

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**AYALÉN MORALES MICHELINI**

**REIVINDICACIÓN ÉTNICA GUARANÍ EN LA PROVINCIA DE CORRIENTES:  
NUEVOS REGÍMENES DE MEMORIA EN EL MARCO DE PROCESOS DE  
ESTERIZACIÓN**

**MACEIÓ/AL  
2021**

**AYALÉN MORALES MICHELINI**

**REIVINDICACIÓN ÉTNICA GUARANÍ EN LA PROVINCIA DE CORRIENTES:  
NUEVOS REGÍMENES DE MEMORIA EN EL MARCO DE PROCESOS DE  
ESTERIZACIÓN**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de PósGraduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropología Social

Orientadora: Dra. Claudia Mura

Co- orientadora: Dra. Carolina Gandulfo

**Maceió, 2021**

**Catálogo na Fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

M828r Morales Michelini, Ayalén.  
Reivindicación étnica guaraní em la provincia de Corrientes : nuevos regímenes de memoria em el marco de procesos de esterización / Ayalén Morales Michelini. - 2021.  
155 f. : il. color.

Orientadora: Claudia Mura.

Coorientadora: Carolina Gandulfo.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Maceió, 2021.

Texto em espanhol.

Bibliografia: f. 149-155.

1. Reivindicação étnica. 2. Guaraníes - Indígenas da América do Sul - Argentina.  
3. Corrientes (Argentina : Província). 4. Processos de esterização. 5. Fronteiras. 6.  
Novos regimes de memória. I. Título.

CDU: 572.028(=87)(82)

## ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

### **BANCA REMOTA - participação dos membros via Google Meet e parecer eletrônico.**

Ata nº 05 da Sessão da Defesa Pública de Dissertação de Mestrado do Programa de PósGraduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas.

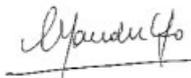
Em oito de outubro dois mil e vinte e um, às 09 horas, reuniu-se a banca examinadora da dissertação de mestrado da aluna AYALEN MORALES MICHELINI, intitulada: **REIVINDICACIÓN ÉTNICA GUARANÍ EN LA PROVINCIA DE CORRIENTES: NUEVOS REGÍMENES DE MEMORIA EN EL MARCO DE PROCESOS DE ESTERIZACIÓN.**

A cerimônia de defesa pública apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social teve a banca examinadora composta pelos professores doutores: Claudia Mura - PPGAS/UFAL (Orientadora), Carolina Gandulfo (Coorientadora), Fernanda Rechenberg - PPGAS/UFAL (Examinadora interna) e Fabio Mura – UFPB (Examinador externo à instituição). Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da banca se reuniram reservadamente para deliberarem, decidindo por unanimidade pela: Aprovação (x); Aprovação com reformulações ( ); Reprovação ( ). Comentários e Reformulações Indicados pela Banca Examinadora: A discente deverá realizar os ajustes pontuais e incorporar as sugestões conforme o parecer e arguição dos membros da banca.

A versão final da dissertação deverá ser entregue ao programa através do SIGAA, no prazo máximo de 60 (sessenta) dias; contendo as modificações sugeridas pela banca examinadora e constante na folha de correção, conforme art. 37, §2º do Regimento do curso de Mestrado em Antropologia Social. O(a) candidato(a) não terá o título se não cumprir as exigências acima.

Para constar, lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Maceió, 08 de outubro de 2021.

Assinaturas

1. 
2. 
3. 
4. 

*A los pobladores originarios del estero, los guarangos, los campesinos que luchan y trabajan la tierra, a los verdaderos gauchos correntinos, a los trabajadores excluidos del campo, a los guardianes de nuestro Y Vera.*

## AGRADECIMIENTOS

Resulta muy difícil cerrar el ciclo a la distancia (aunque hoy las siento bien cerca), nunca nos imaginamos y resulta bastante amargo sentir que no puedo abrazar a cada una de las personas que me acogieron, acompañaron y ayudaron a que esta experiencia haya sido un antes y un después respecto a quien soy, sobre todo a quien soy como persona, mujer, como militante, como feminista, como profesional. Espero estas palabras se acerquen a un abrazo, a un cariño de agradecimiento, porque este trabajo es fruto de múltiples experiencias y de compartir junto a ustedes. Ya habrá tiempo, sin dudas, para cervezas y vinos.

Primero me gustaría agradecer a la banca, quienes tuvieron que leer en español, a por la generosidad de los aportes a este trabajo, contribuyeron y lo siguen haciendo a que pueda ser mejor. Quiero agradecer a Claudia enormemente, aún las palabras me quedan un poco cortas respecto a lo que su acompañamiento significó para este trabajo, para mi formación. Siempre nos motivaste a hacernos preguntas, a tener bronca por las cosas que son injustas, a canalizar esa bronca, a volver a enojarnos, a reírnos, a intentar generarnos las herramientas para que podamos contribuir desde el lugar que nos toque. Ambas sabemos que aun sabiendo que no sería fácil vos acompañaste mis elecciones que tenían mucho que ver con lo que yo venía aprendiendo en el proceso de formación e la maestría. Gracias por eso, gracias por acompañar a la distancia hasta el día de hoy. Agradezco a los compañeros y compañeras GPMIT por espacio el espacio de intercambio, de escucha y aprendizaje.

Quiero agradecer al PPGAS, que desde un principio se mostraron super dispuestos a acompañarme y brindarme acompañamiento al llegar, agradezco también a quienes me hospedaron ni bien llegué y me dieron su hogar, Larissa fuiste una compañía hermosa. A las profesoras y profesores con quienes tuve la oportunidad de cursar, en especial a Nadia, Isabel y Claudia. Fue una experiencia increíble y liberadora atravesar las discusiones en las clases que puedan dialogar entre la antropología, feminismo, política, amor, muerte, sexo, bronca, deseo, risas y llantos. Las tres reflejaron un compromiso y responsabilidad por nuestra formación, por hacernos preguntas, por incomodarnos y acompañarnos.

¡¡¡A la turma hermosa y feminista!!!, que de solo pensar sonrío, con quienes gritamos, reímos, lloramos, ficamos bebidas, hablamos, hablamos, hablamos. Ah, también brigamos. No solo encontré compañeras sino también amigas. Agradezco a Hellen la nerd que fue nuestro norte tanto tiempo, por compartir esos días raros y por estar siempre, siempre presente. A Fer por su risa fuerte y contagiosa, por esos días bebidas en el mar sacando al sol los malos recuerdos para volverlos amor. A Karen, loca linda que nos cantó y dejó cantar. A Karine por ser el ejemplo de fuerza y seguir aun cuando la cosa se pone difícil. A Amanda por llevarme a bailar, por sus anécdotas en cada clase. A Bruna por sus cuestionamientos y su activismo. A Ale por su perseverancia, a Neide por sus ganas de aprender.

Agradezco al equipo de investigación Corrientes, por la escucha atenta cuando compartí lo que estaba haciendo. A Caro por otro proceso de aprendizaje juntas, con todos los desafíos que esta experiencia implicó. A Flor por acompañarme siempre siempre, siempre, estando donde esté, por ir a compartir conmigo en Brasil, por bancarme en esos momentos no tan fáciles también. A Tami, por darme el último tirón, por ayudarme a no bajar los brazos. A Lucía, por las charlas y risas, A Guada por hospedarme amorosamente y acompañarme durante el trabajo de campo. Muchas, muchas gracias.

A mis amigas, por estar y bancarme las ausencias. A Luisina por siempre estar para escucharme, a Bebita, Vane, Sil, Sholu, Marsu, Maite. Por preguntar ¿Cómo venís? A mi familia, a mi mamá que es incondicional, a mis hermanos, a Aldana y Ailín que fueron, son y serán una eterna contención y admiración. A Chochita, donde sea Que me esté mirando, seguro feliz por mí. A Marcos, mi amor, que me banco la ruleta de sentimientos este último tiempo, me acompañó a la distancia, me abrazo los días flojos. A Lopez y Pelusa que nunca me hicieron sentir sola.

Finalmente, el agradecimiento es total y este trabajo no hubiese sido posible sin que Tito, Tana, Felix, Miriam, Cristian me hayan dado el lugar y la confianza para pensar y sentir juntos. A los que siempre luchan, a los desplazados, a los que están poniendo el cuerpo, quienes me enseñaron de resistencia, de organización, a quienes admiro. Espero este sea el inicio de un gran trabajo juntos.

## RESUMEN

Esta disertación aborda los procesos de reivindicación étnica guaraní en Corrientes, provincia argentina que, a partir del siglo XVIII, afirma la extinción de los grupos indígenas guaraníes a través de la memoria oficial. Para comprender el contexto histórico que impulsó el proceso de reivindicación de las identidades étnicas guaraníes, propuse la noción de “proceso de Esterización” cuyo objetivo es enfatizar la producción de fronteras, una práctica colonial que posibilita y sustenta la destitución violenta de indígenas y campesinos que habitan el territorio en foco desde la creación de la región Esteros del Iberá. En ella, se observa la actuación de diferentes agencias - el Estado, agencias de turismo, empresas de conservación ecológica, entre otras - que entrelazan intereses, establecen relaciones de poder asimétricas y elaboran discursos y narrativas oficiales sobre el territorio y el medio ambiente. La etnografía, basada en “procedimientos de descubrimiento” (Barth, 2000), me permitió acercarme a las experiencias guaraníes de Yahaveré, Mboi Kuá y Ciervo Petiso, y al complejo entramado interétnico que constituye el eje central de movilización y demanda étnica en Corrientes, con la Federación Campesina Guaraní como principal referente de articulación política. Estas experiencias y procesos, llevados a cabo por los pueblos indígenas, encuentran múltiples formas de resistencia, descrédito y mecanismos de silenciamiento en la Provincia. Considerando la situación vivida por los pueblos indígenas en el territorio, este trabajo analiza las narrativas hegemónicas oficializadas sobre los grupos guaraníes en la Provincia, con énfasis en la bibliografía e historiografía sobre el tema, abordada aquí como discursivos establecidos, analizando las formas en que estos se convierten en prácticas discursivas (Foucault, 2000; 2005). Actualmente, los regímenes de memoria oficial entran en tensión con los nuevos regímenes de memoria (Pacheco de Oliveira, 2016) producidos por los grupos indígenas guaraníes a través de la reelaboración de la memoria y las prácticas de organización política que imponen.

**Palabras clave:** Reivindicación étnica guaraní en Corrientes. Procesos de Esterización. Frontera. Nuevos regímenes de memoria.

## RESUMO

Esta dissertação aborda os processos de reivindicação étnica guarani em Corrientes, Província argentina que, a partir do século XVIII, afirma através da memória oficial a extinção dos grupos indígenas guarani. Para a compreensão do contexto histórico que impulsionou o processo de reivindicação das identidades étnicas guarani, propus a noção de “processo de Esterización” cujo intuito é enfatizar a produção de fronteiras, prática colonial que viabiliza e sustenta remoções violentas dos indígenas e camponeses que habitam o território em foco a partir da criação da região Estero del Iberá. Nela, observamos a atuação de diferentes agências - o Estado, agências de turismo, empresas ecologistas de conservação, entre outras - que entrelaçam interesses, estabelecem relações de poder assimétricas e elaboram discursos e narrativas oficiais sobre o território e o meio-ambiente. A etnografia, realizada a partir de “procedimentos de descoberta” (Barth, 2000), permitiu aproximar-me das experiências guarani de Yahaveré, Mboi Kuá e Ciervo Petiso, e da complexa rede interétnica que constitui o eixo central da mobilização e reivindicação étnica em Corrientes, tendo como referência principal de articulação política a Federação Camponesa Guarani. Essas experiências e processos, protagonizados pelos indígenas, encontram múltiplas formas de resistência, descrédito e mecanismos de silenciamento na Província. Considerando a situação vivenciada pelos indígenas no território, este trabalho analisa as narrativas hegemônicas oficializadas sobre os grupos guarani na Província, com ênfases na bibliografia e na historiografia sobre a temática, abordadas aqui como instauradoras de discursividades, analisando-se as formas em que se tornam práticas discursivas (Foucault, 2000; 2005). Atualmente, os regimes de memória oficiais entram em tensão com os novos regimes de memórias (Pacheco de Oliveira, 2016) produzidos pelos grupos indígenas guarani através da reelaboração da memória e das práticas de organização política que fazem vigorar.

**Palavras-chave:** Reivindicação étnica guarani em Corrientes. Processos de esterização. Fronteira. Novos regimes de memória.

## ABSTRACT

This dissertation describes the guaraní ethnic claim processes in Corrientes, an Argentine province that, from the 18th century, affirms the extinction of the guaraní indigenous groups through official memory. To understand the historical context that prompted the process of vindication of guaraní ethnic identities, I proposed the notion of "Esterization process" whose objective is to emphasize the production of borders, a colonial practice that enables and supports the violent removal of indigenous and peasants who They have inhabited the territory in focus since the creation of the Esteros del Iberá region. In it, it is observed the performance of different agencies - the State, tourism agencies, ecological conservation companies, among others - that intertwine interests, establish asymmetric power relations and elaborate official discourses and narratives about the territory and the environment. Ethnography, based on "discovery procedures" (Barth, 2000), allowed me to get closer to the guaraní experiences of Yahaveré, Mboi Kuá and Ciervo Petiso, and to the complex inter-ethnic network that constitutes the central axis of mobilization and ethnic demand in Corrientes, with the guaraní Peasant Federation as the main reference of political articulation. These experiences and processes, carried out by indigenous peoples, find multiple forms of resistance, discredit and silencing mechanisms in the Province. Considering the situation experienced by indigenous peoples in the territory, this work analyzes the officialized hegemonic narratives about the guaraní groups in the Province, with emphasis on the bibliography and historiography on the subject, addressed here as established discursives, analyzing the ways in which they they become discursive practices (Foucault, 2000; 2005). Currently, the official memory regimes come into tension with the new memory regimes (Pacheco de Oliveira, 2016) produced by the uaraní indigenous groups through the re-elaboration of memory and the political organization practices that they impose.

