



Íconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Stefanes Pacheco, Rosely Aparecida; Stefanes Pacheco, Isabela
La actuación de la mujer indígena guaraní kaiowá en las reivindicaciones territoriales
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 45, enero, 2013, pp. 25-39
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50925659003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La actuación de la mujer indígena guaraní kaíowá en las reivindicaciones territoriales

The Role of the Indigenous Guaraní Kaiowá Woman in Land Recognition

Rosely Aparecida Stefanos Pacheco

Doctora en Derecho Socioambiental en la Pontificia Universidad Católica de Paraná. Docente de la Universidad Estatal de Mato Grosso del Sur (UEMS), Brasil y miembro del Grupo de estudios e investigación en educación, género, raza y etnia Gepegre/ UEMS/CNPq.

Correo electrónico: roselystefanes@gmail.com

Isabela Stefanos Pacheco

Graduanda en Derecho en la Universidad Estatal de Mato Grosso del Sur (UEMS), Brasil y miembro del Grupo de estudios e investigación en educación, género, raza y etnia Gepegre/ UEMS/CNPq.

Correo electrónico: belacpo@hotmail.com

Fecha de recepción: agosto 2012
Fecha de aceptación: noviembre 2012

25

Resumen

Este artículo tiene por objetivo abordar el tema de la presencia de las mujeres indígenas en los procesos de reivindicaciones de sus territorios tradicionales. Hace hincapié en que las demandas indígenas y las movilizaciones por sus derechos no son nuevas. A lo largo del siglo XX, han protagonizado sucesivas demandas en defensa de sus tierras y particularmente desde 1980, pusieron en marcha un poderoso proceso de rearticulación social y político, con el fin de obtener el reconocimiento como pueblos étnicamente diferenciados. La entrada de las mujeres indígenas en la arena política, aunque implica importantes avances, es un proceso complejo, pues ha dependido entre otros factores de la dicotomía entre tradición y modernidad y, por otro lado, de las políticas indigenistas. Utilizamos como caso de estudio el proceso en el que viven las mujeres guaraní kaíowá del Estado de Mato Grosso del Sur, Brasil.

Palabras clave: mujeres indígenas, guaraní kaíowá, derechos, identidad, política.

Abstract

This article deals with the presence of indigenous women in processes of recognition for traditional lands. Over the course of the twentieth century, indigenous Brazilians have been at the center of manifestations in defense of their lands. In 1980 they started a powerful social and political reconstruction process in order to obtain recognition as an ethnically differentiated people. Although it implies significant progress, the inclusion of women in politics is a complex process, since it depends on factors such as the dichotomy between tradition and modernity, and indigenous politics. This article studies the process of Guaraní Kaiowá women in Mato Grosso del Sur, Brazil.

Key words: indigenous women, Guaraní Kaiowá, rights, identity, politics.

Nosotras, las mujeres guaraní kaiowá, vivíamos como una crisálida, presa al tronco de los árboles. Durante mucho tiempo permanecemos calladas y sin voz. Pero hoy, vamos despertando nuestra consciencia hacia el camino de transformación hasta llegar a la suavidad y libertad de la mariposa. Y, como la mariposa, que se alimenta del néctar de las flores, procuramos fortalecernos para enfrentar el mundo y buscar nuestros derechos.

Indígena guaraní kaiowá Alda Silva –Nhandecy.

Consideraciones iniciales

En los últimos años, varias áreas de conocimiento se han centrado en la cuestión indígena, mediante la apertura a discusiones críticas y a la construcción de nuevas concepciones que revisaron y revisan los planos teórico-metodológicos acerca de la presencia indígena en la sociedad moderna. Entre esas áreas podemos citar la Historia, la Antropología, la Sociología, el Derecho, entre otras.

Las reflexiones sobre las sociedades indígenas muestran que estas han sido un campo fértil para las más diversas proyecciones a lo largo de la historia del Brasil. Tenemos en primer lugar la visión del indígena como metáfora de libertad natural, una visión romántica múltiples veces enfatizada por la literatura brasileña. Contraria a esta orientación, tenemos la imagen del indígena como un ser “atrasado”, ávido por integrarse a una supuesta “comunidad” nacional. A pesar de sus distintas apuestas, estas perspectivas compartían, hasta hace muy poco tiempo, la convicción sobre la fatalidad de extinción de estas sociedades.

Como sostiene João Pacheco de Oliveira, “es preciso retirar a las colectividades indígenas del amplio esquema de estadios evolutivos de la humanidad y pasar a situarlas en la contemporaneidad y en un tiempo histórico múltiple y diferenciado” (Oliveira, 1999: 9). Más adelante, este autor nos alerta sobre el hecho de que, muchas veces, los indígenas fueron (y son, en muchos casos) caracterizados como artefactos del pasado, verdaderos *fósiles vivos*, y que, aún su representación más común se disloca hacia el pasado.

