

‘Ese pozo infesto hierve de vida’ o de cómo dos territorios se componen en impecable coincidencia

‘Esse poço infestado ferve de vida’ ou como dois territórios são compostos em uma impecável coincidência

‘That infected well boils of life’ or how two territories are composed in impeccable coincidence

Celeste Medrano¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v22i47.778>

Resumen: Este artículo está inspirado en una anécdota de campo registrada durante un proceso de mapeo colectivo en comunidades Mbyá Guaraní. Reflexionando sobre la manera en que los indígenas y los no-indígenas conciben el paisaje, ensayamos la construcción de mapas y el diálogo sobre el territorio, incluyendo a agentes vinculados a la conservación y protección del ambiente. Los resultados nos revelaron los distintos vínculos que estos colectivos humanos tienen con el entorno. Concluimos que los indígenas y los “conservacionistas” componen territorios intersecados y sus interacciones encierran una plétora de desentendidos ontológicos que explican parte de las tensiones y los conflictos históricos.

Palabras clave: Mbyá Guaraní; conservacionistas; equivocación controlada; conflictos ontológicos; territorialidad.

Resumo: Este artigo é inspirado em uma anedota de campo registrada durante um processo de mapeamento coletivo em comunidades Mbyá Guaraní. Refletindo sobre a forma como indígenas e não indígenas concebem a paisagem, ensaiamos a construção de mapas e o diálogo sobre o território, incluindo agentes ligados à conservação e proteção do meio ambiente. Os resultados revelaram as diferentes ligações que esses grupos humanos têm com o meio ambiente. Concluimos que os povos indígenas e “conservacionistas” constituem territórios que se cruzam e suas interações contêm uma infinidade de mal-entendidos ontológicos que explicam parte das tensões e conflitos históricos.

Palavras-chave: Mbyá Guaraní; conservacionistas; equivocação controlada; conflitos ontológicos; territorialidade.

Abstract: This article is inspired by a field anecdote recorded during a process of collective mapping in Mbyá Guaraní communities. Reflecting on the way

¹Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

which indigenous and non-indigenous people conceive the landscape, we tried the construction of maps and the dialogue about the territory including agents linked to the conservation and protection of the environment. The results revealed the different links that these human groups have with the surroundings. We conclude that indigenous people and “conservationists” make up territories in impeccable coincidence and their interactions contain a plethora of ontological misunderstandings that explain part of the historical tensions and conflicts.

Keywords: Mbyá Guaraní; conservationists; controlled equivocation; ontological conflicts; territoriality.

1 INTRODUCCIÓN

Yvy ojo’o, oipota rami e’ỹ oexa, ka’aguy omomba, vixo vixo’i omomba, oculpaju mbyá ju oculpa.

Eles furaram a terra, e ele não queria ver isso, acabaram com as matas, acabaram com os bichos e ainda culparam os Mbyá.

Ellos [los no-indígenas] perforaron la tierra, y él [Nhanderu] no quería ver eso, acabaron con las selvas, acabaron con los bichos y aún culpan a los Mbyá. (PIERRI CALAZANS, 2013, p. 167, traducción propia de la traducción al portugués del texto mbyá).

Los mbyá² guaraní son un pueblo indígena perteneciente a la familia lingüística tupi-guaraní. Actualmente, viven en aldeas desplegadas en una gran área geográfica que abarca la Región Oriental de Paraguay, el norte de Uruguay, el interior y el litoral de los estados del sur de Brasil y sectores de Mata Atlántica ubicados próximos a San Pablo, Río de Janeiro y Espírito Santo (LADEIRA, 2008). En Argentina están emplazados en la provincia de Misiones y desarrollan su vida en la Selva Paranaense, uno de los ecosistemas biológicos más diversos del continente (PLACÍ; DI BITETTI, 2006). En este entorno las actividades de subsistencia incluían la horticultura de roza y quema, la caza y pesca y la recolección. Estas actividades, quebrantadas por el despojo y confinamiento territorial, se combinan hoy con la elaboración y venta de artesanías y el trabajo asalariado en colonias de yerba mate y tabaco.

2 No existen reglas consensuadas acerca de la escritura correcta del gentilicio. La convención más común sería “mbyá” con acento en la á. Aunque en guaraní sólo aparece la tilde en palabras que no son agudas, en el caso de denominación étnica se hace la excepción (ESCOBAR, 2012). En caso que se refiera al Pueblo Mbyá Guaraní, se escribe con mayúsculas (BARTOLOMÉ, 2009).

Conocí a los mbyá de Puerto Iguazú (provincia de Misiones, Argentina) en 2013, cuando realizamos un trabajo de asistencia en el marco de un proyecto que, financiado por una agencia de cooperación internacional, impulsaba actividades de turismo autogestivo. Mi colaboración, incluyó en 2015 un mapeo colectivo junto a los miembros de *Yryapu, Jasy porã, Tupã mbae e Ita poty miri* –cuatro de las hasta hoy seis aldeas que se ubican en los márgenes de la ciudad de Puerto Iguazú. Las antes nombradas se encuentran confinadas en un sector de selva llamado las “600 hectáreas”. Un área que linda con el Parque Nacional Iguazú que contiene a las Cataratas del Iguazú –una de las nueve maravillas del mundo según la UNESCO. Hacia 1990 (Fig. 1) los mbyá fueron desalojados de estas 600 hs con el fin de construir un polo turístico que albergaría hoteles de lujo, una cancha de golf y un parque temático en un área de “reserva ecológica”: “un desarrollo inmobiliario que respeta a los nativos y al ambiente”, reza un titular del periódico argentino La Nación (2006). En 2004, luego de un proceso de lucha indígena, los mbyá lograron recuperar y titularizar 265 ha del espacio expropiado. En 2012, el entonces cacique de una de las aldeas realizó denuncias (en los medios locales y ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) preocupado porque se estaban desmontando 100 ha de selva del sector no-indígena de las 600 ha para la construcción de una cancha de golf (PERIÓDICO PRIMERA EDICIÓN, 2012); obra que incluía además la remoción de tierra, el levantamiento de taludes y modificación de las vertientes naturales de agua. La obra se detuvo no debido a los reclamos indígenas sino a problemas financieros de los inversionistas, pero las tensiones y conflictos entre los mbyá, el sector empresario y el estado provincial misionero continúan hasta hoy discurriendo por los ya conocidos caminos de la hostilidad y los desentendimientos.

Figura 1: Titular del Semanario Usted



Fuente: archivo periodístico de Miguel Morínigo, actual cacique de *Tupã mbae*

En 2014, una mujer mbyá –que por aquel entonces vivía en *Jasy porã*– comenzó a soñar un territorio. La última vez que lo soñó se levantó y le dijo a Estanislao, su esposo: ‘ahora sí, nos tenemos que ir’, respetando las indicaciones y las decisiones que durante el transcurso de las sucesivas noches le había comunicado *Ñanderu Ete*³ (un verdadero padre de las almas mbyá). Y fue la mañana del 24 de diciembre de 2014 que la parentela de esta mujer colocó los horcones en el espacio que había sido desmontado por el Hotel Hilton para la construcción de la cancha de golf, comenzando así un proceso de recuperación territorial y resistencia que se continúa hasta el presente. Allí fundaron un *tekoa* (noción que puede ser traducida como ‘territorio’ o ‘comunidad’ pero que será discutida más adelante) al que llamaron *Ita poty miri* (lit. “flor de piedra pequeña”). Este texto está inspirado inicialmente en una anécdota de campo vivida durante el proceso de mapeo de esta aldea.