**Keywords:** Guaraní ethnic claim in Corrientes. Esterization processes. Border. New memory regimes.

## **LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS**

CLT- Conservation Land Trust

INAI- Instituto Nacional de Asuntos Indígenas

Fe.Ca.Gua - Federación Campesina Guaraní

RENACI - Registro Nacional de Asuntos Indígenas

UNNE- Universidad Nacional del Nordeste

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	13
Vínculo con los interlocutores y el recorrido hacia la problemática .....	18
Análisis de reflexividad: un recorrido hacia el proceso, experiencias como investigadora sobre el abordaje de la identidad.....	21
Marco teórico y metodológico.....	28
Estructura del texto:.....	36
CAPÍTULO I.....	38
Trayectorias de referencias guaraníes como protagonistas del proceso de reivindicación étnica guaraní en Corrientes.....	38
1.2 Contexto de reivindicación étnica guaraní en Corrientes: disputas territoriales y de representación hacia el presente.....	40
1.3 Las experiencias de Miriam, Tito, Tana y Felix como parte de una red de referencias del proceso de reivindicación étnica: algunas aclaraciones.....	47
1.4 Miriam Sotelo: liderazgo indígena guaraní como tejedora y productora de redes.....	48
1.5 Tito y Tana: habitar la liminalidad con procesos reflexivos, de acción y organización. ...	55
1.6 Félix: la importancia de reivindicar el trabajo en la tierra comunitaria .....	63
CAPÍTULO II.....	69
Narrativas oficiales de la negación, instauradores de discursividad y nuevos regímenes de memoria.....	69
2.1 Contextualizar la negación: productores de narrativas hegemónicas y generadores de discursividad .....	71
2.2 Caminar San Miguel: recorrido por los símbolos, imágenes y personajes como prácticas discursivas constituyen la memoria oficial.....	86
2.3 Reivindicaciones étnicas guaraní, procesos de territorialización y nuevos regímenes de memoria.....	100
2.4 ¿Nuevos regímenes de memoria, nuevas preguntas?.....	112
CAPÍTULO III.....	116
Agencias y resistencias en el marco del proceso de Esterización: discursos, intereses y narrativas en tensión.....	116
3.1. Procesos de Esterización: la producción de la región “Esteros del Iberá” como proyecto de modernidad.....	118
3.2. La Federación Campesina Guaraní: prácticas y tácticas de resistencia hacia la comunidad política.....	133
CONSIDERACIONES FINALES .....	147
BIBLIOGRAFÍA .....	150

# INTRODUCCIÓN

En el marco de mi proceso de formación en la Maestría en Antropología Social de la Universidad Federal de Alagoas, en el presente trabajo pretendo abordar los procesos de reivindicación étnica guaraní en la provincia de Corrientes, en el marco de los Procesos de Esterización. A partir de las trayectorias de Miriam, Tito, Tana y Félix, en tanto referentes de un proceso más amplio que, al momento, tiene a la Federación Campesina Guaraní (Fe.Ca.Gua) como comunidad política (Weber, 1984) se ponen en tensión las narrativas oficiales que afirman la extinción de los grupos indígenas en la provincia y se elaboran nuevos regímenes de memoria.

Los procesos de Esterización son entendidos como una práctica de producción de frontera a partir de la creación de la región (Bourdieu, 1989) llamada “Esteros del Iberá”<sup>1</sup>. Esta región, tiene como antecedente los procesos de venta, delimitación y reorganización territorial de los años ‘90<sup>2</sup>. A partir de dicha década, dando continuidad a lógicas coloniales de producción de frontera, comenzó un proceso de desplazamiento material y simbólico de los sujetos que habitaban dichos territorios, desplazando a aquellos actores que no son económicamente rentables para el proyecto de modernidad. El proceso de Esterización tiene como acontecimiento de inflexión la creación de una Reserva provincial (la cual, luego tendrá una jurisdicción nacional). A partir de la sanción de la Ley Provincial n° 3771, un área que abarca 1.300.000 hectáreas, se convirtió en Reserva Natural Provincial. A partir de dicho momento, el Ministerio de Producción, Trabajo y Turismo, a través de la dirección de Recursos Naturales y la dirección de Parques y Reservas, es el ente provincial encargado de los manejos del espacio y sus recursos (Giraudó, 2011). De esta manera, los usos del espacio comienzan a regularse en función de lo establecido por las reservas provinciales, con nuevos actores y agencias en el territorio.

---

<sup>1</sup> Bourdieu (1989) entiende que la región es una delimitación autoritaria (geográfica, económica, social, etc.) a partir de discursos performativos y de categorización. Estos discursos imponen fronteras y las delimitan, instituyendo realidades usando el poder de la revelación y de construcción ejercido por la objetivación en el discurso (p.116)

<sup>2</sup> Como veremos en el tercer capítulo, si bien en lo que hace al proceso de Esterización, los años 90’ son clave. La venta de tierras tiene como antecedente previo los procesos dictatoriales en Argentina.

Por ello, se comenzará a generar la producción de la región Esteros del Iberá, un proyecto de modernidad (Troulliot, 2011) a partir de las alianzas entre el Ministerio de Producción, Trabajo y Turismo, a través de la dirección de Recursos Naturales y la dirección de Parques y Reservas, como el ente provincial encargado de los manejos del espacio y sus recursos (Giraudó, 2011) y empresas ambientales internacionales, forestales, agricultura de monocultivo, ganadería empresarial, turismo provincial, nacional e internacional, institutos de investigación, entre otros. En cada una de estas alianzas, cada agencia tendrá su rédito económico. Este proceso, en tanto producción de frontera, promoverá concepciones de espacio, tiempo y alteridad fundamentado como “proyecto noble” frente a un espacio que “necesita” ser intervenido a partir de proyectos de progreso, tecnológicos, ambientales, entre otros. En este marco, las identidades indígenas guaraní serán negadas, en concordancia con regímenes de memoria hegemónicos que enfatizan otras identidades con potencial a ser vendidas como parte del proyecto.



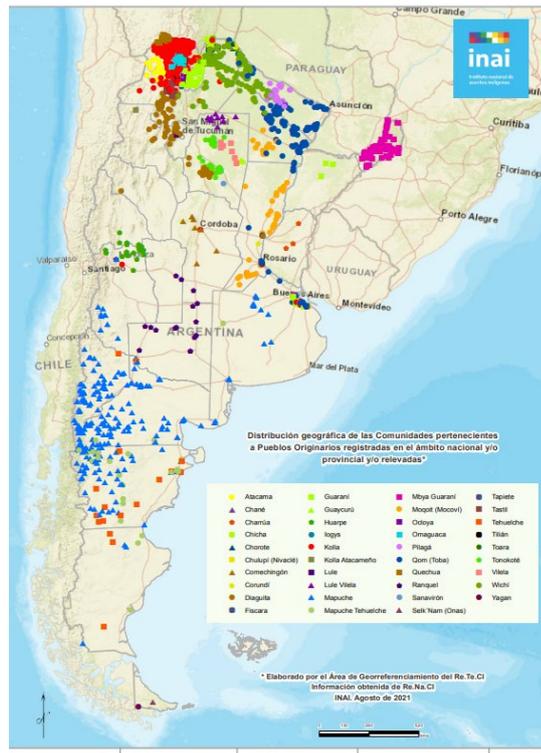
**Figura 1:** Mapa del Parque Nacional Iberá

Nota: en el mapa podemos observar lo que comprende y la ubicación de las comunidades indígenas (en naranja).

En este marco, comenzarán las prácticas de organización para la reivindicación guaraní frente a los violentos movimientos de desplazamiento ejecutados por dichas agencias. Hasta el año 2013, Corrientes no contaba con alguna comunidad indígena inscripta a nivel provincial, ni nacional, aun cuando existe, desde el año 2006, La Ley N° 5598 que formaliza al guaraní como “idioma oficial alternativo” de la provincia de Corrientes. En esta ley, se establece la creación de un “organismo permanente de rescate y revalorización de la cultura guaraní en el área correspondiente”; sin embargo, a más de quince años de dicha ley, no se ha reglamentado nada aún. Almirón (2019) explicita en su análisis los vacíos legales existentes en la provincia, en lo que respecta a pueblos indígenas y la ausencia de reconocimiento estatal y territorial. Pese a la inscripción de grupos indígenas en el INAI desde el 2013 y la creación de la Federación Campesina Guaraní en el año 2016, no existe regulación ni normativa que regule la materia, “ni se hace mención a los pueblos indígenas en la Constitución Provincial y mucho menos existe normativa provincial al respecto”, lo que implica un vacío legal provincial. Por tanto, el proceso de organización política campesina e indígena en Corrientes empieza, a partir del año 2013, a hacer frente a estas situaciones de invisibilidad y desplazamiento. La primera comunidad en tener la personería jurídica<sup>3</sup> fue la comunidad indígena guaraní de *Yahaveré* en el año 2013, ubicada al costado de los Esteros del Iberá, a 30 kilómetros del pueblo de Concepción<sup>4</sup>. En el año 2015, la personería jurídica recibe a la comunidad de *Ñu Puhý*, en Ituzaingó. La última en obtener este reconocimiento legal fue la comunidad de *Mboi Kúa*, en el año 2017, ubicada en el departamento de San Miguel. Existen otras comunidades que se encuentran en proceso de tramitación de la personería tales como Rincón Avá (Lavalle), Colonia Romero, Carambola (Esteros del Iberá) y El ciervo (San Miguel). Vemos en el siguiente mapa su localización y las diferentes comunidades indígenas en Argentina, que según el último censo del 2010 son aproximadamente 1 millón de personas.

---

<sup>4</sup> De Corrientes capital a Concepción son 180 km aproximadamente.



**Figura 1:** Mapa de la localización de las comunidades indígenas en Argentina.

**Fuente:** Instituto Nacional de Asuntos Indígenas

La creación de personerías jurídicas posibilitó a las agrupaciones indígenas guaraníes de Corrientes, la generación de alianzas interétnicas a nivel nacional e internacional, las cuales serán claves en tanto prácticas de reflexión y elaboración de las identificaciones étnicas, como espacios de comunidades políticas donde pertenecer. Uno de estos espacios es, por ejemplo, el Consejo de Participación Indígena, en el cual participan los diferentes representantes de los pueblos indígenas en Argentina en una mesa a nivel nacional.

Es importante resaltar que, en Argentina, la inscripción de las comunidades indígenas puede ser a nivel provincial, en el organismo indigenista competente, o, a nivel nacional, en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), dependiente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. En este caso, la inscripción sucedió a nivel nacional por la ausencia de organismos y marco legislativo que legitime dichos procesos. Pese a esto, un evento relevante para pensar la problemática en tanto un hecho político de legitimación hacia los procesos, es la obtención del título de tierras comunitario de la comunidad indígena de Yahaveré, en el año 2019, la que se encontraba en conflicto de tierras con la Estancia San Eugenio desde el año 2006. La

importancia de este hecho radica en que, pese a los vacíos legales provinciales, se logró la posesión de la tierra en carácter comunitario. Además, es destacable que, en el mismo año, se ha dado la designación del subsecretario de Derechos Humanos, Manuel Cuevas, como representante correntino ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

En el marco de los aportes conceptuales y ejercicios analíticos realizados por Joao Pacheco (1988, 1993, 1994 y 1999), en el orden de comprender los regímenes de memoria y de alteridad de la región, en términos de Bourdieu (1989), y los aportes de Barth (1969) y Eriksen (2018) sobre categorías étnicas en proceso de construcción, se abordarán las trayectorias antes nombradas, en tanto referencias indígenas, como parte de una red de organización provincial, nacional e internacional. En ellas, se establecen distintos tipos de alianzas, institucionalizadas o no, las cuales crean tramas de apoyo e identificación. El abordaje de tales referencias, en tanto actores que forman parte de un recorrido político y de conocimiento, posibilita describir los procesos de identificación étnica desde perspectivas heterogéneas, dinámicas y de interacción. A partir de abordajes procesuales, se resalta el lugar de los agentes en la elaboración de dichos procesos sin caer en categorías donde las decisiones individuales y/o automáticas sean determinantes.

Por otro lado, a modo de comprender el descrédito y desconfianza vivenciada por los indígenas, se intentará contextualizar a partir del abordaje de cierta la bibliografía contemporánea como de la historiografía local entendiendo el lugar central de los instauradores de discursividad (Foucault, 2000) y su protagonismo en la producción de regímenes de memoria oficiales. En segundo término, se dará cuenta en cómo dichas narrativas se operativizan en prácticas discursivas (Foucault, 2005) a partir de un recorrido en San Miguel, en tanto situación social (Gluckman, 1956). Finalmente, haré hincapié en los modos en que los grupos indígenas, en el marco de redes globales, encuentran contextos de posibilidad y generan nuevas narrativas y representaciones sobre los eventos del pasado, produciendo así, nuevos regímenes de memoria.

## **Vínculo con los interlocutores y el recorrido hacia la problemática**

Teniendo en cuenta que se trabajé con trayectorias de referencias guaraní y, en tal sentido, las relaciones vinculares que se establecen con los sujetos son esenciales, en el siguiente apartado abordaré cómo fui “llegando” y cómo se fueron construyendo vínculos amables y de confianza en contextos de hostilidad y descrédito. Retomaré así, el modo en que se fueron tejiendo las relaciones con Mirian, Tito, Tana y Félix y otros actores esenciales en esta investigación. Estas experiencias serán detalladas en mayor detalle en el apartado “Trayectorias de referencias guaraníes como protagonistas del proceso de reivindicación étnica guaraní”.

En lo que respecta a la relación investigadora e interlocutores, esta se construye a partir de un viaje realizado en el año 2018 a la casa de Miriam en Concepción, junto a Carolina<sup>5</sup> y Abel. Miriam es una referente indígena guaraní de Yahaveré, quien actualmente ocupa el cargo en el Consejo de Participación Indígena (CPI) de Corrientes y acompaña a los diferentes grupos indígenas en el proceso de reivindicación étnica. Tanto ella como su familia fueron parte de las primeras prácticas de resistencia frente a las agencias que intentan desplazarlos. A partir del 2005, posibilitaron ámbitos organizativos mucho más complejos, como lo que hoy es la Fe.Ca.Gua. Abel es guardaparques y conoce a Miriam desde el momento en que las familias se organizaron en el marco del comienzo del proceso de Esterización. Uno de los primeros encuentros fue a partir de la creación de un terraplén de 22 kilómetros por parte de la empresa San Eugenio.

El vínculo con Miriam fue progresivo. Fuimos conociéndonos, compartimos muchas conversaciones que iban más allá de los temas de investigación. Mi desafío fue, y sigue siendo, poder romper con las lógicas violentas de investigación que atravesaron las experiencias de Miriam y los grupos indígenas en Corrientes. Soy consciente de que formo parte de las instituciones investigadoras y entiendo que el camino para romper esas

---

<sup>5</sup> Carolina Gandulfo co – directora de este trabajo, es Dra. en Antropología Social y directora del grupo de investigación del que pertenezco “Grupo de Estudios Etnográficos sobre Bilingüismos e Identificaciones Étnicas y lingüísticas” y titular de la cátedra de la que participo “Antropología Social y Cultural” en la Universidad Nacional del Nordeste. Hace investigación en Corrientes desde el año 2000 sobre los usos lingüísticos y significados del guaraní para sus hablantes y los diferentes procesos de prohibición y producción de la lengua, entre otros.

representaciones violentas es un proceso y no una decisión. Por esta razón, durante mi estadía en Brasil y luego, durante la pandemia, -con proyectos de hacer viajes juntos frustrados-, intenté mostrarme “cerca” asistiendo a las charlas en las que ella participaba, enviando mensajes, llamando y relatando mis avances. Sin embargo, pensé en cuál era el límite de no pecar de insistente y de comprender que una actitud individual como investigadora no cambiaría prácticas mucho más institucionalizadas hace años en el proceso de Esterización. De esta manera, el vínculo que tuve con ella mantuvo esa tensión: querer acompañar y generar herramientas en conjunto, por un lado, comprendiendo que el proceso hacia un vínculo de confianza es un proceso y que las diferentes circunstancias (cursando en Brasil y la pandemia) fueron grandes dificultades para generar los vínculos y acompañar las prácticas cotidianas.