Estas referencias son relevantes al momento de estudiar pueblos indígenas, a fin de comprender los cambios que ocurren en el medio de estas sociedades, intentando no partir de conceptos preconcebidos de un ideal indígena. Por otro lado, es preciso dejar hablar al otro por sí mismo, expresarse con su propia voz. Es necesario no perder de vista que las sociedades indígenas participan de la historia y experimentan cambios.

La cuestión cultural emerge hoy como un aspecto fundamental para comprender la trayectoria de los pueblos indígenas. Hace poco, creíamos saber con certeza lo que decíamos cuando nombrábamos dicotómicamente lo tradicional y lo moderno, sin

tener en consideración que los pueblos indígenas renuevan día a día sus modos de afirmación étnica, cultural y política. Fuimos rehenes de un etnocentrismo disimulado, que no nos dejaba comprender la dinámica de esos pueblos en general (García Canclini, 1990), y en particular de los guaraní kaiowá de quienes versa este artículo. Este grupo étnico, también denominado Paĩ-Tavytera, hace parte de la familia lingüística tupi-guaraní y actualmente en el Brasil, puede ser clasificado junto a otros dos grupos: los mbya y los ñandeva. Estos pueblos, en siglos pasados, ocuparon una vasta región comprendida entre los estados meridionales del Brasil y las áreas limítrofes del Uruguay, Argentina y Paraguay. Sin embargo, a lo largo de la historia de contacto, sus territorios fueron reducidos; así el Estado brasileño, entrado ya el siglo XX y bajo la égida del Servicio de Protección al Indio, delimitó áreas exclusivas, o asentamientos obligatorios —como fueron llamados— para ser habitados por estos grupos. Dicha política de reducción de sus territorios, ha obligado a los guaraní kaiowá a hechar mano de estrategias propias y reivindicase sus derechos. Entre dichas estrategias citamos las reivindicaciones de sus territorios ancestrales iniciada en la década de los ochenta (Stephanes Pacheco: 2010).

Breves consideraciones sobre género y la etnia

27

Estudiar el tema de mujeres indígenas implica considerar, sobre todo, la reciente organización política que comenzó a desarrollarse, tanto internamente como en instancias internacionales. Así, uno de los objetivos de este trabajo es analizar el tema de la participación de las mujeres indígenas en las políticas territoriales, bajo la perspectiva del género y la etnia, buscando conocer sus prácticas político-culturales. Nos centraremos en la aparición de una “identidad étnica femenina insurgente”, es decir, en aquellos grupos que han conseguido elevar su voz por medio de diversas estrategias o formas de resistencia, entre ellas la formación de organizaciones/redes políticas propias o en alianza con la sociedad civil, a nivel local, nacional o global.

El género femenino “universal” está marcado por la dualidad o por su contrario: el aspecto masculino, el cual emerge como “diferencia” construida en el transcurso histórico con características opuestas a lo femenino. Las mujeres en el mundo en general han pasado a enfrentar esta situación, quedando en una posición de subordinación, es decir, con poca capacidad de constituir un nivel positivo o activo en la división femenino/masculino, ya que lo primero se representa como algo pasivo, sin autonomía, dependiente de lo masculino, al cual complementa.

En ese sentido, Bourdieu (2003) explica que existe una determinada eternización de las estructuras de dominación, que hace que los sujetos dominados no reflexionen sobre ellas, con lo cual se “naturalizan” a lo largo de la historia; de este modo, su concepto de *habitus* resulta fundamental. En líneas generales, el *habitus* sería una

“disposición incorporada, casi postural”. Así, los individuos en una sociedad conocen las condiciones de funcionamiento del medio en el cual se insertan, pudiendo garantizar la estabilidad social y cultural de dominación.

El *habitus* refuerza de este modo una comprensión dada del mundo que naturaliza la dominación por las ideologías dominantes y la violencia simbólica. Producto de un trabajo social de nominación, al término del cual una identidad social es instituida por esas “líneas de demarcación mística”, conocidas y reconocidas por todos, que el mundo social diseña, se inscribe en una naturaleza biológica y se convierte en un *habitus*, ley social incorporada (Bourdieu: 2003).

De modo que la dominación de género y, aún la cuestión racial, responderían a un determinado “orden de las cosas”, dispensando cualquier tipo de justificación (Bourdieu: 2003). El autor desarrolla esta noción de orden a partir de la no marcación del género masculino que es visto como neutro, en oposición al género femenino extremadamente detallado en términos lingüísticos, tanto por el lado subjetivo como a través de la adjetivación física. Lo mismo sucede al abordar la cuestión étnicoracial: subrepresentada en los contextos mediáticos y literarios, la mujer no blanca es muchas veces construida a partir de elementos que no dejan duda sobre el color de su piel. Se puede pensar incluso en una relación ideológica entre la memoria discursiva y lo que los estudios de las relaciones raciales nombran como normatividad blanca o blanqueamiento; esto es, la determinación de un patrón blanco en las actitudes de los sujetos. Íntimamente vinculada a las relaciones de poder, ese modelo tiene raíces que se remontan a los cambios entre el siglo XIX y el XX, a través de la llamada ideología del blanqueamiento, que vio en el mestizaje una estrategia para blanquear la población brasileira, estimando que la desaparición de los afros se produciría así de manera natural, aproximadamente en cien años. La perpetuación y la naturalización simbólica del género, la etnia y la raza es posible a través de múltiples formas de violencia simbólica, que Bourdieu describe del siguiente modo:

[...] Siempre vi la dominación masculina, y en el modo en que es impuesta y vivenciada, el ejemplo por excelencia de esta sumisión paradójica, resultando de aquello que yo llamo la violencia simbólica, violencia suave, insensible, invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente por las vías simbólicas de la comunicación y del conocimiento, o, más precisamente del desconocimiento o, en última instancia, del sentimiento (Bourdieu, 2003: 9; traducción libre).

Hernández (2008) señala que, en el plano simbólico, las relaciones entre los géneros están pautadas usualmente por la observancia de un patrón de reciprocidad en el cual atañe a la mujer, de manera preferencial, la permanencia y actuación en el espacio de la casa, el cuidado de los hijos y de los demás miembros de la familia, así como la observación y la respuesta rápida a las solicitudes del hombre.

Cuando se trata de la representación de la mujer indígena, este plano de lo simbólico ocurre con mayor fuerza, debido a que existe una visión homogenizadora de la sociedad no indígena hacia este tipo de pueblos, como si todas las comunidades indígenas, hombres y mujeres pactasen los mismos preceptos jurídicos, administrativos, etc.; como si todos recorriesen los mismos caminos. A lo que se suma una visión romántica y estereotipada que marca aún más a la mujer indígena.

Lopes da Silva en un texto que publicó en la década de 1980, ya llamaba la atención sobre este hecho que puebla el imaginario social y, por tanto, está presente en los libros de texto en Brasil. Esta autora explica que “los hombres [indígenas] hacen la guerra, cazan, pescan, hacen arcos, flechas, hachas y algunos tipos de cestas. Las mujeres cocinan, cuidan de los niños, colectan frutos y raíces, hacen vasos y vasijas de cerámica” (Lopes da Silva, 1987: 181).

La elaboración de la historia de los pueblos indígenas tropieza con obstáculos teóricos y metodológicos de diversos órdenes. Las dificultades surgen, entre otros factores, por la escasez de material escrito por los propios indígenas respecto a su pasado, lo que obliga al investigador a recorrer los textos producidos por cronistas, viajeros, antropólogos y otros estudiosos, en su mayoría no indígenas. Muchos de estos trabajos terminan relatando una historia que no es indígena, sino más bien una historia “imaginada”.

El historiador brasileño, Gilberto Freyre, nos ayuda en la reflexión sobre la manera en que las mujeres indígenas han sido percibidas en el discurrir del proceso histórico. Él señala en una de sus obras, que la visión de los cronistas y viajeros era la de que “las mujeres eran las primeras en entregarse a los blancos, las más ardientes yendo a frotarse en las piernas de aquellos que suponían dioses. Se daban al europeo por un peine o un trozo de espejo” (Freyre, 1936: 60). Por otra parte, Barros señala que “la mayoría de nuestras primitivas etnias desaparecieron en la maleza y en la cama en alegre intercambio de placeres, y que no se piense estupro, pues nuestras mujeres indias, para desesperación de los religiosos catequistas, siempre mostraron la preferencia por el erotizado hombre civilizado” (Barros, 2004: 15; traducción libre).

Según Freyre, la violencia se traduciría hacia adentro de las comunidades indígenas, muchas veces a través del “mestizaje” (Freyre, 1981: 76). Este autor reconoce la importancia inicial de la mujer indígena en el espacio doméstico brasileiro, y pone énfasis en ella al referirse a la formación de las prácticas sexuales y matrimoniales de los primeros siglos. En medio de una inmensa cantidad de datos culturales —comidas, instrumentos de cocina, técnicas agrícolas, entre otras contribuciones indígenas— Freyre presenta algunas categorías relevantes para pensar la situación de la mujer indígena, en especial la interpretación que elaboraba sobre la poliginia:

[Entre los indios] era la mujer [...] el principal valor económico y técnico [...]. La poligamia no corresponde [...] sólo al deseo sexual, tan difícil de satisfacer en el hombre

con la posesión de una sola mujer; corresponde también a los intereses económicos del cazador, pescador o el guerrero de rodearse de los valores económicos vivos, creadores, que las mujeres representan (Freyre, 1981: 162; traducción libre).