³ *Ñanderu Ete*, “Nuestro Padre Verdadero” o *Ñamandu Ru Ete*; identificado en la literatura como “verdadero Padre *Ñamandu*, el primero” (CADOGAN, 1971), quien crea su propio cuerpo, las divinas palabras, la sabiduría, los vientos originarios, el espacio-tiempo, la tierra y todas las cosas que existen.

Durante una de las tardes de relevamiento en *Ita poty miri* el cacique, Estanislao, nos llevó –a Carolina y a mí, quiénes encarnábamos la posición epistémica de etnógrafas– a observar un área que la comunidad aprecia especialmente⁴. Se trata de un sitio que albergaba un palmar de pindo (*Syagrus romanzoffiana*). El lugar fue inundado a raíz de los movimientos de tierra para la construcción de la cancha de golf. Como resultado de esto, las palmeras se secaron y el sitio se transformó en una laguna. Los indígenas, preocupados por la muerte de las palmeras⁵ –la especie vegetal con mayor valor de uso para los mbyá según Héctor Keller (2008), un etnobotánico–, la reclaman como un área prioritaria dentro de su *tekoa*. Parados frente a la laguna, el cacique narró que un ancestro guaraní del tiempo mítico, que necesitaba material para cubrir los techos de las viviendas, transformó a una mujer de tupido cabello en palmera para usar su pelo, convertido en largas y fuertes hojas, para cubrir las casas (cf. KELLER, 2011). El relato inauguró un escenario de complicidad. Caía la tarde, soplabla una brisa refrescante, todos –los mbyá y nosotras– parecíamos presos de felicidad, contemplábamos la laguna, nadie hablaba, sobre las cientos de espectrales palmeras muertas sobrevolaban incontables insectos y pájaros que, junto a las ranas componían una serenata arrulladora. Las etnógrafas nos miramos y yo susurré: “hierve de vida”.

Al anochecer, dejamos la aldea mbyá y nos dirigimos a la casa donde pasaríamos la noche. Allí, nos encontramos con un biólogo de los tantos que se instalan en Iguazú atraídos por la diversidad de especies biológicas. Ambas, extenuadas pero felices por haber vivido uno de esos momentos etnográficamente difícil de registrar porque interpela a las emociones compartidas, porque simetriza epistemologías sin la mediación del texto, porque son pura afectación (FAVRET-SAADA, 2015), le narramos al biólogo, todavía colmadas de entusiasmo, lo sucedido en la laguna.

⁴ Empecé este trabajo de mapeo con la inestimable ayuda de Carolina Rodríguez quien ya había trabajado el tema en aldeas mbyá emplazadas en Paraguay (cf. RODRÍGUEZ; GLAUSER, 2014). Aunque ella optó por no firmar este artículo por razones personales, fue juntas que realizamos la tarea de mapeo y con quién compartí muchas de las angustias que devinieron en reflexiones.

⁵ Esta palmera es mencionada como la especie vegetal con mayor valor de uso para los mbyá según Héctor Keller (2008), un etnobotánico de trayectoria en la zona. Sumado a esto es una de las plantas con mayor significado religioso-sagrado, tal como lo menciona León Cadogan: el *pindo* es una “palmera eterna, milagrosa, indestructible” (1971, p. 60). Cadogan (1971) registra el mito de creación de la Primera Tierra, donde Ñamandu, el verdadero padre creador, crea cinco palmeras eternas para asegurar la morada terrenal. Así, el firmamento descansa sobre cuatro columnas sagradas.

El meditó un instante y dijo: “Ah! Ese pozo infesto”, por lo bajo, una de nosotras completó diciendo “hierve de vida”. Ambos nos referíamos a la misma laguna.

En los meses sucesivos me encontré narrando esta anécdota de campo una y otra vez a colegas y amigos. Nunca había apreciado tan manifiestamente cómo dos experiencias territoriales pueden intersectarse tan impecablemente. Intenté entonces transformar mis impresiones en ciertas claridades y rediseñe la metodología para los sucesivos viajes.

Inspirada en lo narrado, me propongo reflexionar sobre ciertos aspectos de la relación que indígenas y no-indígenas mantienen con el territorio en lo que respecta a las 600 hectáreas. Específicamente, la anécdota fue la motivación para sumarle al trabajo de mapeo con los mbyá la construcción de otros mapas y el diálogo con agentes vinculados a la conservación y protección del ambiente, colectivo al que nombraremos –tal vez demasiado genéricamente– como: los ‘conservacionistas’⁶.

1.1 Algunas explicaciones metodológicas

Nuestro abordaje radicó en conversar con los indígenas y los conservacionistas a la luz del equívoco que había fundado la anécdota del ‘pozo infesto’. La propuesta metodológica de Viveiros de Castro (2004) de la “equivocación controlada” consiste en una lectura controlada a través de dos perspectivas ontológicas que emplean términos homónimos. Sin embargo, el caso de la laguna fundaba una “equivocación sin control”; una falla comunicativa que ocurre entre personas cuyos mundos son diferentes: “En otras palabras, estos desentendimientos no suceden porque hayan diferentes perspectivas acerca del mundo sino porque los interlocutores no se percatan que el otro está en-actuando (y asumiendo) un mundo diferente” (BLASER, 2009, p. 84-5). En este contexto,

⁶ Nos vamos a referir a ‘los conservacionistas’ como un aglomerado homogéneo a los fines analíticos pero de ninguna manera pensamos que esto sea así. El conjunto con el que dialogamos responde a profesionales (principalmente graduados como Biólogos, Veterinarios o Licenciados en Turismo) que se agrupan debido a un interés común en la defensa de las especies nativas, siendo las aves el principal foco de interés (por lo que se dedican a la observación ornitológica, conteo y denuncia de situaciones de vulnerabilidad). Mayor profundidad en el trabajo de campo nos permitirá, en las futuras contribuciones, desarticular este conjunto de personas en pos de repensar las conclusiones. De todos modos nos basamos en información colectada en campo por lo que lo expuesto refleja al menos, las opiniones de un sector.

navegando entre equivocaciones controladas y descontroladas, ensayamos un “mapeo a dos mundos”. Sobre una misma imagen satelital que ilustraba las 600 ha y sectores aledaños, desplegamos un cuestionario que apuntaba a evidenciar las “áreas amenazadas” y las “prioritarias de conservación” con el ánimo de bosquejar el entorno que los indígenas y los conservacionistas componen. Así, les solicitábamos a ambos colectivos que, en primer lugar, grafiquen los tres sitios de mayor importancia; ‘los que sí o si debían ser salvaguardados’, mencionábamos. En segundo lugar, que dibujen los tres sitios o procesos que representaban una amenaza al entorno de las 600 ha. Así, sobre la composición cartográfica que obtuvimos, los diálogos que esta suscitó y un abordaje etnográfico de escucha, emprendimos la redacción de este texto.