Conocer a Miriam me permitió llegar a las experiencias de Tito y Tana (sub-karai<sup>6</sup>) de la comunidad de *Mboi Kúa* en San Miguel. Tana es la *sub-karai* y el *Karai* es Tomas Jara. Miriam les comentó que estaba haciendo un “libro sobre los guaraníes” y que podría ir a visitarlos. En primera instancia, estuvieron dispuestos a recibirme, me buscaron en la terminal y me llevaron a su casa para conversar. Durante la pandemia, mantuve la comunicación mediante mensajería virtual y a través de llamadas telefónicas. En este caso, era la primera vez que alguien de “la academia” se vinculaba con ellos, lo que produjo un ambiente más relajado, donde tanto ellos como yo estábamos más tranquilos al momento de conversar. La confianza creada hizo que, una vez la situación sanitaria lo permitió, realice un viaje a verlos durante febrero de 2021. En esta circunstancia, ambos, Tito y Tana, junto a Félix, a quien presentaré a continuación, me recibieron y acompañaron a realizar diferentes actividades que “ayuden con la investigación”.

A través de Miriam pude conocer a Félix, Karai de Ciervo Petiso. Inicialmente resultó difícil de ubicar porque se trata de una comunidad en proceso de inscripción y aún no hay datos en la web. Sin embargo, por el vínculo que tienen Tito, Tana y Félix, desde el primer momento estuvieron los tres en las

---

<sup>6</sup> Karai y Sub Karai (en algunos casos solo Karai, depende del estatuto) son las autoridades elegidas en asamblea en cada comunidad indígena guaraní en Corrientes a partir de lo dispuesto en el estatuto. Se renuevan cada dos años.

conversaciones y recorridos. En la última visita, y a partir de la relación que fuimos generando, Félix insistió en que vayamos a su casa, que conociéramos a Miguela, su esposa y las diferentes plantaciones fruto del trabajo de los dos.

El vínculo con Miriam también me permitió conocer, aunque en menor instancia, a Cristian, referente de la Fe.Ca.Gua. Este encuentro sucedió a partir de un llamado telefónico en el cual sentí un “límite” al abordar la situación por la pandemia que estábamos atravesando y, en consecuencia, mis limitaciones en poder acompañar. En febrero del 2021, le dije que estaba en San Miguel, de donde es oriundo y le pregunté sobre la posibilidad de conversar. Me dijo que estaba en Corrientes y quedamos en encontrarnos dos días después. Este encuentro fue muy importante para mí porque, de alguna manera, sentí su validación con respecto a lo que le conté que había elaborado hasta el momento. Esta conversación generó que ambos pongamos “sobre la mesa” el conflicto con la academia. Supe recibir y escuchar las quejas, enojos de los grupos indígenas y los motivos por los que se distanciaron de los investigadores, de lo que tuve que hacerme cargo. Por otro lado, intenté problematizar dicha representación enfatizando el lugar desde el cual había producido el trabajo, reconociendo un lugar de poder, pero también visibilizando la importancia de que este tipo de trabajos se realicen.

Es importante retomar, como parte de los vínculos durante el trabajo de campo, a Guadalupe, una amiga y compañera del equipo, quien me alojó en San Miguel. Guadalupe es hija de Miguel, otro actor clave que me acompañó desde primera instancia pese a que, como veremos más adelante, las preguntas de indagación pondrían en tensión ciertas representaciones sobre los grupos indígenas. A partir de Guadalupe, conocí a Santiago, un guía que nos llevó a conocer el Portal San Nicolás y quien nos contó su mirada sobre el proceso de Esterización. La esposa de Santiago, Yanina, es una maestra rural con quien conversé sobre el mismo asunto.

La situación pandémica fue un gran condicionante al momento de continuar el trabajo de campo. Por tanto, comencé a realizar consultas a las páginas web de los proyectos ecologistas, medios provinciales y nacionales, videos en YouTube acerca de la problemática, redes sociales como Facebook e Instagram que me permitieran comprender más sobre las representaciones y las agencias implicadas en el proceso de Esterización en la virtualidad y cuáles

son los espacios de representación y redes entre las prácticas de resistencia indígena.

### **Análisis de reflexividad: un recorrido hacia el proceso, experiencias como investigadora sobre el abordaje de la identidad.**

Las experiencias personales, el encuentro con la bibliografía y mi recorrido como estudiante y como investigadora, son esenciales a la hora de contextualizar la temática de esta tesis. Por ello, para abordar el modo en que fui elaborando el problema de investigación y el marco teórico utilizado, considero pertinente hacer un recorrido previo, un ejercicio de reflexividad en términos de Guber (2001) sobre cómo fui, a partir de diferentes experiencias, construyendo en torno a la identidad y la etnicidad. En este sentido, lo aprendido se vuelve experiencia. Es producto de varios procesos y vivencias junto a otros, de diversos trabajos de investigación, de encuentros de formación que puestos en recorridos formativos hoy hacen parte de esta producción y de las discusiones que pretendo retomar.

Resulta importante mencionar un acontecimiento que me marcó, cursando como estudiante universitaria de la cátedra Antropología Social y Cultural en el tercer año de la carrera de la Licenciatura Ciencias de la Educación<sup>7</sup>, en 2012. A partir de las diferentes experiencias durante la cursada, como el encuentro con referentes indígenas, el conociendo de sus lenguas, la escucha de sus denuncias, las disputas por la educación bilingüe intercultural en Chaco, entre otras, comencé a dimensionar los años de políticas de negación y silenciamiento asimilados en el desconocimiento que viví, hasta ese momento, sobre tales realidades. El registro que poseo es, primeramente, la sorpresa de la *extinción refutada* (Briones, 2004) que, de alguna manera, narraba lo “no esperado” como “posible” y luego, la frustración de dar cuenta que el desconocimiento era motivo de las políticas indigenistas efectivas también en mi experiencia.

Compañeras del grupo de investigación también narran en sus ejercicios de reflexividad que, a partir de la experiencia de cátedra y de evidenciar *e/*

---

<sup>7</sup> Cursada en el año 2012 con las profesoras Carolina Gandulfo y Luz Vallejos en la Universidad Nacional del Nordeste, en la sede de la provincia de Chaco.

*discurso de la prohibición* (Gandulfo, 2007), eran conscientes de que el guaraní “es una lengua” y les impactó el hecho de saber que “niños correntinos llegaban a las escuelas siendo monolingües guaraní” (Conde, 2016) o sentían que el guaraní no tenía categoría de “lengua” sino que el castellano era la única lengua del país y que las “otras” que podríamos aprender, son las extranjeras (Alegre, 2020). Aún hoy, en el lugar de adscripta de la misma cátedra, puedo evidenciar tales sorpresas y significaciones de los estudiantes que llegan al tercer año de la carrera.

Otra experiencia que considero relevante retomar en términos de formación e inflexión respecto de la problemática estudiada, fue el viaje que realicé como estudiante de intercambio a la República Checa<sup>8</sup>, a la ciudad de Hradec Kralové. En el marco de esta vivencia, producto de comentarios de docentes y estudiantes checos similares a las concepciones sobre “lo indígena” en Chaco, comencé una experiencia con estudiantes romaní. Aprendí, a partir de ello, cómo las políticas de producción de otredad no se relacionaban únicamente con pueblos indígenas, sino que también sobre pueblos que eran minorizados en relación a una mayoría hegemónica y naturalizada, en este caso, la población checa. En aquel entonces, indagué sobre cómo, por un lado, se producía e invertía en la imagen de la población romaní como “riesgosa, alcohólica y holgazana” y, al mismo tiempo, se desarrollaban políticas públicas de exclusión. Un ejemplo de dichas políticas eran las educativas, que destinaban las escuelas prácticas para estudiantes con capacidades diferentes a la población romaní. Algunos resultados de este trabajo fueron publicados en el artículo titulado “Trayectorias escolares de dos estudiantes romaní en República Checa: la táctica como práctica de supervivencia” (Morales, 2019). En ese trabajo, abordé aquellos momentos críticos en las trayectorias escolares de dos estudiantes romaní, en los que habían sido conscientes de su otredad, tal como lo planteaba Darb, una de las estudiantes: “en la escuela supe que era diferente, yo no sabía que ser gitana era ser además muy pequeña”. Sin embargo, más allá de ser conscientes de los diferentes estigmas que implicaba la identificación en cuánto romaní en República Checa, también buscaron modos singulares y

---

<sup>8</sup> En el marco de un convenio entre universidades, en el año 2014 realicé un viaje de intercambio académico a Hradec Kralové. Durante un año estudié en la facultad de Ciencias Políticas

colectivos de afrontarlos. Por un lado, Darb, en conjunto con la colectividad, reivindica su identificación étnica considerando importante disputar los sentidos y representaciones que se le otorga, tomando espacios públicos para romper los imaginarios, creando otras narrativas como el festival Khamoro, en el que diferentes grupos romaní de Europa toman las calles e instituciones con actividades que enfatizan sus prácticas de vida: reivindicando el dolor a través del flamenco, del canto, retomar las experiencias de los ancianos y las narrativas sobre los desplazamientos y huidas. El otro estudiante con el que realicé la investigación, Filip, mostraba prácticas de resistencia a partir de las elecciones, en su cotidianidad, que lo alejaban de las representaciones asociadas a las “conductas de los gitanos”, como, por ejemplo, tomar alcohol.

En el año 2015, una vez regresada a la Argentina y a partir del vínculo con Carolina Gandulfo, comencé a viajar con ella para presenciar las clases que dictaba en el Centro de Educación Superior Bilingüe Intercultural Moqoit<sup>9</sup>. Fue así que comencé una relación con los estudiantes Alexis, Deolinda, Daiana, Adrián y Augusto e iniciamos un proceso de revisión y reflexión a partir de encuentros en la ciudad de Villa Ángela<sup>10</sup>. Esta experiencia culminó en mi tesis de licenciatura: “Políticas identitarias de jóvenes Moqoit: haciendo caminos hacia la escuela en la comunidad Colonia El Pastoril, Chaco” (2017). Inicialmente, abordamos las trayectorias escolares en las que explicitaban como, en sus vivencias, atravesaron diferentes circunstancias, muchas de ellas relacionadas a situaciones de discriminación por parte de los criollos frente a sus identidades indígenas. Entre estas vivencias, se encuentra la experiencia de ir a la escuela primaria y secundaria en las cuáles solo se habla castellano (siendo algunos de ellos en su infancia monolingües moqoit), o la posibilidad de llegar al secundario en función de políticas públicas, no del todo concretas, ni continuas, sino en función de “oportunidades” esporádicas que se daban según las gestiones. Así mismo, y pese a las situaciones conflictivas, cada uno de los estudiantes y en el marco de procesos colectivos de lucha, al momento de comenzar el trabajo de investigación se encontraban cursando el nivel terciario y hoy son profesores

---

<sup>9</sup> Carolina Gandulfo se encontraba dando clases en el terciario. A partir de las clases, ciertos estudiantes estaban interesados en investigar sobre las propias prácticas de producción de saberes. Al llegar de viaje, comencé a viajar y afianzar el vínculo con aquellos estudiantes.

<sup>10</sup> A 250 Km de donde vivo, la ciudad de Resistencia, capital de la provincia del Chaco.

bilingües interculturales. A partir de dicha experiencia, advertí que la identidad moqoit se enmarca y cobra sentido en procesos políticos de luchas colectivas por el reconocimiento de derechos que implican procesos de organización junto a otros grupos indígenas en Chaco y el país. En este trabajo, si bien la identidad moqoit era entendida como algo relacional y en función de las circunstancias de los jóvenes y de la comunidad, la etnicidad no era algo considerado como en proceso o en continua demarcación, sino como algo a priori. Es decir, no tuve en cuenta en primer término el proceso histórico del grupo respecto a sus procesos de producción de etnicidad, ni me pregunté, por ejemplo, por el momento de la creación de su personería jurídica o inscripción en el registro provincial: la etnicidad en este sentido, era algo dado.

En ese mismo año comencé a ser parte del grupo de estudios “Habla bilingüe y educación” coordinado por Carolina Gandolfo, junto a investigadoras y maestras rurales que describen y analizan en distintas prácticas (escolares, familiares, singulares), los usos y sentidos que se le otorgan a la lengua guaraní, teniendo en cuenta investigaciones previas que describen los discursos de la prohibición de dicha lengua (Gandolfo, 2007). Se tornan relevantes los procesos de reflexión que hacen las investigadoras del grupo para pensar la problemática. Estas analizaban los procesos de identificación y significación del uso del guaraní (Conde, 2016), teniendo en cuenta estudios familiares y los procesos de transmisión (Alegre, 2020; Quiroz 2021).

En el marco del mismo equipo, se produjeron investigaciones que visibilizan y legitiman los usos y prácticas de esta lengua en diferentes espacios: productivos, escolares, no formales, entre otros. Allí, realicé en 2016 un estudio sobre “la identidad guaraní” con docentes y profesores junto a quienes retomé las significaciones que le daban a la lengua en diferentes momentos y ámbitos de su vida, haciendo hincapié en los modos de transmisión intergeneracional del guaraní. Sin embargo, es un dato relevante, que, en esas entrevistas, no aparecía como posibilidad la realidad de una identificación étnica ni surgió en las conversaciones.

A partir de las experiencias narradas, comencé a identificar las políticas estatales que se producían para negar lo indígena, minorizar poblaciones como las romaní o deslegitimar o prohibir el uso del guaraní. También empezaba a ser consciente de las diferentes prácticas y agencias de los grupos indígenas

(moqoit, romaní o hablantes guaraní) que se producían en la interacción con tales políticas. Sin embargo, primaban en mis reflexiones, el análisis de los procesos de prohibición – revitalización lingüística de los grupos o las diferentes experiencias en las trayectorias escolares o familiares, sin analizar los procesos de producción étnica como un elemento a tener en cuenta para problematizar. Tampoco evidenciaba que la pregunta “por la identidad” siempre era pensada para los interlocutores sin exigirme hacer proceso reflexivo alguno sobre mi identidad o por qué nunca tuve que disputarla.

