitantes excluyendo la población indígena y los extranjeros. En 1881 esta población había llegado a 9.000 personas, discriminadas de la siguiente manera: Argentinos 4.700 (52,2%); Brasileños, 3.200 (35,6%); Indios, 200 (2,2%), Origen desconocido, 900 (10,0%) Total: 9.000 (100,0%). Debemos recordar que, al iniciarse la guerra del Paraguay, unos 17.000 habitantes de Misiones fueron obligados por los paraguayos a cruzar el Paraná para que no combatieran en el bando aliado. Ese solo dato bastaría, de ser correcto, para demostrar que el despoblamiento posterior a la expulsión de los jesuitas nunca fue total como se ha sostenido reiteradamente. Hay numerosas referencias al respecto de viajeros calificados, incluyendo algunos científicos que han dejado sus cálculos e impresiones cualitativas sobre esta población. (ABINZANO, 1985)

Recién hacia 1914 la provincia recuperó el número de población que poseía en tiempos de los jesuitas. Al analizar la composición de la población desde 1845 hasta 1970, observamos que en 1845 el 50% de los habitantes de Misiones eran extranjeros, ya sea de países limítrofes o no, aunque en su mayoría eran brasileños. Esta proporción fue variando y para 1914 tenemos que la categoría de “otros” extranjeros que incluye a

los europeos, alcanza un 15 % frente a un 60% de nativos, y extranjeros de países vecinos, el resto.

Para el período intermedio entre los años 1947 y 1960 se da un notable engrosamiento en el grupo de paraguayos, casi un 20%; y una disminución en los brasileños, que no llegan al 10 %. Los extranjeros no limítrofes también son escasos y los nativos constituyen el 75%, grupo que para 1970 alcanza el 80%. Tómese en consideración que después de la Segunda Guerra disminuye la afluencia de extranjeros desde Europa y en general, los no nativos para el '70, son principalmente de los países limítrofes. Además, se verifica el crecimiento de la población por la reproducción natural de los extranjeros. Se trataba del crecimiento vegetativo esperado. Como es frecuente en las migraciones internacionales, a Misiones también llegaron más hombres que mujeres.

Para 1947, los extranjeros representan más de la tercera parte de la población de la provincia, entre los 15 y 44 años (población económicamente activa), y las dos terceras partes entre los 45 años y más. En 1970 los extranjeros constituían la quinta parte de los adultos jóvenes, entre los 15 y 44 años; y entre 1/2 y 1/3 de los que tenían entre 45 y 64 años; y las 2/3 partes de la población provincial de 65 años y más.

El primer repoblamiento del territorio tuvo como protagonista al *frente extractivo* de la yerba mate silvestre y la explotación del monte nativo. Este sistema depredador utilizó mano de obra nativa, indígena o mestiza, hasta extinguir prácticamente a la totalidad de aborígenes tupíes, guaraníes y kaingang que habitaban las selvas. Las formas de explotación del trabajo fueron prácticamente esclavistas. El territorio se incorporó así a la economía nacional capitalista utilizando relaciones de producción precapitalistas.

La colonización agrícola, segunda gran etapa de ocupación, a partir de contingentes de extranjeros en su mayoría europeos llegados de Brasil o directamente de Europa, y concretada en varias etapas (oficial antigua, provincial, privada, espontánea, secundaria, derivada y planificada reciente) se caracterizó por la presencia de pequeños productores rurales – como dijimos anteriormente– que son denominados popularmente “colonos” y que presentan varias categorías, según los ecotipos a que pertenecen y su carácter campesino o farmer. La mano de obra de estos colonos, cuando pudieron contratarla, fue nativa y se produjo así una **estratificación doble**: por un lado la diferenciación interna de los colonos según ventajas comparativas (lugar de las chacras, cercanía de caminos, acceso a los cursos de agua etc.) y, por otro lado una

estraficación étnica; colonos extranjeros y nativos como mano de obra barata y accesible.

La población originaria de Misiones era Tupí, Guaraní, Kaingang y posiblemente algunos Guayakíes; pero los guaraníes actuales no pertenecen a aquellas antiguas capas sino que ingresaron, probablemente, después de la Guerra de Triple Alianza (1870) y con mayor seguridad, a comienzos del siglo XX. Venían expulsados de Paraguay donde eran aniquilados por los productores y los frentes extractivistas. Y en esta provincia fueron ingresando para asentarse en los inmensos bosques despoblados en pequeñas aldeas. Aquí tomaban contactos esporádicos con los colonos y con las actividades extractivistas pero siempre manteniendo su aislamiento y autonomía y, sobre todo su antropodinamia característica.

La mayoría era Mbya, y dentro de este colectivo se establece una distinción entre los más antiguos y otros que son Ava-Chiripá. Los propios grupos contribuyen a establecer estas denominaciones y categorías. Mbya significa “gente” o “muchacha gente en o del lugar” pero recibieron otras denominaciones como “monteses” o Mbya –Apyteré, o Kaingúá. También hay una denominación ritual: Jeguakava Tenondé Porangué, que puede traducirse como “los primeros escogidos para usar adornos con plumas”. (Pueblos Originarios. Org. 2013)

Pero algunos estudios actuales están revisando estas denominaciones, que tendrían algunas motivaciones más históricas que mitológicas. Tradicionalmente se ha dividido a la macro familia-lingüística Tupí Guaraní en diversas ramas, una de las cuales sería la Kaingúá. Esta, a su vez, presenta tres grandes divisiones: Mbya, Ñandeva y Cayova.

Los guaraníes se asentaron originalmente en una inmensa región que llegaba desde el Paraguay (su centro de nacimiento y expansión original) hasta el Atlántico manteniendo cierta independencia o autonomía unas de otras. Pero en la actualidad vemos como se están produciendo múltiples mestizajes y convivencia entre parcialidades distintas como lo demuestra claramente el caso de Río Grande Do Sul (1990) donde, de veinte asentamientos, en seis de ellos los Mbya compartían el espacio con los Ñandeva unos diez años atrás. Por otra parte, las migraciones guaraníes de los chiriguano, llegaron a los contrafuertes andinos donde combatieron con las altas culturas andinas donde fueron frenados en su avance. En esa trayectoria esclavizaron a los Chane, grupo de la familia lingüística Arawak. Estos grupos guaraníes se integraron como mano de obra azucarera en las zafras argentinas del Noroeste. Se lo conoce como



Chaguancos, o Cambas (en Bolivia). Nos extendimos en este ejemplo para Mostar que las estrategias guaraníes son muy diversas.

Para el año 2010 se calculaba la población Mbya, en los tres países, en 28.000 personas: 15.000 en Paraguay, 7.000 en Brasil y 6.000 en Argentina. Estas cifras aumentaron y se verifica una migración preponderante hacia Brasil. También hay grupos en Uruguay de los que no tenemos datos demográficos seguros. En todas partes **el problema de la tierra es crucial**; la violencia y la marginación ejercida por la sociedad de los “yuruá” (blancos: literalmente “boca con pelo”, por la barba y los bigotes) es omnipresente; las estrategias de supervivencia son similares en las tres naciones; las políticas oficiales son insuficientes e ineficaces y la resistencia a la asimilación continúa después de siglos. Consignemos aquí, que en Argentina y en los países vecinos los planes de colonización de los siglos XIX y XX estuvieron ligados a inmigraciones internacionales y nunca fueron pensados para pobladores nativos, aborígenes, mestizos, etcétera. Existía una ideología de reemplazo de la población originaria y de las capas criollas. Quizá el caso argentino sea el más dramático inspirado en el lema “civilización o barbarie” y consistente en el genocidio de las etnias que habitaban las inmensas llanuras de La Pampa, La Patagonia y el Chaco.

Luego de la Guerra de la Triple Alianza las naciones vencedoras impusieron a Paraguay una serie de medidas que estaban orientadas a reorganizar el país sobre principios liberales y su inserción en el mundo dominado por Inglaterra y sus socios argentinos y brasileños. Las reformas impuestas a la sociedad paraguaya impactaron fuertemente en los grupos aborígenes. Hubo genocidio, persecuciones, explotación etc. Todas las tierras que pertenecían al estado paraguayo fueron privatizadas y como consecuencia de este proceso, hasta hoy, la relación entre propietarios y tamaño de las explotaciones muestra una de las estructuras agraria más regresiva de America Latina. Por ejemplo, la familia Casado, solamente, llegó a poseer en el Chaco: 5.000.000 de has.

En 1969, coincidimos en Misiones con el Dr. Miguel Alberto Bartolomé, quien estaba realizando un estudio sobre la situación de los Mbya y decidimos acompañarlo. Ese fue nuestro primer contacto con los “paisanos” y la impresión que nos causó fue absolutamente contradictoria. Por un lado un pueblo muy pobre, aislado, con claros síntomas de desnutrición infantil, enfermedades de la piel, etc. y, por otra parte, gente muy digna y cordial, reservada; con una gran sabiduría en las palabras de su shaman, el legendario Pai Antonio Martínez; una verdadera

enciclopedia viviente de mitos, costumbres y tradiciones y, sobre todo de medicina. Asistía a pacientes de lugares lejanos del país, de Paraguay y de Brasil.

Asentados junto a un arroyo, habían creado una especie de represa con troncos y pasaban largas horas en el agua. La imagen era paradisíaca. Pero la realidad era otra. Muy poco tiempo atrás dos aborígenes habían matado a otro de una aldea diferente lo que desató una auténtica guerra. El estado tenía prisioneros a los victimarios sin saber que hacer con ellos porque carecían de identidad oficialmente reconocida y no querían acceder a su entrega a los guaraníes para que fueran juzgados según sus leyes.

En forma simultánea a este episodio, el cacique general de la provincia decidió “jubilarse” y dejó el poder en manos de su hijo, en contra de la tradición que estipula la elección por asamblea. Este ejemplo nos muestra el grado de invisibilidad que poseían los Mbya para la sociedad. No existían literalmente. Había una guerra verdadera entre ellos, con escaramuzas de violencia concreta y nadie se enteraba.

Estos episodios ocurrían entre 1968 y 1970 y casi quince años después la administración democrática surgida después de la dictadura, sancionó una ley aborígen, integral, inspirada en las propias aspiraciones de los “paisanos” con el aporte profesional de la antropóloga Ana María Gorosito Kramer de la UNAM, como impulsora académica principal. Dicha ley fue resistida por los sectores más conservadores y, particularmente, por la Iglesia Católica. No podemos aquí analizar esta ley en todos sus detalles pero nos detendremos en el tema central de este artículo: *la tierra*. La ley aprobada por la legislatura provincial reconocía la *propiedad comunal* y su imposibilidad de ser enajenada y, además, otorgaba a las comunidades una importante dosis de autonomía política.

Se levantó una ola de protestas que llegó incluso a ciertas situaciones patéticas. Se acusó a los antropólogos “marxistas” de Misiones de crear “flores de invernadero”; de impedir las propiedades individuales y generar condiciones para una futura ¡“secesión”!. Un diario conservador, centenario y gran prestigio de Buenos Aires, “La Prensa”, publicó una serie de historietas (cómic) denunciando la ley con un tono despreciativo y burlón y francamente racista. La ley nunca se reglamentó y no tuvo aplicación. El gobierno no se animó a desafiar a los poderes mencionados, pero el tiempo nos dio la razón

En 1994 se sancionó una reforma constitucional que incorporó muchas de las disposiciones que contenía la ley aborígen de Misiones

sancionada durante el gobierno radical (1983-1987), primero del período democrático. También se incorporaron algunos tratados internacionales y, entre ellos la resolución 169 de la OIT referida a pueblos indígenas o tribales de países independientes.

Por fin los “marxistas de Misiones” que querían inculcar la caducidad de la propiedad individual y fomentaban la “secesión” habían logrado el apoyo de todo el espectro político nacional despejando las absurdas alucinaciones de un sector retrogrado, enemigo de la diversidad cultural y el respeto por la diversidad étnica. El texto de la carta magna dice:

7. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones (**Constitución de la Nación Argentina**, Capítulo IV, atribuciones del congreso, artículo 75, inciso 17, 1994).

Los tratados incorporados a la Constitución Argentina debían, para poder ser aplicado en las provincias, incorporarse a las respectivas constituciones, mas allá de la aplicación nacional de ciertas leyes obligatorias, derivadas de la adhesión a ciertos convenio que tienen obligatoriedad en todo el ámbito nacional.

En cuanto a la Resolución 169 de la OIT sobre pueblos indígenas o tribales de países independientes, analizaremos aquí muy sucintamente solo lo relacionado a la tierra, tal como se consigna en el Artículo 13 de la parte II: Tierras, con nuestros comentarios:

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos,

según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169**. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989)<sup>3</sup>.

**Comentario:** En primer lugar, es necesario incorporar lo dispuesto por el Convenio 169, a la constitución provincial ya que la Constitución Nacional posee una aceptación expresa del convenio.

2. La utilización del término «tierras» en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169**. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** Esta concepción del concepto “tierras”, como “territorios” coincide con lo sostenido por nosotros en el presente artículo cuando hablamos, mas adelante, del espacio calificado culturalmente.

#### Artículo 14

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169**. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** La posesión sobre las tierras tradicionalmente ocupadas es de muy difícil o imposible cumplimiento, porque no se puede establecer cuales son las tierras tradicionalmente ocupadas.

---

<sup>3</sup>Disponible en: <<http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>>. Acceso en: 2 set. 2014.

No se refiere al “tipo” de tierras sino a tierras concretas, cartográficamente hablando. Como vimos, los Mbya, llegaron a Misiones cuando las tierras ya tenían dueño y se fueron distribuyendo capilarmente por el espacio como “intrusos” en tierras que no eran baldías. Trataron de pasar desapercibidos y localizar sus cultivos en tierras de difícil acceso que solo ellos conocían

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169.** Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** La localización de las comunidades Mbya en tierras propias, que conformen unidades productivas viables es imposible sin algún tipo de reforma agraria que incluya expropiaciones.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169.** Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** En Misiones, la incorporación a la constitución del convenio 169 de la OIT, siguió un camino democrático y muy respetuoso de los grupos interesados, otorgándoles la iniciativa para interpretar el alcance de las normas y la redacción del artículo que debía ser incorporado. Fueron los conflictos entre las parcialidades y la intromisión de factores externos los que impidieron hasta ahora que esta objetivo se cumpliera.

Artículo 15

1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. (ARGENTINA. **Convenio**

**OIT Nro. 169.** Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** Es utópico, en el mal sentido de este término, pensar en los recursos de las tierras guaraníes ya que, como ellos afirman, las antiguas selvas, dotadas de todos los recursos imprescindibles para la plena realización de su cultura ya no existen y están siendo reemplazadas por bosques implantados.

2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169.** Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** la posibilidad de que los Mbya puedan realizar las actividades previstas en este artículo es muy remota por lo antedicho para los artículos anteriores.

Artículo 16

1. A reserva de lo dispuesto en los párrafos siguientes de este artículo, los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169.** Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** Hasta ahora los pueblos han sido simplemente acorralados, marginados o expulsados de las tierras que habitan.

2. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de esos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán

efectuarse con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberán tener lugar al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando haya lugar, en que los pueblos interesados tengan la posibilidad de estar efectivamente representados.

3. Siempre que sea posible, estos pueblos deberán tener el derecho de regresar a sus tierras tradicionales en cuanto dejen de existir la causa que motivaron su traslado y reubicación. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169**. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** Como queda dicho, las tierras tradicionales son solo un recuerdo de épocas muy lejanas.

4. Cuando el retorno no sea posible, tal como se determine por acuerdo o, en ausencia de tales acuerdos, por medio de procedimientos adecuados, dichos pueblos deberán recibir, en todos los casos posibles, tierras cuya calidad y cuyo estatuto jurídico sean por lo menos iguales a los de las tierras que ocupaban anteriormente, y que les permitan subvenir a sus necesidades y garantizar su desarrollo futuro. Cuando los pueblos interesados prefieran recibir una indemnización en dinero o en especie, deberá concedérseles dicha indemnización con las garantías apropiadas.

5. Deberá indemnizarse plenamente a las personas trasladadas y reubicadas por cualquier pérdida o daño que hayan como consecuencia de su desplazamiento. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169**. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** No se estipula en tipo de indemnización, el modo de instrumentarla y los destinatarios jurídicos.

#### Artículo 17

1. Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierras entre los miembros de los pueblos interesados, establecidas por dichos pueblos. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169**. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** Las modalidades de transmisión de los derechos sobre las tierras posee una complicación administrativa que es la conformación de la personería jurídica para la titulación y las mensuras.

2. Deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169.** Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** Las consultas fueron efectuadas, pero de manera parcial porque no todas las aldeas estuvieron representadas en las convocatorias oficiales y, por otra parte, no existe una respuesta monolítica de todos los “paisanos” que se hayan influenciados por intereses externos (pastorales, ONGs, políticos, etcétera).

3. Deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de su desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169.** Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** La adjudicación de tierras equivalentes a las tradicionales, solo podría realizarse teniendo en cuenta la concepción del hábitat ideal, mítico o no, de la tradición guaraní, sobre la que nos ocuparemos enseguida.

Artículo 18

La ley deberá prever sanciones apropiadas contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos interesados o todo uso no autorizado de las mismas por personas ajenas a ellos, y los gobiernos deberán tomar medidas para impedir tales infracciones. (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169.** Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).



**Comentario:** Este artículo es necesario, pero hay que señalar que las intrusiones en las tierras Mbya son muy raras debido a que se trata de parcelas pequeñas, marginales, degradadas, etcétera.

#### Artículo 19

Los programas agrarios nacionales deberán garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfruten otros sectores de la población, a los efectos de:

- a) la asignación de tierras adicionales a dichos pueblos cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico;
  - b) el otorgamiento de los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que dichos pueblos ya poseen.
- (ARGENTINA. **Convenio OIT Nro. 169.** Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. 1989).

**Comentario:** Hablar de tierras adicionales, cuando estamos tan lejos de cumplir con las normas mínimas de supervivencia, parece no adecuarse a nuestros pueblos originarios regionales. Quizá, como algunos otros artículos ya comentados, puede aplicarse a etnias de otras provincias donde existen inmensas extensiones de tierras despobladas. Hasta aquí los comentarios mínimos de esta legislación.

Pasó el tiempo y, en Misiones, apenas tres comunidades Mbya Guaraní tienen relevados sus territorios. Y este relevamiento es fundamental para la posterior adjudicación de la personería jurídica y la demarcación de las tierras correspondientes, tal como lo establece la ley nacional 26.160 promulgada el año 2006. Esta norma ordenaba al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) realizar, para 2009, un relevamiento de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas de todo el país -paso previo para la titularización.

Hacia fines del 2010 apenas tres de las 99 Comunidades Mbya existentes en Misiones tenían relevados sus territorios. Hoy esas comunidades superan el número de 100 y las posibilidades de realizar las tareas de relevamiento y ordenamiento se ven dificultadas por la gran movilidad de los grupos y sus migraciones, principalmente hacia Brasil. Así se desprende de un estudio realizado por el Equipo Misiones de Pastoral Aborígen (EMIPA), presentado recientemente. El documento,

titulado “Tierras. Situación dominial de noventa y nueve comunidades guaraníes en Misiones”, de la Pastoral Aborigen, precisa que, la Ley 26.160 -promulgada en 2006 y prorrogada este año por la Ley 26554 (hasta noviembre de 2013) únicamente fue aplicada en tres comunidades: Alecrín, Yvy Pyta y Kapi’í Poty. María J. Ramírez, integrante del área Tierras de EMIPA contó al diario “El territorio” de Misiones, que “en esas tres Comunidades se hicieron los relevamientos por conflictos muy fuertes que habían cobrado visibilidad”. Fue necesaria esa circunstancia para proceder de acuerdo a lo que mandan las normas.

Hubo una serie de cuestiones que se fueron denunciando tanto a nivel provincial como nacional, en diversos organismos, que provocaron que el INAI llegara hasta las comunidades e hiciera los relevamientos. Fueron los conflictos que estaban sucediendo los que de alguna manera obligaron a hacer el relevamiento”.

Luego, enfatizó la importancia de que el relevamiento se concretara en todas las Comunidades Mbya de Misiones, “ya que permitiría realizar la demarcación del uso total del territorio, lo cual genera cierta seguridad, aunque falte todavía el otro paso, que es la titularización”.

Advirtió además: “existen problemáticas muy graves que ocurren silenciosamente, como el desmonte y la inseguridad que significa para las comunidades no tener el título de propiedad de sus territorios”.

Esta urgencia para proceder a las demarcaciones obedece a que, mientras se demoran las operaciones muchas tierras están siendo desboscadas y profundamente modificadas.

Las comunidades que no cuentan con un ámbito delimitado de ocupación – continua el artículo de El territorio- se encuentran en una situación de para el reconocimiento y protección de sus derechos territoriales. Por ello, es necesario el cumplimiento de la Ley en todas las comunidades, ya que “a partir de esa aplicación se determinarían los ámbitos de ocupación de cada una de ellas”. Esta cita actual (setiembre de 2013) muestra como, la problemática de las tierras indígenas forma parte de la agenda política y mediática mas allá de los ámbitos académicos y profesionales

Las titularizaciones están mayoritariamente pendientes. Y esto es igual en otras provincias para diferentes grupos étnicos. Conviene recordar que Argentina, país que se consideraba libre de “indios” y de “problemas” conexos, posee una población de aborígenes *mayor* que la suma de Brasil y Paraguay juntos.

En Argentina, hay 39 pueblos reconocidos. Van a haber más. En la reforma de la Constitución de 1994, en los documentos que enviamos las organizaciones para tratar en la reforma, hablábamos de más de una docena de pueblos. Hoy hay reconocidos 39, sin ninguna dudas vamos a llegar a los 50 en poco tiempo. Esto significa un despertar de la identidad. Antes nos masificaron en grandes grupos. Los Estados a través de los intelectuales siempre tomaron la palabra por nosotros. Nos agruparon en grandes grupos e idiomas. A partir de eso, todos pertenecíamos a grandes ramas y no se reconocía la identidad específica de cada Pueblo. (ÑANCUCHEOL, cit. en Placanica, N., 2013, p.2).

Desde una perspectiva antropológica, debe afirmarse que, uno de los inconvenientes centrales de esta cuestión radica en la diferente concepción que los pueblos originarios poseen del espacio, la tierra, el territorio, etc. que no coinciden con los criterios oficiales y las categorías jurídicas del ordenamiento normativo vigente para la propiedad de la tierra en general. Podríamos definir de manera provisoria a estos conceptos: el espacio, el lugar donde se halla todo lo existente; la tierra, como una realidad física y natural y el territorio como la construcción humana de su ambiente cultural en una tierra determinada; es la humanización de la tierra físico-natural. Y, es además de las transformaciones antrópicas materiales, un ámbito significante, simbólico, etc.

Sabemos que la denominación de los grupos, tanto las auto-referenciales como las utilizadas para designar a los otros, dista bastante de las simplificaciones que utilizamos habitualmente y que a la hora de organizar las aldeas o asentamientos en relación a su arraigo tienen bastante peso. Ya veremos enseguida algo más de esta cuestión.

No hay Mbya a secas. Estos se distinguen por criterios que se hayan en estudio actualmente y que involucran, además a los Ñandeva, Ava Chiripa y Cayova. La hipótesis es que las diferencias se refieren a los períodos de inmigración a Misiones desde Paraguay o a diferencias dialectales. También existen mezclas no solo culturales sino biológicas que antiguamente no se verificaba.

El la página “Pueblos Originario de America” leemos:

Los Mbya identifican a sus ‘iguales’, hacia el pasado, por el recuerdo del uso común del mismo tipo de tambeo

(vestimenta de algodón que los antiguos tejían), por hábitos alimenticios y por expresiones lingüísticas. Se reconocen colectivamente como Nandeva ekuéry (todos los que somos nosotros). A pesar de las diferentes presiones e interferencias que los guaraníes vienen sufriendo a lo largo de los siglos y de la gran dispersión de sus aldeas, los Mbya se reconocen plenamente como un grupo diferenciado. De esta manera, a pesar de que se producen casamientos entre los subgrupos guaraní, los Mbya mantienen una unidad religiosa y lingüística bien específica que les permite reconocer a sus iguales aun viviendo en aldeas separadas por grandes distancias geográficas y rodeados por diferentes sociedades nacionales<sup>4</sup>.

Efectivamente, todo indica que hay una conciencia de unidad por sobre los avatares históricos y las localizaciones espaciales.

En el año 2009 se disponía de una información muy completa sobre las comunidades Mbya que contenía datos confiables sobre familias, nombre de los caciques, actividades económicas, acceso al sistema educativo, ocupación de la tierra, personería jurídica, acceso a la salud, tipo de habitaciones, luz y agua, etc. Este informe, muy exhaustivo, fue producido por la especialista en Antropología Jurídica, Florencia Vely (Cedead/UNaM) para el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación bajo el título: “Evaluación Social de los Pueblos Originarios de la Provincia de Misiones” (Vely. F. 2009) y lo que sorprende de este estudio es la cantidad enorme de formas de ocupación que parece coincidir con la abrumadora cantidad de normas *ad hoc.*, aplicables a los pueblos originarios. Comencemos por las normas:

“Marco Jurídico e Institucional aplicable a los Pueblos Originarios”

Las leyes nacionales, provinciales y convenios internacionales suscriptos por la Argentina que establecen los derechos de los Pueblos Originarios en nuestro país son las siguientes:

*Tratados Internacionales*

- OIT- ONU: Convenio 107, parte VII relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semi-tribales en los países independientes.

---

<sup>4</sup>Disponible en: <[www.pueblosoriginarios.com](http://www.pueblosoriginarios.com)>. Acceso en: 2 jul. 2014.

- OIT: Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes

- ONU: Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de Discriminación Racial

- CBD-ONU: Convenio Internacional sobre la Diversidad Biológica

- ONU: Declaración Universal de los Derechos Humanos

- UNESCO: Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural

- UNESCO: Declaración Universal de Derechos Lingüísticos

- ONU: Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007

#### *Legislación Nacional*

- Constitución Nacional reformada en el año 1994.

- Ley Nacional 23.302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes

(creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas).

- Ley Nacional 24.071 ratificatoria del Convenio 169 de la OIT.

- Ley Nacional 24.375 de aprobación del Convenio sobre la Diversidad Biológica.

- Ley Nacional 25.607 de Difusión de los Derechos Indígenas.

- Ley Nacional 25.517 de restitución de restos mortales que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas.

- Ley Nacional 26.206 de Educación, Título II, Cap.XI

- Ley 26.160 de Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras

#### *Legislación Provincial*

- Ley Provincial N° 2727 del año 1989 (Vely, F. 2009)

En cuanto a las *modalidades o tipos de ocupación* veamos la siguiente lista con sus siglas correspondientes (Vely, F. 2009). Esta inclusión detallada tiene el propósito de poner en evidencia el “caos” en materia de formas de asentamientos desde el punto de vista del estatuto normativo vigente.

P.O. Munic: Permiso de Ocupación Municipal 2

O.T. Priv: Ocupación de Tierras Privadas 18

O. Reserv. Muni: Ocupante de Reserva Municipal 1

T. Asoc. PG. Titulo a nombre de la Asociación Pueblos Guaraníes

8

O. Reserv. P: Ocupante de Reserva Provincial 12

- O. T. UNAM: Ocupante de tierras de la Universidad de Misiones 1
- T. Comunit: Título Comunitario 29
- T. Obis. Pdas.: Título de Propiedad a nombre del Obispado de Posadas
- T. Asoc. P.M: Título a Nombre de la Asociación de Plantadores Maindombuy 1
- Donación de empresa privada 1
- P.O. Priv: Permiso de Ocupación Privado 3
- O. IPS: Ocupante de Tierras del Instituto Previsión Social 2
- O.T. UNLP Ocupante de Tierras de la Universidad de la Plata
- P.O. Fisc: Permiso de Ocupación Fiscal (provincial) 1
- Calle Espacios que figuran en planos catastrales como calle 2
- O.T.B: Macro Ocupantes de Tierras del Banco Macro 3
- B.C.V: Boleto de Compra Venta a nombre de la Comunidad 1
- Asoc. Alem: Asociación alemana es la propietaria del título 1

Estas diferentes peculiaridades del status de los asentamientos, implican unos escollos adicionales que obligan a buscar soluciones específicas en muchos casos.

En ese momento el total de las comunidades era 92 y actualmente es de 106 (2013). Como puede apreciarse, hay una frondosa legislación para regular la cuestión de las tierras y concomitantemente una verdadero “caos” en las formas de ocupación “de hecho” y por otra parte, tal como lo ha establecido la auditoría general de la nación, una demora inexplicable en la aplicación de lo dispuesto por la legislación vigente.

**El espacio calificado.**- La cuestión de la tierra, en relación a los Mbya y otros grupos similares, debe analizarse desde una perspectiva que recupere las categorías de los agentes. Pero, simultáneamente, estas categorías deben ensamblarse –metodológicamente- con los estudios objetivos sobre la situación de sistemas socioculturales que, como el Mbya, sufren la presión de la sociedad nacional, arrinconados en zonas marginales siempre inestables, en las que la tierra, como medio de producción, carece de las posibilidades mínimas de sustentación requeridas por las aldeas o asentamientos. Los grupos no poseen una autonomía derivada de la explotación de la tierra y mucho menos de la venta de excedentes, y tampoco de la caza o la pesca. El bosque ya no es el ámbito de aprovisionamiento natural de los Mbya y esto los obliga a adoptar estrategias cada vez más diversificadas que imponen mayores

conexiones con la sociedad “blanca”, o bien, los impulsa a migraciones y desplazamientos permanentes.

A los trabajos rurales estacionales, se agrega la venta de artesanías, la captación de recursos provenientes de ayudas públicas y privadas, etc. Y esta circunstancia genera un incremento de las aspiraciones de capacitación por parte de los “paisanos”, que ya cuentan con médicos, enfermeros universitarios, promotores de salud, abogados, maestros, etc., propios. Por otra parte, el sistema bilingüe y bicultural de educación primaria, con todas las limitaciones e imperfecciones que posee todavía, está contribuyendo a elevar las expectativas de una mayor integración.

Y aquí debemos insistir en que la integración no es asimilación. La integración es un proceso mediante el cual una entidad se articula con otra entidad más compleja, sin diluir su identidad. La asimilación, en cambio, supone convertirse en el otro; asimilarse es asemejarse. Y, en ese sentido, los Mbya, en comparación con otros grupos aborígenes, supieron conservar una distancia lo suficientemente razonable como para que su articulación con la sociedad nacional no los arrojara al viaje sin retorno de la asimilación. En algunos aspectos, observamos modificaciones que se explican por la necesidad de sobrevivir a su precaria situación. Las artesanías, por ejemplo, han sufrido modificaciones, tanto en la utilización de materiales no tradicionales como en las decoraciones. Por ejemplo, la cestería de los Mbya de Brasil posee colores más vivos que los argentinos, que prefieren colores oscuros o más sobrios.

Siguiendo esta línea de argumentación, llegamos a la tierra, concebida como un ámbito poblado por fuerzas y potencias numinosas; como un espacio vivo donde los hombres viven y actúan en armonía, como fusionados a los seres vivos o inertes que conforman la compleja “sacralidad” de la selva. Todo posee en la naturaleza, una potencia que se manifiesta de muchas maneras. Los árboles, los animales, las piedras, tienen “dueños” que aplican castigos ante la destrucción y la depredación. La tierra ocupada es como un templo en el que se efectúan los rituales cotidianos, festivos y excepcionales.

Se trata de una concepción de la naturaleza sacralizada que fue en todo el mundo desplazada o encubierta por la “naturaleza mercancía”. El espacio Mbya es, como dirían algunos fenomenólogos, un espacio calificado. No es igual el espacio donde viven y practican sus rituales los Mbya, que el espacio de la sociedad blanca. Se trata de “territorializaciones diferentes”, que se contactan, se articulan y a veces se integran, pero que son opuestos por su significación.

De allí que, la demarcación de las tierras que serán adjudicadas a los “paisanos”, va mucho más allá de un trabajo de burócratas o de cartografías hechas a fuerza de teodolitos. Hacen falta otros “teodolitos”.

Cuando, como queda expresado, se acusaba a los antropólogos de Misiones de querer cultivar “flores de invernadero”, estaban, obviamente, operando desde un plano ideológico que expresaba el más absoluto desconocimiento de los pueblos involucrados. Pensar que las aldeas guaraníes, precarias y paupérrimas, con sus niños desnutridos y sus enfermedades endémicas, podían ser un foco de secesión resultaba grotesco y en cierto sentido, perverso. Existen muchos sectores políticos que niegan todavía a los pueblos originarios cualquier tipo de legislación especial y privilegios.

Sin embargo, desde una ideología muy diferente, podemos inferir que un relativismo extremo puede potenciar todavía más la vulnerabilidad de estos grupos ante la avasalladora expansión de la sociedad capitalista en su actual etapa. La solución de este complejo problema exige la búsqueda de un equilibrio entre la supervivencia biológica y cultural, por un lado, y la articulación con la sociedad provincial, departamental o estadual, según los países.

Cuando los pueblos selváticos vivían en posesión de su territorio original disponían de innumerables bienes y su cultura floreció de manera notable para los ojos de los primeros conquistadores. La cultura Guaraní (en general) no era solamente el bagaje de conocimientos, técnicas, creencias y habilidades que poseían, sino un territorio de tal magnitud que permitía la apropiación de esos recursos y, sobre todo, los desplazamientos necesarios para conservar la eficacia de su agricultura/horticultura itinerante.

La organización de la sociedad en unidades dispersas que, solo en casos de emergencia convergían en grandes núcleos y proto-jefaturas políticas, respondía a la estrategia de asegurar la fertilidad del suelo, que en la selva paranaense es muy frágil cuando se pierde la cubierta vegetal. De allí que en los rozados mantenían en el lugar los restos de la quemazón, las cenizas y los árboles abatidos. Y se sembraba en medio de esos restos, tratando de mezclar las especies tal como ellos observaron que ocurría naturalmente en el bosque “maduro”. El gran enemigo de la selva es en la actualidad el frente forestal; un verdadero océano monótono de pinos exóticos u otras especies. El otro enemigo de la biodiversidad propia del monte es la agricultura que, en Misiones, no está representada, como en otras provincias, por la soja, sino por los cultivos tradicionales: yerba



mate, te, tung, cítricos, tabaco, citronella, caña de azúcar, que han sido la base económica a lo largo del siglo XX y aun lo siguen siendo, junto a las fábricas de papel y la forestación.

Durante décadas, algunos científicos atribuyeron a los mitos mesiánicos de la Tierra Sin Mal el principal motor de sus migraciones. Pero, en realidad, la tierra sin mal es la tierra virgen, no agotada, poblada por riquezas y recursos. Es la tierra que, en interminables marchas, surcando las selvas inmensas, los guaraníes trataban de encontrar para asentarse.

El debate sobre el sentido y gravitación de creencia o idea de “la tierra sin mal o yvy marané”, cuenta con una larga historia en la que intervinieron varios científicos expertos en la etnología, la etnografía, la arqueología y la etnohistoria de la familia Tupí-Guaraní. Bastaría mencionar los nombres de Kurt Nimuendayú, Alfred Métraux, León Cadogan, Egon Schaden, Pierre y Helene Clastres y Bartomeu Meliá. Precisamente, de este último investigador pudimos obtener una información completa sobre esta cuestión en un curso que dictó en nuestra universidad sobre “Demografía histórica de la Guaraníes”(1985), sobre la base de una información preponderantemente etnohistoria. En dicho seminario, Meliá demostró la complejidad del tema. La diversidad de causas aplicables a las numerosas e importantes migraciones características pre y post coloniales, pero, asignando un papel central a la concepción acuñada por Antonio Ruiz de Montoya consistente en la interpretación del término guaraní “Yvy Maranae”, como “tierra virgen, no explotada por los hombres, con su vegetación y fauna intactas”. Esta interpretación de Montoya, reivindicada por Meliá, parece encontrar sustento en los más modernos estudios de diversas disciplinas. La pregunta es si, en la actualidad, esta ideología mítica y pragmática simultáneamente, posee algún lugar en las migraciones frecuentes y cíclicas que podemos observar y la dispersión y expansión crecientes.

Resulta particularmente interesante la versión recogida por etnógrafos paraguayos en comunidades Mbya según las cuales:

Cadogan [...] nos habla de la creencia guaraní en un pacto entre los indios y los conquistadores, por el cual estos se quedarían con los campos y aquellos con la selva- El pacto no se ha cumplido por los paraguayos, descendientes de los españoles, que invaden las selvas, las talan y llevan a apacentar a sus animales en las sementeras de los Mbya

Chase Sardi 1990, 1994). Esta ‘traición’ sería una causa fundamental en la resistencia Mbya a pertenecer a la nación paraguaya o argentina o brasileña. De allí que durante décadas se negaran a recibir documentación de identidad y sostenían: ‘nosotros no somos hombres de papel sino de palabra’. (CHASE SARDI, 1990, p. 194).

En el caso de los Mbya y grupos emparentados la solución está, seguramente, en el diseño y aplicación de políticas públicas conjuntas de los tres estados de la región de fronteras reconociendo el carácter transnacional de esta etnia. Existe un antecedente que es necesario destacar. A comienzos de los noventa, se formó una red de movimientos sociales campesinos, sin tierra, sin títulos, ecologistas, cooperativistas, sindicatos rurales, etc., que se reunieron a través de las líneas de frontera. Pertenecían a los cuatro países del MERCOSUR comenzaron a debatir como la integración iba a afectarlos en el futuro y de que manera podía minimizar los efectos negativos y potenciar los positivos. Durante mucho tiempo esta red fue creciendo y las reuniones, movilizaciones, seminarios, encuentros, etc. se realizaron alternativamente en Argentina, Brasil y Paraguay. Bien, ya en los primeros pasos de estas iniciativas se acercaron los caciques y representantes de varias aldeas de pueblos originarios, demostrando que las acciones y prácticas de estos pueblos son más dinámicas, inteligentes y adaptativas de lo que se cree generalmente. Los “paisanos” detectaron exactamente, que esos sectores representaban algo diferente y alternativo al estado y las presiones e intereses de la sociedad nacional.

Para concluir, quisiera mencionar una investigación realizada en un conjunto de aldeas Mbya con el objeto de que ellos mismos pudieran definir sus territorios, en función de su propia concepción tradicional, con el objeto de contribuir a la normalización de la asignación de tierras. Este trabajo pudo concretar una cartografía totalmente cosntruida con la visión de los Mbya y las técnicas geográficas profesionales ( Salamanca, 2012).

## REFERÊNCIAS

ABINZANO, Roberto Carlos. Mitología de la naturaleza, explotación desacralizada y conciencia ecológica. In: **Propuesta Ecológica**. Posadas, diciembre de 1993.

\_\_\_\_\_. Antropología de los procesos transfronterizos. Conocer y actuar en la región de fronteras. In: **Cuadernos de la Frontera**. Año 1. n. 1. Posadas, Proyecto Hanuin, SIYPG, FHYCS, UNaM, 2004.

\_\_\_\_\_ et al. **Estudios sobre la estructura espacial guaraní: Migraciones guaraníes contemporáneas**. Mbya- Cayova-Ñandeva. PID –

\_\_\_\_\_. Evolución de la estructura agraria. In: **Procesos de integración en una sociedad multiétnica**. La provincia argentina de Misiones (1880-1985). Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, España, 1985.