En un primer momento nos dedicaremos a reconstruir históricamente el proceso por el cual los indígenas fueron despojados del territorio que hoy reclaman y nos explayaremos sobre los motivos que esgrimen estos últimos para organizar la resistencia. En un segundo momentos nos centraremos en aquellas áreas identificadas como en peligro o aquellas que necesitaban ser conservadas de acuerdo a la perspectiva de los grupos que participaron del mapeo. Luego nos dedicaremos a describir brevemente algunas de las escenas que experimentamos durante el mapeo colectivo del territorio mbyá para finalmente pensar-junto a las palabras de un líder indígena que participó del evento de presentación de la cartografía mencionada. Todo esto dará pié a las palabras finales que discuten lo especulado en el contexto general de aquella reflexión antropología ‘sensible a las ontologías’ que presta atención a las particulares composiciones de mundo con sus territorios, historias, cosmopolíticas, artes verbales, formas de afectación, etc., asociadas.

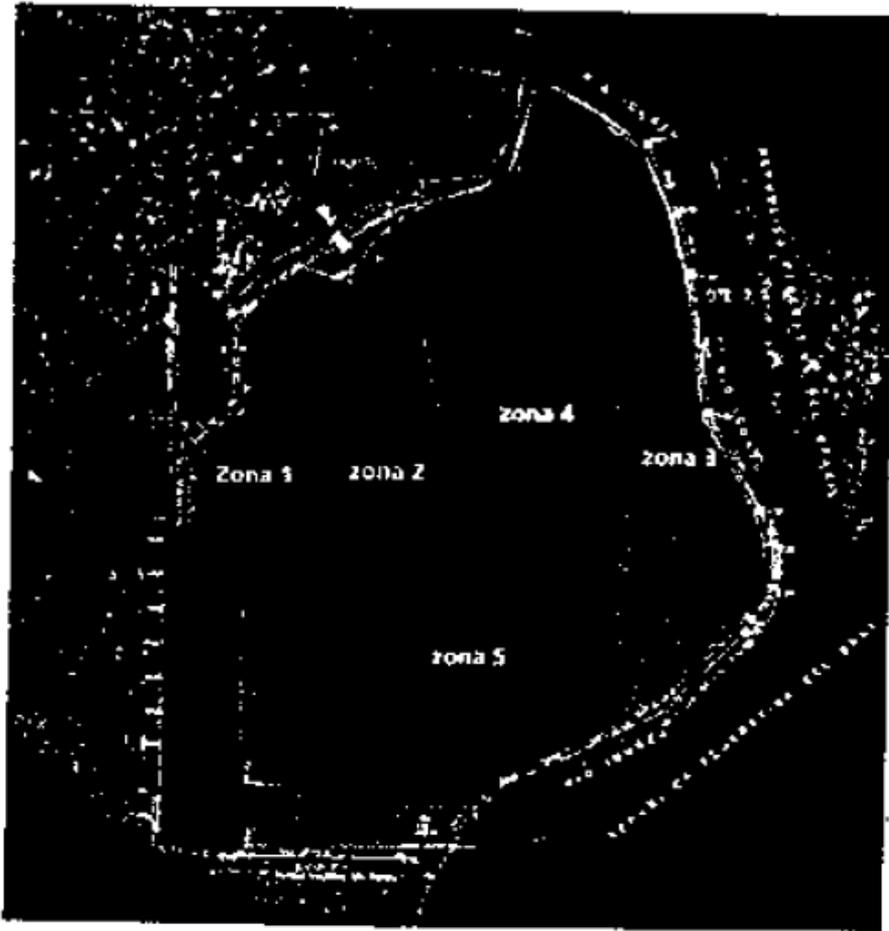
2 LA LAGUNA Y LA LAGUNA: ¿DOS NATURALEZAS?

El ordenamiento territorial del área de las 600 hectáreas fue publicado en el boletín oficial de la provincia de Misiones bajo el Decreto N° 1600/02. En 2004 éste fue ampliado con el Decreto N° 1628/04, zonificándose el área en cinco sectores (BOLETÍN OFICIAL DE LA PROVINCIA DE MISIONES, 2005, p. 7). Dichas zonas fueron posteriormente descritas, en la resolución N° 105/09 del Ministerio de Ecología, Recursos Naturales Renovables y Turismo de la provincia de Misiones,

siendo la zona I “sometida a uso intensivo y afectada a servicios complementarios al turismo, con un factor de ocupación del suelo de un 25%”; la zona II “destinará a emprendimientos de alojamiento, recreación y esparcimiento turístico adecuados al entorno natural, tipo *ecolodge*, con un factor de ocupación del suelo del 10%”; la zona III, donde actualmente se encuentra emplazada la comunidad *Tupã mbae*, se “trata de la zona mejor conservada; la franja de selva costera tiene singularidades ambientales para especies faunísticas ligadas al agua. Funciona como corredor Biótico entre el Parque Nacional Iguazú y la Reserva Natural Municipal D.L.H Rolón”; la zona IV es “La zona Campo de Golf [que] requiere [de] un estudio detallado atento [a] las grandes cantidades de agua a utilizar para el mantenimiento del césped, y la zona de selva higrófila que presenta en su parte central, que constituye un importante reservorio de biodiversidad. Por otra parte la implantación traerá aparejada una transformación radical del paisaje. Se trata de una zona de selva en estrato con renovales de Palo Rosa” y finalmente, la zona V, llamada “Reserva Natural y Cultural Selva Yriapú” es la que:

[...] se considera ZONA BUFFER o zona de amortiguamiento al sector adyacente al ANP [Área Natural Protegida], Reserva Natural y Cultural Comunidad Aborigen Yriapu, creada por Ley 4098/04. Por su naturaleza y ubicación requiere un tratamiento específico para garantizar la conservación del área protegida. Las actividades que se realicen en esa zona no deben poner en riesgo el cumplimiento de los fines del ANP. Por otra parte, se considerara zona de amortiguamiento al sector de lotes limitantes con la zona destinada a Reserva (Emprendimiento TEKOÁ, Lote C-38). (BOLETÍN OFICIAL DE LA PROVINCIA DE MISIONES, 2009, p. 9) (Fig. 2).

Figura 2: Mapa de zonificación que figura en el Boletín Oficial de mayo de 2005



Fuente: Boletín oficial de la Provincia de Misiones, 2005.

Como puede leerse en este plan maestro los indígenas son algo más a ser ordenado. Sin considerar los procesos sociocosmológicos que los arrinconaron en ese sector entre la ciudad de Puerto Iguazú y el Parque Nacional o su ocupación histórica de un territorio otrora largamente recorrido por ellos, se les asigna un espacio que a su vez es cargado de preocupaciones respecto a la 'naturaleza' que dicho sector alberga. Tal foco puesto en la salvaguarda de la biodiversidad soslaya una idiosincrasia según la cuál es menester vigilar las actividades indígenas que

podrían poner en riesgo los recursos de flora y fauna en tanto otros sectores, como los I y II, son sacrificados biológicamente con fines legítimamente productivos como la instalación de emprendimientos turísticos y hoteleros.

En este marco y tal como mencionamos, cuando se iniciaron las obras para la construcción de la cancha de golf siete familias mbyá fueron desalojadas. De acuerdo a nuestra información, algunos biólogos y conservacionistas se mostraron disconformes porque no se estaba obedeciendo el principio de “respeto a los nativos y al ambiente” que, según ellos, pregonaba el proyecto turístico. Hasta aquí todo daba la impresión de que estábamos frente a una instancia de colaboración, como mencionaría Neurath cuando documentó la lucha contra la minería en los alrededores de Real de Catorce, México, emprendida por un grupo indígena, los huicholes: mientras los indígenas “recurren al apoyo de ecologistas para lograr que se respeten sus derechos y no se destruyan sus sitios sagrados; los ecologistas recurren a los huicholes, que son mundialmente famosos por su chamanismo de peyote y su arte, para que sus luchas por la defensa del ambiente lleguen a los medios masivos” (2018, p. 168).