En este sentido, las diferentes experiencias narradas me ayudaron a comprender el hecho de que existen identidades cuestionadas, negadas o deslegitimizadas en disputas políticas y de posiciones, como lo mencionado respecto a la identidad moqoit, hecho que no viví por ser parte de un grupo mayoritario como mujer occidentalizada, blanca, heterosexual, de clase media: la denominada “ciudadanía nacional”. Es decir, no sentía que la pregunta sobre la identidad fuera algo que me interpelaba o necesitara responder. Esto se vinculaba con la posición social de privilegio que, como investigadora, tenía ante la problemática de investigación. No daba cuenta, que la pregunta por la identidad, como explicita Johannes Fabian (1983), implica no solo un “reconocimiento del otro”, sino que, además, demanda el ejercicio mutuo de pensar cómo las identidades se constituyen en una relación de interacción. Continuaba reproduciendo concepciones románticas e idealizadas sobre las identidades indígenas sin visibilizar que esas visiones me otorgaban un lugar de jerarquía. A partir del conocimiento de los movimientos políticos de reivindicación étnica que comenzaron a suceder en Corrientes por parte de los grupos indígenas y de las experiencias de investigación tanto en Corrientes como en Chaco, surgieron las primeras preguntas de investigación: ¿Cómo opera la lengua como marcador étnico en los grupos indígenas del Chaco y en Corrientes? ¿Los usos lingüísticos del guaraní se asocian o no con la etnicidad en el presente? ¿Cuáles eran las políticas de producción de alteridad nacional y jurisdiccional que posibilitaron tales situaciones y sentidos de pertenencia? Tales preguntas iniciales tenían de trasfondo la hipótesis de la lengua como marcador étnico primario. Sin embargo, las primeras experiencias de trabajo de campo en Corrientes me posibilitaron comprender que, si bien el uso de la lengua constituía parte del proceso de la identificación étnica, no significaba que la lengua era

considerada como un marcador étnico “primario” ni excluyente, sino que se relacionarían con otros procesos más complejos que inicialmente se vinculan con la disputa por el territorio y sus usos en el marco de un proceso mayor.

En esta línea, mi experiencia en Alagoas en la Maestría en Antropología Social<sup>11</sup> y el conocimiento del movimiento político de los Indios del Nordeste, fue muy importante y un punto de inflexión, en varios sentidos. En primer término, ,, comprendí que, debido a los distintos procesos de territorialización (Pacheco de Oliveira, 1993) que atravesaron a grupos indígenas del Nordeste, la lengua no es algo que se produce como marcador étnico, ya que hablan portugués. Esto “rompía” con las experiencias previas de investigación y la centralidad de las lenguas indígenas en cuanto marcador étnico en los grupos indígenas en Chaco, primando, por lo contrario, otro tipo de elementos de marcación étnica que constituyen el proceso de reivindicación, como lo son las prácticas rituales y las disputas territoriales.

Por otro lado, tal como lo plantea Pacheco de Olivera (2010), la experiencia de los grupos indígenas del Nordeste como movimiento político, fueron reveladoras e interpelantes. Es decir, las disputas territoriales y los procesos de reivindicación étnica frente a aquellas concepciones y categorías usadas por paradigmas antropológicos al momento de pensar los grupos étnicos, evidenciaban el uso de categorías culturales que tornaban la experiencia de los Indios del Nordeste en un “objeto residual”, por lo que no resultaba posible comprender ni describir los procesos de producción étnica. Esta problemática vuelve necesario el proceso de repensar los instrumentos analíticos que usamos para comprender los procesos de producción étnica dinámicos (tanto en la contemporaneidad como a partir de los diferentes eventos históricos), rompiendo con las concepciones culturalistas en las que predominan los conceptos de los grupos indígenas como unidades culturales. Desde estas perspectivas, los grupos étnicos son presentados a partir de “las características de la cultura”, como si la etnicidad fuera posible de ser observable y descrita desde una idea fija y acumulativa. De tal manera se promueven nociones de culturas “auténticas” que, en contacto, y a partir de prácticas de asimilación, van perdiendo “su esencia”. Siguiendo esta línea, se representan así los grupos indígenas como

---

<sup>11</sup> En especial, a partir del cursado de la materia Laudos Antropológicos a cargo de la Dra. Claudia Mura

ajenos a los procesos históricos, como unidades atemporales o grupos “sin historia”. La experiencia de la maestría, permitió un acercamiento a diferentes producciones que rompían con aquellos paradigmas, abordando las dinámicas grupales y procesos identitarios desde la interacción y función de las circunstancias políticas como un significativo conjunto de conocimientos sobre los pueblos y grupos indígenas del Nordeste. Todo ello anclado en bibliografía europea y estadounidense sobre etnicidad, antropología política e historia, así como en los estudios brasileños sobre contacto interétnico (Cardoso de Oliveira, 1964, 1972, 1993 y 1996; y Pacheco de Oliveira, 1988, 1993, 1994 y 1999).

En definitiva, todas las vivencias aquí narradas me permitieron identificar la importancia de repensar y problematizar la práctica antropológica, retomando experiencias contemporáneas y disputas por la reivindicación territorial y étnica en tanto hechos de naturaleza política. Es decir, se trata de repensar y problematizar la práctica profesional, los efectos políticos que el uso de ciertas categorías culturalistas produce, nociones tales como que los indígenas están “extintos” o “mestizos, integrados al medio regional”. Estos sentidos son compartidos y producidos por los Estados. Tal como lo plantea Clifford (1991), los jueces y administradores de justicia continúan operando desde una idea de identidad “tribal”, “tradicional”, en las que las prácticas culturales se piensan en término de “la cultura” como una totalidad organizada y sin conflictos.

Podríamos afirmar, entonces, que son estas concepciones culturalistas las que continúan vigentes en las posturas que invisibilizan a los grupos indígenas guaraní en Corrientes. Dicha incivilización puede leerse en la falta de producciones antropológicas sobre los pueblos indígenas en el territorio ya nombrado. Es decir, las producciones encontradas describen y analizan el “pasado guaraní” en términos de herencia o el presente folclórico con “orígenes guaraníes” que reivindican una identidad guaraní, pero no necesariamente en términos de etnicidad en la contemporaneidad; justificando dicha herencia a partir de paradigmas que enfatizan que los pueblos indígenas guaraní se “mestizaron” o perdieron su “cultura guaraní” a partir de “asimilarse” a la sociedad Correntina.

En síntesis, a través de las narrativas de todas las vivencias antes descritas, la importancia de ejercer una práctica antropológica crítica que me permita rever las categorías e interpretaciones que hasta el momento se

utilizaron indiscriminadamente, de revisar los instrumentos de análisis intentando adoptar una “perspectiva de frontera”, que advierta las prácticas coloniales y apele por nuevos recorridos que rompan con las nociones e imaginarios a priori, es que considero pertinentes las siguientes decisiones.

### **Marco teórico y metodológico**

Para la descripción analítica de los procesos de reivindicación étnica guaraní fue necesario desarmar y realizar un recorrido historiográfico de las categorías con tendencia a la fijación de los procesos de los grupos sociales. Los aportes conceptuales y ejercicios analíticos realizados por Joao Pacheco (1988, 1993, 1994 y 1999) en el orden de comprender los regímenes de memoria y de alteridad han sido claves para el desarrollo de este trabajo.

Se debe tener presente que aquellas categorías, clasificaciones y regímenes de alteridad (Pacheco de Oliveira, 2019) se enmarcan en contextos particulares de relaciones de dominación y operaciones coloniales. Intentaré así, abordar las herramientas teóricas que me posibilitaron indagar en tales discusiones para una mayor comprensión de los procesos de los sujetos y grupos en el marco de la reivindicación étnica guaraní en Corrientes.

En la búsqueda de repensar la relación del presente con eventos históricos del pasado, para valorizar los entramados de relaciones e intereses que despliegan las agencias en juego, fue necesario el desarrollo de la herramienta analítica desarrollada por Joao Pacheco (1988), es decir, la noción de situación histórica. En ella, se promueve la construcción de “un esquema de distribución del poder y autoridad” entre el conjunto de actores y grupos sociales implicados; teniendo en cuenta la red de dependencia y el establecimiento de los canales para la resolución de conflictos, explicitando los diferentes grados de “compromiso y competición” que existen entre los actores presentes, como también identificar sus límites (Pacheco de Oliveira, 1988). La situación histórica tiene en cuenta también las reglamentaciones internacionales y nuevos dinamismos en la relación grupo étnico/estado-nación (Pacheco de Oliveira, 2010).

Al tener en cuenta la noción de situación histórica en este proyecto, el objetivo inicial de la descripción de una sola experiencia de reivindicación étnica de las familias de Yahaveré, se amplió al abarcar agencias, identificaciones y

conflictos que no estaban pre – concebidos. Esta noción me permite, a su vez, romper con concepciones que promueven la idea de grupos como aislados y explicitar la heterogeneidad y transformación en el estudio de los grupos sociales como elementos que le constituyen en términos de entrecruzamientos y superposiciones (Wolf, 2003).

La situación histórica a analizar es la creación de la región, en términos de Bourdieu (1989), Esteros del Iberá en tanto proyecto de modernidad (Trouillot, 2011). A partir de la sanción de la Ley Provincial N° 3771, la región Esteros del Iberá es creada como un área que abarca 1.300.000 hectáreas convertidas en Reserva Natural Provincial. A partir de dicho momento, el Ministerio de Producción, Trabajo y Turismo, a través de la dirección de Recursos Naturales y la dirección de Parques y Reservas, es el ente provincial encargado de los manejos del espacio y sus recursos (Giraudó, 2011). De esta manera, los usos del espacio comienzan a regularse en función de lo establecido por las reservas provinciales, con nuevos actores y agencias en el territorio.

Lo que en este trabajo se denomina “proceso de Esterización” hace referencia a una práctica de producción, organización y administración territorial a partir de la creación de dicha región, que implica comprender que las demarcaciones de fronteras y límites geográficos son producto de decisiones administrativas como actos de autoridad (Bourdieu, 1989). En este sentido, los Esteros del Iberá se delimitan a partir de criterios que fundan clasificaciones “naturales”, separadas por fronteras “naturales”, escondiendo que se producen por divisiones fundadas políticamente que se establecen como “realidad”. La producción de una región implica, además de la legitimidad de una delimitación arbitraria del territorio, un marco de luchas de los sujetos posibles de habitarlo (como los que no), las concepciones de espacio, las prácticas económicas validadas, las nociones de conocimiento legitimadas, entre otras disputas. La producción de una región, como explica Bourdieu (1989), implica una lucha por la representación y por la existencia. En este sentido, es importante tener en cuenta que el territorio es más que un espacio físico. Se trata, más bien, del resultado de las relaciones de poder, las disputas de significados de los sujetos que habitan ese territorio.

En este marco, tomé los modos de clasificación y desarrollo de Weber (1984) como herramientas pertinentes para poder comprender y distinguir las

prácticas individuales y colectivas de los sujetos y la consecuente acción organizativa de los actores sociales tales como: comunidad doméstica, comunidad política y comunidad étnicas. Todo ello, teniendo en cuenta los objetivos que orientan la acción como los diferentes modos de socialización, hábitos y sentidos de pertenencia que motorizan.

En relación a las reivindicaciones étnicas considero importante comprender que los tipos de comunidades nombrados se entrelazan en la experiencia política. Por ejemplo, las distintas unidades organizativas (familias, organizaciones campesinas, familias con personería jurídica de comunidad indígena, etc.) que forman parte de la Federación Campesina Guaraní, al mismo tiempo, producen sentidos y valores en función de ser parte de familias campesinas o parte de tradiciones religiosas. Al respecto de estas distinciones, es importante poner en tensión la noción de “comunidad indígena” en Argentina y entenderla como parte de las representaciones de una política indigenista con tendencia a la comunización, es decir, la promoción de imaginarios y significados de lo étnico como un todo homogéneo, articulado, sin conflictos.

A diferencia de los abordajes que proyectan “rescatar” a los grupos indígenas con la retórica de la asimilación (Cohen, 1974), considero importante retomar los proyectos que hacen hincapié en la conformación de los grupos a partir de la interacción y demarcación de sus fronteras étnicas tal como lo plantea Barth (1969). Dicho autor afirma, a partir de diferentes estudios etnográficos, que entender las constituciones de los grupos étnicos demanda focalizarnos en los procesos socio – históricos que los comprometen, considerando los contextos específicos de la interacción social, teniendo en cuenta que son los grupos sociales quienes utilizan los elementos distintivos para mantener fronteras simbólicas frente a las unidades sociales con las que interactúan. A su vez, al experimentar vivencias similares y comprometerse mutuamente en reflexiones, instrucciones e interacciones, las personas son inducidas a compartir varios modelos culturales.

Desde esta perspectiva, las prácticas culturales son aprendidas e inducen a las personas a partir de la experiencia, lo que significa que nos es imposible arraigar la concepción de cultura en tanto lugar o grupo fijo, al contrario, se las entiende como una enorme variación constante y continúa. La cultura de un grupo y se encuentra en un estado de flujo constante. No existe la posibilidad de

estancamiento en los materiales culturales porque están siendo constantemente generados, a medida que son inducidos a partir de las experiencias de las personas (Barth, 2005). Por tanto, considero pertinente explicitar las dificultades de los paradigmas llamados culturalistas en los que se enmarcan estudios sobre etnicidades.

Tal como lo plantea Joao Pacheco (1998), los paradigmas “rescatistas”, al definir la etnicidad de un grupo por sus rasgos culturales -como podrían ser la lengua, las prácticas religiosas o la muy nombrada relación con la naturaleza- suponen que los grupos pierden su identidad a partir de mecanismos de asimilación y aculturación cuando se vinculan con otros. Los sujetos de los grupos entendidos como nativos, se leen como presos de su cultura y dependientes de un lugar específico (Appadurai 1992; Wolf 2003). Estos paradigmas tienen tanto dificultades epistemológicas como políticas al considerar que los grupos en relación ponen en tensión su identidad al establecer como supuesto que solo aquellos que se encuentran aislados perduran en su autenticidad. Esto implica producir y reproducir representaciones sobre los grupos indígenas por fuera de los sucesos y procesos históricos.

Dichas concepciones han sido funcionales a los procesos de colonización, ya que, al definir los grupos con categorías como mestizaje, asimilados, aculturizados no solo han silenciado y deslegitimados procesos de resistencias, sino que les han otorgado un carácter residual a sus prácticas (Joao Pacheco, 1998).