BARTOLOMÉ, Miguel A. La situación de los guaraníes (Mbya) en la provincia de Misiones (Argentina). In: **Suplemento antropológico de la revista del Ateneo Paraguayo**. v. 4, n. 2, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, dic. 1969

CHASE SARDI, Miguel et al. **Situación sociocultural, económica, jurídico política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay**. Asunción, Centro Interdisciplinario de Derecho Social y Economía, (CIDSEP), Universidad Católica, 1990.

**Constitución de la Provincia de Misiones y de la Nación Argentina**. Buenos Aires, Beeme, 2012.

Placanica, Nahuel. **Entrevista a Roberto Ñancucheol referente al Encuentro Territorial de Organizaciones de Pueblos Originarios**. www.apu.com Agencia Paco Urondo, octubre de 2013.

**Pueblos Originarios de América**. Disponible en: <<http://www.pueblosoriginarios.com>>. Acceso en: 01 Nov. 2013.

SALAMANCA, Carlos. Alecrín. **Cartografías para territorios en emergencia**. Rosario, Universidad Nacional de Rosario, 2012.

Vely, Florencia Evaluación. **Evaluación Social de los Pueblos Originarios de la Provincia de Misiones**. Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación, CEDEAD-UNaM 2009.

**Recebido** em 13 de Novembro de 2013.  
**Aprovado** em 15 de Fevereiro de 2014.

# EM NOME DA TERRA: UM ESTUDO SOBRE OS SENTIDOS DA TERRA PARA OS GUARANI NHANDÉVA

*Ernelo Schallenberger<sup>1</sup>*  
*Jovane Gonçalves dos Santos<sup>2</sup>*

**Resumo:** Este artigo é produto de pesquisa etnográfica realizada na aldeia *Tekohá Añetete*, Oeste do Paraná. Busca demonstrar a relação que os indígenas Guarani, pertencentes ao subgrupo *Nhandéva*, estabelecem com a terra e com o território onde vivem. Nessa cultura, a terra, os rios, as montanhas, as matas não são apenas elementos geográficos; são entes vivos, dotados de poderes e espíritos. A existência de tal saber motiva relações peculiares desses sujeitos com o espaço que os rodeia; tais particularidades foram, ao longo da história, ignoradas pelas frentes colonizadoras da região. O artigo vem, portanto, dar visibilidade aos sentidos e aos saberes indígenas que, até agora, foram desprezados ou pouco considerados pelas sociedades “brancas”.

**Palavras chave:** Indígenas; Território; Guarani; Oeste do Paraná.

**Abstract:** This article presents an ethnographic research conducted in the *Tekohá Añetete* Village, Western Paraná. Seeks to demonstrate the relationship that the Guarani Indians, belonging to subgroup *Nhandéva*, establish with the land and the territory where they live. In this culture, the land, the rivers, the mountains, the forests are not just geographical elements, they are living beings, endowed with powers and spirits. The existence of such knowledge motivates peculiar relations of these subjects with the space around them; these peculiarities were, throughout history, ignored by colonizing fronts in the region. This article comes,

---

1Doutor em História, com Pós-Doutorado em História, Cultura e Poder; Professor Associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Docente nos programas de pós-graduação em: Ciências Sociais; Desenvolvimento Regional e Agronegócio; e, Sociedade, Cultura e Fronteiras (UNIOESTE). Membro do Grupo de Pesquisa Cultura, Fronteiras e Desenvolvimento Regional.

2Mestre em Ciências Sociais. Doutorando em Antropologia Social.

therefore, to give visibility to the senses and to the indigenous knowledge that, until now, have been despised or rarely considered by the "white" societies.

**Keywords:** Indians; Territory; Guarani Indians; Western Paraná.

## INTRODUÇÃO

Na cultura Guarani do subgrupo *Nhandéva*, a terra, os rios, as montanhas, as matas não são apenas elementos geográficos, são entes vivos, dotados de poderes e espíritos. A existência desse saber entre os indígenas motiva relações peculiares desses sujeitos com o espaço que os rodeia; algumas delas serão aqui descritas e analisadas.

A antropologia sempre se interessou pelo saber dos povos indígenas. Se no século XIX tal interesse era motivado pela certeza de que essas culturas iriam desaparecer, e que, por isso, precisavam ser catalogadas antes que a colonização as matasse, no século XXI a curiosidade é fruto da certeza que essas sociedades continuarão vivas. A anunciada e não concretizada morte desses povos impôs aos não indígenas a necessidade de compreendê-los.

No Oeste do Paraná, desde a década de 1960, os Guarani convivem diariamente com as sociedades brancas. Hoje, em diversos lugares, esse convívio vem se intensificando e os Guarani ganhando visibilidade: os indígenas emergiram como novos atores políticos, as demandas por políticas públicas voltadas às “comunidades tradicionais” começaram a aparecer no cenário global; as reivindicações dos indígenas por demarcações de terras chegaram a um momento extremo e a anacrônica violência contra eles também<sup>3</sup>. Diante desse quadro, entender

---

<sup>3</sup>O trabalho organizado pelo CIMI, intitulado “Relatório: Violência contra os povos indígenas do Brasil” (2012), evidencia o quanto as sociedades indígenas ainda estão entregues a toda a sorte de violência no país. No que se refere às mortes provocadas por conflitos agrários nos últimos 10 anos, os levantamentos do CIMI mostram que pelo menos 563 indígenas foram assassinados no país. Uma média anual de 56,3 indígenas. Como nos anos anteriores, Mato Grosso do Sul se destaca com 60% das ocorrências em 2012 e 55% das ocorrências nos últimos 10 anos, totalizando, pelos levantamentos do CIMI, 317 vítimas. Cabe lembrar que a maior parte das mortes registradas no Mato Grosso do Sul foram contra indígenas Guarani.

alguns aspectos da cultura Guarani é, sobretudo no que tange a territorialidade, pelo menos, fundamental.

Para isso, o método adotado é o etnográfico. A convivência com os *Nhandéva* na aldeia *Tekohá Añetete* permitiu compreender os sentidos que a terra assume para eles. Em conversas tecidas ao longo das muitas caminhadas realizadas na mata ou nas estradas da aldeia, nos diálogos construídos durante os banhos de rio e na participação de reuniões da comunidade onde se discutiam questões políticas, dentre outros temas, foi possível captar um pouco sobre como esses nativos pensam, teorizam<sup>4</sup>, questionam e respondem às indagações quando se trata do assunto terra e territorialidade.

## A TERRA PARA OS GUARANI

Entre os temas presentes na teoria Guarani *Nhandéva*<sup>5</sup> a terra é, sem dúvida, um dos mais eminentes. Dotada de espírito e criada para os indígenas morarem, é o foco de boa parte das discussões religiosas e políticas realizadas na comunidade do *Tekohá Añetete*.

Ao longo dessa pesquisa, foi possível testemunhar e participar frequentemente de conversas onde os *Nhandéva* narravam ou buscavam explicações à origem ou a formação da Terra (*Yyy*). Nesses momentos, os mitos sempre apareceram como fonte explicativa. Nas sociedades tradicionais, as histórias mitológicas “não falam para nada dizer”, como já observou Levi-Straus (2008). São narrativas que orientam acerca dos temas **fundamentais** da vida de uma população. Léon Cadogan (1959)

---

<sup>4</sup>De acordo com Viveiros de Castro (2002), assim como os antropólogos produzem suas teorias, os nativos também as fazem. Diante disso, a tarefa da Antropologia passa a ser a de encontrar as questões, os problemas postos por cada cultura. Segundo ele, as culturas se diferenciam pelas perguntas que elaboram e, bem por isso, o antropólogo deve ser um pesquisador que capta as interrogações do outro e não alguém que leva as suas interrogações para o nativo responder.

<sup>5</sup>Os Guarani no Brasil se dividiriam, segundo Schaden (1962), nas parciaisidades *Mbüá*, *Nandéva* e *Kayova*. Essa distinção proposta pelo autor tende a simplificar as distinções nativas e conferir invisibilidade à etnia *Chiripá*, conforme Mello (2007). O *Tekohá Añetete*, no discurso “pra fora”, construído para os “brancos”, é uma comunidade *Nhandéva* (e é assim que a identificamos ao longo deste trabalho, por saber que é assim que esses sujeitos querem ser identificados, e por perceber que a maioria numérica deles é, especificamente, *Nhandéva*); nas relações cotidianas, no entanto, fica claro que não se trata de uma categoria capaz de expressar a identificação de todos os indivíduos; há quem se identifique como *Mbya*, *Chiripá* e até quem não saiba a qual subgrupo pertence.

expõe duas dimensões na mitologia Guarani acerca do surgimento do mundo: a da energia cósmica, emanada da luz do sol, e a da sabedoria criadora, contida na divindade do Verdadeiro Primeiro Pai, que deu origem ao tempo e ao espaço, fez surgir os campos, os bosques, as plantas, os animais e preparou a morada terrena. A estreita ligação com os mitos evidencia o nível de importância que esses indígenas conferem à terra e à territorialidade: trata-se de elementos fundamentais para essa cultura.

De acordo com os Guarani, a terra é um ser vivo que, assim como os demais, possui alma. Tal fato faz com que os indígenas abominem e evitem a todo o custo a troca de territórios por dinheiro, bem como, a alteração drástica das suas paisagens naturais.

Os Nhandéva não pensam em acumular terra ou transformá-la em um bem que possa ser comercializado. Fazer isso seria ofender gravemente o espírito e o dono<sup>6</sup> da terra. No Tekohá Añetete conta-se o “causo”<sup>7</sup> de um Guarani morador do Paraguai que, ante a chegada das frentes de colonização, resolveu vender um pedaço de terra para algumas famílias brancas. Sua atitude desapontou a alma ou espírito da terra e, como retaliação, a lavoura de milho desse sujeito apodreceu antes de madurar e, desde então, tudo o que ele cultivou jamais conseguiu colher.

O “causo” relatado no Tekohá Añetete pelo indígena José Katu ensina os Guarani sobre a importância de não comercializar os territórios; mesmo quando se necessita muito de dinheiro, ou seja, esse ato não deve ser praticado. Os Guarani entendem que, em fazendo isto, estariam praticando um ato como se estivessem vendendo a própria mãe; o que é inconcebível entre eles. É pertinente observar que os indígenas da aldeia estudada mantêm uma relação com o dinheiro muito próxima daquela observada por Schaden (1962):

---

<sup>6</sup>Para os Guarani, todos aqueles considerados seres vivos têm um dono (*jara*). Os *Jara* são as pessoas que viveram na primeira terra (*Ygy Tenonde*) e que foram salvas durante o dilúvio. A morada de cada um dos donos situa-se no cosmos; tais moradas estão dispostas verticalmente acima da terra, bem como, a leste e a oeste. A tese de Fábio Mura (2006) e o trabalho de Chamorro (2008) fazem uma boa exploração dessa temática entre os Kaiowá.

<sup>7</sup>Os “causos” não podem ser confundidos com os mitos. Enquanto estes se referem aos episódios desenrolados em uma temporalidade de difícil precisão, são do domínio público e têm por protagonistas deuses ou heróis, os causos dizem respeito às narrativas de fatos sucedidas em um tempo recente e, em geral, envolvendo pessoas próximas ou conhecidas do narrador (SANTOS, 2012, p. 138).



[...] é interessante a atitude dos Guarani em face do dinheiro [...]. O valor que lhe atribuem e que aumenta com a marcha aculturativa, é muitas vezes mais simbólico do que o real, parecendo corresponder antes à imitação de uma atitude econômica alheia às solicitações culturais. O dinheiro existe para ser gasto; não se trata de economizá-lo e à sua poupança não corresponde função na cultura Guarani. (SCHADEN, 1962, p. 56).

Outra atitude que os indígenas evitam em relação à terra é promover a alteração das suas paisagens. Três temores explicam isso: o medo de ofender outros seres vivos; o medo de chatear o espírito da terra; o medo de perderem a proteção contra os males que andam no mundo.

Alterar a superfície da terra implica, necessariamente, em alterar o habitat de outros seres vivos. Os Guarani temem isso. Ocorre que, para esses indígenas, os homens (*Ava*) não são os únicos dotados de razão, não sendo, portanto, superiores a nenhum outro ser vivo, nem mesmo a uma planta. Todos são igualmente humanos e se diferenciam pelo corpo<sup>8</sup>: “Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 117). Vem daí o grande cuidado que os Nhandéva – e boa parte dos indígenas das Terras Baixas da América – têm ao entrarem na mata ou ao matarem um animal. Sabem que sua ação sobre o “mundo do outro” é tão cheia de consequências quanto a ação do outro sobre o “seu mundo”. Se um homem derruba uma árvore ou mata um bicho, seu ato é tão impactante para a família e a sociedade do animal ou da planta quanto seria para uma aldeia se os bichos ou as árvores matassem um Guarani. Os mesmos sentimentos (raiva, desejo de vingança, dor etc.) ou reflexões que os homens têm acometem e têm também os outros seres<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup>Reconhecido como Perspectivismo Ameríndio, esse fato vem sendo amplamente discutido na Antropologia contemporânea, entendendo-se que a corporalidade é uma dimensão fundamental para compreender os povos indígenas da América do Sul. O trabalho publicado por DaMatta, Seeger e Viveiros de Castro (1987) é o marco inicial desses estudos.

<sup>9</sup>Essa concepção de que os homens não são os únicos seres dotados de sentimentos e de perspectiva corresponde a um saber presente em quase todas as sociedades indígenas das Terras Baixas da América. Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 117) sublinhou que: “Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana,

Uma vez que todos os seres da terra são sujeitos dotados de racionalidade e reflexão, sendo, portanto, “pessoas”, a alteração das paisagens terrestres provoca, inevitavelmente, danos e a morte de outros seres, o que conduz diretamente à guerra, segundo a teoria Guarani<sup>10</sup>.

A terra, em si, também é um ser vivo. Criada por *Nbanderu* a partir do barro, sua função primordial é servir como morada para os Guarani, e estes devem respeitá-la sempre. O desrespeito à terra, sobretudo a destruição daquilo que ela edifica, desencadeia retaliações aos indígenas, provocadas tanto pelo espírito ou alma de *Yvy*, quanto – e principalmente – pelo Deus *Nbanderu*. A alma da terra, quando desagregada, pode impedir a fertilização das sementes, levar ao apodrecimento das plantas ou, até mesmo, ao cansaço extremo do indígena enquanto ele trabalha na agricultura. Já *Nbanderu*, se chateado pelas práticas dos homens em relação à terra, tende a manifestar sua insatisfação por meio de castigos como a seca, a chuva em excesso, a fome, ou mesmo a destruição completa do mundo, fato que, há muito tempo já havia acontecido, conforme demonstram os mitos. Temendo que isso se repita, os *Nbandéva* evitam, a todo o custo, transformar a superfície terrestre.

Os Guarani temem ainda que a alteração das paisagens da terra possa fazer deles seres vulneráveis ao mal que anda pelo mundo. Silva (2007) já nos mostrou que, para esses indígenas, assim como os homens, as doenças e os feitiços também caminham sobre a terra. Dançar, fumar o cachimbo, fazer certos regimes alimentares, rezar e conviver próximo dos parentes são alguns atos que os impedem de serem acometidos por esses males. Todavia, muito importante é, também, morar em lugares onde a superfície da terra esteja preservada.

Sempre que os Guarani podem escolher um local para ser demarcado como terra indígena e fazer aí suas aldeias, realizam antes visitas à área e, dentre outras coisas, analisam as condições ecológicas do espaço pretendido. A existência de matas, rios, montanhas é vista como essencial, pois impede que as doenças se aproximem dos Guarani e

---

materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal.”

<sup>10</sup>Ao refletir sobre essa questão, Carlos Fausto (2002) aponta que a produção do parentesco é o elemento que rege e impede uma guerra generalizada entre indígenas e os outros seres do cosmos quando os primeiros matam os segundos com a finalidade de se alimentar. Como a intenção de “aparentamento” não move os Guarani em um momento de destruição do habitat de outro ser, mas apenas o desejo de transformar a terra, então, a guerra seria inevitável.

ajudam a expulsar todos os tipos de forças invasoras, dentre elas, as sociedades brancas.

O território da comunidade pesquisada é demarcado pelo curso dos rios São Francisco e São Domingos; há montanhas e mata em grande quantidade. Ali os Guarani dizem sentir-se protegidos, pois a terra mantém suas características naturais. Um espaço que tenha sido desfigurado pela ação humana torna-se impróprio para a vivência dos *Nhandéva*, uma vez que alegam que não foi dessa maneira que *Nbanderu* preparou a morada para os seus filhos viverem.

Segundo os *Nhandéva*, a terra foi criada pelo Deus *Nbanderu* para ser um território dos indígenas. O mito dos gêmeos – que narra a criação da segunda terra – expressa claramente essa concepção. No mito, os gêmeos Sol e Lua vão andando pelo mundo e, nas suas trajetórias, criam as coisas de acordo com as suas necessidades, dando a ideia de que tudo o que está na terra foi feito para servir aos Guarani. Ladeira (1997) nos mostra a existência do mesmo saber entre os *Mbya*, evidenciado em depoimentos como o da líder espiritual da aldeia Boa Esperança:

Nbanderu falou: pela beirada dos matos nossos filhos legítimos viverão. Pois essa terra foi criada para seus filhos, não foi criada para os brancos. E disso vai depender a permanência da terra. - D. Maria Tataxim. (LADEIRA, 1997, p. 5).

Embora a terra tenha sido criada para os indígenas, pela concepção guarani, as sociedades brancas ocuparam e se apropriaram da maior porção do território no Oeste do Paraná. As agressões ao povo Guarani e a desconsideração da sua ligação com o espaço assinalam os episódios históricos da conquista e da destruição dos espaços culturais, ainda – e quicá, para sempre – vivos nas memórias de nossos interlocutores da aldeia Tekohá Añetete.

## **OS “BRANCOS” E A HISTÓRICA TENTATIVA DE USURPAR A TERRA DOS INDÍGENAS**

Os povos Guarani estão no Oeste do Paraná desde muito antes da conquista colonial da América. Os primeiros contatos estabelecidos com eles pelas expedições colonizadoras luso-espanholas revelam a sua ligação com a terra, sobretudo pelo fato de serem horticultores. A cultura e o

território guarani atraíram os interesses das frentes de expansão do colonialismo espanhol, que ensaiaram com eles no Guairá<sup>11</sup>, no final do século XVI e na primeira metade do século XVII, a fixação da colonização com introdução do sistema de *encomiendas*, a fundação de vilas e a redução dos índios dispersos em povoados com a presença dos jesuítas (SCHALLENBERGER, 2011). Os Guarani exerceram um fascínio sobre os bandeirantes, que viram neles um potencial de mão de obra para a empresa colonial portuguesa. A projeção do bandeirantismo para o recrutamento de mão de obra no Guairá acabou destruindo a experiência de assentamento estável dos espanhóis e, assim como os empreendimentos espanhóis, o território Guarani.

Susnik (1979) e Cadogan (1952) falam que, nessa época, coexistiram dois núcleos de povos Guarani: aqueles que estavam no interior das reduções (denominados *pueblos*); e os que permaneceram no interior das matas, especialmente nas regiões do médio Paraná (denominados Montesés ou *Kaigua*). Com o fim das reduções, os Guarani dos *pueblos* retornaram às matas; esses que haviam permanecido no convívio dos cristãos seriam, segundo os dois autores supracitados, os antepassados dos atuais *Nhandéva*, enquanto os Montesés ou *Kaigua* seriam os antepassados dos *Mbyá e Kaiowa* ou *Pai Teytyerã*.

O etnólogo Evaldo Silva afirma que a região que corresponde ao Antigo Guairá “[...] manteve-se ‘viva’ ao longo dos séculos como rota de passagem e assentamentos de diversos grupos que vão e vêm em direção ao litoral Atlântico ou para o interior em direção à bacia platina e médio Paraná” (SILVA, 2007, p. 57).

Após a Guerra do Paraguai, findada em 1870, definiram-se os limites geográficos entre Brasil, Paraguai e Argentina e se iniciaram os projetos estatais de ocupação nacional das três fronteiras. Nesse contexto, os Guarani desempenham um importante papel, trabalhando nas indústrias extrativas das frentes colonizadoras que vinham tanto do lado brasileiro quanto do argentino.

A presença dessas frentes colonizadoras já interferiu na organização do espaço Guarani, e fez com que boa parte dessa população “nativa” viesse habitar cada vez mais próxima da margem brasileira do Rio Paraná, nas extensões ainda não afetadas pelos brancos. Data desse

---

<sup>11</sup>O Guairá Antigo compreendia, segundo Schallenger (1998), a região localizada entre os Rios Paraná, a oeste, Paranapanema, ao norte, Iguazu ao sul e, a leste, linha imaginária do Tratado de Tordesilhas.

período (fins do século XIX e início do XX) a formação de um território mais compacto para os indígenas, denominado Vila Guarani, situado no atual Bairro Três Lagoas, município de Foz do Iguaçu. Todavia, foi a partir da década de 1930, com a crise no ciclo da erva-mate, que os impactos passaram a ser ainda mais fortes sobre esses índios, uma vez que as frentes da colonização agrícola chegaram ao território Guarani. Várias levas de colonos oriundos dos estados de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul vieram povoar e nacionalizar a tríplice fronteira. Eram, sobretudo, descendentes de alemães e de italianos, voltados à prática de uma agricultura familiar e impulsionados pelo afã do Estado Novo Getulista, a essa altura preocupado com essa área, que representava um “vazio demográfico” e que, portanto, necessitava de ser povoada por brasileiros.

Ante o seu propósito de uma nação homogênea, feita exclusivamente por brasileiros, não faltaram iniciativas do Estado para tentar expulsar os Guarani do seu território tradicional. Logo no início da chegada dos colonizadores, a Vila Guarani foi disponibilizada para o assentamento e trabalho dos mesmos, de modo que desfez-se a aldeia. Com isso, os indígenas do Oeste passaram a morar, a partir dos anos de 1950, cada vez mais próximos da margem brasileira do Rio Paraná e dispersos ao longo dela, de Foz do Iguaçu até Guaíra.

No início da década de 1960 a situação é tensionada pela presença do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o qual objetivava retirar os Guarani dessa região para, definitivamente, abrir espaço ao advento da modernização da fronteira, conforme atestam Ribeiro (2005) e Silva (2007). As informações são de que o INCRA atuou pressionando essas famílias e expulsando-as para outras áreas, sobretudo para o Paraguai, visto que, na opinião do estado Brasileiro, esses sujeitos eram paraguaios. Sobre esse quadro, a tese de Silva (2007) é esclarecedora. As aldeias do Oeste foram, em suma, varridas pela colonização, o que não significa que o espaço colonizado ficasse livre da presença indígena. Vários desses indígenas que foram levados para Rio das Cobras, por exemplo, retornaram à região, adentrando em lugares ainda não ocupados pela frente de expansão, a saber, a aldeia Jacutinga e as margens do Rio Paraná.

Localizada na área entre os atuais municípios de Foz do Iguaçu e São Miguel do Iguaçu, Jacutinga era o último reduto Guarani no Oeste paranaense. Havia várias outras famílias *Nbandéva* e *Mbya* que moravam dispersas nas margens do Rio Paraná, sem constituir uma aldeia. Jacutinga, mesmo sendo a última parcela de terra que restara ao grupo Guarani do

lado brasileiro do Rio Paraná, seguia perdendo território e começava a figurar como uma pequena ilha em meio às propriedades rurais, até que, em 1977, conforme atesta Almeida (1995), um ato do governo disponibiliza a área para assentamento de colonos. O INCRA continuava usando de violência para intimidar e expulsar os Guarani de Jacutinga. Amedrontados, boa parte deles fugiu em direção ao Paraguai, mas outra parcela continuou do lado brasileiro, resistindo e afrontando as pretensões do Estado Nacional.

Na década de 1980 começou o trabalho de desocupação das terras às margens do então curso do Rio Paraná para a construção da Hidrelétrica de Itaipu. A falta de um trabalho sério para apurar o número de guaranis que perderiam suas terras com a inundação levou a empresa, juntamente com o INCRA e a Fundação Nacional do Índio(FUNAI), a oferecer pouco mais de 50 ha. para recompensá-los. Insatisfeitos, os índios recusaram e escreveram cartas às autoridades nacionais e até mesmo ao Banco Mundial, o qual financiava o projeto da Barragem, denunciando as injustiças que vinham sofrendo. Em razão dessas pressões, a Itaipu se viu obrigada a oferecer um território maior, com uma área de um pouco mais de 200 ha., localizada no município de São Miguel do Iguçu, denominada *Ocoy*.

O *Ocoy* nunca correspondeu às exigências culturais da comunidade indígena, o que foi manifesto por ela mesma antes de receber esse território. Mesmo assim, e na falta da oferta de um espaço mais apropriado, 11 famílias que integravam o grupo aceitaram as condições postas e foram transferidas para o local. Pouco tempo depois de estabelecidos na nova terra, o número de famílias já havia triplicado, visto que várias daquelas que se refugiaram no Paraguai ou em Rio das Cobras voltaram. O crescimento progressivo de moradores se fez acompanhar do aumento de doenças e agravou a situação de miséria. A terra era pouca para uma população tão expressiva. Diante do caos, os índios entraram<sup>12</sup> numa área de preservação ambiental pertencente à Itaipu, localizada no município de Foz do Iguçu. Esse episódio acelerou a demarcação de mais um território para eles no Oeste do Paraná, desta vez com uma área superior ao exigido, ou seja, 1744 ha. Localizada no interior do município de Diamante do Oeste, a terra foi vistoriada por um grupo da comunidade

---

<sup>12</sup>Para a comunidade Guarani *Nhandeva*, o termo correto seria *entrada (jaike)*. A expressão “pretende substituir os termos ‘invasão’, utilizadas por fazendeiros, e ‘ocupação’, ‘reocupação’, ‘retomada’, utilizados por aliados dos índios” (ALMEIDA, 1995, p. 148).

indígena, o qual aprovou o território<sup>13</sup>, então denominado Aldeia *Tekohá Añetete*<sup>14</sup>.

Embora a área do *Tekohá Añetete* seja aparentemente expressiva em termos de extensão territorial, não é suficiente para acomodar toda a população descendente dos Guarani que já habitavam a região antes da chegada das frentes de colonização, e, muito menos, para dar condições futuras de vida a esses sujeitos, considerando de modo especial os elementos de sua cultura e o seu modo de viver. Por conta disso, os indígenas continuaram reivindicando a demarcação de novas terras e, em 2002, conquistaram a área do *Tekohá Itamarã*, vizinha ao *Tekohá Añetete*. Outras reivindicações prosseguem sem serem, entretanto, atendidas; é o caso de uma área localizada no interior de município de Matelândia, onde se encontram instaladas em torno de 15 famílias, aguardando um posicionamento do Estado.

Aos Guarani são estranhas as longas esperas e as táticas que devem deflagrar para alcançar algo que *Nbanderu* já havia feito e dado a eles anteriormente. É sob esta ótica que os *Nbandéva* entendem que os “brancos” usurparam a terra, passando por cima não apenas dos direitos indígenas, mas também da autoridade divina. Eles acreditam que *Nbanderu* e os donos dos outros seres do cosmos enxergam os males que a sociedade branca vem lhes imputando, por isso são persistentes e tolerantes, mas temem que, se continuar dessa forma, o mundo seja destruído.

A contraposição de visões cosmológicas permite entender que os *Nbandéva* concebam que a apropriação socioprodutiva do espaço pelos brancos representa uma agressão à mata, aos animais, aos rios, aos indígenas e, ao agirem assim, estão colocando em conflito o seu dono (Jesus) com os donos dos outros seres; de modo que chegará um momento em que esses se revoltarão contra o dono dos brancos e, então, um conflito será desencadeado entre os deuses. Assim, *Nbanderu*, insatisfeito com o comportamento humano, certamente voltará a derramar a água de seu caldeirão<sup>15</sup> e a queimar novamente a terra:

---

<sup>13</sup>Sugerimos a leitura do trabalho monográfico de Zeila Costa (2002); a autora também descreve esse momento inicial da formação da aldeia e faz uma boa explanação sobre os projetos que Itaipu passou a desenvolver na comunidade a partir daí.

<sup>14</sup>A expressão é traduzida pelos informantes como: “Aldeia prometida/esperada”.

<sup>15</sup>Para os *Nbandéva*, *Nbanderu* o grande Deus, criou sozinho a primeira Terra *Yyy Tenonde*; esta era habitada pelos Guarani e demais seres que existem no mundo hoje, exceto os homens brancos. Nesta terra tudo era perfeito e não havia a morte, no entanto, chegou

Os brancos passam veneno para matar as plantinhas. Matam os bichos, matam o índio, mata o rio, mata até eles mesmos [...], só que uma hora o dono desses outros seres vai ficar bravo lá no céu e vai falar assim pra Jesus: ‘o Jesus você tem que cuidar dos brancos porque eles estão mexendo com os nossos filhinhos lá; nossos filhinhos estão sofrendo’ e daí Jesus vai ter que falar as coisas pro branco, porque se não vai dar uma guerra lá no céu e Nhanderu vai destruir o mundo de novo, o pajé já falou pra gente assim (CATU, depoimento em 12/01/2012)

Destarte, a ideia do possível “fim do mundo” não faz com que esses sujeitos sejam abatidos ou tomados por um sentimento de desânimo. A certeza do cataclismo, já discutida por Nimuendaju (1914[1987]),<sup>16</sup> alimenta o senso de “justiça” dessa sociedade. A ânsia por viver bem, por manter uma rotina de acordo com o *Nhandereko*,<sup>17</sup> para que possam ser salvos no momento em que *Nhanderu* extinguir *Yvy Vay*, motiva esses sujeitos a persistirem alegremente na vida e a buscarem novas terras onde a realização do seu “modo de viver” possa ser efetivada.

## POR QUE OS GUARANI QUEREM TERRA?

Os Guarani do Oeste do Paraná têm uma compreensão da abrangência do seu território original que, na vertente brasileira, vai de Foz do Iguaçu a Guairá e a leste, até Guarapuava. Os *Nhandéva* dizem que

---

um momento em que os indígenas se corromperam e começaram a não seguir mais os ensinamentos de Deus, adotando uma maneira ruim de viver. Decepcionado com tais comportamentos, Nhanderu derramou a água de um gigantesco caldeirão que ele havia suspenso sobre a *Yvy Tenonde*, provocando um grande dilúvio e extinguindo *Yvy Tenonde*. Um tempo depois ele iniciou a construção da segunda terra – a atual – chamada então de *Yvy Vay*.

<sup>16</sup>De acordo com Nimuendaju (1987) entre os diversos grupos Guarani, sobretudo os Apapocúva, há uma concepção trágica do mundo, uma certeza clara de que a Terra será extinta. Tal saber se difere de um grupo para outro ou de uma aldeia para outra, de modo que alguns afirmam que a destruição se dará por inundações, outros por incêndios subterrâneos, desabamentos de terra etc.

<sup>17</sup>O *Nhandereko* consiste em um ideal de vida, o jeito que os Guarani têm como sendo o correto para se viver; envolve o respeito às tradições e a uma série de hábitos cotidianos onde se inclui a dança, o fumo do cachimbo, os regimes alimentares, a fala, a proximidade com os parentes etc.



é este território que eles gostariam de ter novamente; sabem, porém, que reavê-lo por inteiro é impossível, uma vez que os “brancos” se apossaram dele e construíram sobre ele sua história e suas identidades. Os Guarani de hoje almejam terra em quantidade suficiente para que seus parentes possam retornar do Paraguai e para que aqui possam viver de uma boa maneira, ou seja, caminhando, caçando, pescando, cultivando, dançando, cumprindo seus rituais, vivendo, enfim, o *Nhandereko*.

Os Guarani querem ter seus espaços onde possam desenvolver tranquilamente a sua cultura, longe da miséria e da pobreza extrema que assola boa parte das famílias indígenas do Oeste do Paraná. Entre as grandes preocupações dos Nhandéva da aldeia Tekohá Añetete é a de não terem, nos escassos territórios e nas condições em que neles vivem, a possibilidade de ter tantos filhos quantos gostariam, uma vez que a incerteza de sustentá-los é uma constante. A busca por novas terras é, portanto, uma busca por sobrevivência física e de tradições culturais.

Outra expectativa dos indígenas é ter terra em quantidade suficiente para que as famílias guarani, refugiadas no Paraguai em décadas passadas, possam retornar ao Brasil. A maior parte de nossos interlocutores afirmaram ter parentes residindo em territórios paraguaios. Tais sujeitos, antes da chegada das frentes de colonização, habitavam o oeste do Paraná e, ainda hoje, aspiram retornar para a região. Movidos por memórias e lembranças dos tempos onde caminhavam livremente por essas plagas, imaginam aqui ser ainda um bom lugar para viver.<sup>18</sup> No entanto, a falta de áreas demarcadas para a construção de novas aldeias impede que esse retorno se concretize. Há vários casos de famílias que chegaram, sobretudo, à aldeia *Ocoy*; entretanto, permaneceram por um tempo limitado em função das escassas condições de vida e retornaram para o Paraguai. Outras vieram e continuam por aqui.

A busca dos Guarani pela terra é motivada, também, pela necessidade de caminhar. Evaldo Mendes da Silva (2007) já demonstrou que os Guarani entendem o caminhar como um ato inerente à condição dos seres vivos. Tal como os deuses que caminham no céu, os homens devem caminhar na terra:

---

<sup>18</sup>Não se trata de vir e fazer daqui um local permanente de moradia, conforme nos demonstra Silva (2007); eles caminham muito. Trata-se de vir e poder ficar aqui pelo tempo que quiserem, encontrando nesse espaço, possibilidade de viverem, realizando o seu jeito de ser.

Para os *Mbya e os Nhandéva* o movimento do corpo sobre a terra é sinônimo de vida, sendo o andar (*-guata*) a condição primeira de um vivente. [...] A vida nesta terra é concebida como um processo que transcorre através de muitos caminhos (*ape*). (SILVA, 2007, p. 150).

As caminhadas a que nos referimos aqui não estão relacionadas à busca da “terra sem mal” (CLASTRES, 1978), a procura por locais onde se possa viver alegremente dentro do sistema antigo (GARLET, 1997) ou à necessidade de encontrar terras com condições ecologicamente boas (MELLO, 2001); trata-se, conforme observa Silva (2007), da micromobilidade, concretizada por esses indígenas sob a alegação de que vão passear ou visitar parentes e, em fazendo-o, estão preocupados em manterem-se vivos e “continuar sendo o que são: Guarani” (SILVA, 2007, p.78).

Tais caminhadas requerem que os Guarani tenham várias aldeias por onde possam circular e, assim, se deslocar sobre a superfície da terra para a realização do *guata*. Para os Nhandéva da aldeia Tekohá Añetete, o caminhar tornou-se, hoje, algo ainda mais perigoso e desafiador, uma vez que não se pode mais andar por todos os caminhos. Os brancos, na medida em que se apoderaram do Oeste do Paraná, vêm dificultando e, muitas vezes, impedindo a passagem dos indígenas por determinados lugares, ou porque estão cercados ou por abrigarem construções e lavouras. A não existência de novas terras dificulta as caminhadas dos *Nhandéva* e, conseqüentemente, sua existência no mundo. Os Guarani entendem que se um dia não puderem mais caminhar sobre a terra e tiverem que ficar confinados às áreas das pequenas aldeias, seguramente, morrerão.

Outra razão pela qual os *Nhandéva* querem terra é devido à necessidade de caçar, pescar e plantar lavouras. A caça cumpre funções importantes entre os indígenas que vão bem além da necessidade alimentar, conforme já observou Mendes Junior (2009). A partilha da carne caçada (essencial para a construção<sup>19</sup> do parentesco), a produção da sociabilidade em torno do ato de caçar, a necessidade de se consumir

---

<sup>19</sup> “Although any Guarani who is inserted in one of their subgroups is a relative, the *Nhandéva* have specific categories to designate them, and it is in accord with the proximity that they have among each other that the individuals recognize each other. This reiterates that kinship is not given, but produced in daily life” (SANTOS, 2011).

determinados tipos de carne para se alcançar o *aguyjé*<sup>20</sup> ou para obter determinado atributo próprio do animal comido<sup>21</sup> fazem da caça um elemento fundamental na cultura *Nhandéva*. Entre os *Mbyá* essa relação também já foi percebida:

Contudo, é pela alimentação que se tem maior eficácia na transmissão dos atributos simbólicos. Comer tatu faz com que os *Mbyá-Guarani* adquiram a força do animal. E também faz com que eles criem uma armadura invisível, como a carapuça do tatu que lhes protege de inúmeros perigos. (TEMPASS, 2010, p. 174).

Ter terra onde a caça possa ser realizada é fator essencial para esses indígenas manterem a sua identidade cultural.

A pesca também é uma prática comum na vida dos *Guarani*. Se a caça é algo quase sempre restrito aos homens, a pesca é realizada por todos os sujeitos da aldeia, e de forma mais intensa pelas crianças e pelos adolescentes. Não configura nenhum pecado ou mau comportamento pescar em grande quantidade. Tempass (2010) afirma que entre os *Mbyá* a pesca é livre porque os peixes não seriam animais e, portanto, não guardariam os mesmos perigos. A explicação que os *Nhandéva* nos deram é a de que os peixes possuem pouco sangue<sup>22</sup> e que seu dono (*jara*) seria flexível e permissivo com os indígenas, pois a carne fornecida por eles é saudável e ideal para manter o corpo “leve”, isto é, livre dos males que a comida pode trazer. Praticada com o uso de anzóis, com a adição de um líquido extraído de um cipó, capaz de matar os peixes, com tarrafas ou mesmo através dos *pari* – semelhantes aquele descrito por Descolá (2006)

---

<sup>20</sup>Pierre Clastres, ao falar sobre o temor que os indígenas têm em comer certas carnes, observa que, “Nem toda carne, diga-se com cautela. Houve aquela que obtida do porco do mato (*tajassu*, *koxi*) – o animal de estimação de *Nhanderu* (*nhanderurimba*) –, era própria ao consumo dos perfeitos” (CLASTRES, 1978), ou seja, determinados animais são vistos como ideais para a alimentação, ajudando o homem na construção de um corpo leve e sem mal.

<sup>21</sup>“Come-se alguém para capturar algo deste alguém, sem, no entanto, se tornar inteiramente o outro” (FAUSTO, 2002).

<sup>22</sup>O contato com o sangue dos animais é visto como algo perigoso, pois pode levar o *Guarani* a contrair uma série de doenças e, principalmente, pode levá-lo a se transformar em animal também (*-jepotá*).

– a pesca, tal como a caça, é algo que muito apraz aos Guarani e que sem a possibilidade de realizá-la esses indígenas certamente entristeceriam<sup>23</sup>.

A agricultura é a atividade que ocupa a atenção da maioria das pessoas do *Tekohá Añetete* e exige o envolvimento de quase toda a família. Os Guarani afirmam ser esta uma prática dos seus ancestrais, que a executavam tanto para seu sustento diário, quanto para o acúmulo e realização de festas (CLASTRES, 1978). Atualmente, é fonte principal para a obtenção de alimentos e para a geração de pequenos excedentes para a realização de compras.