Pero en Puerto Iguazú, cuando las obras de construcción de la cancha de golf se detuvieron, la Fundación Selva Iriapú –una organización formada por los dueños de las inversiones hoteleras–, realizó una convocatoria para diseñar un sendero de observación de aves en las hectáreas desmontadas. Como me comentaron: “la idea de [Sergio] Dobrusin [Ministro de Turismo de Misiones a partir de septiembre de 2014] era poner un tope al avance guaraní, poner observación de aves era una excusa”. En este contexto, un grupo de observadores de aves profesionales y amateurs comenzaron a inventariar ornitológicamente la zona no-indígena de las 600 ha, entre otros sitios de interés cercanos. La laguna de las palmeras muertas y otro cuerpo de agua lagunar lindero resultaban muy atrayentes porque hospedaban gran diversidad de aves.

En 2014, cuando el cacique y su parentela fundaron el *tekoa Ita poty miri*, que incluye a ambas lagunas, prohibieron la entrada de los observadores de aves aduciendo que si querían ingresar en territorio guaraní debían abonar un derecho de uso. Los observadores de aves acusaron a los antes “ancestrales indígenas” de usurpadores esgrimiendo que los mbyá ya habían firmado un acuerdo aceptando ceder esa tierra para el desarrollo turístico. Estos ciudadanos –dentro de los que

se encontraban académicos formados en prestigiosas universidades nacionales— parecían desconocer los procesos violentos y avasallantes mediante los cuales muchos indígenas son obligados a firmar acuerdos con los que no están de acuerdo. Sumado a esto se acusó a los mbyá de haber diezmado a una “curiosa” población de patos macá gris (*Tachybaptus dominicus*) que vivían en una de las lagunas. Como me relató enfáticamente un biólogo: “[los indígenas] es gente que se ha comido gente, cómo no se van a comer a los macá”.

Cuando desplegábamos la imagen satelital que usábamos como base cartográfica para organizar nuestros diálogos y señalábamos ambas lagunas, los observadores de aves resaltaban, en un primer momento, su carácter artificial. Sin embargo, en una segunda instancia, rescataban la zona por su valor “pictórico”. La naturaleza es medida para ellos de acuerdo a una escala que, integrada por objetos más o menos prístinos, se aleja o acerca de un ideal edénico. Danowski y Viveiros de Castro (2019) mencionan que “el mitema del mundo edénico persiste contemporáneamente en la idea de *wilderness*, aquellos espacios —cada vez menos— de una naturaleza pura, no corrompida por la presencia humana” (p. 58). Dichos autores mencionan que la idea de *wilderness* comprende la contemplación de “una naturaleza grandiosa, anterior y superior al humano” este:

[...] “mundo-sin-nosotros” estuvo en el centro de algunos movimientos ambientalistas contemporáneos, como el preservacionismo radical, que tuvo su actuación más expresiva en la segunda mitad del siglo XX. Esa variante del ambientalismo considera la existencia de los seres humanos como esencialmente desnaturalizante, sin vacilar por lo tanto en proponer la expulsión, hacia afuera de los espacios “naturales”, de toda y cualquier colectividad humana allí localizada (por lo general, pueblos indígenas o poblaciones “tradicionales”, es decir, con débil inserción en el mercado capitalista). (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 59).

En el contexto de la propuesta resumida arriba, los indígenas pueden también ser ubicados dentro de la esfera de lo adánico como quienes se encuentran en “armonía con la naturaleza” (p. 59) hasta la intromisión de cualquier transformación de estas sociedades que justifique su exclusión de esa posición adánica privilegiada. En nuestro *wilderness*, el que describimos en este texto, los mbyá son un recurso que coopera adicionando exotismo y mística a la nostálgica actividad de observación del paraíso perdido, se cuentan como algo más dentro de esa “naturaleza” idílica

y ensoñadora. Pero estos buenos salvajes fotográficos se mueven, hablan, cazan, cosecha, exigen derechos, transformándose así en un problema.

Cuando caminamos por el perímetro de la laguna de las palmeras muertas con los mbyá ellos nos señalaron con alegría un pasto “exótico” que, sembrado para tapizar la cancha de golf, crecía sobre la vegetación nativa. También nos señalaron las nuevas relaciones que habían prosperado cuando las palmeras murieron: la senda de un yacaré (*Caiman latirostris*), bromelias medicinales en los troncos de las pindó, gallitos de agua (*Jacana jacana*), etc. Inclusive, en la laguna adyacente ellos mismos habían diseminado carpas “exóticas” (*Cyprinus carpio*) que habían traído desde Brasil generando un recurso íctico que ahora aprovechaban las cuatro comunidades mbyá.

Las categorías nativo y exótico parecía no tener trascendencia para los indígenas porque, si algún nuevo animal o planta se establece en su *tekoa*, es debido a que los *nhe'é ru ete* (los verdaderos padres de las almas) así lo dispusieron. Inclusive, la palabra naturaleza no está en el léxico mbyá y todo cuanto integra el espacio donde viven –animales, plantas, rocas, accidentes geográficos, fenómenos atmosféricos–, tiene un *nhe'é*, un alma (CEBOLLA BADIE, 2016). En tal marco, tanto las especies biológicas como el espacio que las contiene no necesitan exhibir ningún tipo de ancestralidad –de estado prístino–, para disponerse en el lugar; responden a los caprichos de los “dioses” que impulsan los devenires de las aldeas y los vínculos con el conjunto de los no-humanos en los nacientes entornos.

Los mbyá solicitaron reiteradas veces explicación sobre la muerte de las palmeras pero nunca aceptaron las respuestas. Ellos saben, informados por diversos integrantes no-humanos de su cosmos, que las palmeras fueron envenenadas y necesitan que algún académico se los confirme. Los biólogos les exponen que las pindó no aguantaron un período tan prolongado de inundación. Los desentendidos se pronuncian sobre la base de equívocos que profundizan la inconmensurabilidad. Hay dos-o-más-lagunas-en-una: está la laguna mbyá, ámbito de socialidad bajo el designio de los dioses y está la laguna *jurua* (blanca, no-indígena), espacio de artificialidad de profano origen, pero también hay discursos hegemónicos que, como el de los conservacionistas, son consecuentes con la sociedad dominante y los poderes económicos locales y globales.

3 UN ESPACIO, VARIOS TERRITORIOS

El mapeo de las áreas amenazadas y las áreas prioritarias para la conservación junto a los mbyá y a los conservacionistas arrojó una interesante reconstrucción vinculada a la manera mediante la que los distintos colectivos piensan al territorio.