Es en este sentido que recobran gran importancia política los postulados de Barth (1969) al romper con tales categorías fijas y totalizantes, generando herramientas que posibiliten comprender las identificaciones étnicas en contextos dinámicos. El autor colocará su atención en otras cuestiones, como tener en cuenta la importancia de la particularidad y el contexto en que los grupos y las interacciones étnicas se dan; describir los procesos entendiendo que hay diferentes “niveles” en que la etnicidad debería ser pensada (entendiendo las experiencias de los sujetos, grupos y contexto nacionales de manera diferencial); tener en cuenta el lugar del Estado como un agente que forma parte de los procesos de construcción de frontera entre los grupos junto a los marcos legislativos y políticas públicas.

Los aportes de Eriksen (2019) también son de gran importancia al pensar los procesos culturales en una búsqueda de sustituir “sustancia por forma, estática por dinámica, propiedad por relación y estructura por proceso”. Este autor hará mayor hincapié que Barth (1969), en la búsqueda de comprender cuáles son las herramientas comunicativas (lo que denominará juegos de lenguaje) y los procesos que ocurren a nivel individual. De esta manera, Eriksen considera que, si bien pensar lo cultural resulta central y al mismo tiempo de gran dificultad, es necesario que sea comprendido más allá de la situación de frontera: “las diferencias culturales referidas en la interacción étnica no pueden, entonces, ser siempre reducidas a la forma, sin que haya pérdida de comprensión analítica” (Eriksen, 2019). Esta advertencia implica investigar las circunstancias históricas y sociales en que una determinada configuración étnica se desarrolló en el tiempo, en el lugar y en la escala del fenómeno en cuestión. Por otro lado, el autor advierte que quizás haya categorías no étnicas que al mismo tiempo pueden ser relevantes para ciertos contextos.

En la búsqueda de entender los procesos de identificación étnica y la importancia de las experiencias previas de los sujetos como partes de un contexto es indispensable traer a colación lo producido por Eriksen. El autor explicita la importancia de tener en cuenta que la etnicidad es una construcción situada fruto de experiencias, procesos históricos y representaciones. Esto me dio herramientas para comprender, por ejemplo, la diferencia entre el uso de la lengua indígena como marcador étnico en Chaco y en Corrientes. En este sentido, la etnicidad y su significado dependerán de lo que se ponga en juego en una interacción particular. Esto implica que una misma persona, dependiendo del contexto, pondrá en juego los elementos étnicos a partir de tal interacción. Esta variación es importante pensarla para el autor en términos de relatos de procesos étnicos.

Pensar la dinámica de las circunstancias históricas y el marco en el que se producen los procesos de identificación étnica, implica retomar las posturas antropológicas que demandan la necesidad de establecer vínculos con la historia como una retórica sincrónica y una lucha por apropiarse del pasado (Barth, 1994) entendiendo, a su vez, la temporalidad como característica fundamental de la vida social (Eriksen, 2018).

Por otro lado, es importante retomar la noción de regímenes de memoria (Fabian, 2001), como un modo de comprender los eventos del pasado asociados a las luchas por la representación en el presente. En tal sentido debemos enmarcar aquellos discursos, narrativas oficiales y mecanismos epistemológicos que niegan las identificaciones y protagonismo indígena en el presente (como aquellas que, por ejemplo, las dieron por aniquiladas en el pasado) como narrativas hegemónicas, las cuales muchas de ellas fueron legitimadas e instituidas por la propia academia, por la bibliografía e historiografía que entendida de manera objetiva no consideró su protagonismo e impacto social en tanto instauradores de discursividad (Foucault, 2010). Frente a estos discursos Históricos se enfrentan los grupos indígenas guaraní en el presente, y a partir de prácticas de producir memoria (Pollak, 2006) han establecido mecanismos institucionalizados y no de creación de *nuevos* regímenes de memoria en la que los grupos indígenas “son los propios arquitectos” (Pacheco de Oliveira, 2016). En este nuevo régimen, las distintas preguntas sobre el pasado y las distintas identificaciones de los sujetos como originario de acá, guaraní, indígena, hijos de los antepasados guaraní, constituyen no sólo modos de reelaborar la memoria y reescribir la historia sino como un modo de expresión de alteridad.

Volviendo a la propuesta de Joao Pacheco (1988, 1993, 1994 y 1999), el campo de investigaciones que abre el autor a partir del análisis de las categorías y representaciones otorgadas al “indio” en la construcción de la Nación Brasileira, resultó un punto inflexivo para dar cuenta de cómo estas lógicas eran reproducidas en Argentina. Se trata de categorías y representaciones que se reproducían en espacios académicos, siendo funcionales a las políticas indigenistas estatales de colonización y genocidio. El autor explicita cómo lo indígena es visto a partir de diferentes imaginarios en función del contexto y los intereses de cada momento histórico. En lo que respecta a Argentina, esto es retomado por ciertos estudios (Briones 2005, Escolar 2007, Wilde 2009, Trincherro 2014) que nos posibilitan entender las representaciones y continuidades de la política indigenista en la que se construyó la representación del indígena como un sujeto lejano, carente, incivilizado y, al mismo tiempo, inexistente. Tales clasificaciones operativizan en un contexto (Bourdieu, 1986) a partir de concepciones avaladas por discursos científicos legitimados.

Por otro lado, considero importante retomar la noción de frontera como otra construcción funcional (Bourdieu, 1986) a estos procesos. En la Argentina, tal noción operó en la construcción de frontera como desierto, a partir de las cuales se justificaban las campañas de aniquilamiento y desplazamiento de las comunidades indígenas por la necesidad de poblar ese espacio. Actualmente, podríamos pensar que los Esteros del Iberá, su lejanía, el lugar otorgado a la naturaleza, los sentidos que se le otorgan a ese lugar como lugar a ser cuidado, sin gente, como una *nueva frontera*, es creado en el marco de lógicas coloniales actualizadas.

Teniendo en cuenta que los regímenes de alteridad y producción de representaciones sobre lo indígena como lejano tuvieron como trasfondo prácticas coloniales de aniquilamiento, no resulta ilógico pensar que los mismos procesos, a partir de la idea de que los grupos indígenas están atravesados por experiencias de territorialización (Pacheco de Oliveira, 2010), se dan en el marco de situaciones coloniales, donde los grupos quedan sujetos a aparatos político-administrativos. Estableciendo que “es la presencia colonial la que instaura una nueva relación de la sociedad con el territorio, provocando transformaciones muy rápidas en múltiples niveles de su existencia sociocultural” (Pacheco de Oliveira, 2010), el proceso de territorialización es, precisamente:

El movimiento por el cual un objeto político administrativo (...) se transforma en una colectividad organizada a partir de la formulación de una identidad propia, la institución de mecanismos de toma de decisión y de representación, y la reestructuración de sus formas culturales (inclusive las que los relacionan con el medio ambiente y con el universo religioso (Pacheco de Oliveira, 2010, pág.20).

Sin embargo, en lo que respecta a Argentina, a diferencia de Brasil, no existe una delimitación inmediata de los territorios que habitan los grupos indígenas, sino que ésta queda sujeta a gestiones políticas partidarias o situaciones particulares de cada lugar. Lo que sí sucede es que, a partir de una situación de conflicto territorial y la creación de una personería jurídica, los grupos establecen movimientos organizativos burocráticos, como la creación de un estatuto que instaura las normas del grupo, los mecanismos de expulsión y al mismo tiempo, demanda la necesidad de elección de un cacique (en el caso de Corrientes *Karai*). También se eligen representantes indígenas provinciales para mesas de organización a nivel Nacional.

En lo que respecta a los lineamientos metodológicos, considero importante enmarcar esta producción a partir de la noción de antropología periférica (Pacheco de Oliveira, 2018) que, a su vez, se enmarca dentro de las nuevas tradiciones etnográficas y epistemológicas latinoamericanas en la búsqueda de establecer otro tipo de diálogo entorno al conocimiento y sus efectos políticos. Este trabajo se aborda a partir de la investigación cualitativa de corte etnográfica, la cual es considerada “una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (Guber, 2001). En este sentido, parafraseando a Peirano (2014) la etnografía no solo es la idea madre de la antropología, sino que nos brinda tres recursos que se complementan a los etnógrafos: las formulaciones conceptuales y teórico-etnográficas (Peirano, 2014) que la disciplina ha ido elaborando para describir y analizar la diversidad humana, el trabajo de campo prolongado y “un género textual dispendioso y totalizador que describe y conecta distintos aspectos de la vida humana, aun cuando se concentre en un objetivo temático” (Guber, 2016).

Teniendo en cuenta las relaciones de poder y dominación que han constituido las prácticas antropológicas, los investigadores y sus “otros”, como lo plantea Abu-Lughod (2008), se torna necesario en la producción etnográfica someterme como investigadora al análisis de reflexividad (Guber, 2001) buscando alejarme de la idea que el investigador social es un sujeto neutral respecto a lo que produce y reproduce y enmarcar el conocimiento como una producción política. Para ello es necesario poder partir desde “mi lugar de habla” (Ribeiro, 2017) como mujer blanca, clase media y universitaria a modo comprender los resultados de las interacciones que tendré con los interlocutores en el campo, que nunca son “de igual a igual” sino que envuelven relaciones de jerarquía.

Considero relevante continuar la propuesta de Barth (2000), quien expresa la necesidad de establecer “procedimientos de descubierta” que permitan detectar los procesos que moldean las expresiones culturales en las contingencias de determinados contextos y los grados de orden que adquieren sobre sistemas considerados “desordenados”. De esta manera, se pretende recortar a partir de los propios actores y redes.

Finalmente, se torna necesario reelaborar herramientas que me permitan continuar produciendo datos, pese a la pandemia, la situación de aislamiento y la imposibilidad de continuar haciendo trabajo de campo en la provincia de Corrientes. Resulta desafiante repensar dichas limitaciones, como la posibilidad de continuar las conversaciones vía WhatsApp, llamadas o los usos que los actores le dan a las redes sociales (Facebook, YouTube, etc).

### **Estructura del texto:**

La disertación se dividirá en tres capítulos. En el capítulo uno, realizaré una breve contextualización de la problemática territorial en la provincia de Corrientes y su relación con las matrices de alteridad nacional (Briones, 2005), teniendo en cuenta las experiencias de las misiones jesuitas y su relación con la población guaraní como antecedente relevante en lo hace a la distribución territorial actual. A partir de ello, presentaré cada una las experiencias de las referencias indígenas en Corrientes, haciendo hincapié en el modo en que “llegué” como una característica propia del proceso. Retomaré así, las trayectorias de Miriam, Tito, Tana y Félix: los conflictos y preocupaciones, las reflexiones en torno al proceso, las estrategias que van desarrollando frente a los desplazamientos, los modos en que son abordadas las problemáticas en sus núcleos comunitarios, etc. entendiéndolos a todos como parte de una red de comunicación, transmisión y reflexión institucionalizada (y no) de los procesos de reivindicación étnica.

En el segundo capítulo contextualizaré lo que, entiendo, podrían ser las bases de las prácticas más marcantes para la cotidianidad de los referentes: el descrédito, la desconfianza y la deslegitimación en el proceso a nivel provincial. Para ello, retomaré la bibliografía contemporánea y los modos en que (cuando lo hacen) retoman las experiencias indígenas actuales por un lado y por otro, retomaré ciertos trabajos historiográficos a modo de comprender ¿Por qué resulta conflictivo nombrar las identificaciones étnicas guaraní en el presente? las. En un segundo apartado, a partir de la descripción de un “recorrido por San Miguel”, en términos de situación social, propongo pensar la manera en que se operativizan las narrativas oficiales en prácticas discursivas (Foucault, 2005) y se actualizan los regímenes de memoria hegemónicos. A continuación, describiré cuáles son los nuevos regímenes de memoria producidos por los

grupos indígenas y las preguntas que comienzan a generar en otros interlocutores.

En el último capítulo, ahondaré en el Proceso de Esterización antes nombrado, entendiéndolo como una práctica de producir frontera a partir de la creación de la región Los Esteros del Iberá. Describiré las agencias, discursos e intereses en juego y las prácticas de producir espacio, tiempo y alteridad. Para finalizar, abordaré cómo a partir de prácticas de resistencia cotidiana (Scott, 2002) la Federación Campesina Guaraní, lleva adelante las prácticas de organización que devienen en una comunidad política.

# CAPÍTULO I

## Trayectorias de referencias guaraníes como protagonistas del proceso de reivindicación étnica guaraní en Corrientes

Retomar las experiencias de Miriam, Tito, Tana y Félix en tanto referencias del proceso de reivindicación étnica guaraní, implica comprender que forman parte de una red de aprendizaje y comunicación que viene gestándose hace ya aproximadamente 18 años con todo lo que el recorrido conlleva: conflictos, procesos de aprendizaje intelectual, prácticas de resistencia y elaboración de nuevos regímenes de memoria. El hecho de que sean parte de una red o trama de referencias, a partir de las cuales fueron guiándome hacia a dónde ir y sobre los límites del proceso, no implica que estas últimas elabore y reelabore el proceso de reivindicación étnica de la misma manera. Entendiendo frente a qué agencias entran en disputa, cada proceso será particular en función de las prácticas que caracterizan las unidades domésticas o comunidades políticas que constituyan en cada conflicto.

Como ya lo apunté en la introducción, las referencias forman parte de un proceso muy importante en la provincia de Corrientes. La primera comunidad en tener la personería jurídica fue la comunidad indígena guaraní de Yahaveré en el año 2013, ubicada al costado de los Esteros del Iberá, a 30 kilómetros del pueblo de Concepción. En el año 2015 recibe la personería jurídica la comunidad de Ñu Puhy, en Ituzaingó. La última en tenerla fue la comunidad de Mboi Kúa, ubicada en el departamento de San Miguel, generando además discusiones y herramientas en otras comunidades que se encuentran actualmente en proceso de tramitación de la personería, tales como Rincón Avá (Lavalle), Colonia Romero, El ciervo (San Miguel), Carambola (Esteros del Iberá). El registro se da a nivel nacional en el RE.NA.CI a partir del vínculo con el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (de ahora en más INAI) ya que, al momento, tal como lo plantea Almirón (2019), existe un vacío legal en la provincia de Corrientes que respalde u oficialice las personerías. Estos hechos de naturaleza política por parte de los grupos indígenas guaraní en Corrientes, muchos de ellos hoy en día

nucleados en la Federación Campesina Guaraní, ponen en evidencia la perpetuación de lógicas coloniales y su relación con la tendencia del pensamiento occidental y la producción de un otro a partir de la esencialización, exotización y totalización (Appadurai, 1992).