No *Tekohá Añetete*, cada família nuclear possui nas proximidades da sua casa uma pequena área de terra, em torno de 1,5 ha., para cultivo de plantas como milho, mandioca ou batata. Quase todos os integrantes desse pequeno grupo assumem responsabilidades com a plantação, inclusive as mulheres<sup>24</sup>, que, além disso, se dedicam mais ao cuidado das crianças e ao preparo dos alimentos.

Além dessas pequenas áreas, existem os espaços maiores destinados à atividade coletiva; são roças sob a responsabilidade de cada uma das famílias extensas<sup>25</sup>. Esses espaços são mais voltados ao trabalho masculino. A produção obtida neles destina-se ao comércio, sobretudo com as cooperativas dos “brancos”, cujo montante gerado é dividido entre todos aqueles que se dedicaram ao cultivo. Antes de efetuarem a venda da produção para fora da aldeia, a grande família responsável pela unidade produtiva cede ou troca uma parte dos produtos com as outras famílias, de modo que as três parentelas existentes na aldeia têm acesso ao que cada uma delas produziu. Como há bastante interesse por parte das

---

<sup>23</sup>No *Tekohá Añetete* conta-se o caso de dois adolescentes, moradores do litoral que, em tempos passados, não gostavam de pescar nem de ir à mata. Ficando apenas em casa, foram acometidos pela tristeza e, um tempo depois, morreram. Essa história é contada aos jovens para ensiná-los sobre a importância do Guarani não abandonar práticas como a pesca, a caça, as caminhadas pelas trilhas da mata etc.

<sup>24</sup>No *Tekohá Añetete* há duas mulheres, mães solteiras, que mantêm lavoura: plantam, capinam, colhem. Uma delas conta com a ajuda de seu pai e de um irmão. A outra, entretanto, desempenha suas tarefas sozinha, contando, às vezes, com a ajuda de um vizinho ou de algum parente bem próximo.

<sup>25</sup>Compreende grupos macrofamiliares e que detêm formas de ocupação e organização espacial constituídas a partir das relações de afinidade e de consanguinidade. É composta pelo casal, filhos, genros, netos, irmãos e pessoas “chegadas” que assumem um desses *status*. Em tempos remotos, as famílias extensas habitavam as chamadas casas coletivas. Atualmente essas casas não existem mais entre os Guarani do oeste do Paraná e o que se vê são as famílias nucleares vivendo em habitações isoladas e dispersas pela área do *Tekohá*, ligadas, porém, à casa e à presença do *tamõi* ou *jari*.

cooperativas dos brancos em comprar mandioca de procedência orgânica, é comum que duas ou três famílias cultivem simultaneamente esse mesmo produto, o que acaba dispensando a sua troca entre elas.

O antropólogo Egon Schaden (1962) já observou que a agricultura é uma das atividades que inspira a religião dessa sociedade. Momentos como os períodos da colheita do milho concretizam rituais aguardados por toda a comunidade. Mesmo as famílias que não cultivam esse produto esperam ansiosas pela realização do *nimongaraí*,<sup>26</sup> evidenciando que as cerimônias religiosas relacionadas à agricultura são tão (ou mais) representativas para os Guarani do que a própria colheita:

O que se nota é um predomínio extraordinário da religião em todas as esferas da cultura, inclusive na economia, a ponto das atividades econômicas aparecerem, não raro, como simples pretexto para a realização de cerimônias de contato com o sobrenatural e controle dos poderes pessoais que influenciam no destino dos homens. (SCHADEN, 1962, p. 46).

Embora não se possa desprezar a importância que os Guarani conferem à economia, também não se pode minorar a supremacia religiosa. Estudos como o de Fábio Mura (2006) deixam claro que, projetos agrícolas economicamente viáveis fracassam no seio dessa sociedade quando não levam em conta os aspectos rituais e da organização social próprios da sua cultura. Para os indígenas por nós pesquisados a agricultura é uma atividade indissociável da espiritualidade. Ter terra que garanta a sua prática é condição *sini qua non* para a produção e atualização religiosa desse povo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações que os Guarani *Nhandéva* estabelecem com o território do Oeste do Paraná – historicamente habitado por eles – só podem ser compreendidas na medida em que entendermos os sentidos que a terra

---

<sup>26</sup>Ritual realizado no período da colheita do milho onde também são nomeadas as crianças. O processo de nomear um indivíduo exige o “trabalho” do pajé, pois é este quem verifica e diz o nome a ser dado a uma criança de acordo com o local de onde vem a alma desta.

assume na sua cultura. Sem essa compreensão tudo o que for dito a respeito do tema serão apenas opiniões, menos ou mais etnocêntricas.

Não é raro ouvirmos afirmações<sup>27</sup> que procuram estereotipar os Guarani como “paraguaios oportunistas” que estariam vindo ao Brasil em busca de terra; ou que eles “querem terra de mais,” uma vez que, nessa região, “já” existem áreas demarcadas para eles; ou ainda, que eles são desinteressados pelo labor e pela exploração da terra, pois vivem às custas do Estado. O que todas essas falas têm em comum é a mais absoluta ignorância acerca dos elementos constitutivos da cultura Guarani. Revelam uma visão dualista de um jogo que contrapõe indígenas e pequenos agricultores, ambos essencialmente ligados a terra enquanto lugar de produção da vida e de cultura.

Vimos que, muito antes da chegada das recentes frentes agrícolas de colonização, os Guarani já estavam na região onde, posteriormente, desenhou-se a Tríplice Fronteira; desde então, o que se pode observar não é um deslocamento de “paraguaios oportunistas” para o território brasileiro, mas a injeção do Estado sobre o território indígena, reduzindo-o e destituindo-o dos elementos necessários para a produção e reprodução cultural dos Guarani. A luta pela terra dos indígenas e o direito de acesso à propriedade dos pequenos agricultores não pode ser vista a partir de uma perspectiva antagônica, mas entendida, cada uma a seu modo, como elemento cultural que permite a criação de sentidos e da própria existência desses sujeitos enquanto atores sociais e culturais. A reivindicação da demarcação de áreas indígenas não expressa somente a necessidade de mais terra para garantir a sobrevivência, mas representa, sobretudo, o apelo pela preservação e pela vivência da cultura em um meio onde a terra não tenha sido desfigurada pela ação humana e onde haja possibilidade de caminhar, de plantar, de pescar, de caçar e de, enfim, viver o *nhanderekó*.

A relação de muita cautela e respeito para com a terra revela a sabedoria dos Nhandéva em torno da necessidade da convivência harmônica do homem com a natureza. Para eles, tanto a terra quanto os outros seres que a habitam são dotados de razão e sentimentos e, portanto, capazes de se ofender e reagir contra quem os prejudica. Essa

---

<sup>27</sup>Ribeiro (2005), na introdução do seu trabalho de doutoramento, nos conta um pouco sobre essas falas ditas e reproduzidas pelas sociedades brancas em relação aos indígenas do Oeste do Paraná. Litaiff (1996) também discorre sobre essas imagens que os “brancos” fazem dos indígenas e infere sobre o quanto isso é importante na produção da autoidentidade ou da autoidentificação Guarani.

concepção explica, em grande parte, porque os indígenas exploram a terra de forma tão moderada, se comparada com a das sociedades brancas.

No momento em que os Guaraní ganham força como agentes políticos e que crescem os embates em relação às questões referentes ao território, compreender alguns aspectos da cultura *Nbandéva* é fundamental. Só esse entendimento é capaz de evitar posturas etnocêntricas e equivocadas, que promovem hiatos sociais e culturais entre os atores sociais que se movimentam no Oeste do Paraná. Uma relação mais justa e harmônica entre os diferentes povos e culturas nem sempre é desejada ou buscada pelos setores hegemônicos da sociedade, sobretudo pelas esferas dominantes do poder econômico e político.

## REFERÊNCIAS

ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevicz de (b). **Antropologia, Histórias e Temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'y (PR)**. Tese (Doutorado). PPGAS, UFSC, 2009.

ALMEIDA, Rubem Thomaz de. **Lauda antropológico sobre a comunidade Guaraní- Nandeva do Oco'y/Jacutinga – PR**. Rio de Janeiro, 1995.

CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez. **Naufregios e Comentários**. Tradução: Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L & M, 1999.

CADOGAN, León. El concepto Guaraní de 'Alma': su interpretacion semantica. **FoliaLinguistica Americana** 1(1): 1-4. 1952.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. 1959.

CHAMORRO, Graciela. La Buena Palabra: Experiências y Reflexiones Religiosas de los Grupos Guaraníes. In: **Revista de Índias**. Departamento de História da América. v. LXIV, 230. 2004.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, Yvy Araguayje**: fundamentos da palavra guarani. Dourados: Editora UFGD. 2008.

CHMYZ, Ygor et al. (coord.). **Projeto Arqueológico Itaipu: relatório das pesquisas Realizadas na Área de Itaipu**. Curitiba: Convênio Itaipu/IPHAN, 1987.

CIMI. **Relatório Violência contra os povos indígenas do Brasil: Dados de 2012**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2013.

CLASTRES, Hélène. **Terra Sem Mal: O profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papirus, 1990.

CONRADI, Carla Cristina Nacke. **As ações do Estado Nacional e a trajetória política dos Guarani Nãndeva no Oeste do Paraná (1977-1997)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em História. Dourados – MS. 2007.

COSTA, Zeila. **Tekohá Añetete: O reassentamento de um grupo indígena Avá-Guaraniatingido pela construção da UHE Itaipu Binacional**. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. In: **Mana**4 (1): 23-45, 1998.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia**. São Paulo: Cosac Naiff, 2006.

FAUSTO, Carlos. **Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia**. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8(2): 7-44. 2002. Disponível em:  
<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132002000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000200001)>. Acesso em: 1 out. 2010.



FREITAG, Lilianeda Costa. **Fronteiras perigosas:** migração e brasilidade no extremo-oeste paranaense. Cascavel: Edunioeste, 2001.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá:** História e Significação. Dissertação de Mestrado (PUC/RS). 1997.

HITA, Susana Ramírez. Entre el cielo Y La Tierra: Salud y enfermedad em la mitología mbyá. In: **Suplemento Antropológico**(Centro de Estudios Antropológicos UCA). Diciembre, 1994.

LADEIRA, Maria Inês Martins. **Mbyá Tekoá:** O nosso lugar. São Paulo: Perspectiva, 1989.

LADEIRA, Maria Inês Martins. **Os usos das terras e das águas.** São Paulo: USP, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. **De perto e de longe.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, [1958]2008.

LITAIFF, Aldo. **As Divinas Palavras:** Identidade étnica dos Guarani-Mbyá. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

MELIÀ, B.; GRÜNBERG, G.; GRÜNBERG, F. Los paï-tavyterã:etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. **Suplemento Antropológico**, v. 11, n. 1-2, p. 151-295, 1976.

MELIÀ, Bartolomeu. El modo de ser Guarani em la primeira documentación jesuítica (1594-1639).**Revista de Antropología**, v. 24, 1981.

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa dos Guarani. In: **O Rosto Índio de Deus.** São Paulo: Vozes, 1989.

MELIÀ, Bartolomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**. 33(33-46). 1990.

MELLO, Flávia Cristina de. **Aata tape rupy – Seguindo pela estrada.** Dissertação de Mestrado. UFSC. 2001.

MELLO, Flávia Cristina de. Mbyá e Chiripá: identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil. **Tellus**, ano 7, n. 12, abril 2007.

MENDES JUNIOR, Rafael Fernandes. **Os animais são muito mais que algo somente bom para comer.** Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. UFF. Niterói, 2009.

MÉTRAUX, Alfred. **A Religião Tupinambá.** São Paulo: Editora Nacional, 1979.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Urugui e Tape.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.

MURA, Fábio. Por que fracassam os projetos de desenvolvimento entre os Guarani de Mato Grosso do Sul? Notas críticas para uma política de sustentabilidade. **Tellus**, Campo Grande, v. 5, n. 8/9, p. 53-72, 2005.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As Lendas da Criação e da Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani.** São Paulo: Hucitec/Edusp, (1914) 1987.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social kaiowá.** Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas. 1999.

PISSOLATO, Elizabeth de P. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani).** Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, UFRJ, 2006.

RIBEIRO, Sarah Iurkiv Gomes Tibes. **O horizonte é a terra: manipulação da identidade e construção do ser entre os Guarani no Oeste do Paraná (1977-1997).** 330 f. Tese (Doutorado em História) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

SAATKAMP, Venilda. **Desafios, lutas e conquistas:** história de Marechal Cândido Rondon. Cascavel/PR. Assoeste, 1984.

SAHLINS, Marshall. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I e II)". **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n.1, abril de 1997.

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. Apresentações do Coral Indígena: Uma Tática Contra as Pretensões do Estado e da “História Oficial” no Oeste do Paraná. **Anais do V Congresso Internacional de História**. Maringá: UEM, 2011.

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. Marriage Between “Close Relatives”: Considerations about Kinship Between the Guarani Nhandéva on Western Paraná. in: **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, v. 8, n.2. July to December 2011. Brasília, ABA.

SANTOS, Jovane Gonçalves dos. **Entre homens e diabos:** Uma etnografia dos Guarani Nhandéva acometidos pelo –jepotá. Dissertação. Mestrado em Ciências Sociais (Unioeste). 2012.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro. [1954]1962.

SHADEN, Egon. **A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil:** Ensaio etnosociológico. São Paulo: Edusp, 1989.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **Missões jesuíticas:** fronteiras coloniais do Prata. Editora La Salle. Canoas, RS, (s/d).

SCHALLENBERGER, Erneldo. **Missões no Guairá:** Espaço e Territorialidade nas Missões Jesuíticas do Guairá. In: Anais do VI Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. Cascavel: EDUNIOESTE, 1998.

SCHALLENBERGER, Erneldo. **Estudos missioneiros:** temas e abordagens. São Francisco Xavier: nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo, 1506-2006. Porto: Centro Universitário de História da Espiritualidade, 2007.

SCHALLENBERGER, Erneldo (org). **Identidades nas fronteiras: território, cultura e história.** São Leopoldo: OIKOS, 2011.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & CASTRO, Eduardo Viveiros de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: J. P. Oliveira Filho (org.), **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p. 11-29.

SILVA, Evaldo Mendes da. **Folhas ao Vento: A micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira.** Tese (Doutorado), PPGSA, UFRJ, 2007.

SUSNIK, Branislava. **Los Aborígenes del Paraguai: Etnohistória de los Guaranies.** Asunción: Museo Etnográfico Andres Barbedo, 1979.

TEMPASS, Martín César. **Quanto mais doce, melhor: Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani.** Tese de doutorado. UFRGS. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). **Antropologia do Parentesco - Estudos Ameríndios.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana.** Estudos de Antropologia Social, 2(2): 115-144. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>. Acesso em: 15 set. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana,** Abr 2002, v. 8, n. 1, p113-148.

**Recebido** em 20 de Novembro de 2013

**Aprovado** em 15 de Março de 2014

# ESPACIO Y TERRITORIO MBYA GUARANÍ - NUEVOS ACTORES Y NUEVOS CAMINOS EN LA RESOLUCIÓN DE LA PROBLEMÁTICA DE LA POSESIÓN DE LA TIERRA EN RESERVA DE BIOSFERA YABOTY, MISIONES, ARGENTINA

*Emiliano Hernán Vitale<sup>1</sup>*

**Resumen:** Desde su creación, la Reserva de Biosfera Yaboty en la zona Centro-Este de la Provincia de Misiones ha sido planificada no solo para resolver la cuestión de la preservación de las condiciones más o menos naturales de sus características biológicas. Se pensó que esta nueva forma territorial bajo parámetros de gestión supranacional resolvería también la controvertida cuestión del desarrollo y, más aún, que sería un alivio a la problemática interétnica de la posesión de la tierra. Este artículo, luego de realizar una presentación teórica sobre la construcción del espacio y de realizar un breve repaso sobre algunos de los abordajes más importantes acerca de la espacialidad y la movilidad Mbya Guaraní en Argentina y Brasil, intenta analizar una de las nuevas formas en que la cuestión del derecho de posesión y usos de la tierra fue configurándose. Específicamente el trabajo presenta algunas de las características novedosas en las cuales en la puja por los derechos por la tierra aparecen ONGs internacionales que con particulares formas de acción y gestión intentan resolver la histórica disputa.

**Palabras Clave:** Espacio Mbya Guaraní; Reserva de Biosfera Yaboty; Posesión y gestión.

**Abstract:** Since its creation, Yaboty Biosphere Reserve, in the Center - East of the province of Misiones, has been planned not only to resolve the question of the preservation of the natural conditions of its biological characteristics. It was thought that this new territorial form under supranational management parameters would also resolve the

---

<sup>1</sup>Licenciado en Geografía; Discente de Maestría del Programa de Posgrado Antropología Social – FHyCs; Universidade Nacional de Misiones; Alumno del Doctorado en Antropología Social – FFyL; Universidad de Buenos Aires. emiliano@yahoo.com.ar

controversial issue of development and, moreover, that it would be a relief to the interethnic problems of possession of the land. This paper, after making a theoretical presentation on the construction of space and a brief review of some of the most important approaches about spatiality and mobility Mbya Guaraní community in Argentina and Brazil, tries to analyse one of the new ways in which the question of right of possession and use of the land was being configured. Specifically, the paper presents some novel features which, in the bid for the rights attributed by the earth, international NGOs appear with particular forms of action to solve the matter of the historical dispute.

**Keywords:** Space Mbya Guaraní community; Yaboty Biosphere Reserve; Ownership and management.

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo propone comunicar las indagaciones acerca de la construcción social de la espacialidad contemporánea y la problemática de la posesión de la tierra de tres comunidades Mbya Guaraní ubicadas dentro de la Reserva de Biosfera Yabotí en la franja fronteriza entre Argentina y Brasil conformada por la confluencia de los ríos Pepirí Guazú y Uruguay en la Provincia de Misiones.

Se pretende ahondar en el conocimiento de las formas en que se viene desarrollando la búsqueda de resolución de la puja por la posesión de la tierra en el marco de procesos de redefinición de las relaciones interétnicas con las sociedades nacionales.

El proceso de construcción y reconstrucción del espacio geográfico se analiza a partir de las modificaciones y transformaciones de las condiciones económicas, políticas, jurídicas y territoriales que los Estados (nacionales y provinciales) y las sociedades occidentales envolventes, al concretizar sus proyectos e intereses, ejecutan. De modo tal que, esas transformaciones generan alteraciones en la organización política y en las dinámicas económicas de los grupos indígenas, a la vez estrategias grupales intracomunitarias e individuales extracomunitarias de recomodamiento que se cristalizan reconfigurando la espacialidad de las comunidades de referencia.

El trabajo intenta estudiar el proceso de construcción de la dimensión espacial guaraní encuadrados temporalmente entre la última

década de siglo XX y comienzos de siglo XXI. En este periodo se producen transformaciones socio-económicas y territoriales pertinentes para este estudio entre las cuales conviene resaltar a escala provincial: avance del monocultivo arbóreo de especies resinosas, la explotación por parte de particulares de madera nativa e inversiones alrededor de la actividad turística; a escala nacional: emergencia de nuevas legislaciones e instituciones de aplicación en relación a la posesión de la tierra (Ley Nacional 26.160); y de escala supranacional: creación de un área en resguardo ambiental, la Reserva de Biosfera Yaboty, de co-gestión internacional y la emergencia de ONG`s ambientalista internacionales con intereses en la zona.

## **LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO DESDE LA TENSION INTERÉTNICA**

Para comprender las formas pretéritas y los procesos actuales de construcción de la espacialidad de las comunidades Mbya Guaraní que se asientan en la Reserva de Biosfera Yaboty es preciso hallar un sistema de ideas que sea interpretativo y que permita descubrir características de la configuración del espacio geográfico contemporáneo. El sistema de ideas significará, para este trabajo, encontrar una descripción y explicación de los procesos socio-espaciales a partir de la discusión sobre qué es el espacio desde la Antropología y desde la Geografía, y de ese modo cómo se fue construyendo el espacio geográfico de naturaleza interétnica.

Para que la categoría “espacio” sea un instrumento analítico pertinente dentro de las ciencias sociales, y útil para este trabajo, es indispensable, dice Santos (2009), que tal categoría aparezca dentro de un sistema de conceptos e instrumentos de análisis coherentes y operacionales.

La espacialidad Mbya Guaraní de las comunidades que se encuentran en el territorio de Reserva de Biosfera Yabotí debe ser pensada en doble dimensión. En una primera, espacio como concepto de estudio posible de ser separado y mostrarse autónomo de la realidad social y, en una segunda, aunque encadenada a la primera, la espacialidad guaraní como parte de la construcción social total del espacio geográfico general. Del mismo modo, la comprensión de la espacialidad de las comunidades tiene que ser pensada desde las concepciones y construcciones internas como parte de un proceso influenciado y determinado por elementos externos e interrelacionados a las comunidades. Me refiero a la

determinación social, política y espacial de la sociedad envolvente y los Estados en sus diversas escalas. Al tiempo que las estrategias de conformación del espacio de las comunidades en la zona de estudio no necesariamente son homogéneas entre sí ante las presiones las formas espaciales de los Estados nacionales.

En contexto actual, ciertas características socio-políticas contemporáneas se (re)editan, impulsadas desde los Estados nacionales y desde la sociedad occidental, en los cuales procesos de expansión de inversiones de capital privado en torno a la actividad turística, a la vez que viejas actividades extractivas, retoman fuerza. A este proceso dos acciones de sumo valor deben adicionarse. Por un lado el avance de políticas y discursos conservacionistas desde el Estado provincial y desde Ong`s sobre sitios donde se asientan comunidades Mbya Guaraní y, por otro lado, normativas jurídicas de reconocimiento de posesión y preexistencia territorial a escala nacional. De modo que ese solapamiento de acciones y competencias jurisdiccionales sobre una misma porción del territorio nos obliga a analizar el espacio guaraní desde aquella doble dimensión de forma simultánea: la construcción social del espacio desde las concepciones nativas en tensión con los productos territoriales de las sociedades envolventes.

El análisis de la construcción de las formas territoriales contemporáneas del pueblo Mbya Guaraní en fricción con las intencionalidades de configuración espacial de las sociedades occidentales, como objeto de estudio, exige que una revisión teórica-metodológica que nos aleje de la visión del espacio como algo “dado”, “estático”, “preexistente” o “aislado”. Desde esa visión las comunidades indígenas se ubicarían en una posición residual y pasiva, sometidas inmóviles al avance de la sociedad nacional y sus formas espaciales.

Si como lo desarrolla Santos, el espacio, “es formado por un conjunto indisociable, solidario y contradictorio de sistema de objetos y sistema de acciones, no considerados aisladamente, sino como un cuadro único donde la historia se da” (Santos 2009, p. 63)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>El autor citado se encarga de aclarar en su desarrollo epistemológico que su propuesta no forma parte de la “teoría de los sistemas”. Comprender el espacio no significa identificar separadamente un cúmulo de acciones y una serie de objetos para luego interrelacionarlo sino como conjunto único e inseparable. Los objetos no tienen realidad filosófica, no nos permiten conocerlos si intentamos analizarlos fuera de sistema de acciones y este último no tiene sentido sin el sistema de objetos.



Considerar el espacio de tal modo nos permite un doble abordaje siendo la espacialidad Guaraní simultáneamente una entidad en proceso de construcción en continua negociación en los vaivenes de la tensión interétnica y, como constantes resultados provisorios de la interacción.

Por lo tanto, trataremos la construcción de la espacialidad de las comunidades guaraníes de RBY desde una visión dinámica del espacio, siendo los objetos que lo forman creaciones que responden condiciones sociales y técnicas en un momento histórico dado al tiempo que su reproducción también corresponde a sus realidades socio-históricas y a los condicionamientos territoriales materializados. De modo que cada momento histórico debe leerse como una época en la que se delinearán nuevos modelos territoriales en los cuales los objetos, no como colecciones, sino en sentido relacional, pueden transformarse o reconfigurar su posición y su función motivados por nuevas acciones e intencionalidades.

Cada forma, organización u orden social, y la superposición de sus múltiples configuraciones, va creando a su paso las formas sociales geográficas. Cada patrón espacial no es solo morfológico, es al mismo tiempo una nueva organización del valor de objetos y acciones en función a la nueva trama de relaciones, intenciones e intereses.

Es en este sentido que intentamos analizar la construcción social contemporánea de la espacialidad guaraní en Reserva de Biosfera Yaboty en contexto intervención de una ONG conservacionista. Un espacio, “síntesis entre formas espaciales y contenido social” (idem 2009, p. 109) signado en su historia por el superposición y tensión por diferentes intereses e intencionalidades que fueron dando forma y contenido a la región de la cuenca alta del río Uruguay, y que como tal se va moldeando en la puja y capacidad de negociación: etapa colonial, formación del Estado nacional, incorporación de la región a las relaciones capitalista de producción y comercio y, por último, en la actualidad en el marco de las transformaciones típicas del capitalismo tardío de cambio de siglo. En los diferentes momentos históricos la población Mbya Guaraní será entendida dentro de un sistema socio-cultural que no se presenta como homogéneo ni estacionado en el tiempo.

## REPASO POR ALGUNOS ABORDAJES SOBRE LA ESPACIALIDAD Y MOVILIDAD GUARANÍ

En el apartado anterior se ha realizado un repaso acerca de la cuestión de la teoría de la construcción social del espacio y de los procesos de espacialidad con el objetivo de abrir algunos caminos reflexivos para el análisis de la espacialidad Mbya Guaraní contemporánea y en la Reserva de Biosfera Yaboty en Misiones. En esta parte del trabajo realizaremos un breve repaso sobre los abordajes y punto de vista de algunos autores clásicos y sobre trabajos actuales sobre formación de espacio guaraní y la movilidad.

Se intentará hacer foco en las clasificaciones y conceptualizaciones acerca de espacio y territorio en una instancia de revisión y exploración, centrándonos en la singular forma en que, durante gran parte de siglo XX, se analizó la expresión espacial guaraní en relación a la consolidación de los Estados nacionales y su desarrollo económico y político ideológico.

Luego de la expulsión de los Jesuitas, en el comienzo de siglo XIX, el decreto de 1800 del virrey Avilés en el cual se liberaban familias guaraníes consideradas “capaces”; las epidemias que azotaron a las poblaciones post-jesuitas y las fugas, que ya tenían antecedentes en la época jesuítica; las resistencias a las políticas y discursos homogeneizantes como base para las prácticas de intimidación, disciplinamiento y represión hacia un intento por definir y formar una geografía de poblados fijos y de actividades económicas agrícolas; la aparición de grupos con identidades y sentidos de pertenencias ambiguos los cuales se los denominó “infieles”; el parentesco y el cacicazgo, son todos elementos trabajados por Wilde (2009) que nos muestra que ya en la época se reavivaron procesos de movilidad regionales ligadas a prácticas que nunca perdieron vigencia en los guaraníes. De modo que el autor pone en relieve que ya a comienzo de siglo XIX se producen procesos de movilidad de índole multi-causal en el marco de “por un lado, la interacción socio-cultural en el que se produjeron en este espacio y en la gestación de categorías ambiguas de adscripción que escapaban al control de la administración, por otro lado, las principales medidas que el Estado tomó para vigilar el territorio y la población crecientemente heterogénea de la campaña” (idem 2009, p. 269)

Sin embargo, al analizar gran movilidad territorial que venían experimentando los pueblos guaraníes durante el paso del siglo XIX al XX, Nimuendajú (1978) busca argumentaciones para explicar el movimiento en causas de índole puramente religioso. Los movimientos de

los grupos guaraníes que habitaban el Sur de Matto Grosso do Sul en Brasil, según el análisis del autor, fueron impulsados por elementos místicos internos a las propias creencias del sistema cultural. Aquellos grupos se inspiraron en visiones y sueños alrededor de la idea de la destrucción del mundo y de la marcha hacia la búsqueda de la “Tierra sin Mal” para escapar de la perdición. La marcha era planeada hacia el Este, hacia la naciente del sol, cerca del mar.

Egon Schaden (1962) también ha realizado investigaciones acerca de las causas de la “destribalización” y los consecuentes procesos de movilidad y espacialidad de los pueblos guaraníes<sup>3</sup>. El autor ubica geográficamente en el litoral Sur brasileño y su interior a grupos que pertenecen a una misma unidad lingüística, Tupí Guaraní, y que se caracterizan por encontrarse en un proceso de homogeneización cultural producto de la salida de la época jesuítica y estarían atravesando un proceso de gran movilidad y dispersión. Los grupos a los que se refiere son los Ñandeva, Mbya Guaraní, Kaiova.

En cuanto a los Mbya Guaraní se encuentran, decía Schaden, desde el Sur de Santos hasta el Oeste del Estado de Santa Catarina y Paraná, especialmente en cercanías del Río Chapecó, y en Estado de Río Grande do Sul. Muchos venían viajando desde el Paraguay Meridional atravesando el Nordeste argentino llegando al Sur brasileño por la provincia de Misiones.

Aunque el autor se refiere a los distintos grupos Mbya de mediados de siglo XX que habitaban la cuenca alta de Río Uruguay dentro de un proceso de “aculturación” a diferente escala, como parte de la presión de las sociedades nacionales, los procesos de construcción del espacio indígena y los movimientos de dislocación continúan siendo producto pleno de mandatos extraterrenales.

No se puede afirmar que este cerrado definitivamente e ciclo de las migraciones Guaraníes en dirección al litoral. Todavía a mediados de 1947, encontré en el Oeste Catarinense, en la región de Chapecó, varias familias Mbya, que manifestaban la intención de ir hasta el litoral, a fines de reunirse con

---

<sup>3</sup>El autor realiza un trabajo de análisis sobre los aspectos fundamentales de la cultura guaraní y la situación en la cual se encuentran los pueblos a mediados de siglo XX. Schaden plantea sus análisis desde la “teoría de la aculturación” focalizando sus estudios en las transformaciones que va experimentando la cultura guaraní con el avance de la “civilización occidental” en Brasil.

parientes y amigos. Había realizado parte del viaje y estaban a la espera de la orden divina para llevarlo a cabo. (Idem 1962, p. 13)

Si bien la inquietud central del autor corresponde a indagarse acerca de las transformaciones de la cultura guaranítica a partir de los avances de un sistema cultural ajeno, son abundantes los fragmentos de su trabajo en los cuales se refiere a las formas espaciales cristalizadas y que comienzan a evidenciar que el proceso de construcción de la espacialidad Mbya Guaraní no debe pensarse como solo como un producto lineal de imposiciones proveniente, por un lado de mandatos divinos, y por el otro, de elementos externos que generan occidentalización de los valores tradicionales.

Uno de los elementos fundamentales al analizar de la dimensión espacial Mbya Guaraní, en especial para comprender la configuración territorial cristalizada, es atender a las características de la organización socio-económica en el ámbito interno de la comunidad como prácticas cotidianas de reproducción social en relaciones encadenadas al conjunto de las comunidades. Al mismo tiempo esa construcción espacial necesita ser analizado como dimensión que se construye en el marco de un contexto político-ideológico en las distintas formas y escalas de Estado, de los modos de producción que prevalecen a su alrededor y las formas jurídico territoriales que las sociedades envolventes van determinando.

Recordemos que Schaden (1962) no analiza la formación del espacio desde esta doble dimensión sino que las transformaciones de la vida económica son provocadas por el avance y aproximación de la civilización occidental generando una desorganización económica y social. Por lo tanto, se irían desgastando los patrones comunitarios tradicionales de producción y consumo desde aquel estímulo exógeno de la individualización de los trabajos y la incorporación de los elementos de la diferenciación social. La aculturación social y económica por el contacto con la sociedad occidental provocaría la transformación de los viejos padrones institucionales y materiales indígenas tornando impracticables las antiguas organizaciones obligando a busca nuevas soluciones socio-políticas y espaciales.

Desde una perspectiva distinta, en su trabajo de disertación de tesis de maestría, Garlet (1997) trabaja directamente con la cuestión de la movilidad y la construcción de espacio Mbya Guaraní. El autor cuestiona aquella justificación que realizan los anteriores autores para los cuales todo

proceso de movilidad o dislocación está vinculado al predominio de la religiosidad y la búsqueda de la “Tierra sin Mal” por sobre todos los otros motivos. La búsqueda del espacio mítico domina, en aquellos autores, las interpretaciones de los procesos socio-espaciales Mbya Guaraní.

Garlet repasa a Nimuendajú (1987) y dice que este autor será la base interpretativa de estudios posterior que han tocado la temática de la movilidad y la construcción de espacio Mbya Guaraní. Schaden, (1962), Métraux (1974), Clastres (1989) trabajan, entonces sobre la hipótesis mítica como tendencia explicativa de la cuestión.

Sin embargo comienzan a aparecer hipótesis que se alejan de la interpretación mítica de los movimientos del espacio. Garlet explicita de qué manera desde los estudios de Bartolomé Meliá comienzan a transformar la idea del espacio como producto mítico. El significado de “La Tierra sin Mal” comienza a cargar una polisemia que puede ser re-interpretada a partir de múltiples situaciones de contacto interétnico y en diferentes contextos históricos. Por lo tanto, las dislocaciones y la formación del espacio son respuestas a las demandas económicas de los grupos Mbya donde la llegada a la “Tierra sin Mal” sería el lugar de la tierra buena y productiva. Aunque en última instancia el autor analiza los movimientos y dislocaciones en un lugar de interrelación entre los religioso y socio-económico.

Para Garlet, la conformación de la espacialidad Mbya Guaraní y sus dinámicas necesitan pensar a partir de las variables socio-culturales (disputas políticas- visitas- parentesco) y económico (agricultura-caza-recolección-pesca). Estas variables en sentido amplio deben ser pensadas y asociada al contexto histórico de contacto interétnico entendido como contacto con la sociedad envolvente.

El proceso de construcción del espacio y la movilidad Mbya Guaraní en Garlet (1997) forma parte un asunto prolongado el cual debe ser analizado, como se trabajo en el apartado anterior, en contexto de fricción interétnica en diferentes momentos históricos, lo que no significa que ciertos espacios no se apoyen en memorias a través de mitos reorientados y readaptados al contacto con la sociedad envolvente (idem, 1997, p. 20-21).

El autor habla de perspectiva histórica para comprender la espacialidad de la sociedad Mbya la cual no solo se construye desde los lugares circunscriptos a la aldea de la comunidad y sus alrededores, sino también a los procesos de movilidad y circulación que se acentúan en el contacto interétnico y que no se explica solo desde la búsqueda de la

“Tierra sin Mal”. Los espacios recreados corresponden a las demandas culturales y a la racionalidad económica y religiosa en combinación con en los distintos contextos de avance de la sociedad occidental en diferentes momentos históricos.

De forma que, como recurso metodológico, para ordenar las causas de la espacialidad Mbya Guaraní contemporánea, Garlet determina dos grupos de factores, uno interno y uno externo a la propia dinámica de la sociedad indígena. Los dos factores están en contante entrecruzamiento y se presentan continua resignificación. Los de orden interno corresponden a cuestiones relacionadas con la cosmología, el ideal de vida, disputas interna, visitas y sobre aspectos de la organización económica y de organización social. Los de orden externo corresponden a la presión interétnica y las condiciones generadas por las políticas indigenistas promovidas desde los Estados Nacionales.

Por lo tanto, es preciso analizar la espacialidad Mbya abordando la cuestión del espacio, como lo trabajó Santos (2009), desde una perspectiva dinámica nunca acabada atravesada por acciones y objetos con diferentes actores e intencionalidades contradictorias en diferentes momentos históricos.

## **PRIVADOS, COMUNIDADES Y RESERVA DE BIOSFERA YABOTY. UN ESPACIO EN DISPUTA**

A lo largo del presente trabajo hemos tratado de resaltar el concepto de espacio como elemento teórico y como camino metodológico para comprender la construcción de la espacialidad Mbya dentro de Reserva de Biosfera Yaboty. En segundo lugar hemos tratado de comprender que la espacialidad no puede ser comprendida solo a partir de la cristalización de elementos religiosos de la dinámica cultural pero, sobre todas las cosas, hemos visto que el espacio, es por lo menos, un producto social, en un momento histórico dado, de relaciones interétnicas.

El espacio geográfico de la región Centro-Este de la provincia de Misiones, en especial durante el siglo XX, ha sido escenario y producto de diferentes momentos históricos de predominio de actividades económicas. Las etapas nos muestran los cimientos estructurales de atapa actual de

conformación territorial de la región fronteriza entre Misiones y el Estado de Rio Grande do Sul<sup>4</sup>.

La primera etapa a la que se presenta especial atención es la llamada “Frente Extractivo” (Abinzano, 2004). Esta etapa se hereda las características socio-territoriales de fines de siglo XIX, momento en el cual la provincia argentina de Corrientes tenía cargo la administración del territorio de Misiones y toma la decisión vender grandes porciones de territorios a compradores privados que en gran parte eran ausentistas. Se configuró un territorio determinado por grandes propiedades dedicadas a la extracción de madera nativa, yerba mate en el Centro-Este de la provincia de Misiones encadenadas a las relaciones extra regionales del capitalismo.

Una segunda etapa, a partir de los años 50’ la economía de extracción de madera comenzó un proceso de retracción. Mientras tanto, desde principios años de siglo XX, se producía el poblamiento motorizado por el Estado y por los negocios inmobiliarios de privados, desde el Sur provincial hacia el Centro y luego hacia el Este y Norte misionero. En la zona de El Soberbio y San Pedro el poblamiento con estas características se produjo tardíamente. Las antiguas colonias obrajeras se fueron convirtiendo en colonias agrícolas hacia los años setenta. Para esa época, los planes de colonización oficiales le dejan lugar a la colonización no planificada y “todo proceso de avance sobre la fronteras se hizo sobre la base de la ocupación espontánea de tierras” (Reboratti 1979, p.19)

Es en este momento histórico en el cual la zona Centro-Este de la provincia presenta un aumento de la población en zona rural y también urbana bajo la forma de inmigraciones, con oleadas desde el sur provincial y desde Rio Grande do Sul. Los migrantes se asentaron en principio sobre tierras fiscales y luego, cuando estas se agotaron, se fueron ubicando en propiedades organizados antiguamente para la explotación forestal extractiva. Se organizó de esta manera y de igual modo que en otras zonas de Misiones, la tenencia minifundista de la tierra, con fines agrícolas familiares y con posesiones no oficializadas de la tierra.

Una de las características de los últimos dos décadas de siglo XX, como última etapa, en la Provincia de Misiones es el aumento notable de

---

<sup>4</sup>El ámbito regional que se pretende estudiar es la franja costera que hace límite internacional entre Argentina y Brasil. Específicamente los municipios de El Soberbio y San Pedro en Argentina y Tiradentes do Sul, Derrubadas e Itapiranga en Brasil.

las áreas naturales protegidas planeadas desde el Ministerio de Ecología, Recursos Naturales Renovables y Turismo. (Ferrero, 2005). La Reserva de Biosfera Yabotí (RBY) creada en 1995 (Ley Prov. N° 3041) y el Parque Provincial Moconá<sup>5</sup> (PPM) creado en 1993 son las dos áreas en protección ambiental que interesan en nuestro trabajo. La RBY posee unas 253.773 Has. Está conformada esencialmente por propiedades privadas (119 lotes de 36 propietarios) y algunas reservas naturales públicas y privadas. Muchas de las propiedades privadas están habitadas por comunidades indígenas y por productores agrícolas familiares producto del particular proceso histórico de ocupación y poblamiento que tuvo lugar en la zona.