Se debe considerar que la poliginia, normalmente velada por la esclavitud, ya era una práctica común en el período colonial. Tanto así que, en una carta de 1553, el jesuita Pero Correia señalaba una de las principales dificultades con la que tropezaban los misioneros en el Brasil:

Era costumbre antiguo en esta tierra los hombres casados que tenían 20 y más esclavas y indias tenerlas todas por mugeres, y eran y son los casados con mamalucas, que son las hijas de los christianos y indias. Y tenían ellos puesto tal costumbre en sus casas, que las propias mugeres con que son recibidos a la puerta de la iglesia les llevaban las concubinas a la cama, aquéllas de que ellos más tenían voluntad, y si las mugeres lo rehusaban molíanlas a palos. Y aún a muy poco tiempo que me acuerdo que se preguntaba a una mamaluca qué indias y esclavas son estas que tras com vós; respondía ella diziendo que eran mugeres de su marido, las quales ellas train siempre consigo y miravan por ellas así como abadesa con sus monjas. (Carta do Ir. Pero Correia ao P. Simão Rodrigues, Lisboa [S. Vicente, 10/03/1553], in Leite 1954 [I]:438).

30

Es cierto que tales prácticas chocaban frontalmente con los patrones que la cultura europea intentaba imponer, especialmente aquellos de raigambre cristiana. Este choque se vuelve bastante explícito cuando se analiza la relación entre europeos e indígenas, como también entre los europeos considerados *indianizados*, hecho que no era bien visto por la sociedad europea.

De esa forma, se fue construyendo una imagen de la mujer indígena bien como aquella que solamente satisfacía las voluntades del compañero, o como la que poseía un cierto grado de “inferioridad” en relación al hombre.

Nuestra intención con lo dicho hasta aquí no es la de comprender las múltiples visiones, teoría o reflexiones realizadas por las ciencias humanas y sociales respecto a este tema. Lo que se quiere destacar son nociones sobre la cultura, entendida como una categoría en permanente construcción, que crea y distingue lo femenino y lo masculino, articulando el género con otros *signos* sociales, tales como clase, etnia, sexualidad, generación, religión y nacionalidad.

Las demandas indígenas y los derechos

La historia nos muestra que los pueblos indígenas, en el transcurso de los últimos cinco siglos, experimentaron diversas formas de confrontación y resistencia. En esa trayectoria de *contacto*, conquistaron muchas victorias, de manera especial en lo que

se refiere a las leyes, en particular a aquellas que garantizan sus tierras de ocupación tradicional. Entre estas leyes, citamos la Constitución Federal de 1988, la cual contiene un capítulo sobre derechos indígenas, que sin embargo no han sido suficientes para garantizar tales derechos en la medida en que estos son constantemente violados. Frente a lo cual, con el propósito de que el Estado garantice sus derechos, surgen las demandas territoriales indígenas y sus movilizaciones (Stefanes, 2004).

Sus luchas intentan establecer condiciones para ejercer *el derecho a tener derechos*, y son radicales, pues nos lleva a repensar nuestra relación social fundante y cuestionan la raíz ética de nuestra relación con el otro —el y la indígena, en este caso—. Esto implica primero no negarlo, sino reconocerlo, pues *la raíz de todo derecho es el reconocimiento de la dignidad del otro como otro* (De la Torre, 2005: 116).

Las demandas indígenas avanzan en un proceso desafiante, ya que confrontan los patrones culturales existentes de poder centralizado y ponen en tela de juicio muchos de los modos preconcebidos de análisis. Entre estos modelos citamos la cuestión del derecho al territorio, ya que para los pueblos indígenas el derecho al territorio comprende valores que van más allá de los conceptos de “tierra” que tiene la sociedad no indígena. Para los pueblos indígenas, en especial para los guaraní kaiowá, no es cualquier tierra la que sirve a sus demandas; cuando anhelan recuperar sus espacios tradicionales, buscan recuperar sus territorios ancestrales, sus lugares propios.

Las dinámicas que los pueblos indígenas han emprendido, no solo en Brasil sino en toda América Latina, deben sus éxitos y su persistencia a la capacidad de construir alianzas entre diferentes etnias y pueblos, también con otros movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales y movimientos de solidaridad internacional.

El surgimiento de movilizaciones y manifestaciones indígenas en Brasil está directamente relacionado con los movimientos étnicos que, a partir de la década de 1970, emergen en diversos países de América Latina. En Brasil, es en este momento que las diversas movilizaciones indígenas alcanzaron repercusión tanto en la opinión pública nacional e internacional —cuando justamente algunos sectores de la sociedad creían que el fin de esos pueblos era inminente—. En ese contexto y con la expectativa de rechazar esta visión desfavorable, las sociedades indígenas iniciaron un intenso y profundo proceso de articulaciones, de fortalecimiento de la autoestima y de organización de las luchas. En esa década, así como en la anterior, América Latina estuvo caracterizada por dictaduras militares que abrieron los territorios a la exploración capitalista nacional e internacional. Es cuando territorios como la Amazonía se convirtieron en recursos codiciados y escenarios de megaproyectos de desarrollo (hidroeléctricas, proyectos agropecuarios y agrominerales, ferroviarias, carreteras), con lo que la expropiación a indígenas se incrementó, desatando el fortalecimiento de su resistencia.