Los conservacionistas señalaron como ‘áreas a conservar’ aquellos sitios más prístinos desde el punto de vista de la biología académica y la mayoría de las veces el móvil era preservar –aislar del conjunto–, espacios de valor estético que representen la flora y fauna paranaense. Salvaguardar *wilderness*, entornos que irradian aquel ideal edénico que, fundado por la ‘constitución moderna’ (LATOURET, 2007) erigió a los humanos como sus supremos custodios. Los mbyá se focalizaron, en un primer lugar, en las áreas de selva. De acuerdo a nuestro análisis, los sitios señalados conforman la morada de todos aquellos no-humanos que integran la socialidad indígena (retomaremos este tema cuando hablemos sobre el *tekoa*). No obstante, en un segundo lugar los indígenas señalaron como importantes las zonas desmontadas y contaminadas. Son éstos los sitios que necesitan cuidado y merecen atención, necesitan reparación. Son los lugares que han quedado a merced de acciones no-indígenas y precisan ser desagaviados, necesitan acciones en pos de la reparación de las relaciones –humanas y no-humanas–, que hacen a la socialidad de la selva. Quiénes se dedican a la ecología de los paisajes llamarían a estas acciones ‘restauración biológica’, los mbyá saben que se trata más bien del restablecimiento de los diálogos con los *ñe’e kuery*, las ‘palabras almas’, para que estas vuelvan a poblar a *ka’aguy* (selva) de sus relaciones.

Cebolla Badie (2016) menciona que en el ámbito llamado *ka’aguy*, hay mucho más que plantas y animales; los mbyá nombran genéricamente a estos existentes como *ñe’e kuery* (las palabras almas) lo que es frecuentemente traducido como “espíritus” (p. 26). Al respecto Davi Kopenawa, el chamán yanomami que escribió junto a Bruce Albert aquel libro que cambiaría para siempre los encuentros entre mundos (KOPENAWA; ALBERT, 2015), mencionó en una entrevista otorgada a una representante de la American Anthropological Association, que la palabra espíritu “no es una palabra de mi lengua. Es una palabra que aprendí y que utilizo en la lengua mezclada que inventé (para hablar de esas cosas a los blancos)” (TURNER; KOPENAWA, 1991, p. 63)⁷. Los espíritus no se vinculan, en el contexto

⁷ “‘spirit’ (espírito) is not a word in my language. I have learned this word spirit and use it in the

de las cosmologías indígenas, con una clase o género de gente según menciona Viveiros de Castro; resultan más bien de una síntesis disyuntiva entre lo humano y lo no-humano, son una “multiplicidad virtual intensiva” (2006, p. 321); formas extrahumanas de agencias (ESPÍRITO SANTO; BLANES, 2014, p. 4) con consecuencias sociales definitorias que hacen devenir selva tornándola, por ende, un espacio exclusivamente social.

Volviendo a Puerto Iguazú, cuando nos concentramos en los ‘conflictos’ lo que al principio parecía un alegre consenso devino en profunda divergencia. Tanto los mbyá como los conservacionistas señalaron a los ‘hoteles’ cómo la principal causa de degradación ambiental. Sin embargo los profesionales de la conservación indicaron a los guaraníes como la segunda razón de deterioro: “[la selva] ahora están haciendo pelota [destruyendo] los mbyá para cortar palos”, mencionó uno; “los aborígenes son ciudadanos, no me creo eso del buen salvaje” agregó otro.

Estas enunciaciones nos alertaron. Las repensamos en un contexto donde la empresa transnacional forestal Alto Paraná S.A. (APSA), concentrada en el reemplazo de la masa boscosa por monocultivos de coníferas exóticas, es señalada como una de las principales responsables de la reducción de la selva paranaense (CHIFARELLI, 2010; MASTRANGELO, 2012; FERRERO *et al.*, 2013)⁸. En este escenario señalar a los indígenas como los responsables de la degradación boscosa, al margen de parecernos grotesco, nos ilustraba una manera particular de pensar a la ‘naturaleza’ y el territorio. En la configuración de los conservacionistas, dos espacios presumiblemente estancos parecen cristalizarse: uno dedicado a la explotación forestal y –agregó– turística, por fuera entonces de toda naturaleza y por ende de todo proteccionismo; otro, donde los indígenas, la flora, la fauna deben ser organizados en pos de la conservación.⁹

A unos cientos de kilómetros, en el sur de Brasil, también en una comunidad mbyá guaraní, Pierri Calazans registró las causas que originarían el ‘fin del mundo’ de acuerdo a las palabras de un chamán:

mixed language I have invented [to talk to whites about these things]” (TURNER; KOPENAWA, 1991, p. 63).

⁸ La Selva Paranaense ha quedado reducida a un 7,8% según cifras del 2005 (PLACÍ; DI BITETTI, 2006).

⁹ Ferrero menciona que la expansión del conservacionismo en Misiones derivó en la constitución de dos espacios: “un espacio forestal, y otro donde entran en conflicto y negociación un sector conservacionista y los pobladores rurales” (2008, p. 200).

Las “causas” del cataclismo, desde el punto de vista de este chamán, son precisamente estos puntos: “Los blancos han perforado la tierra”, dijo, refiriéndose a la forma en que las personas mayores a menudo se refieren a la apertura de carreteras, túneles, represas y proyectos de infraestructura en general. “Los blancos han destruido los bosques y los animales”, continuó, “y aún culparon a los guaraníes-Mbyá”, y agregó en referencia implícita a la acusación de algunos ambientalistas que abogan por la expulsión de los guaraníes de la superposición de áreas protegidas, el caso de tu pueblo. (PIERRI CALAZANS, 2013, p. 177) ¹⁰.

La historia parece repetirse donde quiera que existan sectores del conservacionismo ambiental y colectivos indígenas interactuando. Los primeros operan de acuerdo a una territorialización fragmentada cuyas piezas/objetos son plausibles de ser eliminados-reparados, conocidos, modificados, desplazados-reinsertados, en pos de la construcción del anhelado *wilderness*. Sin embargo, dicho edén no se mete con los ‘peces gordos’, con las mega empresas –verdaderas responsables del deterioro de la selva en el contexto de sus propias cosmologías modernas. Así, se prefiere señalar a los indígenas que –como buenos o malos salvajes– pierden o pierden porque, o bien reclaman derechos y territorios representando un estorbo para el avance económico y social occidental y moderno o bien no son capaces de cuidar, en términos ambientales, el territorio que ya tienen y continúan desplegando sus modos tradicionales y ‘poco ecológicos’ de subsistencia.

Cuando conocíamos junto a los mbyá su territorio, el término *tekoa* era convocado en todas las conversaciones. De acuerdo a los estudios etnográficos, el *tekoa* es el lugar donde viven los mbyá, la aldea o la comunidad (REMORINI, 2005; LADEIRA, 2008). El jesuita Antonio Ruiz de Montoya en el tesoro de la lengua guaraní del S XVII define *teko* cómo: “ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito” (1639, p. 363). *Teko* se vincula con la expresión *ñandereko*, que es traducida por los guaraníes como “nuestro sistema, nuestra ley, nuestras costumbres y tradiciones” (LADEIRA, 2008, p. 136). El *tekoa*, por su parte, es el

¹⁰ “As ‘causas’ do cataclisma, do ponto de vista desse xamã são justamente esses pontos: ‘os brancos furaram a terra’, dizia remetendo à forma como os mais velhos costumam se referir à abertura de estradas, túneis, barragens, e projetos de infraestrutura em geral. ‘Os brancos acabaram com as matas e com os bichos’, continuava, ‘e ainda culpavam os Guarani-Mbya’, completando em referência implícita à acusação de alguns ambientalistas que defendem a expulsão dos Guarani de terras sobrepostas a unidades de conservação, como é o caso da sua aldeia” (PIERRI CALAZANS, 2013, p. 177).