La característica mas sobresaliente en la RBY y, como en toda las reservas de biosferas, es la intervención, la gestión y la evaluación por parte de organismos internacionales de conservación y desarrollo. El territorio se gestiona bajo los lineamientos de programa internacional MAB-UNESCO<sup>6</sup> que organizadas bajo la Red Mundial de Reservas de Biosfera bajo los preceptos de la “Estrategia de Sevilla” (1995). Según esta última, el concepto de Reservas de Biosfera es: “Las reservas de biosfera son "zonas de ecosistemas terrestres o costeros/marinos, o una combinación de los mismos, reconocidas en el plano internacional como tales en el marco del Programa sobre el Hombre y la Biosfera (MAB) de la UNESCO" (Marco Estatutario de la Red Mundial de Reservas de Biosfera). Las reservas son propuestas por los gobiernos nacionales, deben satisfacer algunos criterios y cumplir un mínimo de condiciones para que puedan ser admitidas en la Red.” Y sus objetivos son:

Las reservas de biosfera deben cumplir con tres funciones complementarias: una función de conservación para proteger los recursos genéticos, las especies, los ecosistemas y los paisajes; una función de desarrollo, a fin de promover un desarrollo económico y humano sostenible; y una función de apoyo logístico, para respaldar y alentar actividades de investigación, de educación, de formación y de observación permanente relacionadas con las actividades de interés local,

---

<sup>5</sup>Tiene una extensión de 999 Has. El Parque fue creado a partir de la donación de tierras privadas por parte de la familia Laharrague.

<sup>6</sup>El significado de la sigla MAB Hombre y Biosfera. El comité MAB-UNESCO agrupa en una red mundial las distintas reservas de biosferas y monitorea su manejo conjuntamente con la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación y el Ministerio Ecología Recursos Naturales Renovables y Turismo.



nacional y mundial encaminadas a la conservación y el desarrollo sostenible.

Es notable cómo desde organismos públicos de la Provincia de Misiones (Ministerio de Ecología y Recursos Naturales Renovables; Ministerio de Turismo) se viene incentivando, por un lado la creación de áreas en resguardo ambiental y, por otro lado, pero encadenado, el avance de inversiones de capital en actividades no tradicionales para la zona<sup>7</sup> que se conjugan con la típicas actividades agrícolas y de extracción de madera nativa que se dieron lugar durante todo siglo XX.

En este contexto socio-económico y territorial la cuestión de la construcción de la espacialidad del comunidades Mbyá (Itao Miri, Kapi`i Ibaté y Tekoa Imá) que se ubican dentro de RBY vuelven a ser puestas en cuestión en el marco de la tensión interétnica. La puja por el derecho a la posesión de territorio con los grandes propietarios en Reserva de Biosfera tiene antecedentes desde tiempos del “frente extractivo” aunque durante la última década de siglo XX y principio de siglo XXI se reactiva.

Pero cómo explicamos desde una perspectiva histórica la creciente tensión entre, por un lado, los objetos y acciones del proyecto económico y político estatal y privado, y su cristalización territorial y, por el otro, los formas espaciales se reproducción social, en un sentido amplio, que presentan las poblaciones Mbya Guaraní de Reserva de Biosfera Yaboty? Esas tensiones por los derechos de posesión del territorio están signadas, en un lugar principal, por relaciones de poder desigual entre los actores intervinientes. En un segundo lugar por marchas y contramarchas internas de los sectores que participan de la puja. Y en tercer lugar, por negociaciones y alianzas intersectoriales y, en muchos casos, interétnicas que, en ciertas ocasiones, se presentan como contradictorias a los proyectos e intereses de grupo.

Por lo tanto, comprender el momento histórico-económico y geográfico puede explicarnos desde el plano estructural ciertas lógicas de acciones estatales, la lógica de actores privados y el modo de acción y estrategias de posicionamiento interno que el pueblo Mbya construyan en la contienda.

Los actuales procesos de transformación económica, social y su correlato espacial se relacionan directamente con las transformaciones en

---

<sup>7</sup>Para la región de Reserva de Biosfera Yaboty me refiero al avance de inversiones en adquisición de tierras y proyectos hoteleros en el marco de la actividad turística.

la organización del capitalismo y las reglas internas que adopta para su reproducción. A la vez que paralelamente se produce transformación en la faceta cultural del capitalismo.

Este proceso de transformación de algunas características del capitalismo hace que los empresarios terratenientes que poseen la tierra se hayan visto envuelto en la búsqueda de negocios y alianzas estratégicas para legitimar los nuevos mercados y posibilitar el objetivo. En este marco

los capitalistas se ven obligados a redoblar sus esfuerzos para crear nuevas necesidades en los otros, acentuando el cultivo de los apetitos imaginarios y el papel de la fantasía, el capricho y el antojo. [...] En la búsqueda de nuevos mercados, los capitalistas necesariamente abren nuevos espacios, nuevas formas de materias primas, nuevas fuerzas de trabajo, y lugares nuevos y más rentables para las operaciones productivas. (HARVEY, 1998, p. 127)

En resumen, Harvey habla de un nuevo momento histórico y geográfico de la organización del capitalismo de cambio de siglo, en el cual se transforman ciertos ordenamientos internos y se re-edifican los circuitos de relaciones con los Estados. El periodo se caracteriza, entonces, por la búsqueda del incremento en la aceleración de los ciclos de reproducción de capital; aceleración y fragmentación de los ciclos de producción; la modificación de modas de consumo y la búsqueda de mercado de consumo a medida; la dispersión geográfica a nivel mundial de los procesos productivos en búsqueda de achicamiento de costos de mano de obra y producción; búsqueda de mercados de trabajo de contratación flexible; aumento en los gastos empresariales de publicidad e información sobre los gustos. (HARVEY, 1998)

Las comunidades asentadas en la Reserva de Biosfera Yaboty durante los últimos 15 años pero más profundamente en los últimos 10 años han tenido que re-interpretar y re-significar las acciones, objetos y discursos que venían planteándose en la lucha por la posesión de la tierra ante su posición interétnica frente al Estado y frente a los propietarios privados. De la mano de la continua extracción de madera ahora aparece la cuestión de la conservación y las actividades turísticas de contemplación del medio natural. Este proceso está comandado por los mismos protagonistas que generaron presión desde las sociedades nacionales y es parte de nuevas fases de expansión que lleva al modo de producción capitalista a la exploración de un cúmulo de nuevas actividades que le sean

rentables, y en esa búsqueda de nuevas formas espaciales y nuevas alianzas con el Estado que lo viabilicen. Una de las características socio-espaciales fundamentales del Centro-Este de la Provincia y como parte de las transformaciones fundamentales del desarrollo capitalista tardío es la redefinición del espacio local hacia la incorporación de la “naturaleza” y las características paisajísticas a los circuitos internacionales de comercialización y consumo bajo las inversiones en el turismo activando un el mercado compra-venta y especulación de la tierra. (BRATICEVIC; VITALE, 2011)

Mientras en toda la provincia de Misiones asistimos a un proceso de transformación del monte nativo (Selva Paranaense) en bosque de resinosos implantado, en Reserva de Biosfera Yaboty las características del ambiente se acercan más al bioma de selva intocada. Dentro de esta área en resguardo habitan siete comunidades Mbya guaraní. Por supuesto que las comunidades viven y construyen su espacio de forma bastante diferente al resto de las comunidades que habitan la provincia. De modo casi exclusiva los medios de subsistencia provienen de la agricultura practicada en pequeños rozados, de la caza en el monte, de la pesca en el Río Uruguay y en el Arroyo Pepirí Guazú y Pepirí Miní y de la recolección. Los medios de subsistencia se complementan con ingresos monetarios provenientes de asignaciones de dinero en concepto de planes sociales otorgados por el Estado Nacional argentino y brasilero y, eventualmente, de los ingresos provenientes de ventas de productos artesanales que comercializan en la zona turística del Parque Provincial Moconá.

Los procesos de transformación y de conversión de las actividades de los empresarios de la zona, el avance de las ideas y discursos de progreso entorno al turismo y la conservación incentivados desde los agentes ministeriales y desde ONGs y, la creación de la Reserva de Biosfera Yaboty y el Parque Provincial Moconá, vienen modificando, en parte, la cotidianeidad social y las formas económicas de reproducción. Como se explicó anteriormente, las nuevas formas que adoptó la sociedad envolvente en relación a las presiones y tensiones hacia la población indígena se construyeron desde una tensión interétnica no lineal y muchas veces en el marco de negociaciones contradictorias.

Estas fricciones con los avances de proyectos económicos extraños a la comunidad y de formas territoriales de gestión en tensión con las formas de construir la territorialidad indígena fueron provocando paulatinamente una transformación en “la percepción que los Mbya tienen

de su propia subjetividad, transformando un concepto fundamental de su cosmovisión: el teko`a” (Wilde 2007, p. 95). Elemento importante como organizador de la vida económica, social y política, la ley, la costumbre, el comportamiento mediante el cual ordena la vida interna de la aldea y la relación de liderazgo y parentesco con diversas aldeas (idem, 2007).

En el caso de la aldea Itao Mirí, ubicada a una hora de caminata de los límites del Parque Provincial Moconá, se instaló en la actual localización, dentro de Reserva de Biosfera Yaboty buscando lograr recomponer las formas y normas mas tradicionales del Teko`a. Antonio, 30 años aproximadamente, yerno del cacique de la aldea, nos comenta que llegó a la aldea en búsqueda de las antiguas formas de vida con las cuales el fue criado durante su niñez.

Antonio: ‘Nací en Paraguay, hace poco llegué de Fortín Mbororé. Se puede conseguir changa allá en Iguazú pero acá hay monte para cazar y plantar. Acá es tranquilo no hay música no hay televisión. No se podía dormir’[...]‘Ecología a veces no permite cazar pero solo cazamos animalitos para comer’. (Itao Mirí, diciembre, 2012).

La cita de mi entrevista pone en relieve la situación de fricción que se genera entre dos nuevas acciones y objetos que se presentan contradictorios: por un lado, el territorio en resguardo presenta como uno de los objetivos principales, como vimos, la “preservación de las culturas locales”, pero por otro lado y al mismo tiempo, inhabilita bajo prácticas de “desarrollo sustentable” las estrategias de reproducción de las comunidades Mbya que se asienta dentro del territorio.

Por supuesto que la situación de fricción se va reconfigurando ante diversas particularidades regionales y temporales, por lo que las estrategias de posicionamiento ante la disensión presentan caminos mayormente contradictorios tanto en la sociedad occidental como en las sociedades indígenas. Esta situación también es propia de la contienda en Reserva de Biosfera Yaboty donde los actores participantes del conflicto han presentado diferentes formas de resolver el devenir de las negociaciones durante el devenir del inacabado proceso.

Los caciques de dos de las tres aldeas que hoy se encuentran en lote 8 dentro de Reserva de Biosfera Yaboty reclamaban que se detenga la explotación de monte de madera nativa por parte de los propietarios privados Harriet S.A y Mocona S.A de familia Larrahague. La

operacionalidad de la explotación de madera por parte de las empresas se ubicaba en contradicción el uso cotidiano (circulación, espacios sagrados, caza y recolección, pesca) del espacio Mbyá. Durante fines de los 90<sup>o</sup> y primera década de siglo XXI el conflicto, con altibajos, se desarrolló con intervención de organismos públicos provinciales y nacionales y, también con la participación de ONG's indígenas y tuvo distintas instancias de judicialización.

La contracción entre la forma territorial y de gestión de Reserva de Biósfera Yaboty por un lado y las lógicas extractivas de la empresas madereras por otro, en tensión con las formas de posesión y uso del espacio Mbyá entran en nueva tensión durante la primera década de siglo XXI, con la llegada de familias provenientes de Fotín Mbororé, Iguazú. Las nuevas familias van a fundar Tekoá Itao Mirí y comenzará un proceso de reedición de la conflictividad por el solapamiento de intereses y lógicas de producción y reproducción en tensión. Durante los conflictos la nueva aldea cambia varias veces de ubicación en el lote 8 en negociación con los representantes de la empresa Moconá S.A.

Durante 2011, en el marco de la ejecución de la Ley Nacional 26.160<sup>8</sup>, las comunidades reclaman que se efectivice el relevamiento territorial indígena. Funcionarios de INAI realizan el relevamiento que ordena que las comunidades demuestren en el territorio que actualmente ocupan, sin embargo el trabajo hasta el momento que se presenta este trabajo, 2 años mas tarde, no se ha concluido dejando en una situación de incertidumbre sobre el futuro del dominio de la territorio y de la relación con los propietario privados y con el personal de la gestión de Reserva de Biosfera Yaboty.

Para finalizar este escueto periplo de las conflictividades interétnica es importante explicitar que en el marco de las trasformaciones de capitalismo flexible (Harvey, 2007) donde, entre otras características, donde nuevas formas dominantes de experimentar tiempo y espacio forman parte de un nuevo giro espacial de las inversiones de capital y en sus reglas de acumulación, un largo proceso de negociación sobre la propiedad del lote 8 de Moconá S.A. se encuentra abierto. En la negociación participa la empresa y un ONG's inglesa, Worl Land Trust que expresa intensiones de adquirir la propiedad para llevar adelante

---

<sup>8</sup>La ley reconoce a los pueblos originarios de toda Argentina como preexistentes a las sociedades nacionales y ordena al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas realizar el relevamiento sus territorios tradicionales y públicos. Al mismo tiempo dictamina que no pueden ejecutarse en esos territorios ningún tipo de desalojo.

prácticas de conservación, desarrollo y turismo en co-gestión y co-tenencia con las tres aldeas en cuestión.

## **NEGOCIACIONES RECIENTES Y NUEVAS FORMAS TERRITORIALES**

Recientemente el destino del derecho de la posesión y usos de las tierras donde se ubican las comunidades que habitan la Este de la Reserva de Biosfera Yaboty ha tomado rumbos particulares que otros momentos históricos podrían parecer extraños. Sin embargo, retomando, en primer lugar, la idea de las trayectorias de negociación que no necesariamente toman caminos lineales y que de cierto modo se presentan contradictorias, presentamos aquí, brevemente, la aparición de actores en la negociación que mediarán entre los actores protagonistas y presentarán propuestas de solución de alguna manera extraordinarias para la zona.

Recordemos que las comunidades Mbya Guaraníes de la zona presentan una historia de negociación y pactos con los propietarios privados de las tierras que se dedican a la extracción de madera nativa. Esa negociación y pacto ha llegado a instancias judiciales siempre mediadas por ONGs, en especial la que representa a la Pastoral Aborigen. En esas instancias durante los 90' se reclamaba que las empresas madereras no continúen con la economía de extracción que provocaba presión concreta con las formas de sociales y espaciales de reproducción del modo de vida Mbya.

Recordemos también que a mediados de la década de los 90 comienza la afluencia de organizaciones internacionales, entre ellas UNESCO y su programa MAB, creando nuevos espacios territoriales y nuevas formas de gestión e injerencia sobre los destinos de esa región, oficializados en la creación de la Reserva de Biosfera Yaboty. Bajo esta organización se abre las puertas a las formas clasificatorias técnicas sobre lo natural y sobre lo cultural en sentido amplio. La palabra experta comienza a tener injerencia en la evaluación de los destinos socio-económicos y ecológicos de los sectores indígenas, de poblaciones dedicadas a la agricultura familiar y casi sin nombrarlos de los empresarios madereros, en un proceso de formación de la idea o imaginario de sociedad indiferenciada. De tal modo que bajo este proceso se intentan licuar las tensiones jurídicas sobre el reclamo de las tierras y sobre los usos del suelo "permitidos".

La gestión internacional y la intromisión de las agencias de desarrollo y de ONGs sin embargo no aminoraron la conflictividad sino que, por el contrario, han acentuado la conflictividad. El ingreso de estos territorios a la discusión nacional e internacional desencadenó quiebres internos a las comunidades que habitan la región reflatando o enfatizando antiguos antagonismos políticos provinciales y liderazgos y parentesco intra-étnicos que se encontraban adormecidos. Especialmente a la hora de la llegada de la aplicación de la Ley 26.160 de relevamiento territorial en el marco de la cuál fuertes discusiones sobre la efectividad de aplicación y sobre los resultados satisfactorios a los intereses indígenas al interior de las comunidades de Reserva de Biosfera Yaboty.

Como negociación más llamativa y propuesta de nueva forma jurídica en los intentos de solucionar la problemática de la posesión de las tierras en esta región es la que simultáneamente aparece en plena vigencia de la Ley 26.160. Me refiero a la aparición de la ONG denominada “World Land Trust” de origen inglés en conjunto con la “Fundación Naturaleza para el Futuro” de origen argentino que comienzan un proceso de negociación por la adquisición de tierras de Moconá S.A en el lote 8<sup>o</sup> dentro de Reserva de Biosfera Yaboty.

En épocas de valorización inmobiliaria y de creciente interés de los empresarios turísticos por explotar estas tierras mediante grandes proyectos hoteleros ubicados en posiciones paisajísticas estratégicas, la ONG comienza un proceso de negociación con los empresarios privados y con el gobierno provincial para adquirir esas tierras y en principio donarlas a las comunidades que habitan dentro del lote. La negociación comienza en 2011 y luego de varias idas y vuelta finaliza a comienzos de 2013.

El discurso central de la ONG era que esta idea de compra y donación sería beneficiosa para todas las partes. Para la empresa porque recibiría una importante suma de dinero por la transacción inmobiliaria más el respeto por una porción de territorio destinado al proyecto turístico que ya había proyectado. Para las comunidades porque resolvería el problema de las tierras y porque los proyectos de conservación de la ONG generarían mejores condiciones de vida y un ingreso monetario por la atracción de turistas interesados en contemplar la naturaleza. Para el

---

<sup>9</sup>El lote 8 se encuentra al Este de la Reserva de Biosfera Yaboty. Representa un área de casi 4000 hectáreas. se encuentra en una zona fronteriza a Brasil sobre el arroyo Pepirí Guazú y sobre el Río Uruguay lindante además al Parque Provincial Moconá de 999 hectáreas.

gobierno provincial porque resolvería fácilmente una antigua conflictividad fundiaria en el Centro-Este. Y la humanidad entera por el valor universal que la conservación del bioma y de la “cultura indígena” representaría.

El acuerdo denominado “Alianza Multicultural Público y Privada para el Manejo Sostenible de Lote 8” implica un convenio o alianza entre los participantes (comunidades, ONG y fundación, y Ministerio de Recursos Naturales Renovables de la Provincia de Misiones y la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable) que presentan un plan de manejo del espacio en cuestión denominado “Acuerdo Marco”.

La transacción conlleva una división del total de las 3901 has. en cuestión. 3203 has. deben ser escriturados a las tres comunidades; 10 has a nombre de “Fundación Naturaleza para el Futuro”; 482 has serán traspasadas en condominio entre la fundación y las comunidades; y por último 202 has en posición estratégica en relación a los Saltos del Moconá seguirán a nombre de El Moconá S.A (la antigua empresa maderera); el resto se la reserva para garantizar caminos de acceso.

Este traspaso de tierra deja abierto varios planos de análisis de este proceso socio territorial reciente. En primer lugar, la incapacidad del Estado nacional de generar confianza y esperanza en los posibles beneficios de la aplicación de la Ley Nacional de Relevamiento Territorial Indígena. Ante la dilatación la aplicación las comunidades han optado por generar nuevas alianzas y participar de un proyecto de compra venta encabezado por un actor de índole internacional.

Por otro lado, la negociación y la estrategia por asegurarse la posesión de la tierra donde puedan reproducirse las formas de vida Mbya Guaraní ha implicado, como estrategia de acción, aceptar asunto puestos en un lugar de prioridad que probablemente en otros momentos no hubieran sido tenidos en cuenta. Me refiero a la aceptación de modelos de comprender el espacio geográfico desde patrones de naturaleza y desarrollo analizados desde una visión moderna atada a una visión técnica y occidental de manejo del ambiente. La misma alianza implica también aceptar que la zona y las propias comunidades como portantes de un interés universal y que como tal puedan ser objeto de mercantilización y comercialización turística. De tal modo que el aporte de las acciones de la ONG firmante actuará como una especie de garante de los derechos indígenas y desde un “saber superior” que propone “formas limpias” de resolver la reproducción económica y la inclusión a las sociedades nacionales.



Por último, la firma del convenio trae consigo la aceptación de una forma jurídica que se materializa en el espacio, que en apariencia da las condiciones de integración interétnica pacífica e igualitaria en la cuál en última instancia vendría a conectar proyectos sociales universales que estaban desencontrados.

## **IDEAS FINALES**

El estudio de la espacialidad Mbya Guaraní debe ser analizado como un complejo proceso de construcción y reconstrucción en el cual intervienen elementos provenientes de distintas arenas. En principio se debe atender a las dinámicas culturales y socio-económicas de las propias de pueblo Mbya en las que se incluyen las tradicionales formas de procurar el alimento, de vivir la religiosidad, las disputas por liderazgos y las relaciones de parentesco. Pero, al mismo tiempo, las formas espaciales deben ser estudiadas dentro de marco histórico en el cual se desarrollan, lo que implica comprender las relaciones de fricción interétnica que se fueron re-editando a los largo de los diferentes periodos históricos.

Como se intentó demostrar en el trabajo, las comunidades de Reserva de Biosfera Yaboty se encuentran en un largo proceso de disputa por la materialización de la espacialidad Mbya. Espacialidad condicionada por el contexto económico y las lógicas de reproducción la sociedad occidental que envuelve.

Las nuevas formas contemporáneas de valorización de los territorios, antiguamente en posiciones marginales desde perspectivas económicas occidentales, que conlleva sobre propuestas, sobre todo, de conservación y preservación ecológica, interés por formas de vida tradicionales y proyectos de desarrollo turístico, ubican a las comunidades Mbya Guaraní en un posición de interpelación y nuevos interrogantes sobre las estrategias y destinos futuros de las aldeas implicadas. Los nuevos y viejos actores occidentales reinventados ubican a las comunidades en una posición de reformulación de estrategias para la reproducción socio-política y su correlato espacial. El análisis de la construcción espacial Mbya Guaraní necesita comprender las lógicas de negociación y resolución de las tensiones contemporáneas ante las nuevas reglas sociales y territoriales de cambio de siglo.

La dinámica espacial Mbya no será pensada entonces como estática a lo largo de tiempo sino como complejo proceso de disputa,

lucha y resistencia a las formas espaciales que se cristalizan en el marco del desarrollo capitalista tardío.

## REFERENCIAS

AMBROSETTI, Juan B. Dos Estudios sobre Misiones. Viaje a las Misiones argentinas y brasileras por el Alto Uruguay. Rápida ojeada sobre el territorio de Misiones. **Documentos de Geohistoria Regional 2**. Resistencia. IIGH, CONICET, FUNDANORD, 1983 [1891-1892].

ABINZANO, Roberto Carlos. **Proceso de integración en una sociedad multiétnica**: la provincia argentina de Misiones. Tesis Doctoral Departamento de Antropología y Etnología de América. Universidad de Sevilla (inérito versión mimeo),2004.

ASÍS, Valeria de & Ivory GARLET. Análisis sobre as populações guarani contemporaneas: demografia, espacialidade, cuestioes fundiarias. **Revista de Indias**. LXIV (230): 35-54 (Monográfico: la persistencia guaraní), Oscar Calavia Sáez (Coord),2004.

BARTOLOMÉ, M. A. La situación de los Guaraníes (*Mbyá*) de Misiones (Argentina). **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo**, v. 4, n. 2, 1969, p. 161-184,

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Parientes de la selva, los guaraníes Mbya de la Argentina**. Asunción, Paraguay: CEADUC, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción, 2009.

BRATICEVIC, Sergio y VITALE, Emiliano. 2011 Redefiniciones espaciales recientes en El Soberbio Misiones. **Revista Avá**.n. 17. PPAS-UNAM Versión digital: Disponible en: <<http://www.ava.unam.edu.ar/index.php/ava-17>>. Acesso em 10 set. 2013.

CADOGAN, León. Las reducciones de Tarumá y la destrucción de la organización social de los Mbya-guaraníes del Guairá (Ka'aygua o Montes). **Estudios antropológicos publicados en homenaje al Doctor Manuel Gamio**. México, 1956.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. Campina: Unicamp, 1996.

CEBOLLA Marilyn. Espacio, Territorio y Resistencia en los Mbya Guaraníes de Misiones, Argentina. En: J., Laviña; G., Orobitg. (Coord.) **Resistencia y territorialidad**. Culturas indígenas y afroamericanas. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2008.

CLASTRES, Héléne. **La tierra sin mal**. El profetismo tupí-guaraní. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1989.

FERRERO, Brián G. **Estudio de la gestión territorial y de los recursos naturales, de la población rural del Área de Influencia de la Reserva de Biosfera Yabotí** –Argentina –. Buscando alternativas para un desarrollo local sustentable en torno a una Reserva de Biosfera. PPAS-FHyCS- UNAM Programa Man And Biosphera UNESCO, 2005.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade mbyá: História e significacao**. Dissertação de Mestrado em historia Iberoamericana. Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1997.

GOROSITO KRAMER, Ana María. **Encontros e desencontros**. Relacoes interétnicas e representacoes em Misiones (Argentina). Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidad de Brasilia, 1982.

HARVEY, David. **La condición de la posmodernidad**. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

MELIA, Bartolomeu. **Una Nación, dos culturas**. Asunción: CEPAG, 1988.

MÉTRAUX, Alfred. The Guarani Indians. **Handbook of South American Indians**. 3. Washington: Smithsonian Institution, 1948.

MÜLLER, Franz. **Etnografía de los Guarani del Alto Parana**. Rosario: Societatis Verbi Divini, 1989 [1934].

NIMUEDAJU, Curt. **As Lendas da Criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva- Guarani**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP,1978.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**. 4 (1): 47-77,1998.

NOELLI, Francisco. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux: a invenção da busca da ‘terra sem mal’. **Suplemento Antropológico**.v. XXXIV, n. 2. Asunción, 1999.

REBORATTI, Carlos E. Migraciones y Frontera Agraria: Argentina y Brasil en la cuenca del Alto Paraná-Uruguay. Buenos Aires. **Desarrollo Económico**. v. XIX, n. 74. 1979.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. Técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 2009.

SCHADEN, E. Aspectos fundamentais da cultura guarani. Universidade de São Paulo. Boletim 188. **Antropologia** 4, 3. ed. São Paulo,1962.

WILDE, Guillermo. De la depredación a la conservación. Génesis y evolución del discurso ambientalista hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes. **En Ambiente y Sociedad**. Campinas. v. X, n. 1. 2007, p. 87-106.

WILDE, Guillermo. Imaginarios contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente. 2008. En: **Biblioteca Virtual Clacso**. Disponible en: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/alimon/08wilde.pdf>>. Acesso em 07 de Ago de 2013.

**Recebido** em 15 de Outubro de 2013

**Aprovado** em 25 de Março de 2014

# POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS E SEU PAPEL ESTRATÉGICO – DA PERSPECTIVA DEFENSIVA À OFENSIVA<sup>1</sup>

*Dieter Gawora<sup>2</sup>*

**Resumo:** O lugar dos povos e comunidades tradicionais dentro da sociedade Brasileira mudou várias vezes desde o início da conquista do Brasil, no ano de 1500. A perspectiva inicial da integração dos povos indígenas à sociedade majoritária, da forma violenta ou pacífica, mudou para o direito da autogestão. Posteriormente, essas autogestões foram conquistadas também pelos quilombolas e as comunidades tradicionais. Hoje, a pergunta que está posta é se os povos e comunidades tradicionais podem liberar-se do nicho que eles têm na periferia da sociedade moderna e se transformar em um sujeito de mudança para a sociedade em geral direção da sustentabilidade.

**Palavras chaves:** Comunidades tradicionais; Povos indígenas; Quilombos; Sustentabilidade.

**Abstract:** The place for traditional peoples and communities in the Brazilian society changed since the beginning of the conquest in the year 1500. The initial perspective of violent or peaceful integration of indigenous peoples into the society of majority changed to the right of self-determination. The right of self-determination later also becomes the quilombolas and the traditional communities. Today we ask if the traditional peoples and communities could change from the niche at the peripheries of the modern society to a subject of change for the society at all in direction of sustainability.

**Keywords:** Traditional communities; Indigenous peoples; Quilombo; Sustainability.

---

<sup>1</sup> Texto apresentado ao IV Colóquio Internacional Cultura e Memória Sociais, promovido entre os dias 14 a 16 de outubro de 2010.

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia pela Universidade de Kassel, Alemanha. De agosto até dezembro 2009 foi professor visitante na Universidade Estadual de Montes Claros, MG.

## INTRODUÇÃO

A intenção deste texto é discutir o papel dos povos e comunidades tradicionais na sociedade brasileira. E a pergunta mais específica é a seguinte: podem os povos e comunidades tradicionais passar de uma perspectiva defensiva para uma perspectiva ofensiva? Ou seja, seria possível que os povos e comunidades não fossem mais entendidos como um anexo da sociedade moderna, ou como sociedades paralelas da sociedade moderna, tendo que ser reservado espaços separados para eles? Pelo contrário, estes grupos podem ser sujeitos da mudança da sociedade em geral.

A situação atual dos povos e comunidades tradicionais, como anexo da sociedade moderna, está baseada, de forma geral, nos direitos humanos, nas normas internacionais e na Constituição Federal Brasileira. Além disso, está baseada em leis e decretos mais específicos. Isto parece razoável, porque cria legalmente uma situação de proteção destes grupos. A aplicação das normas nacionais e internacionais, entretanto, nem sempre funciona de forma adequada.

Mas temos que registrar: não existe nenhuma dúvida sobre o grande avanço dos povos e comunidades tradicionais nos últimos anos. A legislação brasileira define o lugar dos povos e comunidades tradicionais na composição geral da sociedade brasileira<sup>3</sup>. Isso é um grande avanço. Há alguns anos, estes lugares não foram aceitos, tampouco eram conhecidos da sociedade brasileira.

Mas as comunidades tradicionais continuam exercendo um papel defensivo, ou seja, atuam na defesa contra as agressões da sociedade moderna. Podemos, por isso, perguntar: o lugar defensivo está definido para os povos e comunidades tradicionais em longo prazo, ou, pelo contrário, eles podem assumir um papel ativo e ofensivo para as mudanças da sociedade moderna?

Em primeiro lugar, aflora uma pergunta teórica que não influencia as lutas diárias dos povos e comunidades tradicionais. Esta pergunta possui, em longo prazo, um conteúdo ideológico muito forte. A pergunta é: podem os povos e as comunidades tradicionais ser o sujeito ativo da mudança da sociedade em geral? E por quê? Parece uma pergunta muito utópica para o contexto atual, e, por isso, gostaria de mostrar, de forma

---

<sup>3</sup> Artigos 215 e 216 na Constituição Federal

paulatina, a história dos povos e comunidades tradicionais até chegarmos nesta perspectiva e nesta pergunta.

## **A PERSPECTIVA DA INTEGRAÇÃO**

### **A PERSPECTIVA DA DISCRIMINAÇÃO OU DA INTEGRAÇÃO VIOLENTA**

Quando da chegada dos europeus ao Brasil, os povos tradicionais da época – povos indígenas – foram denominados e concebidos como bárbaros, selvagens e povos não civilizados. Essa perspectiva etnocêntrica significou para os europeus que eles, os colonizadores, tinham o direito de explorar, oprimir, exterminar e cristianizar os nativos. Esta foi a forma da integração violenta dos povos tradicionais no sistema colonial introduzido no Brasil.

À época do apontamento em terras brasileiras – de Pedro Álvares Cabral, juntamente com seus seguidores invasores – existiam no território brasileiro aproximadamente mil povos indígenas. Hoje, são aproximadamente duzentos povos existentes em solo brasileiro. Tal situação é decorrente do processo de discriminação e da integração violenta no sistema hegemônico do homem branco.

### **A PERSPECTIVA PATERNALISTA OU DA INTEGRAÇÃO PACÍFICA**

Desde cedo, existia na Europa outra tendência, a qual pode ser definida como a linha da integração pacífica. Exemplos desta linha se expressam por meiode pessoas como *Las Casas*, ou resultaram das experiências das reduções jesuítas no Brasil e no Paraguai. Isto constitui uma grande diferença. Mas a ideia geral foi a mesma. A integração dos selvagens na sociedade colonial sob os valores europeus.

### **A CONTINUAÇÃO DAS DUAS LINHAS DA INTEGRAÇÃO**

Estas duas linhas da integração dos selvagens na sociedade hegemônica continuaram até o século XX. A linha pacífica ganhou força, mas a linha violenta ainda persiste até hoje. A linha da integração pacífica

no Brasil foi institucionalizada pelo SPI<sup>4</sup>. Importante salientar que a primeira área indígena foi instituída no Brasil no ano 1911, no Estado do Rio Grande do Sul.<sup>5</sup>

Mesmo a nível internacional, esta linha pacífica ganhou força e a primeira declaração da proteção dos indígenas em nível internacional foi a Convenção 107 da OIT, no ano 1957, a qual definiu como perspectiva indígena a sua integração nas sociedades nacionais hegemônicas.

Convenção n.º. 107 da OIT, de 05 de junho de 1957<sup>6</sup>  
Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semi-tribais de países independentes<sup>7</sup>.

No preâmbulo do texto da Convenção encontra-se a seguinte assertiva:

Há nos diversos países independentes populações indígenas e outras populações tribais e semi-tribais que não se acham ainda integradas na comunidade nacional e que sua situação social, econômica e cultural lhes impede de se beneficiar plenamente dos direitos e vantagens que gozam os outros elementos da população<sup>8</sup>.

E mais

Considerando que a aprovação de normas internacionais de caráter geral sobre o assunto será de modo a facilitar as providências indispensáveis para assegurar a proteção das comunidades em jogo, sua interação progressiva nas

---

<sup>4</sup> Serviço nacional de proteção ao índio. Órgão criado pelo Decreto n.º 8.072, de 20 de julho de 1910.

<sup>5</sup> TI Nonoai com 34.907 hectares. Segundo informações no site do Ministério Público Federal. Disponível em: <<http://www.pgr.mpf.gov.br/data>>. Acesso em: 16 dez. 2013.

<sup>6</sup> Disponível em: <[http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/legislacao/legislacao-docs/convencoes-internacionais/conv\\_intern\\_02.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/legislacao/legislacao-docs/convencoes-internacionais/conv_intern_02.pdf)>. Acesso em: 16 dez. 2013.

<sup>7</sup> CONVENÇÃO n.º 107 da OIT de 5 de junho de 1957. Disponível em: <[file:///C:/Users/Cliente/Downloads/convencao%20n%20107%20OIT%20\(1\).PDF](file:///C:/Users/Cliente/Downloads/convencao%20n%20107%20OIT%20(1).PDF)>. Acesso em: 16 set. 2014.

<sup>8</sup> Idem.



respectivas comunidades nacionais e a melhoria de suas condições de vida ou de trabalho<sup>9</sup>.

E no artigo 23 conta a seguinte assertiva:

Deverá ser assegurada a transição progressiva da língua materna ou vernácula para a língua nacional ou para uma das línguas oficiais do país<sup>10</sup>.

Essa convenção 107 da OIT foi, sem dúvida, um instrumento da proteção dos povos indígenas, mas, ao mesmo momento, negou o direito dos indígenas para a construção de um próprio futuro, e os impediu que pudessem influenciar mudanças nas sociedades modernas. Esse documento pode ser entendido como ponto culminante da linha da integração pacífica. A Convenção foi criticada mundialmente durante as décadas de 1960 a 1980 pelas organizações indígenas. Finalmente, foi criada uma nova convenção. A convenção OIT 169. Esta convenção passa a ter outra intenção.

## **A PERSPECTIVA DA AUTODETERMINAÇÃO**

### **UMA PERSPECTIVA DEFENSIVA - O DIREITO PARA CONSTRUIR O FUTURO EM ESPAÇOS DO AUTOCONTROLE**

Foi claramente declarada que os povos indígenas e tribais têm o direito para a construção do próprio futuro, com base na história de cada povo. Para construir isso, tiveram que ser garantidos os direitos, os quais foram também declarados. Dentre os direitos, o mais importante é o direito à terra.

A Convenção nº 169 da OIT sobre os povos indígenas e tribais, de 7 de junho de 1989<sup>11</sup>, assegura alguns artigos-chave que oferecem

---

<sup>9</sup>CONVENÇÃO nº 107 da OIT de 5 de junho de 1957. Disponível em: <file:///C:/Users/Cliente/Downloads/convencao%20n%20107%20OIT%20(1).PDF>. Acesso em: 16 set. 2014.

<sup>10</sup>Idem.

<sup>11</sup>Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm)>. Acesso em: 14 set. 2014.

algumas garantias fundamentais a estes povos. Dentre estas garantias destacamos:

- A garantia plena dos direitos humanos (art. 3, 1):
  1. Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos<sup>12</sup>.
  
- O direito da identidade cultural (art. 4, art. 5)
  1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados (art. 4).

Ao se aplicar as disposições da presente Convenção:

    - a) deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente;
    - b) deverá ser respeitada a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos (Art. 5);
  
- O direito de serem consultados acerca de qualquer projeto que afete os povos diretamente (art. 6).
  1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:
    - a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
  
- O direito da construção do próprio futuro (art. 7)

---

<sup>12</sup>Todas as citações referentes à Convenção n° 169 da OIT, de junho de 1989, foram retiradas do arquivo disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm)>. Acesso em: 14 set. 2014. Idem.

1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

- Direito da terra (art. 13 – 19)

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse (Art. 14).

- Direito da língua (art. 28)

1. Sempre que for viável, dever-se-á ensinar às crianças dos povos interessados a ler e escrever na sua própria língua indígena ou na língua mais comumente falada no grupo a que pertençam. Quando isso não for viável, as autoridades competentes deverão efetuar consultas com esses povos com vistas a se adotar medidas que permitam atingir esse objetivo.

2. Deverão ser adotadas medidas adequadas para assegurar que esses povos tenham a oportunidade de chegarem a dominar a língua nacional ou uma das línguas oficiais do país.

3. Deverão ser adotadas disposições para se preservar as línguas indígenas dos povos interessados e promover o desenvolvimento e prática das mesmas.

Ao nível internacional, a Convenção nº 169 é o mais importante documento para os povos indígenas. Foi um grande avanço. Internacionalmente, foram asseguradas estas garantias na Declaração de Direitos dos Povos Indígenas da Assembleia Geral da ONU, em setembro 2007<sup>13</sup>. A maioria dos países da América Latina adotou esta convenção em sua legislação nacional.

No Brasil, a promulgação da Constituição de 1988 assegurou em seu artigo 231:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis. (BRASIL, 1988).

---

<sup>13</sup> Disponível em: <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/drip.html>>. Acesso em: 16 set. 2014.

Sem ignorar os problemas com os quais os povos indígenas até hoje são confrontados, é pertinente registrar que tais povos tinham, também, grande sucesso com esta estratégia das terras indígenas. Hoje, quase 1.000.000

km<sup>2</sup> do território brasileiro é declarado como terras indígenas, ou seja, mais ou menos 11% do território nacional. A maioria destes territórios fica na Amazônia, o

que significa que cerca de 20% dela é terra indígena. Isso não é pouco.