En sus luchas por los territorios, además de estrechar relaciones, las alianzas desencadenaron acciones conjuntas y cooperaciones con iglesias, organizaciones no gu-

bernamentales, entidades de apoyo a la causa indígena, entre otros. Por otra parte, los pueblos indígenas brasileños y sus organizaciones han demostrado no solo una gran e histórica capacidad de resistencia, sino una vitalidad y creatividad que ha sorprendiendo a todos, proyectándose en el ámbito público y dejando su impronta en la Constitución de Brasil de 1988. Sus acciones se han traducido en la construcción de espacios plurales de representación colectiva y son hoy reconocidos como interlocutores indispensables en la escena política nacional. Aunque debemos decir que las mujeres indígenas aún no han logrado el reconocimiento total de su espacio en la esfera pública.

Breves consideraciones sobre mujeres indígenas y participación política

La entrada en escena política de las mujeres indígenas, aunque incluye avances significativos, es un proceso complejo, relacionado con el tipo de apoyos y alianzas que han establecido, por ejemplo, con diferentes etnias y pueblos, con otros movimientos sociales, con ONG y movimientos de solidaridad internacional, así como por las demandas planteadas. Dichas demandas tienen similitudes y diferencias con aquellas levantadas por el movimiento indígena por un lado y por el movimiento de mujeres no indígenas, por otro.

Así, al participar más activamente en un campo hasta entonces masculino, como es el de la política indígena, las mujeres precisan reelaborar continuamente su propia inserción de género y negociar con los diferentes actores del contexto interétnico, sean estos el Estado, los organismos internacionales, entre otros. En el trascurso del proceso histórico se observa que muchos proyectos que actualmente tienen como estrategia de acción la promoción y participación de las mujeres indígenas en organizaciones etnopolíticas, propiciando la realización de talleres y encuentros para la formulación de políticas públicas, han promovido la introducción de conceptos, categorías y temáticas advenidas de realidades no indígenas. Por ende, es importante observar que la participación de la mujer no puede ser estudiada únicamente por agentes externos, sino principalmente por los agentes internos, pues de manera general las mujeres resignifican diversos elementos culturales.

Es relevante llamar la atención sobre las categorías y conceptos utilizados en el campo discursivo de las ONG y las agencias de cooperación —donde se enfatiza el empoderamiento y la equidad de género, la mayor “participación” y “colaboración” de las mujeres en los proyectos de desarrollos con perspectiva de género, entre otros— que son transpuestos, traducidos de un campo estrictamente feminista y occidental hacia otras realidades distintas a aquellas en las que surgieron. Tal vez aquí resida la gran diferencia entre aplicarlos a la cultura indígena y a la no indígena.

Pues si bien existe una alianza política de las mujeres indígenas con movimientos exógenos, los proyectos y las políticas públicas aún siguen siendo pensadas y ejecutadas a partir de una óptica occidental y muchas veces masculina. De manera que no podemos simplemente hablar de “políticas para mujeres indígenas” como si estas constituyeran un grupo homogéneo. Debemos considerar la diversidad entre ellas, las especificidades de cada etnia, y precisar cuáles son las mujeres a las que nos referimos en cada momento.

Por lo que se ha observado, las mujeres indígenas guaraní kaiowá generalmente privilegian lo colectivo en detrimento de lo individual. Esta cuestión se hace evidente en las *Aty Guasu*¹ realizadas en las comunidades y en los encuentros de mujeres realizados tanto por las organizaciones indígenas como por las no indígenas, donde las mujeres indígenas de la etnia guaraní kaiowá, que viven en áreas de conflicto por la posesión de la tierra, no demuestran el deseo de una independencia relativa a su condición específica de mujer, sino el interés en participar en la lucha por los derechos de los pueblos indígenas (Stefanes: 2004).

Se debe considerar que existen niveles distintos de participación política de las mujeres, influenciados por las características de las organizaciones, por la situación de género (casadas, solteras, con o sin hijos), por la trayectoria de vida, por la experiencia en la ciudad, por las distancias que hay entre las comunidades y la sede de la organización, así como por el interés mismo en formar parte de estas agrupaciones, entre otros.

Las mujeres indígenas participan, cada vez más, de encuentros, foros, talleres y conferencias nacionales e internacionales promovidas por las organizaciones indígenas, instancias estatales y no gubernamentales. Estos nuevos espacios de discusión articulan a mujeres de diferentes etnias, además a las coordinadoras de organizaciones o departamentos de mujeres indígenas, y es significativo el número de docentes y mujeres que actúan en el área de salud, lo que promueve el fortalecimiento de sus organizaciones y el intercambio de experiencias, así como una gradual capacidad para el ejercicio en la esfera pública. En estos eventos se discuten los principales problemas que afectan a los liderazgos indígenas en sus comunidades, en el campo político y en relación con diversos segmentos de la sociedad civil.

En estos momentos de reivindicación de territorios, estas asambleas *Aty Guasu* tienen un papel de gran relevancia, a medida que los elementos de la cultura fluyen como significantes y son apropiados para convertirse en signos, para ser significados como tradiciones. De esta forma, los contenidos de las tradiciones son creados periódicamente de forma contextual o situacional, e inclusive a partir de injertos de cultura externos.