Como veremos en detalle en el segundo capítulo, la ausencia de mecanismos provinciales que legitimen las personerías jurídicas no es casual ni responde a fallas burocráticas o administrativas, sino que tiene que ver puntualmente con una falta de legitimidad y descrédito hacia los procesos de reivindicación étnica guaraní fruto de la efectividad y presencia de regímenes de memoria (Fabian, 2001). Se comprende lo indígena guaraní como parte de lo que corresponde al “pasado” de la provincia, únicamente legitimado en términos de herencia guaraní. Esta herencia guaraní, cuando no es negada, es retomada como parte de la correntinidad a partir de prácticas románticas y folclóricas que constituyen las matrices de alteridad nacional (Briones, 2005) que se efectivizaron, no sólo en la provincia sino en todo el país.

De este modo, los procesos de reivindicación étnica ponen en tensión las identidades oficializadas y los regímenes de memoria en la práctica de producir nuevos regímenes. Este proceso comprende una lucha material y simbólica. Material en el sentido que buscan resistir ante agencias que intentan desplazarlos de los territorios donde viven, a partir de intervenciones violentas; y simbólicas porque desarrollan una lucha por la existencia en los regímenes de memoria y alteridad, lo que se vincula directamente con una lucha por existir (Bourdieu, 1989). Este proceso, como veremos, no es homogéneo ni automático, demanda tiempo de reelaboración y reflexión, implica múltiples acciones y retiradas, aprendizajes y conflictos.

El proceso de reivindicación étnica, en el marco de procesos de territorialización (Pacheco de Oliveira, 2003) debe ser entendido en relación con el Estado como actor (Barth 1994; Verdery 1994) teniendo en cuenta que enmarca el contexto de posibilidades en el que estos procesos se dan, como una autoridad que fiscaliza y organiza los procesos. Esto no significa un proceso de mano única, sino del que los grupos indígenas se apropian, responden y reelaboran en términos de sus especificidades.

## **1.2 Contexto de reivindicación étnica guaraní en Corrientes: disputas territoriales y de representación hacia el presente**

Las experiencias de las cuatro referencias ya nombradas -Miriam, Tito, Tana y Félix - están inmersas, en el marco de proceso grupales y de comunidades políticas (Weber, 1984), en contextos de disputa territorial. De tal manera, involucran continuidades históricas respecto al uso y distribución de la tierra, tanto en Argentina como a nivel global.

A partir de la sanción de la Ley Provincial N° 3771 que crea la Reserva natural Iberá (en el marco de un incipiente proceso de Esterización) los grupos se han visto desplazados, material y subjetivamente, de los lugares donde habitaban desde siempre y también de las lógicas y prácticas del diario vivir, de los modos de habitar el territorio, de las prácticas de alimentación, entre otras cosas.

Este no es un caso aislado, por lo que resulta necesario contextualizar las experiencias en Corrientes, en términos de comprender y caracterizar las continuidades respecto a las prácticas históricas y mecanismos coloniales de desplazamiento y negación de grupos indígenas y campesinos ejecutados por el capital privado y por los Estados Nacionales.

Teniendo en cuenta ello, a la provincia de Corrientes y a título de comprender las reivindicaciones étnicas guaraní en el marco de disputas territoriales, resulta necesario (y será detallado en mayor medida en el siguiente capítulo), contextualizar el proceso de las misiones jesuíticas. A posteriori, describir las decisiones tomadas políticamente en relación al territorio y el rol de las familias guaraníes (en términos simbólicos y materiales) en dicha instancia para finalmente preguntarnos: ¿Cómo se las representaba? ¿Qué mecanismos posibilitaron la afirmada extinción? ¿Cuál fue su rol en la constitución de la provincia? Esto nos dará herramientas para entender los procesos de negación en el presente.

El 3 de abril de 1588, se funda la ciudad San Juan Vera de las Siete Corrientes y con ella, colonias españolas empiezan a poblar y ocupar la actual provincia de Corrientes. La ampliación del territorio provincial fue dándose de la mano y partir de la actividad ganadera que la sustentaba. En ese momento ya existían pequeñas reducciones de indios asentados en Itatí, Santa Lucía y

alrededores. A fines del siglo XVI otro proceso comenzó a radicarse en la región, abarcando lo que hoy es Paraguay, Brasil y la Mesopotamia Argentina. Éste tenía como protagonistas a los sacerdotes de la Compañía de Jesús y a los guaraníes, quienes provenían de la zona amazónica e integraban la familia de los tupí-guaraní.

Tal como sostienen Maeder y Poenitz (2006), la fundación y la historia de los cuatro pueblos jesuitas que se fundaron en la actual provincia de Corrientes no constituyó un hecho aislado, al contrario, formó parte de la gran expansión que en el primer tercio del siglo XVII desplegaron aquellos misioneros. El proyecto colonial jesuita tenía como base la concepción de salvación de los indígenas a partir de la evangelización.

La labor de los jesuitas se centró en los guaraníes. Si bien los frailes franciscanos desde fines del siglo XVI se habían abocado a su evangelización y habían formado numerosos pueblos en el Paraguay, los jesuitas retomaron con entusiasmo esta labor a fines del siglo XVII. Las misiones se extendieron en busca de los guaraníes “que habían permanecido ajenos y hostiles a la conquista española” (Maeder y Poenitz, 2006). Sin embargo, hacia el año 1630 ya había aproximadamente 40 reducciones. El número de misiones y su asentamiento fue fluctuando en función de las circunstancias y conflictos políticos, como, por ejemplo, las ataques de los bandeirantes paulistas<sup>12</sup>, lo que generó la necesidad de desplazarse hacia los actuales territorios de Corrientes y Misiones. Una década después, como resultado de las migraciones de los guaraníes, el número de reducciones disminuyó solo a veinte, mientras el espacio ocupado por ellas se vio limitado al sur del Paraguay y al nordeste de Corrientes y Misiones. Los jesuitas lograron la consolidación y más tarde la expansión de estas misiones, recuperando gran parte del territorio perdido, aumentando a treinta reducciones de una gran población y con un distrito centro de actividades económicas y culturales. Estas, conducidas pastoralmente por los jesuitas, fueron conocidas como las “Misiones Jesuíticas Guaraníes”. Dependían políticamente de los

---

<sup>12</sup> *Bandeirantes* se llama a los hombres que a partir del siglo XVI penetraban en los territorios interiores del Continente Americano, partiendo de San Pablo de Piratininga (São Paulo). El nombre "bandeirante" proviene de la palabra portuguesa "bandeira" (bandera) ya que se agrupaban usando banderas que los distinguían, en sentido figurado luego fueron llamadas "bandeiras" las bandas armadas y también se llamaron "bandeiras" las incursiones portuguesas en territorios reclamados por Portugal

gobernadores de Buenos Aires y Paraguay y en lo eclesiástico, de los obispos residentes en las capitales de ambas provincias (Maeder y Poenitz, 2006).

Este tipo de organización se mantuvo, con diferentes alternativas, hasta 1768, fecha en la que la monarquía española deportó a los padres jesuitas y secularizó las misiones. Las causas fueron cuestiones políticas y difamaciones por parte de los enemigos de aquel entonces de los jesuitas en la guerra guaraníca (1754-56). En ese mismo distrito se creó la Gobernación de las Misiones, fue dividida en departamentos y en la etapa virreinal, pasó a depender de las intendencias de Buenos Aires y Asunción.

A partir de este momento, surgen lecturas y autores que trazan un “antes y un después” respecto a la vida de los guaraníes. Se interpreta como el momento de mayor decaimiento de los pueblos guaraní, quienes a partir de ahora quedaban sujetos a las administraciones de los nuevos Estados. Al respecto, Poenitz (2012) explica “decayeron poblacionalmente los pueblos, la economía, costumbres, servicios, edificios”.

Más allá de tales lecturas, hay autores como Ganson (2003), que enfatizan la resistencia indígena durante esta etapa y recalcan la búsqueda de estrategias por persistir a nuevas lógicas a partir del desplazamiento territorial. También hay autores como Wilde (2009) que hacen hincapié en la relación entre los caciques y las gobernaciones en alianzas trazadas que posibilitaron una nueva reducción de los guaraníes, pero en el marco de procesos estatales. Las narrativas que surgen en la actualidad por parte de los grupos indígenas guaraní en Corrientes, se encuentran en concordancia con esta última línea y vienen a poner en tensión y cuestionar el “total decaimiento” de los guaraníes una vez expulsados los jesuitas.

A modo de comprender el contexto de denuncia, en el presente trabajo consideramos importante enfatizar el papel de las decisiones administrativas y políticas que la provincia de Corrientes ejecutó en dicho período con las familias guaraníes. Cuando el gobernador Bucareli decidió llevar adelante un nuevo ordenamiento político y económico, hubo recambio de nuevos curas y administradores en cada pueblo, estaban seguros de que los guaraníes habían sido víctimas de “opresión y atraso” por parte de los jesuitas. A tal fin, Bucareli redactó en 1768. Las “Instrucciones” en donde se prohibía, entre otras cosas, el uso de la lengua guaraní.

Los indígenas eran un problema resuelto cuando estos se volvían funcionales a la explotación de la tierra, cuando no, eran representados como ociosos, “anárquicos”, gente que se la pasaban de fiesta, ladrones de ganado, etc. Hacerle frente a tal “anarquía” será la principal excusa para la concreción del sueño correntino de ocupación de las Misiones. La mano de obra indígena era necesaria para un contexto de comercio internacional que se expandía, de nuevos amos y de una repoblación del territorio que en aquel momento buscaba un sujeto civilizado, blanco, europeo.

Los pactos formalizados con los pueblos guaraníes de San Miguel y Loreto que desde la década de 1820 se hallaban sujetos al gobierno correntino y el de La Cruz en 1830, afianzaron la conquista militar correntina. De ahí en más y a partir de una política geoestratégica, Ferré fue efectivizando la ocupación militar con un sistemático poblamiento que tuvo su raíz en la Ley de Enfiteusis de julio de 1830<sup>13</sup>.

Este momento es representado como parte del fin de los grupos guaraníes en Corrientes. Las narrativas enfatizan que los grupos tuvieron que “dejar su cultura” y asimilarse a la provincia de Corrientes. En consecuencia, todo lo representado posteriormente tiene que ver con relacionar la experiencia de los indígenas guaraní al pasado, siendo la herencia guaraní lo único que perdura en el presente, es decir, restos que forman parte de las identificaciones de lo que podríamos llamar *correntinidad*. Por otro lado, tal como sostienen Escolar y Lazzari (2019), la figura del guacho como sujeto mestizo vendrá a ocupar el lugar de referencia de lo que será “el interior” de Corrientes y de las identificaciones legítimas, entendidas como fijas e indiscutibles en ese contexto. Frente a estas narrativas, se enfrentan las identificaciones étnicas guaraní en el presente. Es importante volver a decir que dicha situación no era un abordaje particular en Corrientes, sino que responde a las matrices de alteridad en la Nación. A partir de la cual se adopta una ideología del mestizaje, donde la hibridación opera como parte de la retórica de la conformación nacional. Briones (2004) compara

---

<sup>13</sup> La **Ley de Enfiteusis** fue una ley sancionada el 18 de mayo de 1826 por el primer Presidente de las Provincias Unidas del Río de la Plata, Bernardino Rivadavia, como garantía del Empréstito Baring Brothers-que había hipotecado todas las tierras y demás bienes inmuebles de propiedad pública, prohibiendo su enajenación en toda la Nación- y que dio una solución a la imposibilidad de enajenar las tierras hipotecadas por el empréstito a las que se les aplicó el régimen de enfiteusis, mediante el cual se arrendaban contra el pago de un canon

esta situación (haciendo las salvedades correspondientes) con las teorías raciales que constituyen la base de la producción de alteridad en los Estados Unidos. La misma explica que, mientras que en dicho país no hay forma de que quien “parezca negro” no lo sea, en Argentina se puede parecer indígena por el color de piel, pero no serlo. De esta manera, el color no se abandona como medio para significar las realidades de la membresía de ciertos contingentes desmarcados como “individuos del país” en pro de consolidar una hegemonía para reforzar las posiciones de los grupos dominantes, que apuesta a una pronta homogeneización cultural de la heterogeneidad (Briones, 1998).

Por otro lado, uno de los proyectos iniciales del Estado Nación Argentina, en materia de desplazamiento territorial y matanzas de grupos indígenas, fue la denominada “Campaña al Desierto”. Es importante hacer la salvedad de que las campañas militares tenían como fin la ampliación de las fronteras de la Nación, como fueron la “Ley de ocupación de Tierras” y la “Ley de expansión territorial del Estado Argentino”<sup>14</sup> a partir de los años 1860. El mecanismo de producción de la diferencia se trataba de la negación de la existencia, su reducción o aniquilación cuando había resistencia por parte de los pueblos indígenas. El avance del Estado Argentino propuso una táctica militar de establecimiento de líneas de fortines o fuertes durante el siglo XIX en lo que aún se consideraba “territorio indígena”, básicamente, Chaco y Pampa-Patagonia (Briones, 2004).

A partir de estas primeras campañas podemos identificar que los mecanismos de producción del espacio y los regímenes de alteridad (Pacheco de Oliveira, 2019) estarán relacionados con las circunstancias sociales y políticas. En este sentido, Wilde (2009) enfatiza en la relación entre la producción simbólica y la producción material del espacio, que es objeto de construcción de los imaginarios nacionales y sus límites como el desierto patagónico, la Cordillera de los Andes, las pampas y la selva. Esto se traduce en discursos y políticas oficiales concretas, destinadas a homogeneizar a los “otros internos” y a establecer límites exteriores. Dicha concepción, contradictoria en sí misma, establecía la representación e imaginario del desierto en términos de vacío civilizatorio y consecuentemente, la necesidad de ser poblado a partir de las

---

14 Como fueron las leyes 215/1867 “Ley de ocupación de tierras” y 947/1878 “Ley de expansión territorial del Estado Argentino y 947/1878 “Ley de expansión territorial del Estado Argentino

intervenciones con objetivo de ampliación de fronteras. Como afirma Bartolomé (2004) poblar significaba, contradictoriamente, matar. Despoblar a la tierra de esos otros irreductibles e irreconocibles, para reemplazarlos por blancos afines a la imagen del nosotros que manejaba el Estado Nacional emergente.

Así, un conjunto de circunstancias, entre las que se destacaban la necesidad de ocupar efectivamente las fronteras nominales con los países limítrofes, las demandas de tierra por parte de los hacendados para incrementar la ya altamente significativa producción de carnes y granos destinados a la exportación y la voluntad de acabar con la llamada “amenaza india”, supuestamente impedían la configuración nacional en términos de un Estado moderno.