Mesmo não satisfeitos com a situação dos territórios indígenas, deve-se reconhecer que houve um avanço muito grande nos últimos 20 anos. Este avanço pode estar associado a uma estratégia defensiva em relação à sociedade hegemônica. Ou seja, os povos indígenas querem a autodeterminação no seu próprio território, sem a interferência das políticas nacionais de desenvolvimento. Isso não representa uma crítica a esta estratégia indígena, somente uma consideração.

A política indígena no Brasil está, de forma geral, em concordância com o padrão internacional da política indígena, especificamente na América Latina.

## A AMPLIAÇÃO DA POLÍTICA DA AUTODETERMINAÇÃO

Similar aos direitos indígenas, a Constituição brasileira proclamou, também, no artigo 68, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, os direitos constitucionais das terras para os remanescentes dos quilombos.

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. (BRASIL, 1988).

**Tabela 1 – Terras Indígenas no Brasil.**

Situação	Número das terras indígenas		Área em ha	
	N	%	N	%
Em identificação	89		107.209	
Delimitada	2		461.470	
<b>Total</b>	<b>91</b>	<b>(15,27%)</b>	<b>568.679</b>	<b>(0,52%)</b>
Identificada	<b>36</b>	<b>(6,04%)</b>	<b>2.255.753</b>	<b>(2,07%)</b>
Declarada	<b>40</b>	<b>(7,71%)</b>	<b>9.610.775</b>	<b>(8,80%)</b>
Reservada	19		107.338	
Homologada	55		7.753.561	
Registrada	355		88.935.383	
<b>Total</b>	<b>429</b>	<b>(71,98%)</b>	<b>96.796.283</b>	<b>(88,62%)</b>
<b>Total</b>	<b>596</b>	<b>(100%)</b>	<b>109.231.490</b>	<b>(100%)</b>

Fonte: ISA, 3.6.2007

A declaração dos direitos das terras quilombolas foi uma surpresa na constituinte, tendo em vista que, pela primeira vez, foi criada uma norma para este grupo da população brasileira. Com a proclamação deste direito, o Brasil fica entre os países mais avançados em relação aos direitos quilombolas (ou grupos parecidos com outros nomes em países vizinhos).

Atualmente, não se sabe a quantidade de terras de quilombos existentes no Brasil. Os dados variam entre as diversas instituições e organizações (o Ministério Desenvolvimento Social, por exemplo, incluiu hoje mais de 4.000 comunidades quilombolas no programa bolsa familiar). Até agora, não é possível definir quantas vão ser as comunidades quilombolas, por que existem muitas em processo de auto-identificação. Estes processos vão continuar no futuro. Numa referência genérica, devem existir entre 1.000 e 10.000 terras de quilombolas. Cabe registrar que o processo da demarcação anda muito lento. Segundo a Comissão Pró Índio, em São Paulo (set. 2009) foram demarcadas até hoje somente 102 terras quilombolas e 722 estão com o processo de demarcação tramitando no INCRA<sup>14</sup>. Isso é um resultado desastroso. Significa que, depois da promulgação da Constituição, em média são demarcadas quatro terras de quilombolas por ano. Se o processo de demarcação proceguir nesta velocidade, o Brasil levaria 250 anos para demarcar 1.000 terras de quilombolas, 750 anos para 3.000 e, provavelmente, 2.500 anos para 10.000.

A concepção das terras quilombolas está relacionada à concepção das terras indígenas, ou seja, é uma estratégia defensiva para proteger o território da comunidade, sem grandes ambições de influenciar a política nacional. Por isso, a ampliação desta política também continua na perspectiva defensiva.

## **A PERSPECTIVA OFENSIVA REGIONAL**

### **A PERSPECTIVA OFENSIVA SURTIU COMBINADA COM A DEFESA DO TERRITÓRIO**

O debate sobre os direitos territoriais das primeiras comunidades tradicionais surgiu na década de 1980. Foram os seringueiros do Acre que

---

<sup>14</sup> Comissão Pró Índio de São Paulo. Disponível em: <<http://www.cpis.org.br/>>. Acesso em 16 set. 2014.

levantaram a questão. Com eles, o debate sobre territórios foi ampliado. Os seringueiros não queriam somente terras demarcadas. Lutaram, também, para uma economia sustentável na região, ou seja, procuraram influenciar a política econômica regional na Amazônia<sup>15</sup>. Finalmente, eles conseguiram, com grande sucesso, as RESEX como território. Hoje são 65 RESEX demarcada na Amazônia, com um território total de 117.720 km<sup>2</sup>, ou seja, 2,3% da Amazônia estão demarcados como RESEX.<sup>16</sup>

Também havia alguma influência na política econômica regional. Mas, em geral, e em nível nacional, esta influência foi muito pequena. A destruição da Amazônia continua até hoje, e não somente da Amazônia. Mas, atribuir aos seringueiros a responsabilidade de promover mudanças na política econômica do Brasil seria, realmente, expectativa demais. O mais importante é que os seringueiros ultrapassem a perspectiva somente para o próprio território. Eles proclamaram uma política de economia sustentável, que quer influenciar a política econômica da região.

Em seguida, surgiram outras comunidades tradicionais que também propagaram uma economia sustentável para um território definido e com relações com a sociedade regional. No Amazonas, os ribeirinhos lutaram com sucesso em prol de uma pesca sustentável em seus lagos<sup>17</sup>. Hoje, são decretadas áreas de preservação pelas leis municipais entre 3.000 e 5.000 lagos da Amazônia que estão sob controle das comunidades<sup>18</sup>.

Surgiu também a ideia da Terra Babaçu, livre das quebraadeiras de babaçu, nos estados de Piauí, Maranhão, Tocantins e Bahia. O acesso livre às quebraadeiras foi decretado inicialmente pelas leis municipais. No caso de babaçu livre, explicita não o controle completo de um território. O objetivo, mais do que isso, é o uso economicamente sustentável do território<sup>19</sup>. Outros exemplos poderiam ser referidos.

---

<sup>15</sup> ALLEGRETTI MARY HELENA: A Construção Social de Políticas Ambientais - Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros. Brasília, 2005.

<sup>16</sup> Instituto Socioambiental: Amazônia brasileira (mapa). São Paulo, 2007.

<sup>17</sup> DIETER, Gawora. Uruçu. Impactos sociais, ecológicos e econômicos do projeto de petróleo e gás "Uruçu" no Estado do Amazonas. Manaus, 2003.

<sup>18</sup> VIEIRA, José Adilson; MOREAS, Raimundo do Rosário de Almeida. Traditionelle Gemeinschaften. In: Feldt, H., u.a.: Ein anderes Amazonien ist möglich. Träume, Visionen und Perspektiven aus Amazonien. Zusammengetragen zum 60. Geburtstag von Clarita Müller-Plantenberg, Entwicklungsperspektiven Nr. 80, Kassel, 2003.

<sup>19</sup> Movimento Interestadual das Quebraadeiras de Coco Babaçu (MIQCB): Disponível em: <<http://www.miqcb.org.br/>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

## O DECRETO Nº 6.040

Neste contexto foi criado, no ano 2004, uma Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. A Comissão está composta de 15 representantes dos povos e comunidades tradicionais e 15 representantes das instituições do governo<sup>20</sup>. O objetivo desta comissão foi:

Coordenar a elaboração e a implementação de uma Política Nacional voltada para o desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, estabelecendo princípios e diretrizes para políticas públicas relevantes no âmbito do Governo Federal e dos demais Níveis de Governo.

O resultado mais importante da comissão foi a elaboração do Decreto nº 6.040, o qual foi editado em fevereiro 2007 pelo presidente da república<sup>21</sup>. Tal Decreto agrupa os diversos grupos tradicionais do Brasil inteiro. Por isso, este decreto é um grande avanço. Pela primeira vez passou a existir uma norma geral no Brasil para as comunidades tradicionais. Este decreto definiu os sujeitos, ou seja, os povos e as comunidades tradicionais, como:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; (BRASIL, 2007).

Este decreto também assegurou a necessidade do território, caracterizando-o como:

---

<sup>20</sup> Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/institucional/secretarias/secretaria-de-articulacao-institucional-e-parcerias/arquivo-saip/povos-e-comunidades-tradicionais-1/politica-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-2013-pnpct>>. Acesso em: 15 dez. 2013.

<sup>21</sup> [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm)



II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações. (BRASIL, 2007).

Finalmente, o decreto definiu a necessidade do desenvolvimento sustentável para os povos e comunidades tradicionais, que, indiretamente, pode ser entendido como relação sustentável com a sociedade em geral.

III- Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. (BRASIL, 2007).

Este aspecto é importante e o desenvolvimento sustentável deve ser mais discutido. O decreto está, ainda, somente orientado para um desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais, como explicitado na definição da política nacional:

V - o desenvolvimento sustentável como promoção da melhoria da qualidade de vida dos povos e comunidades tradicionais nas gerações atuais, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras e respeitando os seus modos de vida e as suas tradições; (BRASIL, 2007).

## **A PERSPECTIVA DO PRÓPRIO NICHOS E TERRITÓRIO COLETIVO ESTÁ CHEGANDO AOS LIMITES**

O Decreto nº 6.040 é um grande avanço, uma vez que nele as comunidades tradicionais são reconhecidas como grupos culturalmente diferenciados, que devem ser respeitados como tais, sendo reconhecidas as suas formas da vida e de economia. E ainda, reconhece o território como necessidade para a continuidade desta perspectiva diferenciada. Não define, no entanto, uma obrigação do Estado para demarcar estes territórios.

A discussão da maioria das comunidades tradicionais está, hoje, orientada para assegurar o território. A razão disto está associada aos conflitos com outros atores sociais, bem mais poderosos, que já ocuparam ou querem ocupar o território das comunidades tradicionais. Podem ser conflitos com empresas do agronegócio (as quais cultivam e comercializam, por exemplo, soja, cana ou outras monoculturas), com empresas agroflorestais (as quais cultivam e comercializam, por exemplo, plantações de eucalipto), com empresas da pecuária, com empresas da mineração, com hidrelétricas ou outros atores fortes e desastrosos.

Os conflitos permitem deduzir que a maioria das comunidades tradicionais vão perder, sem garantias, os seus territórios e, com isto, as suas características específicas e suas formas de vida e de economias sustentáveis no contexto atual da política brasileira do desenvolvimento. Parece que a política brasileira não tem grande interesse ou condição de interpretar e implementar o Decreto 6.040, ou seja, não são perceptíveis as mudanças de postura em relação à demarcação de muitos territórios das comunidades tradicionais. Para lembrar: são mais ou menos 600 territórios indígenas no Brasil com seu processo de demarcação ainda não concluído.

Existem provavelmente entre 1.000 e 10.000 territórios quilombolas. Somente 102 foram demarcadas. Temos parcialmente RESEX e RDS (Reservas do Desenvolvimento Social) para comunidades tradicionais. Não temos nenhum território demarcado com base no Decreto 6.040. Daí resulta a pergunta: onde estão as instituições do Estado brasileiro que podem e querem demarcar 20.000, 30.000, 100.000 ou mais territórios tradicionais? Ou seja, 25% do território brasileiro? (segundo Alfredo Wagner)<sup>22</sup>. Parece que elas não existem! Ou seja, a política do desenvolvimento não sustentável continua a dominar a política brasileira e, portanto, fica em contraposição com as demarcações dos territórios tradicionais. A política brasileira de desenvolvimento está ainda baseada na exploração dos recursos naturais, ou seja, do território natural. Mas os territórios dos povos e comunidades tradicionais são, exatamente, aqueles que esta política precisa para a expansão. Isso significa, para as comunidades tradicionais, a perspectiva de criar um próprio nicho cultural e econômico, baseado num território coletivo.

---

<sup>22</sup> Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/noticias/noticias-gerais/2007/marco-2007/reconhecimento-do-conceito-de-populacoes-tradicionais-facilita-acesso-a-terra/>>. Acesso em: 16 set. 2014.

## **A PERSPECTIVA SUSTENTÁVEL**

A perspectiva sustentável não significa parar com a luta pelo território, mas ampliá-la, o que vale dizer: a luta não deve ser fixada principalmente para um nicho a cada comunidade. Mais do que isso, a perspectiva deve contemplar a influência dos povos e comunidades tradicionais na política econômica brasileira, para promover a sua mudança com vistas a uma política econômica, social e ecológica sustentável. Os povos e comunidades tradicionais deveriam ser um motor desta troca do paradigma, ou seja, um sujeito da mudança. Parece uma utopia, mas é algo imprescindível para a mudança de paradigma.

Exemplificando: na década 80 chegaram em Rondônia muitos colonos sulistas com a ideia de explorar a terra para melhorar o padrão da vida. A maioria fracassou, deixou a terra e migrou de novo. Mas havia um grupo dos colonos no extremo oeste do Estado de Rondônia que queria resistir. Eles entendiam que as técnicas da agronomia que eles usaram eram inadequadas, mesmo como a ideia da exploração da terra. Por isso, iniciaram um diálogo com os seringueiros da região e adotaram a economia sustentável regional. Fundaram a associação e cooperativa RECA com seringueiros e novos colonos associadas.

Os seringueiros foram os professores da economia para os colonos. Combinado com as experiências da organização cooperativista do sul do país, este projeto tem, até hoje, grande sucesso<sup>23</sup>. Isso significa: as mudanças para a sustentabilidade são possíveis também em pequenas propriedades rurais.

## **O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL É INTERNACIONALMENTE ACEITO**

Podem os povos e comunidades tradicionais realmente ser o sujeito da mudança ao nível nacional? Podem eles influenciar a economia hegemônica do país? Provavelmente sim, e nem só no nível nacional, mas também no nível global!

A concepção de uma economia do crescimento permanente está mundialmente no limite. Internacionalmente esta análise está aceita. Na cúpula mundial de Meio Ambiente, em 1992, no Rio de Janeiro – Rio 92 –

---

<sup>23</sup> Visitei o projeto RECA em 2006 com um grupo dos estudantes da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

,foi declarada pelos governos a necessidade de um desenvolvimento sustentável. A política real dos governos está na contramão. Isso é plenamente conhecido. O importante é, no entanto, que o conceito está aceito. O que falta, ainda, são sujeitos sociais que realmente forcem esta mudança. Ou seja, estes sujeitos são ainda politicamente pouco atuantes.

## CRISES PODEM ACELERAR AS MUDANÇAS

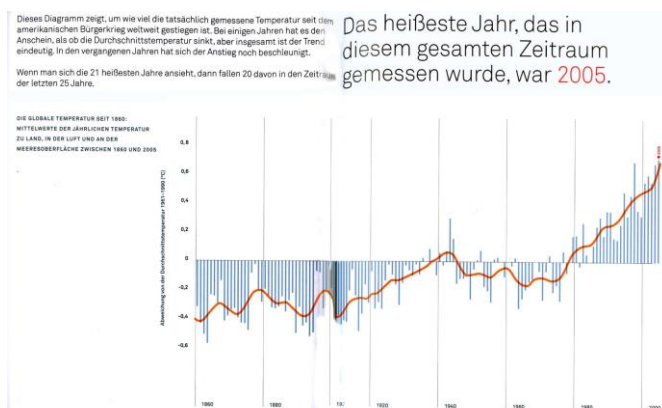
Provavelmente grandes crises vão fortalecer esta mudança na política nacional e internacional. Temos duas grandes crises pela frente que vão influenciar o mundo inteiro. Crises fundamentais com impactos

provavelmente bem mais fortes do que a crise financeira atual. Primeiramente, a crise climática, a qual irá influenciar muito na economia global. As respostas dos governos, que são em regra ligados com os

interesses do sistema econômico dominante, não são suficientes nem adequadas. As pesquisas da climatologia apontam perspectivas cada vez mais alarmantes. A mudança do clima vai, provavelmente, chegar a um ponto crítico.

A segunda ameaça é o chamado *peak oil*<sup>25</sup>. Isso significa que o mundo vai alcançar, provavelmente na próxima década, os maiores índices na produção de petróleo. Então, a partir desse momento, o aumento na produção de petróleo não vai ser mais possível (a descoberta do pré-sal não influencia este cenário).

**Gráfico 1 – Aquecimento Real.**



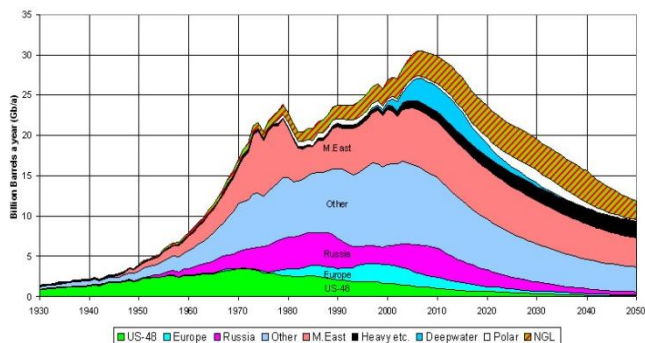
**Fonte:** Al Gore<sup>24</sup>.

<sup>24</sup>Gore, Al: Eine unbequeme Wahrheit – Die drohende Klimakatastrophe und was wir dagegen tun können. Riemann, München 2006

<sup>25</sup>Disponível em: <<http://www.peakoil.net/>>. Acesso em: 16 set. 2014.

Isso vai, provavelmente, criar uma crise econômica e de produção enorme, uma vez que a economia mundial está significativamente baseada no uso do petróleo. Exemplo disso: adubo químico, indústria química, transportes, têxteis e outros. Para muitos destes produtos não existem substituições para o petróleo.

**Gráfico 2 – Oil and gás liquids. 2004**  
 Scenario.



**Fonte:** Disponível em: <<http://www.peakoil.net/uhdsg/>>. Acesso em: 16 set. 2014.

Qual será o verdadeiro impacto destas crises? Ninguém sabe. Tampouco quando exatamente vão ocorrer. Mas, é bem real que nós vamos conviver por alguns anos com estas crises.

Os povos e comunidades tradicionais vão também sofrer muito com elas. Eles têm, no entanto, respostas. A resposta está na economia sustentável, que é praticada desde muito tempo pela maioria dos povos e comunidades tradicionais. Eles realmente podem ser um ponto da orientação, ou seja, os povos e comunidades tradicionais podem ser sujeitos da mudança. Este grupo não é pequeno. No mundo inteiro, estima-se que mais de um bilhão de pessoas façam parte dos povos e comunidades tradicionais.

Para manejar estas crises que se vislumbram é necessário que os países comecem a adotar uma economia sustentável. Os povos e comunidades tradicionais têm que entender que eles já têm respostas para as grandes crises que se aproximam.

Tudo isso significa que tais povos e comunidades chegaram a um ponto onde eles precisam entender que a luta somente para o próprio território, ou para o próprio nicho, deve ser ampliada sob a perspectiva da necessidade de influenciar a economia geral dos países. A luta para o próprio nicho está chegando ao limite.

A luta tem que incluir em sua perspectiva a necessidade de influenciar a política nacional para ser uma política sustentável. Isso não

nega a luta pelo território; mais do que isso, valoriza ainda mais a luta dos povos e comunidades tradicionais e oferece a eles um novo papel e uma nova perspectiva dentro da composição da nação brasileira (e nem só no Brasil).

## **A DISPUTA ENTRE VELHOS COMPANHEIROS**

Estabelecer uma economia sustentável não significa menos do que a troca do paradigma econômico. Isso cria, logicamente, conflitos com os velhos adversários no setor econômico, que são as empresas das grandes monoculturas, os projetos da mineração, os projetos das grandes hidrelétricas e da produção de petróleo e gás – e, novamente, os projetos da conservação sem uso sustentável. Estes projetos dos parques da conservação não são mais do que anexos da produção insustentável. Ou seja, são adversários bem conhecidos, e novos também.

Mas a economia sustentável poderá criar, provavelmente, uma nova linha da disputa com velhos companheiros, ou seja, com a classe operadora nas cidades. Esta linha deve ser bem observada e estabelecer uma comunicação entre estes grupos.

Atualmente, os interesses dos povos e comunidades tradicionais não são os mesmos dos trabalhadores industriais. Os trabalhadores industriais querem aumentar o padrão de vida via um salário melhor. Eles querem participar nos programas sociais do governo. Querem, também, aumentar o padrão da vida via projetos da infraestrutura.

Os paradigmas dos sindicatos industriais são baseados num crescimento constante da economia. E, no Brasil, esse crescimento está baseado nos grandes projetos da pecuária, da soja, do eucalipto, das hidrelétricas, da mineração e, em regra, às custas das populações tradicionais. A respeito disso, observa-se que 100% da energia das hidrelétricas situadas no rio Madeira, as quais estão na fase da construção, vai ser transferida para os centros do país. Isso significa contraposições entre os trabalhadores industriais e os povos e comunidades tradicionais. Eles devem ser manejados. O que significa que o papel de sujeito da mudança ocupado pelos trabalhadores industriais nos últimos 150 anos também esteve baseado num crescimento contínuo.

## **REFERÊNCIAS**

ALLEGRETTI, Mary Helena. **A Construção Social de Políticas Ambientais** - Chico Mendes e o Movimento dos Seringueiros. Brasília, 2005.

ASSOCIATION OF THE STUDY OF PEAK OIL AND GAS. Disponível em: <<http://www.peakoil.net/>>. Acesso em: 16 set. 2014.

BRASIL. Constituição (1988). Emenda Constitucional nº 9, de 9 de novembro de 1995. **Lex**: legislação federal e marginália, São Paulo, v.59, p. 1966, out./dez. 1995.

COMISSÃO PRÓ ÍNDIO DE SÃO PAULO. Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/>>. Acesso em: 16 set. 2014.

GAWORA, Dieter. **Urucu**. Impactos sociais, ecológicas e econômicas do projeto de petróleo e gás “Urucu” no Estado do Amazonas. Manaus, 2003.

GORE, Al.**Eine unbequeme Wahrheit** – Die drohende Klimakatastrophe und was wir dagegen tun können. Riemann. München, 2006.

INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS. Disponível em: <<http://www.inesc.org.br/noticias/noticias-gerais/2007/marco-2007/reconhecimento-do-conceito-de-populacoes-tradicionais-facilita-acesso-a-terra/>>. Acesso em: 05 de nov. 2013.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/> (3.6.2007)>. Acesso em: 11 set. 2010.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Amazônia brasileira (mapa), São Paulo 2007.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Disponível em: <<http://www.pgr.mpf.gov.br/>>. Acesso em: 16 set. 2014.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. <http://www.mds.gov.br/institucional/secretarias/secretaria-de-articulacao-institucional-e-parcerias/arquivo-saip/povos-e-comunidades-tradicionais-1/politica-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-2013-pnpct>

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL: [http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/legislacao/legislacao-docs/convencoes-internacionais/conv\\_intern\\_02.pdf](http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/legislacao/legislacao-docs/convencoes-internacionais/conv_intern_02.pdf)

MOVIMENTO INTERESTADUAL DAS QUEBRADEIRAS DE COCO  
BABAÇU (MIQCB): <http://www.miqcb.org.br/>

PRESIDÊNCIA DA  
REPÚBLICA:[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm)

PRESIDENCIAREPÚBLICA[http://planalto.gov.br/consea/Static/documentos/Eventos/IIIConferencia/conv\\_169.pdf](http://planalto.gov.br/consea/Static/documentos/Eventos/IIIConferencia/conv_169.pdf)

UNITED NATION: Disponível em:  
<<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/drip.html>>. Acesso em: 16 out. 2013.

VIEIRA, José Adilson; MOREAS, Raimundo do Rosário de Almeida. Traditionelle Gemeinschaften. In: Feldt, H., u.a. **Ein anderes Amazonien ist möglich. Träume**, Visionen und Perspektiven aus Amazonien. Zusammengetragen zum 60. Geburtstag von Clarita Müller-Plantenberg, Entwicklungsperspektiven Nr. 80, Kassel, 2003.

**Recebido** em 26 de Fevereiro de 2014

**Aprovado** em 30 de Abril de 2014



# PARAGUAY POSMODERNO: CULTURA Y ETNOGRAFÍA EN LA 'ISLA RODEADA DE TIERRA'

*Fabio Anibal Jara Goiris<sup>1</sup>*

**Resumen:** Durante el periodo de la modernidad la vida estaba dominada y repleta de teorías (y prácticas sociales) con la pretensión de tener valor universal. Se reprimían y negaban las diferencias entre las sociedades (y entre los mismos individuos). A raíz de esto, la posmodernidad (que se inicia en los años 50 y llega hasta hoy) se ha presentado como un antídoto de ese imperialismo cultural al defender la fragmentación social, ideológica y cultural. En el Paraguay, el posmodernismo se retrasó profundamente a consecuencia no solamente de la Guerra de la Triple Alianza de 1870 y la Guerra del Chaco de 1932 contra Bolivia sino también por efecto de la dictadura militar del general Alfredo Stroessner. No obstante hubo avances económicos, culturales, sociales y tecnológicos que crearon una nueva mentalidad y un nuevo comportamiento. En este contexto emergen intérpretes de ese posmodernismo, musical y de comportamiento, en las figuras de *K-chiporros*, Larissa Riquelme, Nadia *La K-chorra* y Marilina Bogado, entre otros. Este trabajo pretende lanzar alguna luz sobre este periodo de la historia cultural del Paraguay.

**Palabras-Clave:** Posmodernismo; Cultura política; Etnografía.

**Abstract:** During the period of modernity life was dominated and full of theories (and social practices) with the aim to have universal value. Were repressed and denied the differences between societies (and between the same individuals). Following this, postmodernism (which starts in the 50s and reaches today) has been presented as an antidote to this cultural imperialism to defend the social, ideological and cultural fragmentation. In Paraguay postmodernism is profoundly delayed as a result not only of the War of the Triple Alliance of 1870 and the Chaco War against Bolivia 1932 but due to the military dictatorship of General Alfredo

---

<sup>1</sup>Profesor de la Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG); Máster en Ciencias Políticas por la – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: fgoiris@hotmail.com

Stroessner. However there were economic, cultural, social and technological advances that created a new mindset and a new behavior. In this context emerge that postmodernism performers, musical and behavior in figures as *K-chiporros*, Larissa Riquelme, Nadia *La K-chorra* and Marilina Bogado, among others. This paper aims to throw some light on this period of cultural history of Paraguay.

**Keywords:** Postmodernism; Political culture; Ethnography.

## INTRODUCCIÓN

El posmodernismo a partir de los años 50 emergía como el paladín de la diversidad de los conocimientos, la pluralidad y la aceptación de aquello que era diferente. Además, el posmodernismo trataría de ejercer, al menos en tesis, la revalorización del otro (alteridad), que incluye el acogimiento de las minorías y de los oprimidos, no en su sentido ideológico/revolucionario (como la propuesta de Marx), sino desde una perspectiva del propio gregarismo del género humano.

A propósito, Marx, en la introducción a *Los Grundrisse* (1857), ya se refería al ‘mercado mundial’ como el último horizonte del capitalismo (*capitalismo tardío*), además de realizar un comentario acerca de la posición adoptada por Hegel. Mientras que para Hegel la realidad es puesta por el concepto, para Marx el concepto surge de la realidad. Este sería entonces el posmodernismo, un cambio estructural en la economía y un ‘*espíritu de la época*’, como diría Perry Anderson (1998).

El poder para los posmodernos ya no estaría siendo ejercido apenas por el Estado y sus respectivos y diferentes gobiernos, sino más bien, como decía Michel Foucault (1979), siguiendo la huella genealógica nietzscheana, estaría impregnado de relaciones de connotación *microfísica*. El poder sentaría sus bases en las más distintas relaciones sociales y su ejercicio –que era vertical en la modernidad– pasa a tener un carácter horizontal en la posmodernidad. Así, desde que Jean-François Lyotard (1991), publicó en 1979 su célebre libro *La condición postmoderna* se verificaron cambios sociales vertiginosos –en razón principalmente del avance de las tecnologías y de la emergencia del mundo virtual (computacional).

Sin embargo, este cambio –de mentalidad y de comportamiento– también trajo grandes y profundas discusiones. El pensador marxista

Frederic Jameson (1994), en su libro *Semillas del Tiempo*, defiende el concepto de que el posmodernismo como periodo histórico presenta serias limitaciones y no pasa de ser la tercera etapa del capitalismo —la fase del *capitalismo avanzado* (o *tardío*). Además, otros adversarios del posmodernismo (como los marxistas más contemporáneos) dicen que no se pueden simplemente tirar en el vertedero de la historia los triunfos democráticos del pueblo contra la burguesía. La secularización de la política, las transiciones democráticas (que substituyeron a gobiernos dictatoriales), el fortalecimiento de los Estados nacionales en detrimento de los Estados capitalistas (léase *Minimal State* de Robert Nozick) representarían, según los marxistas, la verdadera salvaguarda/vanguardia (antes que la propuesta posmodernista) frente a la fragmentación social, la precarización y la desigualdad propias de las sociedades capitalistas.

El posmodernismo en el Paraguay se retrasó —o sufrió una moratoria— a consecuencia de las guerras, revoluciones y absolutismos (como el régimen militar 1954-1989). Sus verdaderos reflejos solamente fueron plenamente visibles después de la caída de la dictadura del general Stroessner en 1989. Este régimen había cortado de raíz todas las maneras de expresarse que estuvieran cubiertas de un tinte definido como liberal o democratizante. Así, fue un sistema de dominación despótico y autoritario que ha diferido y rezagado el desarrollo de la cultura posmoderna.

## **EL POSMODERNISMO EN EL PARAGUAY**

El retardo de la cultura (y la sociología) paraguaya para acompañar al posmodernismo mundial tendría explicaciones objetivas, entre las cuales el concepto de ‘isla rodeada de tierra’ desarrollado por Augusto Roa Bastos (1977, p. 2) quien escribió: “Hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII, la inmensa nebulosa de la Provincia Gigante (Paraguay) empezó a contraerse, a disgregarse. Perdió el mar. Inauguró su destino de isla rodeada de tierra, bajo los peores auspicios. Se convirtió en la provincia pobre que la administración metropolitana abandonó a su suerte”.

De manera semejante, el escritor y periodista nicaragüense Sergio Ramírez (2013), en su artículo titulado ‘Una isla rodeada de tierra’, traza un perfil de la conturbada historia paraguaya que seguramente lo transformó en una sufrida nación: “Dictadores mesiánicos, guerras devastadoras, pobreza y marginalidad, corrupción campante, golpes de Estado, partidos que se eternizan en el poder, candidatos sacados del variado sombrero del mago. Nada extraño en el paisaje de América Latina”.

Lo que Roa Bastos quería decir es que Paraguay no es apenas un país mediterráneo con sus graves y adversos problemas geográficos sino más bien un país desconocido, sobre todo un país ‘culturalmente desconocido’ (GOIRIS, 2010)<sup>2</sup>.

Además, Augusto Roa Bastos con su obra *Yo El Supremo* inaugura seguramente una narrativa posmodernista –que es también ideológicamente más democrática– al tomar como pretexto el discurso histórico académico, impuesto por la cultura dominante en el Paraguay, para elaborar un nuevo discurso, de naturaleza mítica y revolucionaria. Roa Bastos llega a socavar los valores establecidos mediante una parodia de inspiración popular (Marcos, 1985).

El modernismo y posmodernismo literario paraguayo (que muchas veces se entremezclan de forma semejante a lo que ocurrió con Jorge Luis Borges que de ícono modernista se convirtió en iniciador del posmodernismo), han sido objeto de muy pocos estudios y están todavía repletos de fisuras y rendijas históricas, conceptuales e ideológicas. De cualquier modo, es importante mencionar a algunos bastiones de la cultura hispano-guaraní: Rafael Barrett (*El dolor paraguayo, Lo que son los yerbales*), Manuel Ortiz Guerrero (*Obras Completas*), J. Natalicio González (*Ideología guaraní*), Julio Correa (*poesías y cuentos completos*), Arturo Alsina (*La marca de fuego*), Guillermo Molina Rolón (*Parnaso paraguayo*), Gabriel Casaccia (*Hombres y mujeres fantoches y La babosa*), Augusto Roa Bastos (*Hijo de hombre*), Herib Campos Cervera (*Ceniza redimida*), Raúl Amaral (*El modernismo poético en el Paraguay*), Hugo Rodríguez Alcalá (*Estampas de la guerra*), Rivarola Matto (*El fin de Chipi González*).

Más recientemente, se puede citar a los posmodernistas paraguayos relativamente más genuinos de esta corriente como Josefina Plá (*La mano en la tierra*), José Luis Appleyard (*Las palabras secretas y Cenizas de la vida*), Rubén Bareiro Sagüier (*Biografía de ausente*), Ramiro Domínguez (*El valle y la loma*), Elvio Romero (*Destierro y atardecer*), Helio Vera (*En busca del hueso perdido y El país de la sopa dura*), Rudi Torga (*Antología del teatro en guaraní*), Saro Vera (*El paraguayo, un hombre fuera de su mundo*) y cabe citar a Juan Manuel Marcos quien escribió una obra bastante seria y recopiladora sobre el tema: *Ámbito y postulados del posmodernismo paraguayo*.

---

<sup>2</sup>Disponible

en:

<<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacioAcademico/article/viewFile/10436/5964>>. Acceso en: 22 set. 2014.

Sobre Manuel Ortiz Guerrero, el artista de las guaranías inmortales como *'India'*, se ha dicho que al albergar profundos temas existenciales se constituye en *"el más destacado representante del posmodernismo temprano en el Paraguay"* (Marcos, 1985). De Ortiz Guerrero y después del gran Julio Correa, hoy reconocidos como paradigmas del posmodernismo antiguo del Paraguay, se ha dicho también que dejaron en el alma del pueblo guaraní la mejor tradición literaria y sobre todo una dramática lección de humildad y de sensibilidad popular.

Cabe recordar que Manuel Ortiz Guerrero fue uno de los primeros artistas en reivindicar la figura del Mariscal Francisco Solano López (*'Diana de gloria'*, 1918), al iniciar una forma de pensamiento (o de interpretación) de la Guerra del 70. Los autores paraguayos *nacionales-populares* (Gramsci, 1971) entienden que la guerra fue un pretexto para "liberar" al Paraguay de la supuesta dictadura del Mariscal López. Así, el Emperador del Brasil Pedro II, juntamente con la Argentina y el Uruguay (siempre bajo el manto de la política belicosa del imperialismo capitalista), se unieron para firmar el pacto secreto de la triple alianza para someter por la fuerza al Paraguay. Este pacto, firmado mucho antes que se iniciara la guerra, expresaba en uno de sus puntos que el ataque 'era contra el tirano López, no contra el pueblo paraguayo'. Y aquí emerge la gran paradoja de los aliados contra el Paraguay: ¿si es que supuestamente venían contra Solano López cómo pudieron asesinar a más de la mitad de la población, saquear ciudades enteras, apoderarse de documentos nacionales y sobre todo despojar al país de más del 40 % de su territorio?

El posmodernismo en el Paraguay, a pesar de sus retrasos y sus dolorosas adversidades (como la Guerra de la Triple Alianza, 1870, la Guerra del Chaco contra Bolivia, 1932 y la dictadura militar del general Stroessner, 1954-1989) ha avanzado en los últimos tiempos en todos los frentes: ideológicos, culturales, literarios, musicales, sociológicos, antropológicos, etc.

Una de las posibilidades para el análisis del posmodernismo paraguayo estaría en la aplicación del método denominado de 'etnografía posmoderna'. Esta técnica, utilizada por la antropología, se fundamenta en el contacto inter-subjetivo directo entre el estudioso y su objeto étnico, con la cual se posibilitaría el surgimiento de una multiplicidad de interpretaciones y de narrativas con diversas posibilidades de ver el contexto, el lugar y los sujetos insertos en la investigación. Se puede deducir que las narrativas etnográficas posmodernas serían necesariamente

transitorias y seguramente polifacéticas. Es semejante a lo que el sociólogo polonés Zygmunt Bauman ya había descrito como *'modernidad líquida'*.

Se puede conjeturar que, a ejemplo de otros países, en el Paraguay también retoñan prototipos de heterogeneidad de un posmodernismo alineado al capitalismo tardío: Internet, música pop, cyberpunk, videojuegos, redes sociales, etc. Jameson (1991) asegura que la teoría del posmodernismo es manifiestamente dialéctica, pues tiene la sagacidad de utilizar la incerteza como su primera pista y de aferrarse a ese Hilo de Ariadna, que es su camino, y que al final se revela no como un laberinto sino como un *gulag* o tal vez como un *shopping center*.

En este diapasón, emerge en el 2006 un grupo musical paraguayo que mezcla el rock y la música pop y que se dio en llamar *K-chiporros*. Trataban seguramente de trastocar o al menos revisar algunos valores musicales y de comportamiento especialmente en la capital Asunción. Poco después, durante el corte promocional del álbum 3D de *K-chiporros*, tuvieron la participación especial de Larissa Riquelme.

Irrumpen, entonces, casos particulares y llamativos como el de Larissa, quien ha creado un simbolismo utilizando su exuberancia física (*hiperrealismo* y *fotorrealismo*, características del posmodernismo) y un discurso nacional-popular (tal como lo entendía Gramsci, 1971) hasta el punto de transformarse en 'la novia' del Mundial de Fútbol 2010. Utilizando estadios de fútbol, con su celular entre los senos, desarrolló un estilo peculiar. Su éxito, a partir de un país cuyas clases subalternas son profundamente oprimidas y asfixiadas por el capitalismo tardío, no estaba en prometer un desnudo, sino en mostrar a este mundo utilitario e individualista el valor de cierta posmodernidad que se basa en la pluralidad de opciones (y de comportamientos), en la relatividad de la ideología y hasta en la exposición sincera de algunos atributos intencionalmente escondidos en el seno positivista del antiguo modernismo (Jara Goiris, 2010) [HTTP://www.pedrojuansports.com.py/editorial\\_leer.php?id=20](http://www.pedrojuansports.com.py/editorial_leer.php?id=20)

En el mundo del espectáculo y de la música, Paraguay recibió también impactos culturales posmodernos. Por ejemplo, la cumbia, originaria del folklore colombiano, que se popularizó a partir de 1940 como cumbia peruana, mexicana, argentina, etc., recibió en el Paraguay un modelaje *sui generis*. La tradición musical afrocolombianista de maracas, tambores, gaitas y flautas suscita un encuentro con la propia música paraguaya de tipo más alegre como la polca, y emerge, finalmente, la 'cumbia paraguaya'. Slavoj Žižek (2010), siguiendo la ruta dejada por Lacan, diría que la realidad es una interpretación simbólica de lo real. La

posmodernidad no viviría en el mundo real, sino en un orden simbólico y ficcional. Lo real y la realidad no son la misma cosa. La realidad es virtual, fabricada con representaciones y significados: esto permite, sin embargo, dar sentido al mundo. Esto admite también asimilar con alegría la ‘cumbia paraguaya’ como si fuera una auténtica cumbia colombiana.

En este contexto, surge como intérprete la joven Nadia Portillo o la *K-chorra*, que encarna la versión posmoderna de la cumbia paraguaya. Se puede conjeturar que su importancia radica en que antes de la *K-chorra* el arte musical popular y la propia diversión joven en el Paraguay (léase vida nocturna) se reducían a músicas *techno* y a las viejas y acostumbradas ‘cachacas importadas’ que se entrelazaban a la vulgata de las lámparas de neón.