1 *Aty Guasu* son grandes asambleas realizadas por las comunidades guaraní kaiowá en donde se discuten los asuntos más pertinentes al momento en cuestión. Uno de los asuntos más recurrentes es la recuperación de los territorios tradicionales.

Las *Aty Guasu* son reuniones organizadas por la comunidad con la presencia de líderes tradicionales, entre estos chamanes (líderes religiosos locales), líderes políticos tradicionales y, en las últimas reuniones, profesores locales, cuya participación ha aumentado una vez que se han hecho más visibles dentro de las comunidades.

Estos son eventos de gran importancia para los guaraní, quienes esperan ansiosos su realización. En esas reuniones, según argumentan, todos los indígenas tienen derecho a la palabra y a levantar cuestiones. En estos momentos de “representaciones de cultura”, los guaraní, de cierta forma, exhiben sus tradiciones volviéndose conocidos (haciéndose visibles). Estas asambleas constituyen puntos centrales de discusiones y presentación de propuestas sobre las nuevas demandas guaraní kaiowá.

Las exigencias fundamentales de los movimientos sociales indígenas, desde finales del siglo XX, han sido el reconocimiento y el respeto de sus derechos como sociedades étnicamente diferenciadas –derechos políticos, territoriales, culturales, económicos y sociales–, la afirmación de su identidad étnica, y la demanda de una reparación histórica por la responsabilidad objetiva del Estado en los daños causados a través de siglos de ocupación de los territorios indígenas. Dichas reclamaciones, discursos y demandas significan un desafío para el Estado y la sociedad brasileira, con respecto de sus certezas, su proyecto de democracia “moderna” y su historia. Estos desafíos no son exclusivos de Brasil, sino que forman parte del programa de las sociedades multiculturales.

De este modo, se observa que las demandas indígenas y sus movilizaciones por derechos no son nuevas. A lo largo del siglo XX, han protagonizado movimientos en defensa de sus tierras y, particularmente, desde 1980, han puesto en marcha un poderoso proceso de rearticulación social y política, con el fin de obtener el reconocimiento de sus derechos como sociedades étnicamente diferentes, logrando incorporar sus demandas y esperanzas en la agenda de transición democrática (Llancaqueo, 2006). Para ilustrar uno de los aspectos de la vida cotidiana de las mujeres indígenas guaraní kaiowá, traemos a colación la situación vivida por muchas mujeres de la tierra indígena Tey Cuê.

La memoria y la articulación de las mujeres guaraní kaiowá

En el verano de 2011, en una mañana soleada, nos encontrábamos en camino a la Tierra Indígena Tey Cuê, localizada en un pequeño municipio de Caarapó del Estado de Mato Grosso del Sur. Casi 20 kilómetros separan el municipio de Caarapó de la Tierra Indígena. Avanzamos varios kilómetros por un camino de tierra y piedra.

El paisaje era árido, en la región no había llovido durante algún tiempo, el polvo que entraba al carro nos cubría la piel, la ropa y todo lo que se encontraba allí.

Estábamos en pleno bosque, aunque en gran parte devastado ya por los “frentes de expansión”. Donde antes crecían vegetación nativa, especialmente hierba mate, hoy existen pastos y cortados por unos pocos árboles. Las mujeres y niños caminaban bajo el sol ardiente, en un constante ir y venir a pie, de la aldea a la ciudad y de vuelta. El sol parecía broncear aún más la piel de aquellas mujeres que transitaban a pasos siempre menuditos. Muchas cargaban a sus hijos, seguidas de otros que caminaban detrás. Varios hombres conducían sus bicicletas, un símbolo de progreso para la familia guaraní kaiowá y uno de los medios de transporte más utilizado en la zona. Un gran flujo de camiones acompaña a todos estos viandantes, pues la carretera conecta el municipio de Caarapó con el municipio de Ponta Porá, a pocos kilómetros de la frontera con Paraguay.

Para un observador desprevenido, llegar a esta comunidad le parecerá desolador, pues no encontrará una “aldea” convencional, una como aquella que habita en el imaginario popular, con aspecto circular y una casa grande en el centro, con chamanes, rezadores y caciques. Llegar a la tierra indígena guaraní kaiowá esperando encontrar aquel modelo de aldea y casas es garantía de decepción.

Los guaraní kaiowá residen en viviendas vinculadas entre sí por senderos y caminos, todas pertenecen a un núcleo de parentesco. Los grupos familiares viven en la misma casa o en casas cercanas, dentro del mismo *cantón*. Por estas vías construyen su manera de “vivir bien”, como ellos lo mismo la denominan.

Cuando llegamos a la comunidad indígena no fueron necesarios más que algunos minutos de conversación con algunas mujeres, para que sus recuerdos comiencen a trazar una serie de eventos. Comenzaron por relatar el trabajo de los hombres en las fábricas de caña de azúcar, las que constituyen la principal fuente de trabajo para los hombres, no solo en el municipio de Caarapó, sino en otras áreas indígenas de la región. Su contratación es por temporadas y salen de sus aldeas por períodos de hasta noventa días. En general, reciben un anticipo como parte de pago, antes de dirigirse a las fábricas.