lugar que posee las condiciones para ejercer el *ñandereko*, para organizarse y devenir mbyá; no es sólo un espacio físico, conforma la posibilidad de una red de relaciones sociales y políticas con el entorno, con los animales, los vegetales, los cuerpos de agua, los fenómenos climáticos. Y, si bien lo mbyá suelen traducir la palabra *tekoa* como aldea para simplificar traducciones cuando dialogan con los *jurua*, Queiroz Testa nos recuerda no obstante que, tomándolo como un sustantivo, *teko* es un concepto que “se refiere a una forma de vivir en un mundo de relaciones, donde es posible usar el término para referirse a la forma de vida de muchos seres no humanos, (...) tekoa no se refiere a los límites de una aldea, sino que indica un espacio donde se entrelazan las relaciones entre familiares de un grupo local” (2008, p. 294)¹¹. Así, la imagen de territorio deviene en movimiento y ningún tipo de cartografía puede representarla cabalmente. Inclusive cuando mapeaba con los mbyá ellos me señalaron: “esto [el área de las Cataratas del Iguazú] también es nuestro porque están nuestros *tape* [camino]”. Esto último resultó para mí el quid del equívoco.

Para los mbyá, el mapa del territorio emerge como caminos, como líneas, no es el espacio que las circundan, son “senderos trazados a través de un terreno de experiencia vivida” (INGOLD, 2015, p. 131). Por el contrario, nuestra moderna cartografía separa espacios interiores, los que forman parte del mapa, de espacios exteriores; sus límites significan ocupación, apropiación (p. 124). En este punto del análisis voy a retomar las líneas de Tim Ingold que, a la luz de los *tape* mbyá (camino mbyá) nos ayuden a desentramar los desentendimientos. Estas líneas, percibidas como un movimiento y un desarrollo, pueden componer de acuerdo a la propuesta del antropólogo, una malla o una red. Las mallas (*meshwork*) consisten en nudos de muchas hebras que crecen y se desarrollan sin establecer superficies continuas, lo que importa son éstas líneas entrelazadas (INGOLD, 2011). El poblador participa “en el proceso continuo de venir al mundo y es quién, dejando un itinerario vital, contribuye a su trama y su textura” (INGOLD, 2015, p. 119). En cambio las redes (*network*), propias del pensamiento moderno, conforman

¹¹ “*tomando-o como substantivo constituído por teko, conceito que remete a um modo próprio de viver num mundo de relações, onde é possível usar o termo para se referir inclusive ao modo de viver próprio de vários seres não-humanos, percebe-se que o tekoa não se refere aos limites de uma aldeia, mas indica um espaço onde se tecem relações entre parentes de um grupo local*”. (QUEIROZ TESTA, 2008, p. 294).

puntos conectados de nodos donde se desarrolla la vida, establecen fronteras, lo que importa no son los caminos sino los sitios a los que se llega.

Tal propuesta redefine, de acuerdo a Ingold (2015), el concepto de entorno. Los detentores de las imaginaciones modernas perciben al entorno como lo que los rodea, las inmediaciones de un lugar delimitado por fronteras (p. 148). Los pobladores de imaginaciones no-modernas, de ontologías relacionas –nosotros incluimos aquí a los mbyá–, lo perciben como una zona en la que los distintos caminos se enmarañan por completo, sin interior ni exterior, únicamente con aperturas y vías (p. 148.). Esta cuestión da cuenta entonces de la existencia de al-menos-dos-entornos, al-menos-dos-territorios: el enactuado por los mbyá compuesto de “senderos trazados a través de un terreno de experiencia vivida” (INGOLD, 2015, p. 131); el de los biólogos y conservacionistas, integrado por nodos estáticos, premeditadamente emplazados con sus funciones específicas. El *tekoa* y el territorio no se refieren, sin embargo, a diferentes perspectivas culturales de una misma ‘cosa’ sino a ‘diferentes cosas’ (BLASER, 2016) que, intersecadas en un mismo espacio, abonan un campo de descendimientos extrañando a los colectivos y profundizando las desigualdades.

4 LA PRESENTACIÓN DEL MAPA

La actividad de mapeo que había comenzado en 2015 dio su primer fruto hacia fines de mayo de 2017; tal como rezaba el parte de prensa que habíamos pensado junto a los guías turísticos del emprendimiento indígena:

El 20 de mayo de 2017, a las 10 horas de la mañana, se descubrirá en la comunidad *mbyá* guaraní *Yryapu* un mapa que describe el territorio de cuatro aldeas desplegadas en lo que se conoce como las 600 hectáreas, un espacio hoy dominado por emprendimientos hoteleros dedicados a atender las actividades turísticas que movilizan las Cataratas del Iguazú, una de las siete maravillas naturales del mundo (Parte de prensa difundido por el equipo coordinador del proyecto “Anfitriones de la Selva”).

Para la ocasión, tanto los coordinadores indígenas del emprendimiento como los caciques de las comunidades que habíamos mapeado, sentían que debían hacer algo ‘especial’. El evento se revelaba importante ya que los indígenas habían logrado poner en papel aquellas historias que –sentidas como de profunda injusticia de acuerdo a nuestra propia etnografía–, los habían relegado

a ese pequeño sector de la selva que a su vez estaba siendo permanentemente ‘contaminado por los hoteleros’. Así, decidieron convocar a Lorenzo Ramos¹², un reconocido líder mbyá, histórico defensor de los derechos de este pueblo, para que ‘haga rezos’ durante la inauguración.

Tal como el protocolo mbyá manda, juntaron dinero y fueron a buscar al líder a la comunidad de Marangatú. Esa mañana, cuando le tocó el turno de habla a Lorenzo, quién había llegado hacía unas horas acompañado por su esposa, enunció las siguientes palabras ante un público mudo de emoción:

Aguyjevéte che reterã kuery. Ñamandu opu'ãre pende rata ypy rupa'i apyte (a)juvy, pene remikotevẽ a(r)ojapoche'iva/y ndaje, che yvára ñua pora'i ajáre nda'évéi ramo ñande reko'i,/ ñane ñeñandu ha ñande tekojoja ivypy ñande derecho he'ia jurua kuéry, ha'e reve ja-lucha-va mbovy mbovy tiempo ve'ỹma rire rire vy'avae'ỹ aiko.

Aguyjevéte mis hermanos (familiares). Ñamandu se levanta del lecho de vuestro fogón, quiere hacer realidad el deseo de ustedes, aunque la divinidad/el paraíso ya no está en nuestras costumbres, nuestros sentimientos y surgen nuestra costumbre de igualdad en la tierra, “derecho” como dicen los blancos, cuánto tiempo luchamos por eso, después (de eso) ya ando triste.

Ha'e (re) avy'a avaẽ aendu aguã pende ayvu reko ha ajou aramietéma (entonces, de esta forma) penemba'epo, kova'e ñande yvy rupa, jurua kuéry aéma oipe'apa katuitui, rire jepe mbire mbire'ie nda'évéi ramo ñañemoakãte'ỹre jevy ymaguare rami.