La *K-chorra* viene de San Lorenzo, una ciudad próxima a Asunción, gana un *reality show* y empieza a imponer su estilo. Rompe con el antiguo modernismo musical y de diversión y canta sus ‘cumbias paraguayas’ cargadas de posmodernismo. No deja de ser un mensaje de lucha y de protesta (aunque no sean explícitos) en una sociedad marcada por profundas diferencias de clase. Al exponer las grietas del capitalismo avanzado que asfixia al joven paraguayo de la periferia, la *K-chorra* produce un menear de caderas y una voz anasalada que en su conjunto modifican la sonoridad y la forma del espectáculo otorgándole un corte sensual.

No pasó mucho tiempo y otra joven paraguaya ingresa en el *reality show* y llega a la fama. Marilina Bogado, de apenas 17 años, sigue a la *K-chorra* viniendo del más puro y profundo interior paraguayo (de una región rural de Villarrica). Marilina también ayuda a romper la tradición pretérita, conservadora y burguesa del Paraguay. Esta tradición está todavía muy arraigada y resistente en no pocos ámbitos sean rurales o urbanos. Esta misma tradición patronal aburguesada dice hablar solo en castellano y escuchar músicas en inglés, mientras se comunica en guaraní entre bambalinas. Marilina, al contrario, con toda la espontaneidad de las humildes jóvenes que nunca conocieron ningún tipo de lujo y hablando en guaraní (el único idioma que domina), baila, menea la pelvis y anasala su voz para cantar ‘cumbias paraguayas’ a un público joven y periférico que delira y la acompaña.

Llegó un momento de apoteosis posmoderna cuando la *K-chorra* y Marilina cantaron juntas <http://www.youtube.com/watch?v=Xi5gJ0k60MU>, como queriendo decir a su público que estaban representando el discurso de los jóvenes paraguayos: adyacentes, suburbanos, desheredados y víctimas de un país

destruido por guerras y devastado por una vieja política económica autoritaria y explotadora. Jóvenes excluidos también por un Estado que nunca les ha otorgado oportunidad educacional, económica y cultural. Sus cumbias son, pues, de alegría y de tristeza al mismo tiempo. Son ‘cumbias paraguayas’ que germinan del alma de los jóvenes para denunciar la crueldad del capitalismo salvaje. Por todo eso, sus defectos culturales y artísticos deben, pues, ser absueltos e indultados. Inclusive muy pocas personas en el Paraguay tendrían moral suficiente para desenvainar algún reproche, regaño o reprimenda a estas jóvenes artistas considerando que es un país donde la cultura política no-democrática, el autoritarismo, la corrupción y la propia ‘lucha de clases’ permanecen hasta hoy como marcas indelebles de la ‘cultura del sometimiento’ –una forma de violencia cultural y psicológica practicada desde antaño por una clase dominante sobre las clases dominadas.

Marilina Bogado avanzó más todavía. Al desarrollar su discurso artístico en el idioma guaraní, su invocación gana una dimensión extraordinaria. Como una Selena de México, Marilina consigue penetrar su discurso por sobre el lenguaje hispano-burgués del Paraguay ‘culto y conservador’ para crear un nuevo universo de esencia popular y para dar voz al joven paraguayo suburbano. En una antológica conversación en el programa de televisión de Mili Brítez, la entrevistada Marilina Bogado, con toda su ingenuidad y franqueza y con su más auténtico guaraní, lanzaba la frase (¡prohibida!) *‘nde rayore’*... que no deja de ser una interjección despectiva, de réplica hacia cierta situación lingüística dominante y seguramente representa un alegato de una nueva realidad discursiva<sup>3</sup>. Este proceso y este discurso etnográfico representan también la marca esencial del posmodernismo lingüístico paraguayo, donde el guaraní –lengua oral por excelencia, dominada socialmente y marginada culturalmente– siente lanzar sus últimos alaridos por la boca de una joven artista suburbana que parece luchar denodadamente para que su idioma materno no pierda definitivamente su capacidad de autoafirmación cultural.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

El posmodernismo, especialmente para los marxistas, ha venido irguiéndose como expresión ideológica del actual orden

---

<sup>3</sup>Disponible en: <<http://www.youtube.com/watch?v=u2C8SZQDCwk>>.



económico mundial, el neoliberalismo. Y, al igual que la economía, no es cosa diferente al remozamiento de teorías ya planteadas hace siglos. El marxismo tiende a identificar al posmodernismo como una ‘fachada de vidrio’ y además como una moda. Ya decía un pensador: estamos ante una moda y lo que la moda trae, la moda se lo lleva. Hay una tendencia en el mundo posmoderno para excluir a las ideologías y la lucha de clases. Sin embargo, la posmodernidad de que se habla en este trabajo y que presenta como ejemplo al caso de Paraguay no se convierte en una tesis necesariamente regresiva como lo expresaría el marxismo, sino más bien como una tendencia y una oportunidad, especialmente en el seno de la juventud periférica, de expresar su disconformidad justamente contra ese capitalismo en estado salvaje (lo comprueba el propio acceso a la televisión, imposible en otros tiempos, de una masa de jóvenes desheredados sociales) y enunciar a viva voz conceptos de justicia y de solidaridad (tan propios del sufrido pueblo paraguayo) que tengan por fundamento la propia libertad.

Es posible conjeturar que en ningún otro tiempo histórico emergería en el Paraguay el posmodernismo que se ha expuesto como ejemplo en este trabajo. La herencia cultural de las guerras, revoluciones y dictaduras todavía golpea la vida cotidiana paraguaya. Por eso, la nación guaraní parece aproximarse más al silencio que al ruido y en muchos casos al modernismo antes que al posmodernismo. El capitalismo avanzado o tardío creó marginalidad y pobreza e instituyó también el posmodernismo que hizo emerger a jóvenes suburbanos, verdaderos artistas populares ligados a las clases subalternas, que hablan en español pero también en su idioma materno y que buscan lo alternativo. Indagan a su manera un mundo más justo. Este posmodernismo *sui generis* viene abriendo espacios en la maraña utilitarista contemporánea para mostrar su presencia y su alegría, aunque sea efímera y transitoria. Es también una existencia contemporánea que anda de manos dadas con el relativismo, el subjetivismo y la pluralidad de opciones. Un posmodernismo que está, por fin, de acuerdo con la espantosa narrativa de Borges (1970, p. 31) *La esfera de Pascal*, donde el autor expresa que “*la naturaleza es una esfera infinita cuya circunferencia está en todos lados y su centro en ninguna*”. De forma semejante, la fantasía (¡posmodernista!), decía Freud, no es un error sino una ilusión. Las mutaciones y metamorfosis que se verifican en la vida social paraguaya son ‘el espíritu de la época’ y seguramente hay que entenderlo de esa manera. De cualquier modo, Herib Campos Cervera ya decía: *‘Que no haya arte inútil, que no haya belleza divorciada del pueblo’*.

## REFERENCIAS

ANDERSON, P. **Los orígenes de la posmodernidad**. Barcelona: Anagrama, 1998.

BORGES, J.L. **Otras inquisiciones**. Buenos Aires: Ed. Emecé, 1970.

FOUCAULT, M, **Microfísica del poder**. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979.

GRAMSCI, A. **Selections from the Prison Notebooks**. New York: International Publishers, 1971.

JAMESON, F. **El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado**. Barcelona: Editora Paidós, 1991.

JAMESON, F. **Las semillas del tiempo**. Madrid: Editora Trotta, 2000.

JARA GOIRIS, F.A. O desconhecido como preceito: o caso do Paraguai. **Revista Espaço Acadêmico**, REA 112, setembro, 2010. Disponível en: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/10436/5964>>.

JARA GOIRIS, F. A. Larissa Riquelme una Barbie al contrario. 2010. Disponible en: <[http://www.pedrojuansports.com.py/editorial\\_leer.php?id=20](http://www.pedrojuansports.com.py/editorial_leer.php?id=20)>.

LYOTARD, J-F. **La condición postmoderna**. Informe sobre el saber. Buenos Aires: Editorial R.E.I., 1991.

MARCOS, J.M. **Ámbito y postulados del posmodernismo paraguayo**. **Anales de literatura hispanoamericana**. UCM, v. 14, 1985.

RAMÍREZ, S. Paraguay una isla rodeada de tierra. Columna en El país. **El tiempo.com**, 2013. Disponible en: <[http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/sergioramirez/ARTICULO-WEB-NEW\\_NOTA\\_INTERIOR-12779387.html](http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/sergioramirez/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-12779387.html) 04/05/13>.

ROA BASTOS, A. **Paraguay una isla rodeada de tierra**. El correo de la París:Unesco, 1977.

ZIZEK, S. **Cómo leer a Lacan**.Buenos Aires: Editorial Paidós, 2010.

**Recebido** em 03 de Abril de 2014

**Aprovado** em 15 de Maio de 2014



# LOS *TOBAS/QOMEN* SU ETAPA REDUCCIONAL CON LOS JESUITAS

*Carlos A. Page<sup>1</sup>*

**Resumen:** El presente trabajo pretende a dar a conocer el encuentro entre *tobas/qom* y jesuitas entre los siglos XVII y XVIII. Periodo en el cual se produjeron diferentes relaciones que dieron por resultado la conformación de reducciones, aunque con distinto carácter que produjo efectos contraproducentes en la etnicidad. Al comienzo con aportes pacíficos y al final con la resignación de una guerra que perduró en el Chaco durante todo el periodo colonial en que los españoles no pudieron alcanzar sus plenos objetivos de conquista territorial. En ese contexto solo pudo sobrevivir la reducción de San Ignacio aunque sin la precisión urbanística de la primera que se ajustó a las reglas impartidas para la creación de reducciones. No obstante contó con la característica de otras de su tiempo en que la autoridad española tenía injerencia al ejercer el formal derecho fundacional y el pueblo jesuítico cristiano termina convirtiéndose en prisiones de guerra.

**Palabras clave:** Jesuitas; Reducciones; Chaco; *Tobas/Qom*.

**Abstract:** This paper aims to raise awareness of the encounter between *tobas / Qom* and Jesuits between the seventeenth and eighteenth centuries. Period in which there were different relationships that resulted in the formation of reductions, but with a different character occurred backfire on ethnicity. At the beginning with contributions peaceful and end with the resignation of a war that lasted in the Chaco during the colonial period when the Spanish were unable to achieve their full objectives of territorial conquest. In this context alone survived the reduction of San Ignacio but without the precision planning of the first to

---

<sup>1</sup>Arquitecto y Doctor en Historia del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS); miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-UNC) de la Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: [capage1@hotmail.com](mailto:capage1@hotmail.com)

be adjusted to the rules given for the creation of reductions. However had the property of others of his time in the Spanish authority had formally interference to exercise the right foundational Christian Jesuit and people end up becoming prisoners of war.

**Keywords:** Jesuits; Reductions; Chaco; Tobas/Qom.

## LOS PRIMEROS CONTACTOS CON LOS JESUITAS

Los tobas y mocovíes, junto con los extinguidos abipones y mbayás pertenecían a la familia lingüística de los mataco-guaycurú y del conjunto pámpido. Los primeros, hoy llamados con su designación original de *qom*, no dejan de reconocerse como tobas, a pesar que es un mote despectivo de origen guaraní que significa frente amplia. De allí que los españoles, e incluso los abipones, también los hallan llamado frentones, pues practicaban la decalvación del cuero cabelludo a la altura de la frente, como lo hacían también otras etnias. Pero no es nuestra intención hacer análisis etnológicos que bien se han hecho (TOLA, 2010, p. 167-181), sino relatar la vinculación que tuvieron con los jesuitas en sus intentos reduccionales y los resultados materiales que se produjeron en su forzada confluencia cultural.

Varios ignacianos dejaron meritorios testimonios de la cultura de los pueblos originarios que habitaron la casi inexpugnable región chaqueña. Territorio cuya multiplicidad étnica se constituyó como una concentración compacta, fuera del dominio colonial español y como tal, la geografía histórica debe enmendar al considerarlo un territorio con límites propios fuera de ese dominio. Entre aquellos jesuitas se destaca el P. Joaquín Camaño, quien –como extensamente se refirió Furlong (1955)– en sus aciagos días en el exilio, escribió noticias sobre el Chaco y sus pobladores, expresando que los tobas eran una nación que, para la época de su escrito, estaba compuesta por varias parcialidades. Entre las más conocidas menciona a los abaguilotes, cocolotes, dapicosiques y tapicosiques, además de los yapitalagas, que tenían lengua un tanto diferente pero que se consideraban de la misma nación. Estaban distribuidos en las riberas de los ríos Bermejo y Pilcomayo, y hasta cree que llegaban a los confines del Chaco en el Yabebirí. Por la extensión del territorio que ocupaban estima que habría entre veinte y treinta mil almas.

Considera finalmente que “*es nación guerrera y cruel, especialmente después de la hostigación de los españoles*” (FURLONG, 1955, p. 118-119)<sup>1</sup>.

Efectivamente los primeros contactos que tuvieron los jesuitas con los tobas/qom fueron pacíficos y se produjeron en la temprana entrada a la gobernación del Tucumán ordenada por el provincial del Perú P. Juan de Atienza en 1585. Fue de la partida el P. Francisco de Angulo con un grupo de jesuitas entre los que se encontraba el P. Antonio Barzana, uno de los grandes políglotas de la Compañía de Jesús que delineó un arte de la lengua ágrafa de los tobas<sup>2</sup>. Fue específicamente el P. Barzana quien caminó sus tierras, junto con los PP. Ortega, Saloni y Fields.

Años más tarde y al final del mandato del provincial del Paraguay P. Nicolás Mastrilli (1623-1629) se le encomendó una visita por la región al P. Gaspar Osorio<sup>3</sup> que dio nuevamente con los tobas/qom e intentó aprender su lengua. Los ubicó a “20 leguas metidos tierra adentro del fuerte que habían hecho lossoldados españoles”. Expresa además los pormenores de aquel contacto, relatando que estando en el fuerte de Nuestra Señora del Rosario de Ledesma, llegaron dos indios a quienes el misionero les pidió que lo llevaran a sus tierras. Al llegar al primer pueblo de infieles “me salieron a recibir todos los de él, hasta las viejas decrepitas con grande grita”. Luego las mujeres que estaban con el hábito de doncellas levantaron una cruz que tenían preparada y el jesuita se acercó

---

<sup>1</sup>Un relato similar del P. Camaño aunque más documentado, en Archivo de la Compañía de Jesús de la Provincia de Cataluña, Barcelona (ARXIU), AC MI 02, *Chaco Camaño, Andreu, Castro, Borrego, Jolis, Arto*, p. 377-392.

<sup>2</sup>No sólo dominaba algunas lenguas generales como el quechua y aymará, sino que apenas entró al Tucumán aprendió las lenguas tonocote, guaraní y cacana. Más aún, escribió varios catecismos y vocabularios aunque no todos nos han llegado a la actualidad. Cabe mencionar la traducción que hizo en colaboración con los PP. Santiago y Varela, del catecismo del P. Acosta (1532). Al año siguiente publicó un Arte y Vocabulario de la lengua general del Perú, pero como insistimos, también realizó un arte de la lengua Toba, manuscrito que obtuvo el general Mitre y que recién se publicó en el siglo XIX (LAFONTE QUEVEDO, 1893). Otros se perdieron, como los catecismos en guaraní, natija y quiroquirini, abipones y querandíes que da testimonio Furlong de su existencia. Con la ayuda del P. Añoasco compuso vocabularios en tonocoté, cacana y puquina (FURLONG, 1968, p. 70-73).

<sup>3</sup>El P. Osorio nació en Castrillo de Villavega en Palencia en 1595, ingresando a la Compañía de Jesús de la provincia de castilla en 1612. Llegó a Buenos Aires en la expedición de 1622 del procurador Francisco Vázquez Trujillo. Fue asesinado en el Chaco junto al P. Antonio Ripari el 1 de abril de 1639 (STORNI, 1980, p. 209). Su necrológica en la Carta Anua de 1637-1639 (MAEDER, 1984, p. 50-58).

de rodillas a orar frente a ella, haciéndolo luego los curacas y después el resto de la gente. En los días siguientes los adoctrinó y quedó asombrado de la docilidad de estos naturales, como del respeto que le tenían a la cristiandad, sin tener ninguna idolatría, incluso decía que el símbolo de la cruz era designada con una palabra especial. Más aún, expresa que en sus vestidos estaban hiladas formas de cruces (LEONHARDT, 1929, p. 403).

Al tercer día de su estadía le llegó la noticia que un cacique que llamaban Enoé se acercaba a la población para darle muerte a él y al cacique que lo había recibido. Este último le dijo que se escondiera en los montes que les iba a hacer frente. Pero el jesuita permaneció con los indios y los supuestos asesinos no llegaron nunca. El misionero regresó al fuerte a predicar a los soldados a quienes tampoco descuidaba (LEONHARDT, 1929, p. 404-407).

El P. Osorio permaneció un tiempo con los tobas, dando principio a una reducción. Como dijimos hizo plantar una cruz que simbolizaba el sitio del nuevo poblado cristiano y en cuyo entorno se encontraban diecisiete asentamientos tobas (LOZANO, 1941, p. 171-172) que concurrían periódicamente a la doctrina, mientras trabajaban en el sembradío de alimentos. Concluido con estos primeros pasos el P. Osorio afirmó de la flamante reducción:

En la nueva población hay ya acequia, hay sembrado trigo y se vasembrando maíz y legumbres y dentro de cuatro días se repartirán lossolares, cuadras y sementeras y procuraré un buen puesto y si fuere posible en la plaza para la compañía y gente para su ranchería y aloctubre procuraré me siembren un poco de maíz para tener que dar.

Los adelantos eran prometedores y respondían a las tempranas instrucciones del P. Diego de Torres (1609-1610) de cómo comenzar una reducción, cuyas disposiciones seguían perfectamente vigentes para entonces. Es decir, primero proveerse de alimentos y luego trazar un pueblo al modo de los españoles, con manzanas y solares a ubicarse en torno a la plaza, donde ubicaría la iglesia y sus dependencias.

Entusiasmado el provincial con los logros obtenidos le escribió al general en Roma para que enviara jesuitas que acompañaran al misionero (LEONHARDT, 1929, p. 260-263). Pero nunca pudieron llegar, como expresa el mismo P. Osorio, en una relación sobre el Chaco que envió al general en Roma y transcribe el P. Lozano (1941, p. 171).



No obstante por entonces se desarrolló la Congregación Provincial de 1632 que recomendó la evangelización del Chaco. Pero en ese mismo año fue nuevamente atacada y definitivamente destruida la nueva ciudad española de Santiago de Guadalcázar<sup>4</sup>, por lo que previniendo y salvaguardando la vida del P. Osorio se le pidió que regresara. El misionero tomó debida nota de los nombres de quienes había bautizado para poder encontrarlos cuando regresara (LOZANO, 1941, p. 170). De tal forma y como él mismo lo expresa, estuvo entre los tobas un año y nueve meses.

Aplacadas las insurrecciones indígenas, el provincial Diego de Boroa (1634-1640) designó nuevamente al P. Gaspar Osorio, para internarse en el Chaco. Recorrió las regiones de tobas y mocovíes con quienes convivió varios meses, componiendo un catecismo en idioma toba. Pero una mala jugada del destino cobró la vida del P. Osorio cuando misionaba entre los ocloyas, acompañándolo en el martirio ejecutado por los chiriguano, el joven jesuita Antonio Ripari y el novicio Sebastián de Alarcón en 1639.

## **LAS ENTRADAS DEL GOBERNADOR PEREDO Y SUS EFÍMERAS REDUCCIONES**

Las diversas naciones del Chaco continuaron una resistencia implacable frente al pretendido dominio colonizador. Fue entonces cuando los españoles comenzaron a repetir campañas punitivas de escarmiento. Una de ellas fue la del gobernador don Ángel de Peredo (1670-1674), quien consustanciado de los ataques y luego de varias escaramuzas, decidió emprender una comprometida campaña contra los habitantes del Chaco.

Avanzó junto a un grupo de chiriguano aliados que provocaron muchas muertes (Lozano, 1941, 202). Al llegar a la ciudad de Nuestra Señora de Talavera de Madrid, más conocida como Esteco<sup>5</sup> (Ilustración

---

<sup>4</sup>Santiago de Guadalcázar tuvo una existencia efímera y ni siquiera se sabe con exactitud su ubicación, cercana a la actual ciudad de San Ramón de la Nueva Orán en Salta. La fecha de fundación también se presume en 1626 de mano del andaluz Martín de Ledesma y Vadrerra, enviado por el virrey a fin de contener a los ocloyas y abrir una ruta fluvial hacia Asunción (MAEDER, 1997, p. 31).

<sup>5</sup>Talavera fue fundada en 1567 y parcialmente abandonada en 1609, cuando su población, junto con la de Madrid de las Juntas, fundada en 1592, fueron trasladadas más cerca del camino real al Perú. Actualmente sus ruinas se encuentran cercanas al actual caserío El

1), ya se había entablado la paz y reducido a más de dos mil indios que se los ubicó junto a la ciudad -según informó Peredo al rey- agregando que eran bárbaros, sin policía, ni deidades (BRUNO, 1968, p. 38)<sup>6</sup>.

Además de ellos, el P. Lozano (1941, 216) escribió que cuatrocientas personas, entre palomos, mocovíes, tobas, malbalaes y otros<sup>7</sup> fundaron la reducción de San Francisco Regis en 1672. Mientras que en otra, llamada San Francisco Javier, tuvieron preferencia los tobas, dejada a cargo de los jesuitas que incluso misionaban en la ciudad y entre el ejército que estaba apostado a dos leguas de aquella.

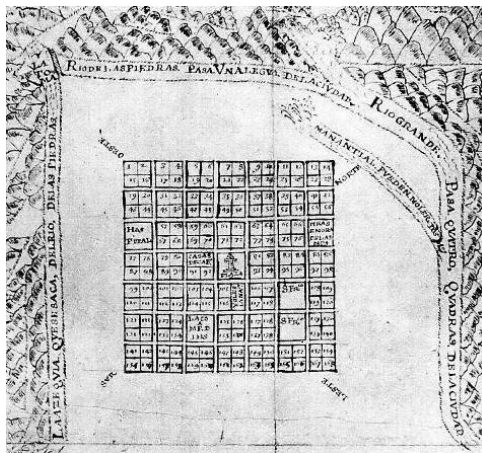


Ilustración 1 - Planta de la ciudad de Talavera (Esteco) en su emplazamiento del río de las Piedras (TORRES LANZA, 1921, p. 10).

Efectivamente el provincial Cristóbal Gómez (1672-1676) fue de Córdoba a Esteco a entrevistarse con el gobernador y designar así a los misioneros Diego Francisco Altamirano y Bartolomé Díaz (BRUNO, 1968, p. 437 y LOZANO, 1941, p. 209). El primero era por entonces profesor de teología en Córdoba, y llegó a ser provincial y procurador, pasando luego a Quito y Perú. Su compañero, el P. Díaz, era natural de Chuquisaca y se encontraba en Salta.

Inmediatamente y acompañados por la milicia, los jesuitas partieron al fuerte de Pongo y de allí a la reducción donde en realidad los indios eran prisioneros. No aceptaron ni la paz ni mucho menos reducirse (Lozano, 1941, 199). Incluso a los pocos días huyeron tres indios y

---

Vencido, incluso el trazado de la ciudad fue publicado por Torres Lanzas en 1988. La ciudad se encontraba en decadencia cuando finalmente un terremoto en 1692 hizo emigrar a sus habitantes (TORRES LANZAS, 1921, p. 10). Para esta época la ciudad contaba con conventos de franciscanos y mercedarios, además de residencia y colegio jesuítico.

<sup>6</sup>Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de Charcas 5. Esteco, 10 de octubre de 1673.

<sup>7</sup>En otro pasaje el P. Lozano dice que se encontraban en la reducción unas 500 familias (LOZANO, 1941, p. 222).

Peredo, que no era hombre fácil, los apresó y los condenó a muerte. Debió interceder el P. Altamirano hasta ponerse de rodillas frente al gobernador quien finalmente accedió a perdonarlos (LOZANO, 1941, p. 211).

Escribe el P. Lozano (1941, 214), siguiendo las Anuas de 1672-1675 del provincial Gómez, que los jesuitas prevenían que, teniendo abundante alimentación para todo ese gentío, podía seguir por buen rumbo la reducción. Pues antes se la suministraba el monte, por donde circulaban libremente. Pues ahora había que cultivar “para que sus cosechas los mantuvieran quietos y contentos” (LOZANO, 1941, p. 214).

Pero los sacerdotes no residieron en la reducción sino en Esteco, ubicada entre cuatro y cinco leguas de distancia. En la reducción con indios de varias parcialidades, predominantemente tobas, doctrinaron a niños de entre seis y dieciséis años llevándoselos a su casa a fin de ganarles la confianza. En lo material, los misioneros levantaron una gran cruz en el pueblo, cercada de gruesos palos y junto a una campana que era utilizada para llamar a comer y regalarles “donecillos”, y así atraerlos a fin de impartirles la doctrina. Aunque en la relación sobre la reducción que redactó el P. Altamirano al Consejo de Indias, cuando se encontraba como procurador en Madrid, no habla de cruz sino directamente que construyó una capilla, donde enseñaba la doctrina cristiana con buen efecto entre los indios, alcanzando a novecientos bautismos<sup>8</sup>.

El gobernador Peredo no quedó satisfecho con el número de indios reducidos y continuó la guerra, dejando inquietos al grupo que residía cerca de Esteco, de los cuales incluso tomó en armas a los que podían sumarse al ejército español. Avanzó por el Chaco habiendo pedido ser acompañado por los jesuitas como verdaderos rehenes, pues pensaba dejarlos entre los vilelas un año, llevándose a cambio a algunos hijos de caciques. Los superiores obviamente se negaron rotundamente a entrar con el ejército a las tierras de los naturales. Así todo el mandatario cumplió su cometido y logró capturar a mil ochocientos indios que dejó prisioneros en un fuerte que llamó Santiago y luego los condujo a Esteco. Más tarde y por pedido de la Real Audiencia de Charcas se armó otra expedición en Tarija, al mando de don Diego Marín de Armenta y Zárate, con el fin de encontrarse con el resto de los españoles, pero fueron repelidos por tobas, choroties y mocovíes, aunque regresaron con muchos prisioneros (LOZANO, 1941, p. 215 a 218).

---

<sup>8</sup>AGI, Audiencia de Charcas, 5. Madrid 20 de noviembre de 1684.

De tal forma que las forzadas poblaciones con aspiraciones de reducciones no sólo se diluyeron sino que los indios se volvieron más belicosos ante los atropellos perpetrados por los soldados como bien lo advirtió el P. Camaño.

## **ENTRE LOS TOBAS REDUCIDOS Y LOS QUE RESISTIERON**

Otro de los gobernadores que se destacó por sus ambiciones ocupacionistas en el Chaco fue don Esteban de Urizar y Arespacochaga (1707-1724), quien derrotó a los lules y desplazó hacia el sur a los mocovíes y abipones. Para la invasión pretendió la colaboración de los gobernadores de Buenos Aires y Paraguay, a los fines estratégicos que la entrada fuera en conjunto por todos sus límites. Pero no acusaron recibo. Sólo se entró por el sector occidental y en varios frentes. Así por ejemplo por Santiago del Estero salió don Ángel Pérez, de Salta el maestre de campo Juan Elizondo y de Jujuy lo hizo el general Antonio de la Tijera quien derrotó a tobas y ojotas, quienes tanto hombres, mujeres y niños fueron puestos presos y reducidos en las cercanías de su fuerte.

Largos años de guerra fueron el escenario de una represión continua que generó la obstinada ambición de invadir el Chaco. En algunos casos fue implacable, como la del gobernador Juan de Santiso y Moscoso(1739-1743) siendo los tobas los primeros en rendirse, que para males hacía poco habían sido diezmados por los zamucos (CHARLEVOIX, 1916, p. 130).

La ofensiva toba no se dejó esperar en un nuevo ataque que los tuvo de protagonistas en 1744. Pero los españoles del gobierno de Juan Alonso Espinosa de los Monteros (1743-1749) lograron capturar quinientos prisioneros, además de construir varios fuertes para la defensa de Salta y Jujuy.

Finalmente otro mandatario signado por los mismos ideales genocida fue Juan Martínez de Tineo (1749-1752), quien continuó la misma política de guerra ofensiva, haciendo una entrada al Chaco en 1750 que produjo la rendición de varias etnias que luego quedaron sometidas en reducciones-fuertes. Un grupo de malbaláes fue conducido a un sitio cercano al Fuerte del Rey del Río del Valle y otro con los chunupíes al fuerte de Dolores, los isistines junto al fuerte de San Luis de los Pitos y finalmente los tobas se ubicaron en las inmediaciones del fuerte de Ledesma, junto a un grupo de mataguayos que lograron fugarse rápidamente.

Después de esta entrada quedaron consolidados esa serie de fuertes mencionados, junto a los de San Bernardo, ubicado a orillas del río Siancas, Santa Bárbara y el Fortín de La Estancia (ZORREGUIETA, 2008, p. 96).

Cien familias de los tobas, con su cacique principal Niquiates y otros llamados Miguel y Caimaiqui, fueron conducidos al fuerte de Ledesma, quedando bajo el consuelo espiritual del jesuita José María Félix del Bono, según indicación del provincial.

El P. Pedro Juan Andreu, como superior de las misiones del Chaco, fue a visitarlos y se entrevistó con el cacique y su gente, lo cual salió conforme y con la decisión de fundar unareducción. Pero una epidemia asoló en esos días a los indios, cayendo muertos muchas

personas, entre los que se encontraba el mismo cacique. Todas las intenciones se paralizaron hasta que en el año 1755 volvió el P. Andreu junto al P. Pedro Antonio Artigas<sup>9</sup> (Ilustración 2), quien llegaba de misionar entre los isistines de Balbuena, para reemplazar al P. del Bono.



Ilustración 2 - Estampa del P. Pedro Antonio Artigas del artista Antonio Muntaner de 1762 inserta en el libro biográfico del P. Andreu (1762).

---

<sup>9</sup>El P. Artigas nació en Palma de Mayorca el 10 de febrero de 1712, ingresando a la Compañía de Jesús en 1733. Al año siguiente llegó a Buenos Aires en la expedición del P. Machoni. Profesó sus primeros votos en 1735 y en 1738 su sacerdocio entre los lules. Sus últimos votos los da en Tucumán en 1747 y muere en la reducción de Miraflores el 9 de agosto de 1758 (Storni, 1980, 23). Una relación de su vida escribió el P. Andreu en 1762 (Reimpresión por FURLONG, 1941). Una estampa de su figura bautizando a un indio, fue impresa en la primera edición. La realizó su compatriota Francisco Muntaner (1743-1805), importante artista que trabajó en Madrid, haciendo estampas sobre obras de Murillo y Diego Velásquez. Fue grabador y pintor con una importante obra de carácter religioso. Además de ser miembro de la Real Academia de San Fernando, la Real Academia Española de Lengua le encargó las estampas para una edición del Quijote (1780).



seguridad, no se permitió más que los jóvenes durmieran dentro del fuerte.

Según el P. Domingo Muriel, al año siguiente los tobas “se alejaron nueve millas, a un paraje que distaba otro tanto del río Negro”. Describe el sitio como “un valle situado entre montes altísimos, pero muy distantes, de suerte que el suelo y la vista del cielo se extiende en un dilatado espacio. Amenísimo, fértil, que se puede hacer todo de regadío con facilidad, en el que se halla un bosque de árboles frondosos, y se da espontáneamente abundancia de raíces alimenticias”. Este traslado se debió a lo contraproducente que significaba la cercanía con el fuerte ante las quejas que los indios tenían del trato de los soldados (MURIEL, 1919, p. 74). La reducción se la siguió llamando San Ignacio y a los indios se les concedió las tierras en merced, donde cultivaron y criaron ganado, además de extraer madera de montes cargados de naranjos. El P. Andreu dejó al P. Artigas y envió para que lo ayudara al P. Roque Gorostiza, reemplazado a los siete meses por el navarro P. Román Arto (ANDREU, 1761, pp. 35-36)<sup>12</sup>, quien fue el sacerdote que por más tiempo permaneció en la reducción, teniendo por compañero al P. Antonio Paris<sup>13</sup>.

El P. Muriel, cuando fue enviado como visitador a la provincia por el ese entonces provincial Pedro Juan Andreu (1761-1766), escribió que la reducción contaba con doscientas personas bajo el liderazgo de los curacas Marini y Tesodi, “quienes cada uno fabricaron aparte su barrio, dejando en medio un espacio para iglesia” (MURIEL, 1919, p. 75).

El visitador también remarcó la pobreza de los misioneros del Chaco, “alojados en unas chozas de paja o barro, y no eran mucho mejores las iglesias, a excepción de alguna que otra, pues consistían en unos “galpones” (como allí dicen), o tendales o enramadas con las murallas y techo de paja o cueros”. Incluso el P. Miranda recordó la visita que hizo en 1765 el obispo Abad Illana que repitió después de la expulsión. El prelado escribió una carta al jesuita superior del Chaco

---

<sup>12</sup>El P. Arto nació en Sangüesa, el 9 de mayo de 1719, ingresando a la Compañía de Jesús en 1742. Llegó a Buenos Aires en la expedición del P. Ladislao Orosz de 1749 y al año siguiente obtuvo su sacerdocio. La expulsión lo sorprendió en la reducción de San Ignacio de Ledesma el 27 de agosto de 1767. Pasó al exilio en Italia, muriendo en Faenza el 30 de mayo de 1780 (STORNI, 1980, p. 24).

<sup>13</sup>El P. Paris nació en Santa María de Seijas en La Coruña el 14 de febrero de 1723, ingresando a la Compañía de Jesús del Paraguay a los veinte años y arribando a la misma en 1745. Sus últimos votos los profesó en San Esteban de Miraflores en 1760, sorprendiéndolo la expulsión en el colegio de Tarija. En el exilio se instaló en Faenza, donde murió el 28 abril de 1782 (STORNI, 1980, p. 213).

expresando: “no pude menos que admirarme de que unos hombres tan cultos como lo son los padres doctrineros, sepulten la clara y pura luz de sus grandes talentos en las oscuras tinieblas de estas gentes bárbaras”, agregando que ha visto a los misioneros viviendo “en unas chozas de paja, que casi nada difieren de la intemperie del cielo, y viven en una casi extrema penuria de todas las cosas”. Sin embargo, después de la expulsión y en una Carta Pastoral expresa: “los pone de oro y azul, vaciando en ella casi todo el veneno de oprobios y de calumnias” (MIRANDA, 1916, p. 250). Luego de esta digresión el P. Miranda continúa relatando el itinerario del P. Muriel, quien se encontró con el P. Román Arto, el famoso compañero del mártir P. Francisco Ugalde que los mataguayos dieron por muerto en aquel asesinato. También cuenta que “vio trabajar alegremente” al P. Luis Olcina, y al “intrépido y celosísimo” P. José Jolís, como a los PP. Roque Gorostiza, José Klein y Martín Dobrizhoffer.

Por entonces otra revuelta en el Chaco obligó al gobernador del Paraguay José Martínez Fontes (1761-1764) a realizar una entrada, alcanzando una aldea de tobas infieles en 1761. Quemó dos tolderías mató a todos los adultos y cautivó a treinta familias, causando la alegría de Asunción, hasta del obispo Manuel Antonio de la Torre llegó a llamarlo el “Moisés libertador”<sup>14</sup>.

En el tiempo en que el P. Muriel concretó su visita, el provincial envió la última Carta Anua que se escribió en el Paraguay. Escribió sobre las grandes virtudes de los “jóvenes y llenos de celo apostólico”, refiriéndose a los PP. Roque Gorostiza y José Jolís, quienes salían en constantes expediciones en busca de indios que se sumaran a las reducciones. Primero había llegado el P. Gorostiza, luego lo hizo el P. Jolís en 1762 (MURIEL, 1919, p. 91).

Fue entonces que el P. Gorostiza volvió a Balbuena donde encontró al provincial Andreu que lo envió nuevamente al Río Grande en busca de más indios. Partió de Miraflores al Chaco con varios indios, por tercera vez, y en su camino encontró al P. Jolís que iba en busca de los tobas, acompañado por el curaca Marini y dieciocho indios de esa parcialidad de la reducción de San Ignacio de Ledesma, desde donde habían salido, además de dos soldados, un conchavado y un español que había sido cautivo. Jolís había tenido su primera parada en el fuerte de los Pitos por el mes de agosto de 1762. De allí emprendió su viaje hasta

---

<sup>14</sup>AGI, Buenos Aires, 174, Carta del obispo Manuel Antonio a SM, 10-VI- 1761 (MATEOS, 1949, p. 828).



alcanzar el objetivo del Río Grande después de doce días. Fue cuando se encontró con el P. Gorostiza, caminando luego cinco días aguas abajo cuando halló a los tobas que estaban atacando a pasaníes y vilelas. Los trescientos tobas que había, estaban comandados por los caciques Telegotí, Aglaiquín y Nogomidiní. Pero también estaban aliados a los tobas algunos mocovíes y malbaláes al mando de Pahaiquín. Aunque parezca mentira en medio de ello, el P. Jolís les instó a la paz y hacer reducción a lo que aceptaron, con la condición de hacer la reducción en ese sitio, y que trajeran vacas del pueblo de Concepción de abipones. Si ese lugar no era posible irían al río Dorado. Pues esto último se hizo porque estaban más cerca de la reducción de San Ignacio. El acontecimiento mereció que, en el lugar en que se realizó esta especie de pacto, el P. Jolís plantó una gran cruz que los indios pintaron de diversos colores. Pues era costumbre que donde se asentaban los pasaníes y yocomitas plantaran un palo de colores que llamaban “*gosquirá*” (MURIEL, 1919, p. 124).

Así fue que unos doscientos indios partieron para Jujuy, sumándose espontáneamente otros setenta<sup>15</sup>. El P. Jolís dio cuenta de lo sucedido al provincial y al gobernador de Tucumán para que definiera el paraje donde levantar la reducción. El P. solicitó un sitio en la ribera del río Seco en la falda del monte Santa Bárbara, pero se lo negó y se le concedió otro junto al río Dorado que desemboca en el Bermejo. El P. Jolís comenzó levantando “una cabaña de paja” y empezó a arar la tierra urgente, para tener qué comer a mediano plazo. Entre tanto se sustentaban como lo hacían habitualmente los indios, con raíces, cogollo de palma y carne de zorro. A esta nueva reducción que se le dio el nombre de San Juan Nepomuceno y a la que vinieron algunos indios lules de Miraflores para ayudar y enseñar a cultivar, mientras algunos niños tobas fueron a la reducción de los lules para aprender música. Pero la convivencia entre tobas y lules fue imposible y al poco tiempo la reducción que parecía florecer con armonía, sucumbió ante las rivalidades casi ancestrales. Y en este conflicto el P. Jolís con su compañero el P. Olcina casi perdieron la vida huyendo de la refriega (MURIEL, 1919, p. 96-98).