Muchas veces los hombres envían a las mujeres y familiares valores o dinero para que puedan cubrir sus necesidades mensuales, esa es la regla. Sin embargo, según relatan las mujeres, algunos hombres gastan todo su pago antes de que llegar a la comunidad, así que de manera general, muchas mujeres terminan asumiendo tareas que antes eran delegadas a los hombres, como las labores de cultivo.

Lo más interesante es que mientras conversábamos debajo de un árbol que suavizaba el fuerte sol y el calor, la memoria de las mujeres salió a la luz, mientras los niños y los perros jugaban como si el tiempo, tal cual estamos acostumbrados a percibirlo en el mundo “occidental” no existiese en ese lugar. En realidad, sabemos que las nociones de espacio y tiempo son vistos desde una óptica diferente por los pueblos indígenas. No son espacios y tiempos linealmente marcados, estos siguen por el contrario el ritmo de sus experiencias. Su territorio comprende mucho más que el espacio de

su casa, comprende todo el *Tekohá*. El tiempo supera los relojes, se mide por la necesidad del momento. Mientras conversábamos, sus relatos fueron interrumpidos por niños que llamaban la atención de sus madres y estas rápidamente los atendían. Todo aquel universo hacía parte de lo cotidiano, de aquello mismo que se estaba relatando. Muchas de las narraciones, principalmente de las mujeres más ancianas referían a los *tiempos pasados*, cuando, de acuerdo a ellas, *vivían mejor*, tenían a sus maridos cerca, tenía la caza, la pesca y podían caminar² libremente por un extenso territorio. Las más jóvenes nos hablan sobre las nuevas necesidades que tienen, las cuales advienen principalmente del gran contacto que establecen con la sociedad no indígena establecida alrededor de la aldea³.

De acuerdo a Geertz (1978), uno de nuestros objetivos es tomar consideraciones a partir de hechos pequeños, como los narrados por las mujeres indígenas, pero que se entrelazan profundamente. Por lo tanto, por medio de los relatos se puede observar, de modo general, el amplio proceso de cambio al interior de las comunidades indígenas y cómo la vida de las mujeres que residen en las aldeas, pasa hoy en día, por significativas transformaciones.

Estas mismas mujeres que permanecen en las aldeas son responsables de una significativa articulación política junto con los hombres, siempre tejiendo a través de sus palabras y recuerdos redes sobre lo que creen que es lo mejor para su comunidad. Por lo tanto, ellas tienen un papel fundamental en las articulaciones políticas de las comunidades, pues conversan entre ellas, escuchan, observan, debaten y después llevan estas discusiones a los hombres, a sus compañeros, quienes son las figuras que representan a la familia. Todo eso lo hacen de una manera sutil, de modo que muchos no perciben que las propuestas que ellas presentan ya fueron objeto de discusiones anteriores por las mujeres de la comunidad. Los relatos de las mujeres nos muestran que las propuestas que sus compañeros llevan a las grandes asambleas, las *Aty Guassu*, ya fueron objeto de su análisis.

Pensar que las demandas de educación escolar diferenciada, de salud y, principalmente, las movilizaciones políticas de reivindicación territorial de los indígenas guaraní kaiowá son elaboradas o pensadas únicamente por los hombres de la comunidad es simplista. Esto significaría desconsiderar ese universo femenino, que ha propuesto nuevos enfoques de la historia indígena. Entre estos, citamos la nueva manera de pensar las políticas públicas para los pueblos indígenas, que tengan en consideración este universo, ya sea de salud, educación, derechos territoriales, entre otros.

2 Una de las características del modo de vida guaraní kaiowá es el *oguatá*, su forma de caminar, a partir de donde establecen relaciones principalmente con sus parientes.

3 Entre las necesidades que las más jóvenes nos relataron, está su participación o inclusión activa en la sociedad circundante, lo que implica ir a la ciudad y trabajar, comprar artículos “de moda”, estudiar, entre otras.

Consideraciones finales

Considerar a los pueblos indígenas como entidades estancadas, símbolos de un pasado remoto, fue parte de las políticas indigenistas a lo largo de al menos dos siglos en Brasil. Una vez imbuidos del ideal de universalidad, que nunca fue alcanzado, y de una ciudadanía homogénea, estas políticas propiciaron su incorporación bajo una ideología nacionalista; en tanto, los movimientos indígenas han respondido en busca de sus especificidades étnicas.

Como señala Escobar, la resistencia indígena “refleja más que la lucha por la tierra y las condiciones de vida, ella es, sobre todo una lucha por símbolos y significados, una lucha cultural” (1995:168). De ahí que los pueblos indígenas, en la base de sus reivindicaciones, traigan a colación el tema de su identidad como indígenas.

En esa situación, se insertan las mujeres indígenas, quienes señalan que, generalmente las políticas han desconsiderado sus necesidades como mujeres. También, evidencian cuáles son los “límites y posibilidades” de la utilización de la perspectiva de género para el análisis de culturas que no adoptan la misma lógica de la sociedad no indígena, incluso si ya están en situación de contacto.