Pero estoy contento por llegar para escuchar sus palabras y encontrar entonces que ustedes están trabajando, este es nuestro lecho terrenal, que los blancos nos sacaron todo, en mucha cantidad, y no es que nosotros seamos mezquinos o celosos como hace mucho tiempo.

Kóa Yryapu he'ia raka'e ñande ypy kuéry, ñane ramói kuéry, Parana pa'ũ he'ia raka'e Foz de Yguasú anỹ, yma Brasil, Argentina, Paraguay he'ỹ tiempo ypa'ũ

¹² Lorenzo Ramos, Cacique General del pueblo mbyá guaraní, falleció el 17 de marzo de 2018 en la comunidad Marangatú (Provincia de Misiones, Argentina), donde vivía. Habiéndose dedicado fuertemente a garantizar la alfabetización bilingüe guaraní-español, uno de sus principales legados se concentra en el libro trilingüe (español, mbyá guaraní y guaraní paraguayo) “El canto resplandeciente. *Ayvu rendi vera*. Plegarias de los Mbyá Guaraní de Misiones” que contiene rezos recogidos por él, Benito Ramos y Antonio Martínez, todos líderes mbyá, compilados por Carlos Martínez Gamba (1984) y el libro en mbyá guaraní y español “*Tatachina tataendy*. La neblina el fulgor”, que contiene relatos narrados por Lorenzo Cirilo Ramos, Juana Escobar e Isidoro Ramos, líderes mbyá, compilados también por Carlos Martínez Gamba (2003).

he'ia raka'e Foz de Yguasúpy. Yryapu apy apy he'i raka'e Cataratas Yguasúpy.

“Yryapu” (sonido del agua) le decían a esto nuestros antepasados, nuestros abuelos, “Parana pa'ü” (entre el Paraná) decían, no (dudoso) Foz de Iguazú, hace mucho, en el tiempo anterior a Brasil, Argentina, Paraguay, Ypa'ü (entre el agua/río) se le decía a Foz de Iguazú. “Yryapu” se le decía aquí a las cataratas del Iguazú.

Oendúma, oñeendúmavy tupänguéra oguatátamagui, omoñandu jepi raka'e yryapu, y ytu guasu raminguaite ryapu omoñeendu jepi raka'e va'ekue, upe rupi mandie tekoa Yryapu ramo opyta va'ekue.

Escuchaban, se escuchaba que los dioses habían caminado, solían hacer sentir el sonido del agua, como si fuera un gran arroyo, una gran cascada que se solía escuchar, por eso le quedo el nombre Tekoa Yryapu (comunidad del sonido del agua) (Fragmento del discurso enunciado por Lorenzo Ramos el 20 de mayo de 2017)¹³.

Las palabras de Lorenzo resultaron cruciales. Los mbyá habían confeccionado el mapa incluyendo a las Cataratas del Iguazú como “Territorio Ancestral” (Fig.3) pero esto les causaba incomodidad ya que si bien algo les decía que ese sector tan codiciado de la selva les pertenecía, tanto había hecho la ‘historia oficial’ para borrarlos de ahí, que no podían evitar una sensación de estar usurpando algo al reclamarlas. Sin embargo, las palabras del líder mbyá ratificaban la presencia de estos indígenas en la zona, incluso las mismas cataratas eran nombradas *yryapu*; su nombre se debía al caminar de los dioses, a la inmanencia de sus cuerpos enfrentándose al agua.

¹³ La grabación del discurso de Lorenzo Ramos fue transcripta y traducida desde el mbyá guaraní al español por Verónica Gómez, profesional en la materia.

Figura 4: Arriba, foto del cierre del evento de presentación del mapa en la comunidad *Yruapu* junto a los caciques de todas la comunidades incluidas en el mapa. Abajo, la etnógrafa, su hijo y Lorenzo Ramos



Fuente: fotos de la autora.

5 REFLEXIONES FINALES

Tekoa y territorio se componen y son compuestos en mundos diferentes, sin duda. Mientras que el *tekoa* contiene implícita la idea de que, en determinadas circunstancias, los no-humanos poseen una intencionalidad análoga a la de los humanos (DESCOLA, 2010, p. 338); el territorio separa un ámbito de los humanos de otro al que son segregados los no-humanos y ambos dominios se constituyen como espacios ontológicos inconmensurables. El dominio de la naturaleza es fetichizado como un objeto trascendental, permitiendo esto, al decir de Latour (2007), la objetivación que los humanos hacen de la ilusión de la naturaleza.

No obstante, el ejemplo de las lagunas y el de los territorios pone en juego no son sólo múltiples ontologías sino también multiple *worldings*¹⁴ o formas de enactuar un mundo. Y, tal como dan cuenta otros análisis etnográficos, forzar la realidad hacia un sólo mundo común y encubrir o suprimir otras maneras de enactuarla pone en peligro las especies, los territorios, a los humanos y a los no-humanos (POVINELLI, 2001; NADASDY, 2007; BLASER, 2009; CAYÓN, 2012; MARTÍNEZ DUEÑAS, 2012; DI GIMINIANI, 2013). Esto a su vez se inscribe en un contexto donde, la tendencia dominante entre quienes lideran las líneas de investigación/acción conservacionistas, es calificar al conocimiento y las prácticas ambientales indígenas como un insumo “de conocimientos discretos que pueden ser incorporados en la caja de herramientas de los expertos, generalmente como [mera] información” (BLASER, 2009, p. 95).

Sin embargo, cuando los mbyá —y otras sociedades indígenas—, se enfrentan a la dilapidación de lo que nosotros denominamos “naturaleza”, sufren un doble despojo: el de los “recursos” y el de las relaciones sociales con los no-humanos. Dichos arrebatos están imbricados en el sostenimiento de la vida tanto como nuestros planes de conservación y proyectos de protección de la fauna. Pero nuestra intención no es convencer a los modernos de los devenires *tekoa* —y sus permanentes (re)invenciones— ni persuadir a los mbyá sobre la objetividad del territorio; nuestro anhelo es simplemente develar subterfugios donde los desentendimientos inauguren diferentes prácticas de conocimiento. Fundar un pluriverso donde la condición de posibilidad de muchos mundos sea garantizada.

¹⁴ Blaser define *worlding* como “una forma de enactuar una realidad”. (“worlding, it is a form of enacting a reality”) (2013, p. 23).

AGRADECIMIENTOS

A los mbyá que compartieron conmigo sus saberes y afectos. A Daniela Ingaramo, coordinadora del proyecto de turismo, por estar siempre atenta al otro, discutiendo conmigo en campo sobre intervenciones cada vez más simétricas. A Carolina Rodríguez Alcalá por asistir durante el proceso de mapeo con profesionalismo y generosidad. A Lorenzo Ramos† por iluminar los *tape* de una nación que aún clama por justicia.

REFERENCIAS

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Parientes de la Selva, los guaraníes Mbyá de la Argentina*. Asunción: CEADUC, 2009.

BLASER, Mario. Is Another Cosmopolitics Possible? *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 31, n. 4, p. 545-70, 2016. <https://doi.org/10.14506/ca31.4.05>

BLASER, Mario. Notes Towards a Political Ontology of 'Environmental' Conflicts. In: GREEN, Lesley. (Ed.). *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*. Cape Town: Human Science Research Council of South Africa Press, 2013. p. 13-27.

BLASER, Mario. La ontología política de un programa de caza sustentable. *World Anthropologies Network (WAN), Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, [s.l.], v. 4, p. 81-107, 2009.