El 20 de agosto de 1765, el P. Román Arto envió una carta desde San Ignacio dirigida al visitador Nicolás Contucci, donde además le

---

<sup>15</sup>BS, Carta Anua de 1756-1762, Estante 8, copia en Archivo General de la Nación (AGN), Biblioteca Nacional, Doc. N° 4421, f. 12v.

adjuntó un cuaderno con vocabulario toba y dos libros, uno de cuentas un tanto desprolijo, con los memoriales dejados a la reducción y otro de bautismos, confirmaciones, matrimonios y entierros que se iniciaba el 13 de enero de 1757, cuando él comenzó la tarea, sucediendo al P. Pedro Rodríguez<sup>16</sup> que estuvo desde que se fundó la reducción, siete meses y medio antes. El P. Rodríguez había bautizado muchas personas entre los que prevalecían los niños recién nacidos y jóvenes. Pero además el libro contenía en la parte de adelante, algunos nombres apuntados por capellanes que hubo en la frontera en los cinco años previos en que los tobas comenzaron la paz, antes de la fundación de la reducción. Agrega además el P. Arto que “cuando llegué a esta reducción, que hará nueve años por el mes de enero, no hallé libro de cuentas, sino algunos apuntes en libros sueltos, y estos eran del diezmo que se recogía y los puse en este libro”. Continúa escribiendo que antes había cinco o seis conchavados y que ahora sólo quedaban dos, que se habían agregado once indios, seis que habían huido de la reducción por la viruela y cinco que llegaron de la destruida reducción del Dorado o de San Juan Nepomuceno, fundada por el P. José Jolís. En cuanto a deudas dice el P. Arto que la reducción no tiene, sólo debe al procurador de provincia doscientos treinta novillos que le compró por no matar vacas, pero que ya contaba con los recursos para hacer frente a la misma. Termina escribiendo que no hay otra novedad, salvo que los indios están haciendo unos cercos para sembrar mucho maíz<sup>17</sup>.

Contamos con dos censos de la reducción de los tobas. El primero está inserto en la última Carta Anua del Paraguay que firma el P. Pedro Juan Andreu el 20 de agosto de 1763. Es una planilla expresando que en 1762 había un número total de trescientas catorce almas<sup>18</sup>.

Familias	Viudos	Viudas	Niños	Niñas	Jóv.	Donc.
67	2	22	67	68	15	6
Dif.	Dif.	Baut.	Baut.	Matr.	Comun.	Almas

<sup>16</sup>El P. Rodríguez nació en Zalamea la Real, en Huelva, el 27 de julio de 1735, ingresando a la Compañía de Jesús para el Paraguay en 1753 y arribando a Montevideo dos años después. Para el tiempo de la expulsión se encontraba en la estancia de La Candelaria en Córdoba, siendo conducido a Buenos Aires y de allí a Italia, haciendo sus últimos votos en Ravena en 1774, donde se le pierde el rastro (STORNI, 1980, p. 246).

<sup>17</sup>AGN, Sala IX, 6-10-6, Carta del P. Román Arto al P. Nicolás Contucci, 20-VIII-1765.

<sup>18</sup>BS, Carta Anua de 1756-1762, Estante 8, copia en AGN-BN Doc. N° 4421, f. 12.

Adultos	Párvulos	Párvulos	Adultos			
4	18	31	6	1	15	314

El otro es una planilla suelta que está en una Carta Anua parcial de 1764, donde se contabilizan cuatrocientas noventa y dos almas, contando los ciento treinta y cinco que fueron de la “reducción destruida del Dorado”<sup>19</sup>.

Hubo un grupo de tobas que no se doblegó y siguió defendiendo sus tierras. El mismo P. Dobrizhoffer representa en un dibujo la reducción de San Carlos y Rosario del Timbó de abipones, siendo asediada por un grupo de tobas y mocovíes en 1765, en represalia a una avanzada del gobernador Fulgencio Yegros, quien con 400 soldados derrotó a los tobas en sangrienta matanza (Ilustración 4).

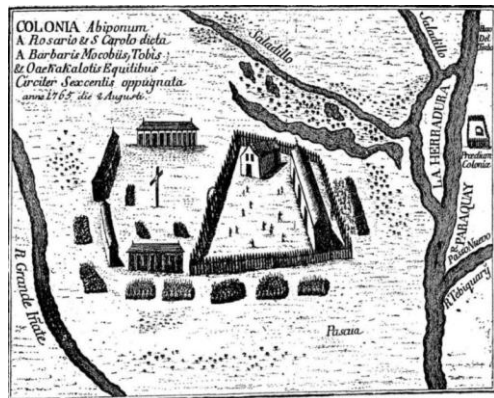


Ilustración 4 – Representación de la reducción de San Carlos y Rosario del Timbó cuando era asediada por mocovíes y tobas el 2 de agosto de 1765 (DOBRIZHOFFER, 1970, p. 307).

Finalmente llegó el decreto de expulsión de los jesuitas y los soldados encabezados por el maestro de campo Francisco Javier Robles llegaron a la reducción de Nuestra Señora del Rosario de San Ignacio el 10 de agosto, encontrado y arrestado al P. Francisco Oroño que estaba al frente de la reducción. Fue inmediatamente apartado de la misma y en su lugar se puso al fraile Joaquín Coyto quien ayudó con el inventario de la capilla, describiéndola como de “seis tirantes con su altar, y en él colocado un lienzo de bara y media e largo, y poco más de vara de ancho. Su advocación Nuestra Señora del Rosario, y a los pies San Ignacio y San Francisco Javier”. También se hallaban imágenes pequeñas de Nuestra Señora de Belén, el Corazón de Jesús, San Luis Gonzaga, San Estanislao y otros, junto a todos los ornamentos necesarios. La casa de los jesuitas se componía de “dos cuartos el uno de ellos con su aposento y ventana con puertas y cerraduras de hierro”. Un pardo libre llamado Juan José Argañaraz cuidaba la hacienda, declarando que había en la reducción dos

<sup>19</sup>AGN, Sala IX, 6-10-6, Estado de la reducción de San Ignacio de indios tobas 1-I-1764.

mil doscientas treinta y dos cabezas de ganado vacuno, fuera de muchas alzadas, unos setenta bueyes, ciento veintiocho caballos, veintiocho yeguas y catorce mulares<sup>20</sup>. Aparentemente el P. Arto llegó a la reducción el día 27 e inmediatamente fue arrestado (STORNI, 1980, p. 24).

## **CONCLUSIÓN: DE LA CONVERSIÓN DE REDUCCIONES PACÍFICAS A PRISIONES ENCUBIERTAS**

El primer contacto de los jesuitas con los tobas lo llevaron a cabo los PP. Barzana y Osorio. Este último con mejores resultados, pues llegó a formar un poblado cristiano según las disposiciones reduccionales para guaraníes y guaycurúes que había dictado el P. Diego de Torres en los inicios de la Provincia Jesuítica del Paraguay. Esta fundación pacífica se llevó a cabo con el ritual de forma, que comenzaba con la ubicación de una cruz, en el sitio que sería luego la plaza central. Pero antes del trazado urbano se sembraba la tierra y una vez obtenida la primera cosecha se repartían los solares de la manzana entre los naturales y se comenzaba a construir la iglesia y residencia de los sacerdotes.

Pero diversas circunstancias que debemos centrar en la resistencia de los naturales chaqueños a las invasiones españolas al Chaco, hicieron que la reducción se desvaneciera. Sucedió después un periodo de constantes enfrentamientos no solo contra los españoles sino también inter étnico, que cobró vidas, destruyéndose pueblos y ciudades, amén de traer epidemias, y ante la avaricia de los españoles por conquistar este territorio que les resultó casi inexpugnable. Debieron sobrevenir matanzas indiscriminadas para al menos mantener los límites de las ciudades hispanas con la defensa de fuertes y reducciones; o ambas a la vez, que conformaron un nuevo núcleo urbano de resistencia. Los naturales ya no solo tenían poca predisposición a concentrarse en pueblos, al ver como se les despojaba de sus tierras, sino que llegaron a tener desconfianza de los propios misioneros jesuitas. Pues ahora actuaban junto a las incursiones punitivas hispanas que los reducían a prisioneros de guerra sin respetar la diversidad cultural de sus etnias, como en el caso de las reducciones de San Francisco Regis y San Francisco Javier, donde ni siquiera vivían allí los jesuitas, sino en los fuertes que los custodiaban.

---

<sup>20</sup>Archivo Nacional de Chile, Vol. 150, p. 4.

Continuaron los tiempos de guerra y exterminio, hasta que finalmente a mediados del siglo XVIII se consiguió capturar varias etnias, y entre ellas los tobas, que terminaron reducidos en el poblado de San Ignacio en las cercanías del fuerte de Ledesma. Resignados ante su destino, los jesuitas trataron de aminorar los males que los aquejaban y la reducción se alejó de los soldados del fuerte y con ello se favoreció en parte su supervivencia frente a los abusos de su opresor.

Pero paralelamente otros tobas, no solo se enfrentaban a los españoles sino a otras etnias, e incluso a los indios que se habían dejado someter en reducciones. En medio de refriegas se pudo conseguir fundar la reducción de San Juan Nepomuceno, pero duró escaso tiempo y los sobrevivientes se mudaron a San Ignacio. Reducción que una vez expulsados los jesuitas logró apenas sobrevivir por algunas décadas con la administración de los franciscanos. De tal manera que lo que pudo convertirse en una cristianización pacífica en los albores del siglo XVII, con el desarrollo pleno de una estructura urbana prediseñada, como entre los guaraníes, las reducciones terminaron siendo prisiones o sitios en donde protegerse de lo que se había convertido en una verdadera guerra que incluía etnias naturales del Chaco y españoles con casi dos siglos de permanencia.

Este proceso reduccional produjo cambios en la etnicidad de los pueblos originarios, afectando sus estructuras políticas y económicas como a su vez produciendo cambios notorios en los procesos sociales. Transformaciones culturales que comenzaron a gestarse desde la primera experiencia con el P. Osorio, trágicamente desvirtuada con el devenir del sistema conquistador.

## **REFERENCIAS**

ANDREU SI, P. J. **Compendiosa relación de la vida, virtudes y muerte por Christo del P. Francisco Ugalde, de la Compañía de Jesús.** Madrid: Por Joachin Ibarra, 1761.

ANDREU SI, P. J. **Carta de edificación sobre la Vida del V. Siervo de Dios el P. Pedro Antonio Artigas de la Compañía de Jesús, Misionero de los indios Lules, Isistines y Tobas en la provincia del Paraguay.** Barcelona: Juan Nadar Impresor, 1762.

BRUNO SDB, C. **Historia de la Iglesia en la Argentina**. Volumen Tercero (1632-1686). Buenos Aires: Editorial Don Bosco, 1968.

CHARLEVOIX, P. F. J. de. **Historia del Paraguay**, Tomo VI, Anotaciones y correcciones latinas del P. Muriel, traducida al castellano por el P. Pablo Hernández. Madrid: Librería General de Victorino Suárez, 1916 [1757].

FURLONG SJ, G. **Cartografía jesuítica del Río de la Plata**. Buenos Aires: Jacobo Peuser, 1936.

FURLONG SJ, G. **Joaquín Camaño SJ y su “noticia del Gran Chaco (1778)**. Buenos Aires: Librería del Plata, 1955.

FURLONG SJ, G. **Antonio Barzana SJ y su Carta a Juan Sebastián (1594)**. Buenos Aires: Teoría, 1968.

LAFONTE QUEVEDO, S. A. Arte de la lengua Toba por el Padre Alonso Bárcena Soc. Jes. Ms propiedad del General B. Mitre. Con Vocabularios facilitados por los señores Carranza, Pelleschi y otros. **Revista del Museo de La Plata**. v. 5, p. 120-181 y 305-327, 1893 y v. 7, p. 189-261, 1896.

LEONHARDT SI, C. **Documentos para la Historia Argentina. Iglesia. Cartas Anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1615-1637)**. Tomo XX. Buenos Aires: Peuser-Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 1929.

LOZANO SI, P. **Descripcion Corografica del Gran Chaco Gualamba y de los ritos, y costumbres de las innumerables naciones barbaras, e infieles, que la habitan...**Reedición con prólogo e índice por Radames A. Altieri. Tucumán: Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, 1941 [1733].

MAEDER, E. J. A. **Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, 1637-1639**. Buenos Aires: Fundación para la Educación la Ciencia y la Cultura, 1984.

MAEDER, E. J. A. **Historia del Chaco**. Buenos Aires: Plus Ultra, 1997.

MATEOS SI, F. **Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay**, Tomo VIII. Segunda Parte. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1949.

MIRANDA SJ, F. **Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel, religioso un tiempo de la abolida Compañía de Jesús y último provincial de su provincia del Paraguay**. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1916.

MURIEL SI, D. **Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767**, Traducida por el P. Pablo Hernández. Tomo Único. Madrid: Librería de Victorino Suárez, 1919.

STORNI SI, H. **Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768**. Roma: Institutum Historicum SI, 1980.

TOLA, F. Una revisión de los etnónimos de los toba (qom) del Chaco Argentino en función de la categoría de “persona” y de la “vida social”, **Publicar. En Antropología y Ciencias Sociales**. Buenos Aires: a. VIII, n. IX - Junio de 2010.

TORRES LANZAS, P. **Relación descriptiva de los mapas, planos, etc. del virreinato de Buenos Aires existentes en el Archivo General de Indias**. Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser, 1921.

ZORREGUIETA, M. **Apuntes históricos de la provincia de Salta en la época del coloniaje**. Salta, Editorial Universidad Católica de Salta: 2008 [1872].

**Recebido** em 23 de Maio de 2014

**Aprovado** em 03 de Junho de 2014





# MANCUR OLSON E A LÓGICA DA AÇÃO COLETIVA APLICADA AO MST

*Miguel Angelo Lazaretti<sup>1</sup>*

**Resumo:** Este artigo busca discutir as ideias de Mancur Olson sobre a ação coletiva aplicada a assentamentos de reforma agrária do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). A ideia de Olson (1999) é que os indivíduos só participam de ações coletivas quando estas possam lhes trazer lucros individuais. No presente artigo tentamos demonstrar que existem mais do que interesse individual nas estratégias de ações coletivas. Nestas ações, denotam-se também a criação de novos valores (amizade, solidariedade) que não se comportam apenas como interesses puramente pragmáticos.

**Palavras-chave:** Ação coletiva; MST; Reforma agrária.

**Abstract:** This paper aims to discuss Mancur Olson ideas about the collective action applied to Landless Workers' Movement (MST) settlements of agrarian reform. The author's idea is that individuals only participate in collective action when these may bring them individual profits. In the present article we try to demonstrate that there's more than personal interest on collective actions strategy. These actions also denote the creation of new values (friendship, solidarity) that don't behave only as purely pragmatic interests.

**Keywords:** Action collective; MST; Agrarian reform.

Este artigo busca estudar uma realidade muito complexa e delicada em termos de análise. Isto porque envolve uma organização multifacetada em termos de interesses e objetivos de seus participantes. O MST apresenta-se como um movimento que tem mudado as relações de produção na sociedade rural brasileira e que possui ideias homogêneas enquanto agente de transformação da sociedade. É claro que a realidade mostra que nem tudo é desta forma. Existem grandes resistências a esse

---

<sup>1</sup>Doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba e Professor Adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – Campus de Toledo

projeto inovador que quer marcar esta nova estratégia de produção e de sociabilidade nos assentamentos. Existem resistências nem sempre objetivas, explícitas, mas resistências subjetivas que não combinam com a maneira como se desenvolvem os projetos de coletivismo apresentados e colocados em prática nas múltiplas realidades dos assentamentos rurais pelo Brasil afora.

Podemos nos interrogar sobre os limites que se impõem na construção da democracia interna do movimento. São barreiras culturais, sociais e organizacionais presentes na maneira original de fazer produzir a terra, maneiras sempre presentes na trajetória dos trabalhadores rurais que não são acostumados a trabalhar coletivamente, de modo que, muitas vezes, os dirigentes do MST dizem serem tais maneiras “vícios artesanais de produção” que podem desqualificar seus atributos de produtores e, portanto, colocam-os como atrasados e individualistas.

Desta forma, a realidade que analisamos nesse artigo não permite, em hipótese alguma, nos limitar a apenas um contexto teórico de análise, pois diversas e complexas são as realidades dos assentamentos de reforma agrária no Brasil. Por isso, nos debruçaremos sobre o arcabouço teórico de Mancur Olson, economista e pensador social que pode nos ajudar a elucidar a problemática da ação coletiva sob a perspectiva da análise das relações de poder entre líderes e assentados, bem como sobre os aspectos subjetivos que envolvem essas relações na construção da democracia no Brasil e do objetivo maior do MST, que é a efetivação de um modelo socialista de organização nos assentamentos.

Nesse sentido, mais do que uma simples descrição de temas e ações do MST em nível nacional e de reações sociais relacionadas a estes, o principal objetivo ao investigar esse tema é o de refletir sobre as modificações que tais criações de contestação ou protesto elaboradas por esse movimento social engendram nas propriedades e atributos dos grupos e dos atores em conflito em nível local e, em última análise, no social.

De acordo com Gohn (1997a), por existir uma inadequação do paradigma tradicional marxista, denominado por alguns como clássico ou ortodoxo, para a análise dos movimentos sociais que passaram a ocorrer na Europa a partir dos anos 60 do século passado, propomos a análise da produção da ação coletiva do MST a partir de autores com visões diferenciadas, como Mancur Olson, o qual criou um esquema interpretativo diferente do marxismo na análise dos movimentos sociais,

ênfatizando os interesses individuais, a intenção dos atores, seus valores e a solidariedade entre as pessoas de um grupo ou de um movimento social.

Esta opção pela discussão teórica com esse autorque de certa forma ao analisar os movimentos sociais se desprende de categorias marxistas torna-se interessante não por descartar o marxismo, mas sim por colocar elementos pós-marxistas no âmbito micro de análise, tais como o cultural e o político, pois o marxismo, de certa forma, tende a subjugar ao econômico. Este novo paradigma, como nas palavras de Gohn (1997a, p. 122), “abre a possibilidade de retorno e recriação do ator, a possibilidade de mudança a partir da ação do indivíduo, independente do condicionamento das estruturas”.

Outro fator preponderante para a escolha teórica de análise da ação coletiva via o paradigma de Mancur Olson diz respeito ao abandono da ideia desse sujeito histórico pré-determinado, configurado pelas contradições do capitalismo e formado pela consciência autêntica de uma vanguarda partidária e do centralismo democrático leninista. Este novo sujeito criado é um coletivo difuso, não hierarquizado, em luta contra as discriminações de acesso aos bens da modernidade e, ao mesmo tempo, crítico de seus efeitos nocivos, a partir da fundamentação de suas ações em valores tradicionais, solidários e comunitários. Portanto, a nova abordagem elimina a centralidade de um sujeito específico, predeterminado e vê os participantes das ações coletivas como atores sociais (GOHN, 1997a, p. 122-123).

Existem diversas considerações sobre a ação coletiva, ligadas a diferentes contextos de análise de pequenos ou grandes grupos que se organizam na sociedade. Na sua grande maioria, vinculam-se à análise dos movimentos sociais, como a de Olson (1999), e analisam a organização sindical e sua relação com o Estado, para citar algumas das mais importantes.

Nesse sentido, o que nos preocupa é o debate contemporâneo que, segundo Orenstein (1998), costuma datar pela atualização neoclássica proposta por Olson em 1965 em sua famosa obra *A Lógica da Ação Coletiva*. Neste trabalho, Olson, estudando grupos sociais e grandes organizações (norte-americanas), analisa e confronta estudos sobre certos aspectos do comportamento coletivo para formular uma teoria que se aplica, mais adequadamente, às grandes organizações com significativo componente econômico. A ideia de Olson é de que, quando há objetivos econômicos envolvidos, grupos de indivíduos com interesses usualmente comuns, tentam promover esses interesses comuns.

Para Olson (1999), o ponto lógico para iniciar qualquer estudo sistemático sobre organizações é o seu propósito, e um propósito que, de fato, é característico da maioria das organizações, e, com certeza, de praticamente todas com um importante aspecto econômico, é a promoção dos interesses de seus membros. As organizações podem, portanto, para o autor, desempenhar uma função importante quando há interesses comuns ou grupais a serem defendidos e, embora elas frequentemente também sirvam a interesses puramente pessoais e individuais, sua função e característica básica é sua faculdade de promover interesses comuns de grupos de indivíduos .

Apesar do conceito de ação coletiva expresso por Olson na Lógica da Ação Coletiva indicar para a união entre pessoas na busca de interesses e objetivos comuns, o autor sugere que “assim como pode se supor que os indivíduos que pertencem a uma organização ou grupo têm um interesse comum, eles também têm interesses puramente individuais, diferentes dos interesses dos outros membros do mesmo grupo ou organização” (OLSON, 1999, p. 20).

O foco principal e muito contestado no pensamento de Olson é de que os grupos sempre agem para promover seus interesses baseados na premissa de que, na verdade, os membros de um grupo agem por interesses pessoais e individuais. Esta característica de ação coletiva centra-se na ideia de que os grupos tendem a agir em favor de seus interesses grupais, como uma extensão lógica de algo muito aceito do comportamento racional e centrado nos próprios interesses.

Em outras palavras, geralmente se deduz que se os membros de um determinado grupo têm interesse ou objetivo comum, e se todos eles ficariam em melhor situação se esse fosse atingido, logicamente os indivíduos desse grupo irão, se forem pessoas racionais e centradas nos próprios interesses, agir para esse objetivo (OLSON, 1999, p. 14).

A polêmica da ideia de Olson está no fato pragmático e utilitarista da associação política, ou seja, na questão de que as pessoas só se afiliam a um grupo quando há possibilidade de conseguir algo através desse pertencer. Em outras palavras, Olson acredita que, ao contrário de uma ação individual independente, uma ação coletiva é muito mais eficiente na defesa dos interesses do indivíduo. Para o autor, a noção amplamente difundida, presente em todas as ciências sociais, de que os grupos tendem a promover seus interesses é, portanto, injustificável, pelo menos quando se baseia, como geralmente ocorre, na pressuposição de que os grupos agem em interesse próprio porque os indivíduos também o fazem. No

entanto, conforme o autor, “a costumeira visão de que grupos de indivíduos com interesses comuns tendem a promover esses interesses parece ter pouco mérito, se é que tem algum” (OLSON, 1999, p. 15). Ou seja, nem sempre os interesses comuns produzem uma ação coletiva. Não é porque todos têm um interesse comum que irão se organizar para produzir uma ação coletiva em prol desse interesse.

Para Zauli (2000), Olson argumenta que o postulado da racionalidade individual não autoriza a conclusão de que indivíduos com interesses comuns produzirão ações coletivas. Ao contrário, o postulado da racionalidade individual aponta para a tendência de que os indivíduos se abstenham de qualquer engajamento em ações coletivas destinadas à provisão de seus bens, a não ser que haja coerção ou outro tipo de incentivo que leve os membros do grupo a agir com o interesse comum.

Para nós, explicar a participação de assentados em ações coletivas respaldadas por um cunho ideológico socialista teria como única explicação plausível, na lógica de Olson, os incentivos seletivos, os quais funcionariam como instrumento de coação dos indivíduos através de punições, bem como de recompensas àqueles que conformassem seu comportamento ao interesse coletivo. Daí, mais uma vez, vem a lembrança das facilidades que o MST proporciona aos seus militantes e à sua base, como, por exemplo, o encaminhamento dos empréstimos, outros recursos do Estado, escolas, lazer e tantas outras benesses.

Esta seria a imagem mais realista da participação em ações coletivas porque faz parte de uma estratégia instrumental que “é uma estratégia orientada ao logro de objetivos particulares de bens públicos” (BERDEGUÉ, 2003, p. 2). Seria a participação em ações coletivas de forma conjuntural, como, por exemplo, em algum projeto que possa render dinheiro ou insumos para a lavoura e/ou ainda ganhos passageiros, de quem não tem nada a perder.

A ideia de ação coletiva expressa por Olson possui um viés ideológico e pode ser entendida da mesma forma como Gramsci interpretou a ideologia, cujo significado para este autor é o de cimentar e unificar o bloco social. No caso, a ideia (ideologia de ação coletiva) de Olson tem um poder de convencimento de que as ações coletivas servem apenas para responder a priori a interesses individuais. Desta forma, Amman (1997), ao falar da análise gramsciana de ideologia, nos alerta para o perigo do convencimento destas ideologias com fundo individualista e nos diz que, “deste tipo de ideologia, de significado mais alto, Gramsci distingue aquelas ideologias arbitrárias, racionalistas, que não criam senão

movimentos individuais, embora até elas sejam úteis, na medida em que funcionam como o erro que se contrapõe à verdade e a afirma” (AMMAN, 1997, p. 21).

Sob esse ponto de vista, chama a atenção o papel dos líderes que, no caso, estabelecem um vínculo orgânico com trabalhadores sem terra e, em tais condições, representam uma força potencial na luta por uma nova hegemonia no sentido de um desenvolvimento capaz de homogeneizar a massa a uma concepção superior de existência, que origine uma nova unidade orgânica entre eles próprios e os trabalhadores.

Nesse sentido, os líderes podem, de um lado, afirmar a ideologia dominante e, de outro, deflagrarem um movimento cultural que objetive desconstruir a ideia da produção de uma ação coletiva centrada em interesses individuais para uma contraideologia necessária para a transformação social.

As relações entre os participantes (assentados) e os líderes da organização que canalizam a ação coletiva (MST) estão determinadas, segundo Berdegú (2003, p. 7), pelos seguintes fatores internos:

a) Os valores compartilhados pelos participantes na ação coletiva devem ser a solidariedade, a honestidade, a reciprocidade e a confiança em contraposição ao individualismo;

b) As normas informais de conduta dos integrantes que empreendem uma ação coletiva remetem a que os indivíduos cumpram seus compromissos, sejam disciplinados e respeitados pela comunidade, e apresentem uma conduta democrática e capacidade de escutar os outros.

c) Os sistemas formais de regras que regem as relações no interior da organização que empreende a ação coletiva devem ter bem definidas as noções de direito e dos deveres dos indivíduos que formam a organização, bem como as regras de distribuição de custos e benefícios derivados da ação coletiva e as normas que permitem minimizar os problemas de corrupção.

d) Os mecanismos existentes dentro da organização para assegurar o cumprimento dos acordos, compromissos e regras formais que regem as relações no interior da organização. A discussão se dá pela necessidade de contar com diferentes tipos de incentivos econômicos e simbólicos de reconhecimento no interior da comunidade, junto com uma adequada estrutura de sanções possíveis de aplicar para assegurar o cumprimento de normas e regras.

e) A existência de líderes capazes de conduzir o desenvolvimento coletivo para contribuir não só no êxito da ação coletiva, mas também

para a sustentabilidade. As organizações devem efetuar mudanças nas lideranças por novas gerações no momento adequado.

O autor ainda conclui dizendo que as ações coletivas se desenvolvem em um novo contexto, mais individualista, mas que devem nascer de uma mobilização coletiva para dar respostas às necessidades individuais de pobreza que não encontram solução no marco do individualismo proposto pelo neoliberalismo econômico. No meio rural, as ações coletivas se dão num novo cenário, onde deve existir a capacidade de negociar com outros atores da comunidade e do território em prol do desenvolvimento (BERDEGUÉ, 2003).

Seria um desenvolvimento em que as ações coletivas possam levar as pessoas a ter liberdade de expressarem seus desejos, não só aqueles relacionados com a produção, mas também religiosos, culturais etc. Um desenvolvimento, então, enquanto liberdade, diria Amartya Sen, citado por Abramovay (1998), o que corresponderia ao aumento da capacidade de os indivíduos fazerem escolhas. Não basta que a lei garanta certos direitos: o essencial é que os indivíduos tenham capacidades, as qualificações, as prerrogativas de se deslocar, de participar dos mercados e de estabelecer relações humanas que enriqueçam sua existência.

No cotidiano dos assentamentos, alguns autores têm denunciado (Brenneisen, 2002; Navarro, 2003, entre outros) que não é essa prática que se desenvolve nos assentamentos do MST. Os assentados não possuem tanta liberdade de escolher, o que, com certeza, compromete esse desenvolvimento de forma amigável.

Sabemos que a estratégia básica do MST é a ocupação de terras improdutivas, públicas ou particulares, criando um fato político que pressiona os órgãos públicos a negociarem com o movimento e a promoverem seu assentamento definitivo na terra através da concessão de títulos de posse. O sucesso desses empreendimentos depende muito da presença das lideranças que são, geralmente politicamente experientes e possuem capacidades de organização.

De acordo com Gohn (1997), na organização do MST observam-se vários pressupostos clássicos da esquerda tradicional, destacando-se a necessidade de uma estrutura orgânica com direção, coordenação, comissões, departamentos e núcleos. A direção deverá ser constituída pelos melhores e mais bem selecionados entre os militantes. Por isso, dado que as massas apenas se mobilizam sozinhas, em função do imediato, e não se organizam politicamente, cabe grande responsabilidade aos dirigentes na condução das lutas dessas massas. Afirma-se nos

documentos do movimento que “quanto mais a massa se apega aos símbolos, aos líderes, e à organização, mais ela luta, mais se mobiliza e mais se organiza” (Como organizar a massa, MST, 1991 citado por Gohn, 1997).

Concordamos com Gohn quando diz que o movimento padece por dificuldades internas e que a rigidez das diretrizes programáticas tem encontrado entraves para ser assimilada pela massa dos agricultores:

Alguns erros básicos da esquerda ainda são repetidos, como o de desconsiderar o peso da tradição e dos costumes no meio popular e tentar implantar práticas novas porque são coletivizantes. Exemplo nesse sentido são algumas cooperativas de comercialização dos produtos. A base da economia rural brasileira sempre foi a família. O meio social por excelência é o convívio com os parentes. E não existe tradição de produção cooperativa no norte do país. A tensão entre o projeto dos líderes do MST e os projetos dos próprios trabalhadores revela que o processo de vivência em um assentamento envolve condições objetivas e subjetivas, dadas tanto pela conjuntura material/econômica e política como pelo universo cultural das pessoas de uma região (GOHN, 1997, p. 150).

Na fase de preparação da luta e de acampamento há uma homogeneização de interesses entre os trabalhadores rurais, quando o papel dos líderes centra-se nos aspectos questionadores do modo de produção capitalista que promove a privatização da terra e não permite que esse espaço seja partilhado por quem nele trabalha. No entanto, o panorama altera-se quando se passa dessa fase da preparação e acampamento, em que as famílias estão unidas para conquistarem a terra, para a fase do assentamento, em que ocorre a posse individual da terra. Nesse período, quando se negocia o projeto coletivo, os assentados têm se mostrado um pouco apáticos à ideia dos líderes do movimento.

Segundo Kleba (1994), isso acontece em função de que os líderes que atuam como representantes das demandas dos assentados não abrangem como tal a totalidade destes, em função de sua pequena estrutura e de posições ideológicas que, nem sempre, condizem com a heterogeneidade da população assentada.

Como problema maior para a organização coletiva da produção, podemos citar a lógica do camponês, de tomar decisões sozinho, de não



precisar prestar contas de seu trabalho para ninguém, de definir seu próprio horário. Quer dizer, uma coisa é aquilo que é trazido pelos líderes do MST até os trabalhadores rurais, outra é a ideologia camponesa inserida num contexto cultural e histórico determinado (LAZZARETTI, 2003).

Outra questão diz respeito aos tipos de trabalhadores rurais que vivem dentro dos assentamentos, nem todos têm origem agrícola, alguns nunca trabalharam na terra e, por isso mesmo, podem ser mais suscetíveis a aprendizagem coletiva de novas formas de trabalho.

Gostaríamos de reafirmar que, mesmo admitindo que a ação coletiva possa ser a soma das ações individuais em um determinado contexto social, nossa posição teórica de análise é a mesma de ALMEIDA (1999, p. 39), “de que a ação coletiva é resultado de uma manifestação de atores sociais ou de grupos que se constituem enquanto sujeito coletivo”. Nesse ponto, concordamos com Ostrom (1992) e Sabourin (1999), segundo os quais a ação coletiva é um processo iterativo e uma construção social decorrente dos processos de aprendizagem coletiva, a partir das trajetórias sociais dos indivíduos e da sua experiência construída no seio dos grupos. No caso dos assentamentos, as novas formas de organizarem-se, promovidas geralmente por intervenção externa, vieram para sobrepujar-se ou justapor-se às formas preexistentes de organização rural, marcadas pela reciprocidade camponesa.

De acordo com Sabourin (2003a), a lógica da dádiva e da reciprocidade pode ser verificada em todas as sociedades humanas depois que Levi-Strauss mostrou como as estruturas elementares do parentesco estão ordenadas pelo princípio de reciprocidade. Segundo Levi-Strauss citado por Sabourin (2003a), a sociedade humana emerge e se mantém, se reproduz, graças a esse processo de reconhecimento recíproco assegurado pelas estruturas de reciprocidade, muitas vezes apenas interpretadas como mecanismos de dádiva/contra dádiva.

Segundo Caille (1998, p. 76), o paradigma da dádiva aplica-se “a toda ação ou prestação efetuada sem expectativa imediata ou sem certeza de retorno, com vista a criar, manter ou reproduzir a sociabilidade e comportando, portanto, uma dimensão de gratuidade”.

Temple (1999), propõe considerar a reciprocidade como a reprodução da dádiva. Ele distingue assim o intercâmbio (a troca) da reciprocidade: “a operação de intercâmbio corresponde a uma permutação de objetos enquanto a estrutura de reciprocidade constitui uma relação reversível entre sujeitos” (TEMPLE, 1999, p. 3).

Nesse sentido, Sabourin afirma que

até nos projetos de reforma agrária, as famílias de sem terra assentadas na periferia de Recife, muitas vezes assimiladas a um tipo de lumpen proletariado agrícola, atuam e se expressam em função de lógicas de dádiva e de reciprocidade oriundas de raízes camponesas reivindicadas como mostra o belo trabalho de Maria Nazareth Wanderley no livro coordenado por José de Souza Martins (2003). (SABOURIN, 2003a, p. 2).

Completa o autor dizendo que, de fato, as políticas públicas, entre outras, e o modelo social e produtivo da reforma agrária no Brasil ignoram a diversidade das lógicas e o princípio de reciprocidade, persistindo, apesar dos fracassos, em propor apenas o desenvolvimento do intercâmbio capitalista, baseado na acumulação material e na concorrência para o lucro.

Temple (1999) lembra que, em todas as sociedades humanas, encontram-se as duas lógicas econômicas (intercâmbio e reciprocidade da dádiva), cada uma sendo mais ou menos desenvolvida segundo as prioridades dos homens: privilegiar o interesse privado ou os valores humanos. Além do valor medido pelo equivalente da moeda no marco das prestações de intercâmbio, recorre-se também a outros valores, como confiança, responsabilidade, equidade, prestígio, amizade e honra, os quais geram diversas formas de equivalência materiais e/ou simbólicas no caso das relações reguladas pela reciprocidade.

Ostrom (1998) situa a construção social de instituições capazes de normatizar e regular a gestão de recursos coletivos no marco de grupos de agentes heterogêneos com interesses rivais, em que dá ênfase especial às normas de reciprocidade. Para ela, a reciprocidade, a confiança e o prestígio, identificados como princípios no coração da ação coletiva, correspondem, ao mesmo tempo, a regras sociais e a valores humanos. Ostrom considera esses valores como “naturalmente” dados e intrinsecamente inseridos nos grupos sociais. Porém, a produção e a reprodução desses valores depende da tensão entre princípios de intercâmbio e de reciprocidade e da polarização das prestações econômicas entre esses dois modelos.

Para Sabourin (2003a), os fatos e exemplos observados nas diversas sociedades rurais confirmam a diferença e até a contradição dialética entre a lógica econômica da reciprocidade e aquela do livre-

câmbio. Cada uma dessas lógicas pode ser verificada na realidade ou nos diversos contextos. De fato, diz o autor, hoje, em termos de desenvolvimento rural ou regional, não se trata de reivindicar a exclusividade de uma dialética ou de outra, mas sim de chamar para uma dupla referência. Nesse sentido, afirma que o reconhecimento político e público da economia de reciprocidade permitiriam traçar uma interface de sistema e abrir um debate entre os partidários de uma ou outra lógica para tratar da natureza das organizações camponesas ou locais, da delegação de poder, das normas e dos princípios de gestão dos bens comuns ou públicos e dos recursos naturais.

A proposta para tal debate é reconhecer que não existe apenas a proposta capitalista do livre-câmbio, mas sim a tentativa de diferenciar as duas avaliando a existência de estruturas de reciprocidade e de dádiva como uma possível interpretação de alternativas que nem sempre contemplam todas as organizações, em especial as do meio rural.

O estudo recente intitulado *O reconhecimento público dos novos atores coletivos no Nordeste*, realizado por Sabourin et alii (2004), mostra em três casos estudados que há uma complementaridade entre apoio público a ação coletiva dos agricultores em nível local de alocação dos recursos e dos meios de produção. Os autores colocam em evidência a importância do reconhecimento público dos atores coletivos, o papel de apoio, orientação ou, pelo contrário, de freio a essas dinâmicas territoriais e multifuncionais que a ação pública pode desempenhar. Ou seja, os autores mostram que, nas experiências estudadas, existem dispositivos coletivos funcionando essencialmente na base de prestações gratuitas nascidas dos sistemas de ajuda mútua. Essas prestações não mercantis estão fundadas em regras de reciprocidade e de redistribuição de origem camponesa.

Malagodi, Menezes & Silva (2003), também reforçam esta tese ao estudarem assentamentos na Paraíba, mostrando que a sustentabilidade nos assentamentos está ainda muito ligada a rendimentos econômicos presos às velhas formas de relações trabalhistas entre donos de usina e assalariados e que os assentamentos abrem a possibilidade da recriação da agricultura familiar, apoiada na organização coletiva dos assentamentos. Segundo os autores, recuperar a cultura camponesa reprimida pela modernização é um dos desafios, e a aprendizagem coletiva passa a ser um dos fatores fundamentais para haver essa recuperação.

Para Sabourin (2003b), contrariamente às profecias de Olson quanto à degradação da ação coletiva, os camponeses nordestinos, principalmente de regiões mais pobres, estão sabendo encontrar modos de

gestão comum das reservas de água e dos fundos de pasto sem comprometer sistematicamente o acesso a esses. Ou seja, estão vencendo aquilo que os comprometeu no equilíbrio ambiental, a modernização da agricultura.

Os estudos realizados por Sabourin em algumas comunidades sertanejas do Nordeste deixam claro e confirmam que, por um lado, “os produtores criam, adaptam e trocam conhecimentos técnicos e, por outro, que a observação mútua e o diálogo representam um importante papel quanto à inovação agrícola e organizacional” (SABOURIN, 2003, p. 150).

Para Menezes, Sabourin & Tonneau (2004), no Nordeste do Brasil parte-se de uma configuração específica da agricultura familiar de origem camponesa: “existe ainda uma agricultura familiar com características camponesas, integrada, até pouco, parcialmente, aos ciclos comerciais de exportação (fumo, cana de açúcar, café, algodão, sisal, mamona, etc) e, portanto, em evolução constante” (MENEZES, SABOURIN & TONNEAU, 2004, p. 3).