La narrativa del desierto fecundable fue tan eficiente en términos de producción de un imaginario nacional sin indígenas que, como vemos en el caso de Corrientes, continúa en el presente. Las presencias indígenas insospechadas en la provincia que refuta el discurso de la extinción de los mismos, suelen sorprender a los ciudadanos (Briones, 2004). Estas representaciones fundantes cuando no fueron negadas, fueron reemplazadas por otras identidades a partir de ideologías del mestizaje. Escolar y Lazzari (2019) afirman que, tras las conquistas de la Pampa, Patagonia y Chaco, lo indígena se torna “inconcebible” como símbolo de un “nosotros argentino”, siendo dicha misión encargada a la figura del gaucho argentino.

En continuidad con los proyectos coloniales que constituyeron el Estado Nación a partir de políticas provinciales y nacionales, se observan hoy los manejos y distribuciones territoriales en Corrientes. El desierto es representado por las lagunas y los esteros, en los que se ausentan presencias e identificaciones indígenas guaraníes que no correspondan con el proyecto de explotación económica del territorio. Como veremos en el tercer capítulo en detalle, las narrativas sobre los fundamentos del proyecto no hacen hincapié en los métodos violentos e invasivos en los que fueron desplazados los habitantes, sino que se representan de manera bondadosa, con postulados de cuidado del espacio y los animales. Los discursos salvacionistas “hacia el interior” se repiten en concordancia con las prácticas de las misiones jesuíticas con los guaraníes, como cuando expulsados los jesuitas y reducidos a partir de las gobernaciones.

La narrativa negacionista, a ser retomada con mayor énfasis en el siguiente capítulo, es la efectividad de las matrices de alteridad que constituyen la conformación de los Estados nacionales. La política de mestizaje, de asimilación, de extinción fue efectiva y frente a tales representaciones se enfrentan y cuestionan las experiencias de Miriam, Tito, Tana y Felix.

A modo de cierre, resulta relevante comprender que estas experiencias no son aisladas, sino que forman parte de grupos y comunidades políticas más amplias, que a partir de los años 80' comenzaron, a partir de alianzas y redes políticas, a disputar al Estado políticas de representación, de visibilización. En ese marco se tejieron espacios legitimados institucionales, y se han generado grandes movimientos constitucionales como la reforma del 94' en Argentina que afirma la preexistencia étnica de los grupos indígenas frente a los Estado Nación. Estos espacios y prácticas de redes políticas, han levantado la bandera de la defensa del territorio y su relación con los modos de vida e identificación indígena, trazando la imposibilidad de pensarlos de manera aislada o separada. Fruto de ello, han conseguido victorias tales como la Ley de Emergencia Territorial N° 26160 en el año 2003, la misma ha impedido que las agencias privadas y los intereses de explotación territorial avancen indiscriminadamente sobre el territorio de las comunidades indígenas.

En ese marco se dan los procesos de reivindicación étnica y la creación de las personerías jurídicas en Corrientes, lo que significó además procesos de organización; la creación de estatutos y de modos de representación; de reseñas históricas, que como veremos, rompen con las lógicas hegemónicas de producción de narrativas oficializadas y da lugar a la creación de nuevos regímenes, donde los indígenas invierten la imagen pasiva que comúnmente los documentos afirman sobre ellos. Estos mecanismos de organización, en el marco de procesos de legitimación estatal, lo entendemos como procesos de territorialización (Pacheco de Oliveira, 2010) en el sentido que delimitan a los grupos en territorios específicos, al mismo tiempo que intervienen en las lógicas organizativas, simbólicas y grupales de cada uno de ellos. Es en este contexto que debemos pensar a las referencias guaraní, nos adentraremos a continuación en sus vivencias, contradicciones, discusiones y trayectorias, las cuáles nos permitan comprender "hacia adentro" de estos procesos.

### **1.3 Las experiencias de Miriam, Tito, Tana y Felix como parte de una red de referencias del proceso de reivindicación étnica: algunas aclaraciones.**

La llegada a las referencias indígenas en tanto actores claves del proceso de reivindicación étnica, se dio, como hice hincapié anteriormente, a partir de la práctica de relaciones y redes que caracterizan al mismo proceso. El abordaje inicial se vio modificado en función de diversos factores. Abordarlos mínimamente antes de introducir a las experiencias indígenas posibilitará comprender mejor el proceso en sí.

Uno de los factores de modificación del plan inicial fue mi estadía en Brasil durante un año, cuestión que imposibilitó que durante la cursada de las disciplinas pueda realizar actividades de trabajo de campo de larga duración (aunque utilicé este momento para hacer un seguimiento virtual). Esto significó disponer de menos tiempo y en consecuencia condicionó la propuesta que, como investigadora, sostuve al relacionarme con mis interlocutores lo que generó dinámicas que posteriormente se podrían interpretar como parte de una persona desentendida con la problemática. La distancia física que intentó ser saldada durante mi estadía en Brasil a partir de las herramientas de mensajería virtual, como WhatsApp, permaneció aun cuando había vuelto, por la situación de aislamiento a partir de la pandemia en marzo del año 2020.

Otro factor es proporcional a mi persona en representación de la academia y lo que eso significa esto en las relaciones de confianza con los referentes. Teniendo en cuenta los diferentes eventos conflictivos en los que la academia representa un lugar funcional al proceso de Esterización, los grupos y sus referencias me demandaban, en ciertos casos, la demostración de lealtad y confianza. En tanto investigadora fue difícil construir un lazo de confianza considerando que los tiempos que demanda dicha construcción no eran los mismos tiempos que otros investigadores habían impuesto como conflictivos en los procesos. Sin embargo, asumo y repito, que dicha confianza fue siendo construida y que este trabajo también resulta una “puerta de entrada” a que dichos puedan darse en un futuro.

El abordaje de este trabajo en términos de producción más sin hacer hincapié en algún grupo específico, responde a la imposibilidad de hacer un recorte, teniendo en cuenta la ausencia de producciones y estudios al respecto.

Así mismo, responde a la característica del proceso en sí que es de una amplitud que supera las reivindicaciones étnicas, por lo que resultaría sesgado abarcar solo lo que sucedía en las familias en Yahaveré.

Finalmente, la llegada a referentes es el resultado del propio proceso de reflexión respecto a la reivindicación étnica y de las redes de relaciones que se fueron generando. Se trata de una red de referencias y voceros que, como grupo más consolidado, estarían más habilitados a hablar, siendo los mismo comenzaron la discusión en sus grupos domésticos o comunidades políticas.

Hechas dichas aclaraciones, podemos comprender el contexto en el que se producen los diálogos y la relación junto a los interlocutores. Retomemos ahora las experiencias junto a las referencias parte del proceso de reivindicación étnica en Corrientes. Como vimos en el mapa 1, todas ellas se encuentran relacionadas y vinculadas entre sí por el proceso de Esterización.

#### **1.4 Miriam Sotelo: liderazgo indígena guaraní como tejedora y productora de redes**

Como dije en el apartado de vínculos con los interlocutores, Miriam fue la primera referente que conocí. A partir de las charlas compartidas y las prácticas que la referenciaban como una figura central, comprendí que no era una casualidad. Su experiencia y proceso hace a los procesos de reivindicación étnica en Corrientes de forma clave. Esto tiene que ver con el camino que fue tejiendo a partir de errores, pérdidas, conflictos y procesos y que la llevaron a ser una figura institucionalizada, la primera referencia indígena guaraní de Corrientes en el CPI. Su experiencia deviene de un proceso de ya casi 20 años de lucha que la fue transformando, así como su presencia fue transformando los procesos para adentro de la provincia. Ella, su familia y otras, aproximadamente, 20 familias más son protagonistas iniciales de la resistencia frente a los intentos de desplazamiento de la empresa San Eugenio a partir del año 2005.

Miriam es madre soltera y vive en Concepción con su hijo Joaquín de 9 años. Él es uno de los motivos por los que ella lucha y es a quien le escribe, en un cuaderno, todo lo que va pasando y viviendo con el ímpetu de que el niño pueda saber todo lo que sucediendo con respecto al tema. Su casa está a unos 10 kilómetros de Yahaveré, lugar donde Miriam se crió y donde actualmente viven sus padres, a quienes visita constantemente. “Entra y sale” del paraje en

función de las posibilidades y necesidades. Como el paraje forma parte de los humedales, su entrada depende del caudal de agua, ya que en épocas de lluvia la gestión la entrada significa contratar a un canoero para que pueda llevarla. En cambio, en tiempos de menor caudal, se puede cruzar en camioneta o a caballo.

Miriam lamenta tener que haber salido del paraje, como les pasó a otras familias, pero la falta de escuelas se tornó un problema central. La que había quedó inhabilitada luego de una tormenta hace años y las trabas administrativas del Ministerio de Educación, marcadas por el descrédito, no ayudan a que la posibilidad de la escuela sea real. Esto se vincula, asume Miriam, con que la escuela daría la posibilidad a los jóvenes de no tener que salir del paraje, lo que resulta un problema para las agencias que buscan el desplazamiento de la gente.

Como lo nombré más arriba, con Miriam nos conocimos en el año 2018, a partir de un viaje que realizamos junto a Carolina y Abel. Este primer día ya marcaría un antecedente que nos diría mucho sobre el lugar de control que tenían como comunidad ante la academia a partir de experiencias pasadas con otros investigadores (y una cuestión que me enteraría mucho después: el lugar de la UNNE como parte del proceso de Esterización).

La distancia de Concepción a Corrientes Capital es de aproximadamente 165 km. El cambio de aspecto del territorio te avisa que vas llegando a la zona de esteros y humedales. Llegamos un poco tarde, lo que Miriam nos hizo notar. Una vez que estuvo listo el mate y nos sentamos a conversar, nos mostró un cuaderno de actas similar a aquellos que se utilizan en las escuelas. Nos comentó que elaboraría un registro de nuestra visita para luego “poder compartirlo con la comunidad”. Más allá de esta situación, que en parte fue marcante por el hecho de que era la primera vez que nos pasaba, una vez que fuimos entrando en confianza la charla empezó a volverse más dinámica, pasando de un diálogo más estructurado a una charla en la que ambas partes escuchábamos nuestros recorridos hasta llegar ahí.

Una de las cuestiones que posibilitó el acercamiento de experiencias, fue el comentario de Carolina sobre los trabajos de investigación en la provincia, sobre los procesos reflexivos en torno al guaraní y sus prohibiciones. Trabajo que habían desarrollado junto al equipo de investigación. Esto hizo que Miriam nos contara de su relación con el guaraní en la infancia. Si bien vivió la prohibición por su madre, ella afirma que “era rebelde y hablaba igual”. De alguna

manera este discurso y posicionamiento frente a la prohibición nos permitía comenzar a comprender el proceso de reflexión en torno a las prohibiciones y estigmas previos. Sin embargo, el discurso en el que enaltece y reelaboraba estigmas previos tenía que ver con un camino de reflexión, de prácticas de resistencia y tácticas de organización a partir del año 2005 frente a los intentos de desplazamiento que llegaron hasta incendios de casas de vecinos. Es por ello que, no fue un proceso fácil -sigue sin serlo-, que significó diferentes conflictos dentro de las familias del paraje como para afuera. Miriam ha sido amenazada muchas veces e inclusive intentaron que se retire ofreciéndole algo a cambio (como también a su madre ni bien empieza el conflicto).

El proceso de referencia de esta persona inició en la práctica de resistencia en Yahaveré y fue consolidándose a medida que comenzó el proceso de inscripción de personerías jurídicas en Corrientes, lo que se materializó en un cargo en el CPI (Consejo de Participación Indígena), junto al de Tomas Jara (Karaí de Mboi Kúa). Este lugar es de suma importancia por diversos motivos: es un espacio “nuevo” de organización indígena a nivel nacional, donde se encuentran alrededor de 125 referencias de diferentes grupos étnicos en el país, lo que podríamos entender como un espacio de representación en diálogo con el Estado. Esta red fue crucial para Miriam en tanto pudo reivindicar los procesos de lucha por la tierra en el marco de reconocerse junto a otros en esa lucha y se potencia aún más cuando a nivel provincial esta legitimación no se da ni hay espacios institucionalizados de discusión.

Además, la elección del CPI es uno de los mecanismos de organización que hace a los procesos de territorialización al generar un espacio de votación y elección de referente (lo que también nos habla de los valores de la referencia) y posibilita un mecanismo de acompañamiento para los grupos que se encuentren en la decisión de reivindicación: formación en procesos administrativos, en derechos indígenas, formación discursiva en el marco de procesos de reelaboración de una identidad étnica. Con administrativo me refiero a los trámites que implica el proceso de creación de la personería jurídica: la creación del estatuto con elección de autoridades, la producción de una reseña histórica, la delimitación territorial y la descripción de quiénes son los que forman parte del proceso. El CPI se vuelve una herramienta de formación, a partir de la

red nacional de referentes indígenas y en consecuencia, hacia adentro reproduce una práctica de transmisión. Miriam lo define como una gestión que “si la haces bien, te pueden elegir de nuevo”. Como parte de ese organigrama y en el marco de poder trabajar juntas, me solicitó que pueda acompañar a Ciervo Petiso en la creación de la reseña histórica, lo que a fin de cuentas no sucedió por una cuestión de tiempos (y de pandemia) pero posibilita dar cuenta una vez más del modo en que Miriam va generando redes y ordenando de alguna manera en función de las posibilidades que se van generando.

Otro sentido que refiero cuando hablo de acompañamiento tiene que ver con el lugar reflexivo y discursivo que tiene Miriam a partir de los eventos que fue atravesando, en sus discursos hay una certeza respecto al proceso y a quiénes “son el enemigo” que argumentativamente te permite comprender no sólo las diferentes experiencias conflictivas que vivieron con las familias del paraje sino la convicción frente a una lucha de la que no piensa hacerse a un lado y que se convierte en un elemento distintivo del proceso de identificación étnica, esto sin dudas se convierte en un motor movilizador para los diferentes sujetos que ven en ella un lugar de representatividad.

En este sentido, en una charla que tuvimos en la UNNE, en el marco de una clase que dimos como Cátedra en la Diplomatura de Pueblos Indígenas, junto a otros referentes indígenas de Chaco, Miriam dejó en claro el motivo por el que nos había pedido el acta y las causas de su comportamiento inicial, justificado con la certeza de que la reelaboración de una posición victimizada ante una posición de disputar el lugar:

Son estudiantes que vinieron a llevarse nuestra identidad y no dejaron nada(...) éramos buenos correntinos, los recibimos, sacábamos fotos... hasta que después vinieron con el atropello de nuestros recursos. Entonces cuando vinieron ellas (haciendo referencia a Carolina y a mí) saqué el acta y les dije, acá vamos a anotar todo lo que vas a hacer y lo que vas a devolver a la comunidad. Porque creo que eso es lo que los pueblos hacemos, no queremos que alguien venga a llevarse nuestra identidad y nuestra cultura y que después salgan a decir somos la universidad “tanto” y tenemos “esto de los indígenas” (Miriam, julio 2019).