CAYÓN, Luis. Plans de vie et gestion du monde: cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne. *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, v. 42, n. 2-3, p. 63-77, 2012. <https://doi.org/10.7202/1024103ar>.

CADOGAN, León. *Ywyrá ñe'éry: fluye del árbol la palabra*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1971.

CEBOLLA BADIE, María Victoria. *Cosmología y naturaleza mbyá guaraní*. Buenos Aires: Biblos, 2016.

CHIFARELLI, Diego. El modelo de monocultivos de coníferas a gran escala. Análisis de sustentabilidad en el Alto Paraná misionero. In: REBORATTI, Carlos. (Coord.). *Agricultura, sociedad y ambiente*. Miradas y conflictos. Buenos Aires: Maestría en Estudios Sociales Agrarios; FLACSO, 2010. p. 9-32.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

DESCOLA, Philippe. Cognition, Perception and Worlding. *Interdisciplinary Science Reviews*, [s.l.], v. 35, n. 3/4, p. 334-40, 2010. DOI: 10.1179/030801810X12772143410287.

DI GIMINIANI, Piergiorgio. The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 19, p. 527-44, 2013. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12048>

ESCOBAR, Ticio. *La belleza de los otros: arte indígena del Paraguay*. Asunción: Servilibro, 2012.

ESPÍRITO SANTO, Diana; BLANES, Ruy. Introduction: on the Agency of Intangibles. In: BLANES, Ruy.; ESPÍRITO SANTO, Diana. (Ed.). *The social life of spirits*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2014. p. 1-32.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *The Anti-Witch*. Chicago: Hau Books, 2015.

FERRERO, Brián. Más allá del dualismo naturaleza-sociedad: poblaciones locales y áreas protegidas en Misiones. In: BARTOLOMÉ, Leopoldo.; SCHIAVONI, Gabriela. (Comp.). *Desarrollo y estudios rurales en Misiones*. Buenos Aires: CICCUS, 2008. p. 177-200.

FERRERO, Brián; ARIZPE, Nancy; GÓMEZ, Elías. Definiendo la Conservación: el caso del Parque Nacional Iguazú, Argentina. *Ecología política*, Barcelona, v. 46, p. 85-9, 2013.

INGOLD, Tim. *Líneas: Una breve historia*. Barcelona: Gedisa, 2015.

INGOLD, Tim. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge, 2011.

KELLER, Héctor. Problemas de la etnotaxonomía guaraní: 'las plantas de los animales'. *Bonplandia*, Corrientes, v. 20, n. 2, p. 111-36, 2011.

KELLER, Héctor. Las plantas usadas en la construcción y el acondicionamiento de las viviendas y templos guaraníes en Misiones, Argentina. *Bonplandia*, Corrientes, v. 17, n. 1, p. 65-81, 2008. <http://dx.doi.org/10.30972/bon.2723537>

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2015.

LADEIRA, María Inês. *Espaço geográfico guarani-mbyá: significado, constituição e uso*. Maringá; São Paulo: Eduem; Edusp, 2008.

LATOUR, Bruno. *Nunca fuimos modernos*. Ensayo de antropología simétrica. Buenos

Aires: Siglo XXI, 2007.

MASTRANGELO, Andrea. De enemigo vencido a tesoro cercado: un estudio etnohistórico sobre el ambiente en la producción forestal del Alto Paraná de Misiones (Arg.). *Avá*, Posadas, n. 20, p. 9-32, 2012.

MARTÍNEZ DUEÑAS, William Andres. Quand H²O et esprit de l'eau se rencontrent: coexistence de plusieurs mondes à Puracé, Colombie. *Recherches amérindiennes au Québec*, Montréal, v. 42, n. 2/3, p. 39-47, 2012. <https://doi.org/10.7202/1024101ar>

MARTÍNEZ GAMBA, Carlos (Comp.). *Tatachina tataendy*. La neblina el fulgor. Nuevos textos míticos de los Mbyá. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch", 2003.

MARTÍNEZ GAMBA, Carlos (Comp.). *El canto resplandeciente*. Avyu rendi vera. Plegarias de los mbyá-guaraní de Misiones. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1984.

NADASDY, Paul. The Gift in the Animal: the ontology of hunting and human-animal sociality. *American Ethnologist*, Santa Cruz, v. 34, n. 1, p. 25-43, 2007.

NEURATH, Joahannes. Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas. *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, Michoacán, v. 39, n. 156, p. 167-94, 2018. <https://doi.org/10.24901/rehs.v39i156.317>

PLACÍ, Guillermo; DI BITETTI, Mario. Situación ambiental en la ecorregión del Bosque Atlántico del Alto Paraná (Selva Paranaense). In: BROWN, Alejandro; MARTÍNEZ ORTIZ, Ulises; ACERBI, Marcelo; CORCUERA, Javier. (Ed.). *La Situación ambiental argentina 2005*. Buenos Aires: Fundación Vida Silvestre, 2006. p. 197-217.

PIERRI CALAZANS, Daniel. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbyá, à luz da obra de Nimuendajú. *Tellus*, Campo Grande, ano 13, n. 24, p. 159-88, 2013.

POVINELLI, Elizabeth. Radical Worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual Review of Anthropology*, Redwood, v. 30, p. 319-35, 2001. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.319>

QUEIROZ TESTA, Adriana. Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani Mbyá. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, Brasil, v. 34, n. 2, p. 291-307, 2008. <https://doi.org/10.1590/S1517-97022008000200006>.

REMORINI, Carolina. Persona y Espacio. Sobre el concepto de "teko" en el abordaje

etnográfico de las primeras etapas del ciclo de vida Mbyá. *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, v. 26, p. 59-75, 2005. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=148/14811516004>

RODRÍGUEZ, Carolina; GLAUSER, Marcos. Mapeo participativo en parte del tekoha guasú, territorio mbyá guaraní. *Avá*, Posadas, n. 24, p. 85-106, 2014.

RUIZ DE MONTROYA, Antonio. *Tesoro de la lengua guaraní*. Providence: John Carter Brown Library, 1639.

TURNER, Terence; KOPENAWA, Davi. 'I Fight Because I Am Alive': an interview with Davi Kopenawa Yanomami. *Cultural Survival Quarterly*, Cambridge, n. 91, p. 59-64, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 319-38, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, San Antonio, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

Archivo periodístico

2006. Construirán 24 hoteles en plena selva. *La Nación* (24 de septiembre de 2006).

2012. Guaraníes denuncian construcción de un campo de golf en su territorio. *Diario Primera Edición* (18 de abril de 2012).

Documentos públicos

Boletín oficial de la Provincia de Misiones, marzo 2009, Año LII, N° 12475, Posadas.

Boletín oficial de la Provincia de Misiones, mayo de 2005, Año XLVIII, N° 11528, Posadas.

Sobre la autora:

Celeste Medrano: Cursó estudios posdoctorales en el Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS) del Museo Nacional de Río de Janeiro, Universidad Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) y la Diplomatura en Prácticas Artísticas Situadas en Territorio, Universidad Nacional de las Artes (Buenos Aires). Doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente trabaja como investigadora adjunta en el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).
E-mail: celestazo@hotmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-1475-9806>

Recibido en: 09/04/2021

Aprobado para publicación: 30/08/2021