En cuanto a la dicotomía que marcó por mucho tiempo a los pueblos indígenas como entidades que se debatían entre la tradición y la modernidad, las mujeres indígenas “surgen” y ponen en tela de juicio esa afirmación, cuestionando a los diversos indigenismos oficiales y a sus propias comunidades. Por lo tanto, el concepto de *tradición* como algo estancado que no fluye ni cambia, ha sido reevaluado, ya que constituye un proceso en constante cambio histórico. Así, las mujeres indígenas han señalado el dinamismo de sus sistemas normativos, pues son construcciones sociales que han surgido en contextos de relaciones de poder y, al igual que la ley nacional, están marcados por las modificaciones constantes dentro de procesos sociales complejos en los que los pueblos indígenas se encuentran en permanente contacto con la sociedad externa. Esta situación ha sido incorporada en los sistemas indígenas, transformando muchas veces sus tradiciones.

De esta forma, las mujeres indígenas organizadas están luchando dentro de sus comunidades como frente al Estado para legitimar tradiciones nuevas, no excluyentes. Para ello, se apoyan en agentes internos y externos, y en su propia memoria, poniendo de manifiesto una dimensión cultural, cargada de informaciones simbólicas, espaciales, específicas, que demarcan la identidad de un grupo en su particularidad cultural.

Bosi (1997), hace mucho tiempo, resaltó que cuando un grupo trabaja intensamente en conjunto, hay una tendencia a crear esquemas coherentes de narración y de interpretación de los hechos, verdaderos “universos de discurso”, “universos de significados”, que dan al material de base una forma histórica propia, una versión consagrada de los acontecimientos. Así, las mujeres indígenas van tejiendo su propia

historia. Sin embargo, teniendo en consideración los avances significativos de las luchas de las mujeres guaraní kaiowá, es importante destacar que aún hay mucho trecho por caminar. Dentro de este pueblo, las distinciones entre hombres y mujeres instauran también ciertas jerarquías, cuestionadas muchas veces por las propias mujeres indígenas y vividas de distintas maneras dentro de su grupo de parentesco.

Así, las demandas de una “nueva” ciudadanía que han sucedido principalmente en los movimientos indígenas de México, Colombia y Guatemala, apuntan al igual que aquí a un nuevo tipo de “ciudadanía cultural”, para la cual ser diferente, étnica o lingüísticamente, no va en perjuicio de su derecho a pertenecer a un Estado-nación —en el sentido de participar de sus procesos democráticos— (Rosado: 2000 citado en Hernández, 2008: 28). Ciertamente, además de las luchas por las reivindicaciones territoriales, existe una demanda por una “ciudadanía diferenciada” en que las especificidades étnicas y de género sean consideradas cuando se construya un espacio público heterogéneo, donde grupos diversos puedan trabajar en conjunto, manteniendo sus especificidades culturales (Young, 1989 y 2000 citado en Hernández, 2008: 29).

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2003). *A dominação masculina*. 3ª ed. Río de Janeiro, Brasil: Bertrand.
- (1989). *O Poder Simbólico*. Río de Janeiro, Brasil: Bertrand.
- Canclini, Néstor García (1990). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo: México.
- De la Torre, Jesús Antonio (2005). *El derecho que nace del pueblo*. Editorial Porrúa: México.
- Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Freyre, Gilberto (1936). *Casa-Grande e Senzala*. Río de Janeiro. Schmidt Editor..
- Geertz, Clifford (1978). *A Interpretação das Culturas*, Río de Janeiro: Zahar.
- Hernández, Rosalva Aída (Ed.) (2008). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Leite, Serafim (1954). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Coímbra: Tipografia.
- Llancaqueo, Víctor Toledo (2006). *Pueblo Mapuche, Derechos Colectivos y Territorio: Desafíos para la Sustentabilidad Democrática*. Santiago de Chile: Ediciones Chile Sustentable.
- Lopes Da Silva, Aracy (Ed.) (1987). *A questão indígena na sala de aula*. São Paulo: Editora brasileira.

- Oliveira, João Pacheco de. (1999). *Ensaaios em Antropologia Histórica*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- Slater, David (2000). “Repensando as espacialidades dos movimentos sociais”. En *Cultura e política nos movimentos sociais latino americanos: novas leituras*, Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (Ed). Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- Stefanes Pacheco, Rosely A. (2004). “*Mobilizações Guarani – Kaiowá Nandeva e a (Re)construção de Territórios: (1978-2002) Novas Perspectivas para o Direito Indígena*”. Disertación presentada en la Maestría de Historia, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.
- Stefanes Pacheco, Rosely A. (2010). *Os Povos Indígenas Enquanto Sujeitos Políticos na Reconstrução de seus Territórios: Novas Implicações para o Direito*, Revista *Cesumar* – Ciências Humanas e Sociais e Aplicadas, Vol. 15, No 1.