Desse ponto de vista, parece ser parcial a análise de Olson, pois, como os estudos destes pesquisadores do Nordeste mostram, existem práticas de ações coletivas baseadas fundamentalmente na reciprocidade e nos valores éticos (confiança, justiça, responsabilidade, amizade), e não apenas no interesse individual material.

Olson afirma que as revoluções marxistas que ocorreram foram provocadas por pequenas elites conspiradoras que tiraram “proveito” de governos fracos durante períodos de desorganização social. A ação de classe marxista assume, segundo o autor, o mesmo caráter de qualquer outro esforço de um grande grupo latente para atingir suas metas coletivas. Uma classe nos termos marxistas seria um grande grupo de indivíduos com um interesse comum e cada membro desta classe achará vantajosa a ação coletiva para si se todos os custos ou sacrifícios necessários para atingir a meta comum forem assumidos por outros que não ele (OLSON, 1999).

Ora, talvez não seja bem assim, pois Marx realizou a crítica do sistema capitalista, quando demonstrou os mecanismos de exploração do homem pelo homem. O caráter de classe que Marx invocou para si quer, ao contrário, mostrar que, quanto mais isolados os indivíduos forem e quanto mais individualistas se manterem, pior será sua condição de explorado na sociedade capitalista. Isto quer dizer que todos têm que assumir o risco ao se envolverem em ações coletivas pois, somente a partir delas pode-se criar um novo ambiente entre os trabalhadores. Mas, por

que invocar a reciprocidade camponesa? pergunta Sabourin (2003a). “Porque a lógica do sistema de reciprocidade não considera apenas a produção exclusiva de valores de uso ou de bens coletivos, mas a criação do ser, da sociabilidade” (SABOURIN, 2003a, p. 6).

Talvez esteja aí a principal limitação de Olson ao querer explicar todas as ações coletivas com vistas apenas a interesses individuais. Sua análise pode ser útil como ponto de partida e para verificar os interesses das ações coletivas em sociedades dominadas pela lógica do intercâmbio, com extremo peso da concorrência e da competitividade, como é o caso dos grupos empresariais e outros grupos sociais norte-americanos. Apesar dos desenvolvimentos recentes da análise a partir de Olson da ação coletiva na produção agrícola no sul do Brasil, achamos pouco provável que essa interpretação da ação coletiva possa ser adaptada às organizações de assentados, que é o caso que estamos destacando. Portanto, torna-se necessário verificar como ocorrem essas ações nos assentamentos.

Como nos diz Assis (2004), esse pensamento de Olson dominou e privilegiou a análise das ações coletivas a partir de um viés que concentrava força no comportamento coletivo, nos determinantes estruturais e nos aspectos psicológicos dos indivíduos.

De certa forma, este discurso universalista, encapsulou a análise e quando menos, criou limites que impediam uma visão mais clara sobre a emergência de novas formas de ação coletiva, bem como o potencial dessas na direção de conflitos antagonistas. Esta visão também passava uma noção de que ações de protesto e, no limite, os movimentos sociais, constituíam formas de comportamentos desviados (ASSIS, 2004, p. 37).

Toda essa versão analisa a ação coletiva apenas em termos da lógica da interação estratégica e dos cálculos de custo-benefício. Seria uma ação coletiva centrada em interesses puramente racionais.

Para nós, o que importa é ver essa transformação entre o ator individual em membro de um ato coletivo no processo de produção da ação coletiva, ganhando identidade nova, que não é só sua, mas que ganha existência enquanto parte do coletivo.

Não queremos fazer como Olson que começa sua teoria pelos indivíduos e termina com esses. Por isso, estudou grupos de interesses destacando o papel dos líderes. Segundo Cohen (1985), Olson errou em caracterizar aqueles que se mobilizam nas ações coletivas como indivíduos desorganizados, porque eles se organizam em grupos de solidariedade.

De acordo com Cohen e Arato (1992) citados por Gohn (1997a), na teoria de Olson, que se encaixa dentro da Teoria da Mobilização de

Recursos, os pressupostos são estes: os movimentos sociais devem ser entendidos em termos de uma teoria de conflito da ação coletiva; não há diferença fundamental entre ação coletiva institucional e não-institucional; ambas as ações envolvem conflitos de interesses construídos dentro das relações de poder institucionalizadas; as ações coletivas envolvem a busca racional de interesses pelos grupos; demandas e reivindicações são produtos permanentes das relações de poder e não podem explicar a formação dos movimentos; os movimentos formam-se devido a mudanças nos recursos, na organização e nas oportunidades para a ação coletiva; o sucesso de um movimento envolve o reconhecimento do grupo como ator político ou o aumento de benefícios materiais e, finalmente, a mobilização envolve organizações formais em ampla escala, burocráticas e com propósitos especiais. Concluem os autores que organização e racionalidade são palavras chave nessa abordagem.

Esta teoria, ainda de acordo com Gohn, exclui da análise política a problemática das relações entre as classes sociais, o sistema de dominação e as formas de reprodução do capital e da força de trabalho, e também ignora um mundo de problemas decorrentes do universo de relações sociopolíticas e culturais dos atores, amalgamados por uma dada cultura política.

Por isso, concordamos com a crítica feita por Gohn (1997a), segundo a qual esta teoria se ausenta de uma análise do contexto social e político; desconhece as políticas públicas e o papel do Estado na sociedade em geral e junto aos movimentos sociais em particular; ignora o caráter das lutas dos atores, assim como as experiências de lutas sociais anteriores vivenciadas por eles e omite o papel da cultura nas ações coletivas em geral, e nos movimentos em particular.

Por isso, lembrando as ideias de Crozier e Friedberg (1977), segundo os quais a ação coletiva é organizada não sendo um fenômeno natural, como parecem expressar as ideias de Olson, mas sim uma construção social cuja existência levanta problemas e cujas condições de surgimento e reprodução precisam ser explicadas. Em outros termos, diz Sabourin (2003), trata-se de compreender a elaboração e adaptação dessas construções sociais que são as regras, as normas e as convenções.

A ideia norteadora do pensamento do MST, como já colocada anteriormente, é a marxista-leninista. É a partir dos pensamentos de Marx e Engels e Lênin que o movimento impulsiona sua vontade de transformação social. Para Olson, a ideia marxista que expressa essa

vontade coletiva é a ideia de classe social, conforme definida anteriormente.

Marx falava de classe social em termos da posse da propriedade produtiva. O interesse das classes é econômico, para cuja promoção se servirão de todos os métodos disponíveis, incluindo a violência. Assim como classe é egoísta, também o é o indivíduo, diz Olson analisando o pensamento de Marx. Inclusive, segundo o autor, “Marx não sentia nada além do desprezo pelos socialistas e outros que pressupunham uma natureza humana benevolente. Grande parte do interesse pessoal egoísta que Marx via a seu redor ele o atribuía ao sistema capitalista e à ideologia burguesa” (OLSON, 1999, p. 118).

A expressão de uma consciência racional, diz Olson (1999), e uma identificação do indivíduo com os interesses de sua própria classe, chegou a dar a Marx o qualificativo de possuir uma visão utilitarista e racionalista, através da qual vê os indivíduos com interesses próprios egoístas e classes com interesses próprios egoístas agindo para atender aos seus interesses.

Portanto, diz Olson (1999), a posição de Marx sobre a ação coletiva pode ser entendida a partir da consciência dos membros que participam da ação e que pode variar, chegando, inclusive, a pôr de lado o seu interesse de classe em favor do interesse individual.

## REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Ricardo. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão**. São Paulo-Campinas, Editora Hucitec & Editora da Unicamp, 1998.

ALMEIDA, Jalcione. **A construção social de uma nova agricultura**. Porto Alegre, Ed. da Universidade/UFRGS, 1999.

AMMANN, Safira Bezerra. **Ideologia do desenvolvimento de comunidade**. São Paulo, Cortez Editora, 1997.

ASSIS, William Santos de. **A construção da representação dos trabalhadores rurais no sudeste paraense**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2004, mimeo.

BERDEGUÉ, Júlio; Eduardo Ramirez A. **Estratégias de ação coletiva e melhoras das condições de vida das populações rurais**. 2003. Disponível em: [https://hdl-bnc.idrc.ca/dspace/bitstream/10625/31366/8/119165\\_pdf](https://hdl-bnc.idrc.ca/dspace/bitstream/10625/31366/8/119165_pdf)  
> acesso em: 20 de outubro de 2013.

BRENNEISEN, Eliane C. **Relações de poder, dominação e resistência**. Cascavel, Edunioeste, 2002.

CAILLE, Alain. Don et association. In: **Une seule solution: l'association**. La revue du MAUSS semestrelle, 11, 1er trim., 1998, pp. 75-83.

COHEN, Jean. **Strategy or Identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements**. Social Research, nº 52, 1985, pp. 663-716.

CROZIER, Michel; FRIEDBERG, Erhart. **L'acteur et le systeme**. Paris, França, Seuil, 1977.

GOHN, Maria da Glória. **Os sem-terra, ongs e cidadania**. São Paulo, Cortez Editora, 1997.

\_\_\_\_\_. **Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo, Edições Loyola, 1997a.

KLEBA, John B. Cooperação agrícola e coletivismo em assentamento de reforma agrária. **Reforma Agrária**, Campinas, set/dez 1994, 24 (3):140-153.

LAZZARETTI, Miguel Ângelo. **Ação coletiva em assentamentos de reforma agrária: processos de organização dos trabalhadores rurais**. Cascavel, Edunioeste, 2003.



MALAGODI, Edgard et alii. **Assentamento de reforma agrária como alternativa para regiões rurais em crise**. Campina Grande, 2003, mimeo.

MENEZES, Marilda A. de, SABOURIN, Eric P. & TONNEAU, Jean P. Novas agriculturas familiares ou novas agriculturas camponesas? Análise a partir de exemplos no Brasil e na França. **XI Congresso Mundial de Sociologia Rural**, Trondheim, 25-30 de julho, Noruega, 2004.

NAVARRO, Zander. Sete teses equivocadas sobre as lutas sociais no campo: o MST e a reforma agrária. In: STÉDILE, João Pedro (org.). **A reforma agrária e as lutas do MST**. Petrópolis, Vozes, 1997.

OLSON, Mancur. **A lógica da ação coletiva**. São Paulo, Edusp, 1999.

ORENSTEIN, Luiz. **A estratégia da ação coletiva**. Rio de Janeiro, 1998.

OSTROM, Elinor. Crafting institutions for self-governing irrigation systems. **ICS press**, Institute for contemporary studies, San Francisco, 1992.

\_\_\_\_\_. A behavioral approach to the rational-choice theory of collective action. **American Political Science Review**, 92:1-22, 1998.

SABOURIN, Eric. **Camponeses do sertão: mutação das agriculturas familiares no nordeste do Brasil**. Brasília, Embrapa-Cirad, 2003.

\_\_\_\_\_. Multifuncionalidade da agricultura e manejo de recursos naturais: reflexão sobre alternativas a partir do caso do semi-árido brasileiro. **Atas do Seminário Franco-Brasileiro de Pesquisa sobre**

**Multifuncionalidade da Agricultura.** Florianópolis, 24-27 de novembro de 2003b.

TEMPLE, D. **Théorie de laréciprocité.** Disponível em: <<http://perso.libertysurf.fr/Dominique.temple>, 1999>. Acesso em: 05 nov. 2013.

ZAULI, Eduardo M. Grupos de interesse e ação coletiva: uma crítica formal a Mancur Olson. Rio de Janeiro, **Revista Desafio**, setembro/2000. Disponível em: <<http://www.ibase.org.br/~desafio>>. Acesso em: 05 nov. 2013.

**Recebido** em 02 de Junho de 2014

**Aprovado** em 12 de Julho de 2014

# AS TERRAS DE ÑACUNDAY, MARINA KUE E OUTRAS CALAMIDADES

Milene Brandão Pereira<sup>1</sup>

Marco Antonio Arantes<sup>2</sup>

FOGEL, Ramón. **As Terras de Ñacunday, Marina Kue e outras calamidades**: Assunção: Servilibro. 2013<sup>3</sup>.

Ramón Bruno Fogel, autor de *Lastierras de Ñacunday, Marina Kue y otras calamidades* (2013), é mestre em Ciências Políticas pela Facultad latino-americana de Ciencias Sociales (FLACSO) e *Philosophy Doctor* em Sociologia na The University of Kansas e doutor em Direito pela Universidad Nacional de Asunción. Foi juiz *ad hoc* da Corte Interamericana de Derechos Humanos (Caso Yake Axa). Atualmente, é socioinvestigador do Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios (CERI) no Paraguai.

A obra foi publicada em Asunción, Paraguay, e é dividida em quatro capítulos, além da introdução, da conclusão e dos anexos. No primeiro capítulo, faz uma reflexão acerca do problema da terra no Paraguai; no capítulo seguinte retrata a apropriação ilegal de terras em *Ñacunday*; no terceiro capítulo expõem as lutas dos *carperos* de *Ñacunday* e, no último capítulo, são descritos os fatos que ocasionaram o massacre de *Curuguaty*. Fogel se vale de entrevistas com informantes, entrevistas grupais focalizadas e exploração de dados secundários, incluindo expedientes administrativos e judiciais.

O livro busca responder as seguintes perguntas: quais sistemas de dominação amparam a desigualdade na distribuição de terras? Quais os mecanismos utilizados pelos latifundiários para apropriarem ilegalmente de terras de domínio público? Quais são as respostas campesinas nos casos estudados? Quais as possíveis alternativas para reverter a situação?

---

<sup>1</sup>Graduada em Ciências Sociais pela Unioeste, *Campus* de Toledo; Mestranda em Ciências Sociais pela Unioeste, *Campus* de Toledo, Paraná. E-mail: milene.brandao@bol.com.br

<sup>2</sup>Doutor em Ciência Política pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP e professor Adjunto da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Campus de Toledo.

<sup>3</sup> Resenha descritiva e tradução livre.

Os conflitos agrários em Ñacunday Marina Kuesão são resultado de uma oligarquia agroexportadora, cuja base do poder está na acumulação, no monopólio da terra e em um sistema de privilégios, mas, que, nas últimas décadas, sofreu grandes mudanças provocadas pelos movimentos camponeses.

O desenvolvimento do conflito pode ser visto em diferentes orientações e interesses de distintos atores sociais, tais como: Estado paraguaio, juízes, fiscais, funcionários do *Instituto Nacional de Desarrollo Rural y de la Tierra* (INDERT), do presidente da república, dos *carperos*, dos representantes da empresa Agrotoro, dos escritórios do *Instituto do Bienestar Rural* (IBR), do empresariado sojeiro e das transnacionais da biotecnologia.

A polarizada estrutura socioeconômica quase feudal, baseada, em grande parte, no controle das terras e em projetos territoriais excludentes com forte apoio político, expõe os paraguaios a condições precárias e os retiram de suas terras.

No primeiro capítulo, focou-se nas injustiças e nas aparências de legalidade que a usurpação das terras no Paraguai sofrem. O sistema deficiente de cadastro e de registro das propriedades enumera casos típicos de terras possuídas irregularmente e com títulos falsificados. Estes supostos títulos são documentos que não podem constituir títulos de transferência de domínio e não têm ligação com os camponeses, perpassando sua origem em uma oligarquia fraudulenta.

O problema da terra tem raízes no passado, nas compras por estrangeiros de enormes extensões de terras fiscais a preços irrisórios, sendo parte delas recuperadas posteriormente pelo Estado. Mas, estas terras foram usurpadas por Tranquilino Favero e suas empresas em Ñacunday, tal como é documentado nos capítulos dois e três.

Tranquilino Favero é o maior produtor de soja do país, possui nove empresas que exploram negócios no setor de oleaginosas, desde o processamento e distribuição até a elaboração e importação de agroquímicos, além do financiamento da produção, a provisão de maquinários e combustíveis e a exportação.

No capítulo três, buscou-se analisar a importância da luta dos *carperos* em Ñacunday na recuperação de terras e suas conexões com a matança que ocorreu em *Curuguaty*. A *Liga Nacional de Carperos* (camponeses sem-terra que reclamam por reforma agrária) constituiu-se, no Paraguai, nos últimos anos do governo de Fernando Lugo, com o objetivo de

buscar novas estratégias na luta pela terra, o que configura o principal conflito no país marcado pelo predomínio da produção agropecuária.

Na visão dos líderes da *Liga Nacional de Carperos (LNC)*, o início da constituição do movimento está na desilusão dos dirigentes, basicamente sem terras, os quais tinham expectativas com o governo Lugo, porém, não houve suficiente respaldo das organizações, em alguma medida cooptadas pelo governo.

De modo que os líderes campesinos começaram a reunir-se e a discutir entre eles o que poderiam fazer e buscaram alguns cargos dentro das instituições públicas, segundo afirma um dirigente do movimento. Assim, os *carperos* tiveram seu nascimento e constituição, sua fase de declinação ou de hibernação respondendo às conjunturas de mudança.

Durante o governo de Lugo, o INDERT cuidou desta situação: interessou-se em localizar o excedente denunciado e a encontrar as terras recuperadas pelo Estado. Os sojeiros, muitos deles com títulos nulos, através de seus grêmios, tomaram parte ativamente no conflito. Os grêmios buscam a defesa irrestrita dos títulos presenteados por seus sócios, mesmo que estes tenham vícios legais evidentes.

Estes empresários, nucleados em grêmios (APS, UGP, CAPECO), expressam as demandas de seus sócios, como: a liberação de todas as sementes transgênicas, o respeito à propriedade privada e o tratamento do projeto de lei de subsídio a produtores com perdas ocasionadas pela seca.

A tomada de conhecimento da duplicidade de títulos, que correspondem às terras recuperadas pelo Estado dos herdeiros de Domingo Barthe, não foi possível sem a mobilização dos *carperose* das organizações campesinas que operaram como fiscais dos interesses sociais, permitindo detectar transferências das terras chamadas mal habitadas.

No Alto Paraná, departamento fronteiriço com o Brasil, os contrastes entre os grupos poderosos economicamente e os campesinos é maior que em outras regiões; no desenvolvimento desigual prevalecem os agronegócios, basicamente a soja e seu complemento (trigo e girassol). Estes campesinos, expulsados de suas colônias se integram ao contingente de milhões de vendedores, vendedores ambulantes, *mesiteros* (que trabalham em vias públicas), sacoleiros, mototaxistas e trabalhadores autônomos, entre outras ocupações precárias na *Ciudad del Este*.

Na parte superior do entrecruzamento de atores dominantes referidos está a Monsanto, corporação ligada aos agronegócios, que possui parte do capital financeiro globalizado, com estreitos vínculos com a Cargill, com a qual forma um consórcio. Os grandes produtores de soja,

que, em grande parte, alimentam o capitalismo mafioso, são apenas clientes destas grandes corporações.

Os camponeses constituem a classe subalterna marcada por prejuízos que os estigmatizaram e, sobretudo, os desqualificaram como interlocutores; a única via historicamente disponível para que pudessem ter acesso às terras foi a ocupação de parcelas de terras que, supostamente, são fiscais. Em mobilizações como estas, entre 1989 e 2003 foram assassinados aproximadamente 150 camponeses.

Em *Ñacunday*, a notável produção de soja transgênica se relaciona inversamente com a pobreza da população paraguaia, a falta de estradas e a ausência de pontes sobre os rios *Ñacundaye Ycui Guazú*. Nesta polarizada estrutura socioeconômica a correlação de forças é marcadamente assimétrica, toda vez que o setor camponês é fortemente castigado pela expansão sojeira.

No tempo transcorrido entre a mobilização dos sojeiros brasileiros contra a medida levantada pelo INDERT, em setembro de 2011 e o posterior traslado dos camponeses ao *Parque Nacional de Ñacunday*, em março de 2012, foram constantes a sucessão de ações coletivas em torno das terras em *Ñacunday*, permitindo a presença permanente do conflito na imprensa, o que favoreceu o crescimento do movimento dos *carperos*.

Em etapa seguinte, o movimento se estanca e se debilita em sua capacidade de convocatória; isso pesou a perseguição judicial-policial e logo o massacre de *Curuguaty*. Neste contexto, afloram os conflitos internos que se aprofundam com a decisão de alguns setores do movimento de participar das eleições gerais de 2013 com candidatos próprios.

A LNC foi constituída em março de 2012 por 192 comissões convencionais que questionam terras no INDERT; o tamanho destas organizações de base varia desde 2.800 até 18 aproximadamente por comissão vizinhança, sendo estimado em 260 o número médio de camponeses e em 50.000 o número de *carperos*. Victoriano López, um dos líderes da organização, indica que existe no país 254.000 famílias contadas pelo censo. O crescimento da LNC tem relação inversa com os bombardeios que tiveram as organizações constituídas. Esta liga tem aliança com organizações camponesas regionais, como *San Pedro Norte* e ASAGRAPA.

As comissões convencionais incorporadas à *Liga Nacional de Carperos* estão em todos os departamentos da Região Oriental, sendo mais salientes as que acampam em *Ñacunday* e em *Yvyepytá-Curuguaty*. O

acampamento de *Ñacunday* é um dos núcleos mais importantes da Liga e foi inicialmente promovido pela *Comisión Santa Lucía*, incorporando-se posteriormente outras comissões provenientes de distintos departamentos do país, totalizando 35.

O número de famílias e de campesinos incorporados às barracas variam em distintos momentos. Em abril de 2011 foram aproximadamente 400 famílias as que ocuparam a fazenda *El Espigón*; já em março de 2012, no acampamento de *Ñacunday*, estavam aproximadamente quatro mil famílias acampadas permanentemente, ainda que destas aproximadamente 2.000 famílias saíam e voltavam, já que saíam para fazer “bicos” (trabalho informal temporário). Muitos abandonavam o acampamento por não ter apoio externo para sobreviver nas barracas, mas mantinham vínculo com os acampados, pois regressavam todas as vezes que obtinham recursos.

Quanto à organização interna do acampamento, há uma comissão central, a *Santa Lucía*, que organiza a reprodução cotidiana dos *carperos*, para alimentar as famílias incorporadas – atualmente umas 4.000 obtém recursos dos 18 departamentos.

Em 15 de março de 2011, após 97 detenções praticadas pela polícia em uma invasão, ficaram cerca de 800 famílias. Dias depois, pelo menos 3.000 campesinos abandonaram o acampamento, alguns deles fazendo notar a deserção de suas barracas. Nesse momento, 101 campesinos estavam sendo processados. Dias depois, em 20 de março, uma campanha midiática associada a uma perseguição judicial-policial ao líder da comissão vizinhançacriou certo desconcerto nas comissões vizinhanças que o apoiavam (Victoriano López) e a maioria destas retiraram seu apoio ao líder *carpero*, acusado então com novos delitos: o de abuso de menor e a invasão de imóveis alheios.

A esta perseguição aberta e sistemática somaram-se conflitos internos devido a divergências sobre o tipo de ação a ser tomado para que as demandas fossem atendidas. Existia acordo na necessidade de uma mobilização maior, mas alguns planejaram ações radicais e arriscadas que conduziram a enfrentamentos sérios com força de ordem, tal como ocorreu meses depois em *Curuguaty*. Sobre isso, alguns líderes sugeriram que infiltrados induziram o uso da violência com forças de ordem. A mobilização dos *carperos* diminuiu depois do massacre de *Curuguaty*, que alcançou limites desconhecidos em decorrência das atrozes perseguições da oligarquia do agronegócio.

Victoriano Lopez deixou a prisão em 3 de novembro de 2012, após prisão preventiva de 5 meses e 5 dias após ser acusado por, supostamente, ter abusado de uma menina de 12 anos. A estratégia para deixar fora de circulação o líder *carpero* teve seus efeitos tal como previram os que desenharam e executaram a estratégia, já que o movimento em alguma medida debilitou-se.

Os tipos de ações fundamentais dos *carperos* incluem ocupações acampadas em barracas em lugares próximos às fazendas pretendidas, para obter informações vinculadas às terras obtidas irregularmente e *lobby* para alcançar as reivindicações da organização.

A busca por terras públicas disponíveis na região para assentar aos *carperos* já transferidos em torno do *Parque Nacional Ñacunday* permitiu comprovar outras formas de ilegalidades de controle de terras do Estado, como as grandes fazendas premiadas pela ditadura, cuja recuperação está travada nos tribunais, as quais correspondem parcialmente às terras recuperadas pelo Estado dos herdeiros de Domingo Barthe.

Outro aspecto que foi revelado pelas mobilizações dos *carperos* tem relação com uma decisão de soberania restringida que permitiu ao Paraguai o seu sumo exercício, que veio dos governos anteriores, tendo em conta, por uma parte, o monopólio de terra por brasileiros em uma região fronteiriça com o Brasil e, por outra, a perda da vigência de leis e instituições nacionais dentro do seu território. Assim, quando militares em cumprimento da Lei de Segurança Fronteiriça delimitavam o território as demarcações eram arrancadas de novo por brasiguaios e brasileiros, a fiscal María Del Carmen Meza culpou os militares pelas condutas violentas.

Resulta sintomático o interesse de brasiguaios e brasileiros em manter indefinidos os limites do território. Esta perda de soberania se manifesta através da privatização do rio *Ñacunday*, com portos privados, alguns explorados pelo grupo Favero que escapam ao controle do Estado paraguaio. Além da dinâmica econômica ser ditada por políticas estrangeiras, desconsiderando a vontade do povo paraguaio.

Pode-se pensar que o Paraguai deixou de ser um país soberano, quando cônsules brasileiros intervieram em reuniões para discutir saídas aos conflitos ante o silêncio do Estado. A intervenção do embaixador brasileiro no conflito pelo controle de terras dá a impressão de que, ainda que não se trata do regresso a um estatuto colonial clássico, trata-se de um tipo de administração associada ao protetorado que as potências estabeleceram durante a colônia. Certamente se trata de uma forma que



permitiu estender a influência política e econômica do Brasil e de possuir baixo tutela territórios estrangeiros, neste caso o Paraguai, para extrair suas riquezas.

Marina Kue de *Curuguaty* é outro caso que permitiu ver o *modus operandi* da oligarquia fraudulenta e a instrumentação da administração da justiça. No capítulo 4, documenta-se mostrando como alguns juizes protegidos, violando o texto da lei, buscam despojar o Estado de suas terras para entregá-las aos latifundiários. A atuação estatal mostra um poder judicial que exclui os setores sociais mais débeis negando-lhes o acesso à justiça e criminalizando suas ações e manifestações.

Juizes e fiscais reproduziram a desigualdade e a injustiça, permitindo a violência estatal e a criminalização da pobreza. Assim, os campesinos de Marina Kue, seguiram os caminhos marcados pela lei durante oito anos para acessar a terra, mas obtiveram tratos discriminatórios em sua interminável espera e, finalmente, receberam como resposta onze carros fúnebres para que a comunidade sepultasse os campesinos mortos.

O massacre de *Curuguaty* e seu desenlace na justiça é reflexo da composição da estrutura social: a coalisão golpista constituída por partidos de direita e extrema direita, os grêmios patronais, as empresas e a imprensa comercial, apoiada por atores extraterritoriais que buscaram controlar todo risco de alteração de uma ordem social que lhes outorga privilégios.

No capítulo 4, analisa-se basicamente as ações dos campesinos mobilizados para ter acesso às terras fiscais de Marina Kue, em *Curuguaty*. São ilustradas tanto as irregularidades judiciais na tentativa de apropriar-se de terras fiscais por parte dos empresários, os subterfúgios utilizados na aquisição de bens oriundos de delitos para despojar o Estado de suas terras, quanto a experiência com a violência estatal vivida pelos campesinos, o que acarretou o massacre de *Curuguaty* em 15 de junho de 2012 e a criminalização dos integrantes do movimento.

Dentre os aspectos relevantes do contexto está a observação referente às melhores terras do departamento, as quais estão nas mãos do monopólio de brasileiros (em torno de 60% dos proprietários são brasileiros), associadas à expansão da soja transgênica, a utilização de pesticidas e a expulsão da população campesina destas terras. Além da incidência de grandes extensões de terras mal habitadas, com títulos nulos entregues a paraguaios, conforme interesses do governo durante a ditadura.

Não foi a primeira vez que nas terras de Marina Kue ocorreram mortes e torturas em decorrência da luta pela terra. As primeiras a sofrerem tal violência foram as comunidades indígenas de *Ava GuaraníYvyraPytã*, nas terras adquiridas por Blas N. Riquelme. Em 1986 a *Equipe de Misiones de la Conferencia EpiscopalaParaguaya* e outras igrejas cristãs denunciaram a tortura de líderes indígenas *Mbya* por parte de peões da empresa dirigida por Antonio Rotela, respondendo a ordens diretas de Riquelme. Eles queimaram seus ranchos e, na presença dos indígenas, torturaram também o líder religioso.

Em agosto de 1967, em decorrência do Decreto nº 29.336, este lugar foi registrado como Marina Kue, sendo propriedade do Estado paraguaio, mas foi invadido por Campos Morombi de Blas N. Riquelme. Várias foram as batalhas judiciais por estas terras, que acabaram ficando nas mãos da empresa privada em decorrência de várias falhas e omissões dos juízes.

Em 2004, após a solicitação das terras para os supostos proprietários, com intervenção da polícia, os líderes camponeses do *Movimento de Recuperação Campesina de Curuguaty* (MRCC) foram acusados criminalmente.

A segunda ocupação só veio a acontecer quatro anos depois, após a declaração de interesse social para a colonização da fazenda situada em *YvyrapytãCuruguaty*, iniciando a medida judicial pelo INDERT. Porém, novamente os camponeses foram detidos e acusados de invasão de imóvel alheio.

Em 2011, sete anos após a transcorrência dos trâmites judiciais para a obtenção das terras prometidas, os camponeses ocupam a fazenda, mas foram acusados pelo advogado de Campos Morombi de invasão, apropriação, prejuízos a reservas naturais e atos contra o meio ambiente.

No ano de 2012, o então presidente paraguaio, Fernando Lugo, mencionou a necessidade de uma reforma agrária e a proposta de saneamento dos títulos de propriedades que estavam na mão da oligarquia fraudulenta. Diante destas propostas, a *Unión de Gremios de la Producción* (UGP) e outros grêmios exigiam a liberação dos transgênicos e a repressão mais sistemática dos *carperos*. Diante da pressão de ambos os lados, Frederico Franco, em reunião com a Embaixadora dos Estados Unidos, denunciou a péssima gestão administrativa de Lugo e solicitou com urgência *impeachment*.

As oligarquias sentiam-se ameaçadas pelo novo discurso do presidente, que considerava os camponeses como cidadãos em decorrência

dos povos indígenas, debilitando as representações sociais dominantes. A oligarquia reagiu com mensagens etnofóbicas, os partidos de direita e extrema – direita, solicitaram *impeachment*.

Neste ambiente, as forças policiais de elite, com 324 policiais, incluindo agentes táticos com fuzil e helicóptero Robinson, adentraram a fazenda para retirar 64 pessoas, incluindo homens, mulheres e crianças. Os camponeses resistiram passivamente, porém, houve conflito e 11 camponeses e 6 policiais morreram. Após este fato, o porta-voz da Cargill, da Monsanto e seus clientes sojeiros responsabilizaram Lugo pelas mortes e pediram *impeachment*. As acusações não foram provadas e o suposto golpe veio a acontecer. Os favorecidos pelo golpe, conforme o autor, foram as grandes corporações que conseguiram imediatamente a liberação das sementes transgênicas. O Paraguai foi suspenso do Mercosul e os líderes camponeses foram presos.

## REFERÊNCIA

FOGEL, Ramón. **Lastierras de Ñacunday, Marina Kue y otrascalamidades**. Assunção: Servilibro, 2013. 233 p.

**Recebido** em 03 de Dezembro de 2013

**Aprovado** em 05 de Março de 2014



## Diretrizes para Autores

1. A Revista Tempo da Ciência publica textos inéditos que são submetidos, em primeira instância, à avaliação do Conselho Editorial, que verifica o ineditismo dos textos, analisa a pertinência dos mesmos e seu enquadramento na política editorial e no perfil da revista.
2. A análise do mérito é realizada por dois pareceristas ad hoc, componentes do Conselho Consultivo, especialistas no tema. Em caso de discordância entre os dois pareceres, uma terceira avaliação é solicitada. Neste processo é preservada a identidade dos autores e dos pareceristas. Os artigos não aceitos receberão um parecer científico com a justificativa da recusa.
3. O Conselho Editorial se reserva o direito de enviar um parecer pedindo ao autor que modifique ou reelabore seu trabalho, total ou parcialmente, sem que isto configure o compromisso com a aceitação final do trabalho para a publicação.
4. Os textos devem ser enviados ao Conselho Editorial da Revista Tempo da Ciência, somente em formato digital, padrão *Word for Windows* ou compatível, no seguinte endereço eletrônico: **revistatempodaciencia@yahoo.com.br**.
5. Na capa de cada trabalho deve constar:
  - a) o título do trabalho,
  - b) o nome do autor,
  - c) a filiação institucional e a titulação do autor,
  - d) o endereço eletrônico, e
  - e) o endereço para correspondência do autor.
- 5.1 Todas estas informações devem estar em: fonte Garamond, tamanho 12 e justificado.
6. Os autores que tiverem seus trabalhos aceitos receberão, gratuitamente, 5 exemplares da Revista em que seu artigo foi publicado.
7. Com a publicação dos originais, o autor cede automaticamente à Revista os direitos autorais de seu texto.



# Padrões Editoriais

1. Os artigos ou ensaios devem ter no máximo 10.000 palavras e seguir a seguinte estrutura: Título, Resumo (máximo 15 linhas), palavras-chave (04 palavras-clave), Título traduzido para a Língua Inglesa, Abstract, Keywords (04 palavras), Corpo do Texto, Referências.

2. As resenhas, de publicações recentes (3 anos), devem ter no máximo 3.000 palavras e apresentar a seguinte estrutura: Título da Resenha, Referência bibliográfica da obra resenhada e Corpo do texto.

3. Padrões utilizados ao longo do texto:

3.1. Páginas tamanho A4, com margem superior 2,5cm; inferior 2,5cm; direita e esquerda 2cm.

3.2. Letra do texto: Fonte Garamond 12.

3.2. Títulos:

2.3.1 Título do Artigo (deve ser inserido na segunda página, após a capa): com alinhamento à esquerda, em negrito e com fonte 20;

2.3.2 Título da Primeira seção: em negrito e fonte 14;

2.3.3 Título da Segunda seção: sem negrito e fonte 14.

3.3 O texto deve ser corrido, sem a utilização de espaços entre os parágrafos, a tabulação (tecla Tab) no início dos parágrafos deve ser de 1,25 cm, o espaço entre as linhas deve ser o simples.

3.4 As citações textuais no corpo do texto devem seguir o padrão NOME, DATA, PÁGINA, ex.: De acordo com Fernandes (2005, p. 149) “.....” ou “.....”(FERNANDES, 2005, p. 149), estas citações textuais deverão obrigatoriamente vir entre aspas. Para as citações indiretas o padrão é NOME DATA, ex.: De acordo com Fernandes (2005) ou (FERNANDES, 2005).

3.5 Caso seja necessária a utilização de notas explicativas, as notas devem ser apresentadas no rodapé da mesma página. As notas devem ser digitadas com fonte 10 garamond.

As notas de referência devem conter: o SOBRENOME DO AUTOR, data da publicação e outros dados para localização da parte citada. Ex:

1 NÓBREGA, 1962, p. 365.

2 MELLO, 1982, v. 3, cap. 2, p. 117-120.

3 AMORIM; COSTA, 1999, p. 237.

4 COSTA; ALENCAR; FERREIRA, 2008, p.98.

5 FIGUEIREDO et al., 2002, p. 38, nota 2.

6 Título original em grego.

- 3.6 As citações maiores de 5 linhas devem estar separadas do corpo do texto por um espaço simples, com recuo de 3 cm e com fonte Garamond tamanho 11.
- 3.7 O nome dos livros, revistas, teses, dissertações citados no corpo do texto devem estar em *Itálico*. Já os títulos de Artigos, Ensaios e Capítulos de Livros devem estar entre aspas.
- 3.8 As palavras em outra língua devem estar em *itálico*.
- 3.9 Não use sublinhado.
4. Padrões utilizados para Referências ao final do texto. (Atenção: inserir nas Referências APENAS as obras citadas no corpo no texto).

#### 4.1 Livros

BOURDIEU, P. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. 9. ed., Campinas: Papyrus, 2007.

#### 4.2 Capítulos de livros

MARTINEZ, H. L. Função e conteúdo na filosofia do primeiro Wittgenstein. In. PEREZ, D. O. **Ensaio de filosofia moderna e contemporânea**. Cascavel: Edunioeste, 1999.

#### 4.3 Artigos de Revista

PORTELA. L. C. Y. Conhecimento e interesse. O problema da emancipação. **Revista Tempo da Ciência**, n.2 v.1, p. 73-83, 1994.

Demais documentos referenciados, tais como Monografias, Periódicos, Anais, Documentos Eletrônicos, Documentos Jurídicos etc. devem seguir as Normas estabelecidas pela **NBR 6023/2002**.



# Revista Tempo da Ciência

## Revista do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências Sociais

Criada em 1994, a revista Tempo da Ciência é uma publicação semestral do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais da UNIOESTE/Campus de Toledo/PR.

Tempo da Ciência tem como objetivo fomentar o debate acadêmico de temas relevantes das Ciências Sociais.

Publica dossiês temáticos, com prazos definidos para o envio das submissões, além de uma seção livre de artigos e uma de resenhas, ambas com fluxo contínuo.

As contribuições à revista Tempo da Ciência devem ser inéditas e podem ser apresentadas em **Português e Espanhol**.

As avaliações são realizadas por pelo menos dois pareceristas ad hoc, especialistas no tema.

**Missão:** A Revista Tempo da Ciência tem por missão estimular e difundir a produção científica nas temáticas pertinentes às Ciências Sociais.

**Critério de Publicidade:** A revista Tempo da Ciência não é comercializada e oferece acesso livre e integral ao seu conteúdo. Sua política segue o princípio de levar gratuitamente o conhecimento científico ao público, democratizando o acesso ao saber.

**Distribuição:** A revista Tempo da Ciência, em seu formato impresso, é distribuída como permuta aos Programas de Pós-Graduação da área, bibliotecas e instituições de ensino superior em geral. Em seu formato digital, pode ser acessada livremente através do endereço eletrônico: [www.unioeste.br/pos/cienciassociais](http://www.unioeste.br/pos/cienciassociais).

### Endereço para Correspondência

Revista Tempo da Ciência  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – Núcleo de Documentação,  
Informação e Pesquisa – NDP.

Rua da Faculdade, 645 – Jardim La Salle  
85.903-000 / Toledo – Paraná .  
E-mail: [revistatempodaciencia@yahoo.com.br](mailto:revistatempodaciencia@yahoo.com.br)

ENDEREÇO PARA PERMUTA  
Biblioteca Universitária  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE  
Rua da Faculdade, 645 – Jardim La Salle  
85.903-000 / Toledo – Paraná  
E-mail: [bibtoledo@unioeste.br](mailto:bibtoledo@unioeste.br)

## Apoio Técnico

*Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em  
Ciências Sociais da Unioeste*

*Núcleo de Documentação, Informação e Pesquisa  
– NDP*

*Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em  
Planejamento, Gestão e Avaliação de Políticas  
Públicas.*

*Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em  
Planejamento Municipal e Políticas Públicas.*