Ese mismo día Miriam hizo hincapié en las masacres que habían vivido y denunció los distintos abusos vivenciados siendo niña, como el hecho de no poder hablar la lengua guaraní en la escuela. Habló de ella y de su comunidad, quejándose de la observación constante que viven hoy en día y comparándolo con tiempos anteriores, dando a entender que durante cuatro generaciones vivieron felices y tranquilos en ese lugar. Finalizó su charla afirmando la necesidad de no tener miedo y de escucharse entre indígenas para fortalecerse y fortalecer su comunidad.

Este discurso firme en ciertas instancias, no perdió su fortaleza en las charlas que tuvimos. Una de las cuestiones que nos “acercó” fue hablar de algo que en ese momento en Argentina dividía aguas: feminismo y aborto. Inicialmente yo intenté tapar<sup>15</sup> los rasgos que podrían darle pie a Miriam (o sus allegados) para clasificarme como “feminista loca” o como muchas de las representaciones que en ese momento se construían de nosotras. Sin embargo, las charlas repensando nuestra posición como mujeres en un mundo con lógicas patriarcales, nos llevaron varias veces a hablar de la temática. Sin duda no fueron las mismas las experiencias que nos atravesaron, ya que como plantea Lugones (2010) nos atraviesan diferentes opresiones, pero podíamos entendernos en función de las posturas y abordar, desde el humor inicialmente, las prácticas machistas con las que teníamos que enfrentar día a día. Esto nos dio pie a poder hablar sobre los procesos de acompañamiento interétnicos que habían sido claves para Miriam al momento de vivir su identificación.

Miriam recuerda a una mujer qom de la provincia del Chaco que la ayudó a pensarse como mujer indígena y la acompañó cuando ella recién comenzaba a estar en los espacios junto a otras referencias. En este marco, fueron clave las experiencias de las mujeres con quienes había compartido su viaje a Chiapas al Primer Encuentro Internacional de Mujeres en el año 2019. Para Miriam fue muy importante poder tomar la voz en aquel encuentro y hablar “como mujer indígena”, es decir ser reconocida por otras pares y denunciar en ese marco las distintas violencias vividas. Este viaje le permitió además conocer experiencias de las comunidades de Chiapas y los modos de organización que le posibilitaron

---

<sup>15</sup> Sacarme un pañuelo verde de la mochila, intentar tapar mi pelo teñido en uno de los viajes a Corrientes.

retomarlas en tanto comunidades imaginadas (Anderson) para los procesos en Corrientes.

Esta misma sensación tuvo cuando se vinculó con otros grupos guaraníes en un encuentro desarrollado en Brasil. En él tuvo la posibilidad de repensar, por ejemplo, las diferencias lingüísticas de cada uno de los grupos y dar cuenta de que con algunos que podía entenderse bien y con otros casi nada. Al conocer esos procesos obtenía, cada vez más ejemplos de organización y modelos a seguir de otros grupos guaraní que admira: “¡hasta equipo de fútbol tienen!, ¿podrán venir a poblar Yahaveré?” Afirmó en chiste para que pueda entender el nivel de aspiración que generaba en tanto comunidad imaginada. Esta construcción del lugar de referencia siguió potenciándose durante la pandemia en la virtualidad, al compartir espacios con indígenas, mujeres particularmente, de otras comunidades políticas y su participación durante la discusión de Ley de Humedales en el Congreso de la Nación en las comisiones de discusión. Estos encuentros resultan muy relevantes para comprender los procesos de identificación guaraní en el marco de las alianzas interétnicas que se van generando, así como también los procesos históricos y de disputa que los pueblos indígenas van atravesando. A su vez, resultan relevantes para poder diferenciar los procesos étnicos en función de las circunstancias históricas de los grupos y de los procesos de producción de alteridad estatales que están inmersos. Son espacios de formación, de circulación de información, de compartir estrategias.

Un encuentro con Miriam en Resistencia me permitió comprender cómo se daba esto con los grupos indígenas de Chaco, lo que al mismo tiempo la hacía exponer situaciones de deslegitimación del proceso en Corrientes. Antes del encuentro, me comentó que había estado una reunión de Radios Comunitarias Indígenas del Nordeste (Chaco y Corrientes) y que había denunciado frente a todos que el encargado provincial no se había comunicado nunca con ella para concretar la gestión en la Provincia de Corrientes. El encargado respondió diciendo que había sido Miriam la que nunca le contestó el teléfono, algo que a Miriam le pareció una de las tantas situaciones en la que la provincia “se le ríen en la cara”. Esa misma tarde nos encontramos a charlar y se nos hizo la noche. Lo que hizo que Miriam me invitara a cenar a la mesa donde estaban ciertos CPI y referencias de los pueblos del nordeste. Ese día conocí a Josefina, la otra C.P.I

de Corrientes. En esta cena se dio una breve interacción que me parece importante para pensar los elementos étnicos y procesos diferenciales de los grupos en función de las disputas que van dando. En general durante toda la cena hablamos las tres, pero mientras hablábamos un joven indígena wichi de Chaco preguntó: “¿Hablan guaraní en Corrientes?”, a lo que Miriam respondió que sí, que muchos hablan. A continuación, el indígena le volvió a preguntar “¿Educación Bilingüe tienen?”, lo que hizo a Miriam hablar de los procesos conflictivos respecto a su implementación, aunque la búsqueda siga vigente. Si bien en ese momento Miriam respondió en un tono de certeza, en otro contexto me comentó lo imposible que viene siendo conseguir que pueda haber una escuela en Yahaveré. La educación bilingüe en Corrientes está más orientada a las lenguas extranjeras y si bien forma parte de las disputas de los pueblos como parte de los procesos de organización que van desarrollando, inicialmente lo que los convoca es una disputa territorial.

Ese corto diálogo cobra sentido entendiendo el lugar que tiene la lengua indígena en tanto rasgo diacrítico (Barth,1969) para los procesos de identificación indígena en Chaco y en consecuencia, el lugar de los antecedentes y concertación por la educación bilingüe como una práctica que se volvió un emblema simbólico de los grupos wichí, qom y moqoit. Una lucha que permitió legitimar procesos de toma de decisiones sobre quiénes son parte del organigrama escolar como también discutir su currículum. Esto nos da pie a comprender, cómo hace hincapié Eriksen (2019) que los procesos identitarios y marcación de la diferencia dependerá también del contexto de interacción interétnica y de los procesos de producción de la diferencia en función de dichos contextos.

Hablar sobre los lugares de referencia y su relación con los procesos de identificación étnica como prácticas reflexivas (Cohen,1994) nos dio lugar a hablar sobre el proceso de reconocer cuáles eran sus representaciones sobre el “ser indígena” que debió reelaborar. Es decir, conversamos sobre cómo existen imaginarios nacionales, ideas, representaciones de cómo debería ser una mujer indígena, qué vida deberían tener, en qué condiciones, etc.

Para ella resultó un proceso poder comprender que su identificación indígena tenía que ver con su autopercepción y no necesariamente con tener “malas” condiciones materiales de vida. Para ello me da el ejemplo de que

inicialmente no quería que su madre al refaccionar la casa cambiara los materiales de barro y adobe que la constitúan. Lo que hizo que por un tiempo su madre cambiara toda la casa, pero no la habitación de Miriam. Otro recuerdo que la hizo hablar de la idea que los indios tienen que ser pobres” fue cuando por medio de WhatsApp ella compartió una frase comentando que se había quedado sin luz y un vecino le respondió que si ella era india debería poder vivir sin luz.

Una situación similar le pasó con el investigador de los Estados Unidos que vivió en el paraje por mucho tiempo con su familia, cuando vio a Miriam leyendo un libro le dijo que le sorprendía que lo estuviera haciendo y que le muy bien que lo haga. Ella hoy lo recuerda como una representación que le da gracia, sin dudas tenía que ver con el proceso de reflexión que implicó la identificación. Sin embargo, también hubo momentos dolorosos como cuando una mujer indígena le dijo que ella no podría ser indígena porque era linda. Algo que tiene sentido en el marco de las representaciones e imaginarios que se le otorgan al ser indígena en la Argentina y que no tenía que ver con una “idea” aislada de la mujer sino con procesos que la habrán atravesado.

La referencia central de Miriam como parte del proceso y su lugar de liderazgo, de ser quien ordena y controla las demandas que van surgiendo, se materializó en este trabajo en las sugerencias que me dio y que de alguna manera fueron trazando el camino hacia el que fue este trabajo. A partir de ella y en función de las recomendaciones que me dio (a quienes también avisaba de mi llegada y de los límites de la relación de interacción) logré llegar a las siguientes referencias que trataré a continuación: Tito, Tana, Félix y Cristian<sup>16</sup>.

### **1.5 Tito y Tana: habitar la liminalidad con procesos reflexivos, de acción y organización.**

A diferencia de Miriam, actora política referencial en lo que hace al proceso de reivindicación étnica guaraní en Corrientes, las experiencias de Tito y Tana me posibilitó pensar en los lugares y posiciones liminales (Hannerz, 1997) encontrando en los márgenes, como diría Anzaldúa (2007), una potencia reflexiva epistemológica que rompe con las nociones de asimilación y

---

<sup>16</sup> Me recomendó otros referentes, sin embargo, por una cuestión del contexto no busqué comunicarme, no quería generar relaciones y no poder responder a la demanda después.

aculturación (Cohen 1994). Visibilizar estas posiciones y sus dinámicas, aun cuando se encuentran en tensión con posiciones más legitimadas, no implica reforzar la idea de debilitación de la frontera étnica. Al contrario, retomarlas nos posibilita ver sus capacidades de creación y abordar el conflicto como parte del proceso.

Tito y Tana son participes activos en la reivindicación étnica del guaraní en Mboi Kúa. Un pueblo que cuenta con personería jurídica desde el año 2015, gracias al trabajo de un grupo de aproximadamente 10 familias que se organizó frente al proceso de Esterización. Enfrentó, sobre todo, a las agencias de Turismo Provincial y Parques Nacionales que buscaron desplazarlos de las tierras que habitan y de las que formar parte también fue fruto de un proceso. El primer momento en que conocí a Tito y Tana (quienes además casi siempre estaban con Félix, de Ciervo Petiso) fue clave para comprender las distintas dinámicas y los conflictos que el propio proceso motoriza y moviliza. Las experiencias compartidas y los momentos de conversación implicaron un recorrido de reflexión en la frontera (Cohen), de pensar en términos de lo que no está definido, lo que se encuentra en tensión, lo que es incómodo pero que al mismo tiempo encuentra sus redes por donde fluir.

Brevemente daré cuenta cómo llegué a estos actores, lo que da una pauta de cómo es el proceso de reivindicación étnica en Mboi Kúa.

A partir de mi interés por conocer los pueblos creados por familias guaraníes, llegué a San Miguel. Junto con Loreto son pueblos creados por aproximadamente 1800 familias guaraníes que venían en un proceso de desplazamiento luego de la expulsión de los jesuitas<sup>17</sup>. Este era un dato que desconocía por completo antes de comenzar el trabajo de investigación. Desconocimiento que no solo confirma los regímenes de memoria oficializados, sino que nos permitirá comprender las resistencias y características del proceso de reivindicación en Mboi Kua.

Por otro lado, Carolina Gandulfo me había comentado de la posibilidad de conocer a Jara, el Karaí de Mboi Kua. Este vínculo se generaba a partir de la relación con Miguel, padre de Guadalupe y referencia en lo que respecta a procesos de reivindicación lingüística en escuelas rurales que trabaja junto al

---

<sup>17</sup> Abordaré este evento y las narrativas en los regímenes de memoria en el siguiente capítulo.

equipo hace tiempo<sup>18</sup>. Miguel concretó una entrevista con Jara para febrero del 2020 por lo que comencé a programar el viaje. Viaje del que mantuve al tanto a Miriam, ya que mi intención era visitarla después. Ella me sugirió que si iba a Mboi Kúa pasará por Ciervo Petiso. Como a mí no me sonaba el nombre, le pregunté a Guadalupe sobre dicha comunidad indígena (anteriormente había buscado en Internet y no había encontrado nada, solo conocía un lugar llamado así al interior del Chaco). Guadalupe me responde que no, que iba averiguar pero que no sabía de ninguna. Vuelvo a preguntarle a Miriam sobre cómo guiarme para ir a Ciervo Petiso, que no sabía cómo llegar. Me respondió que hablara con Tito de Mboí Kuá “el esposo de la sub-karaí”, que él sabría cómo llegar a Ciervo. Al pasarme el número de teléfono me dijo “Yo ya le conté que vos vas para allá, le dije quién eras. Así que escribible”.

En el mismo lapso de tiempo en que yo programaba mi viaje y hablaba con Miriam, Jara le avisaba a Miguel de un inconveniente y suspendía la entrevista. Tuve dudas sobre cómo manejar la situación ya que se había cancelado la entrevista con Jara y sin embargo yo iría igualmente a ver a Tito, Tana y Félix. Eso me estaba avisando de las características de las relaciones en Ciervo Petiso, cuestión que confirme cuando le consulté a Miguel mis dudas al respecto y me respondió que me manejara mis tiempos y que vaya si podía, pero entre líneas antes de cortar me dijo: “igual en Ciervo Petiso no hay ningún presidente ni cacique”. Miguel conoce el lugar y afirma que no hay nadie de ahí. Me imaginé en ese momento que la consulta que le hice a Guadalupe sobre cómo llegar a Ciervo Petiso, ella se la habría hecho a Miguel.

Decidí escribirle a Tito, teniendo en cuenta que Miriam ya había hablado con él y estando atenta además a la red de relaciones que ella me iba mostrando<sup>19</sup>. Al escribirle me respondió: “Hola, ¿cómo estás? Miriam me habló de que estás haciendo un libro de los guaraní”. Le mandé un audio y le conté que en principio iba a hablar con Jara, por medio del contacto con Miguel, pero

---

<sup>18</sup> Carolina, Guadalupe y Tamara han comenzado un proceso de investigación intergeneracional sobre los procesos de identificación y transmisión lingüística guaraní en sus familias. Esto hizo que se genere un vínculo muy estrecho entre ellos y que la línea de investigación continúe en la Escuela de Familia Agrícola (EFA) en el que Tamara se encuentra realizando el mismo proceso con los estudiantes.

<sup>19</sup> En esa misma charla, Miriam me dio el contacto de Whatsapp de otras referencias e insistió que las llamara. Entendiendo la imposibilidad de abordar y ampliar tanto la problemática por los tiempos del trabajo de campo y la maestría decidí no hacerlo y solo comunicarme con Cristian, uno de las referencias de la Federación Campesina Guaraní.

que después él tuvo problemas personales, que esa visita se postergó, que Miriam me había pasado su contacto y si no tendrían problema en recibirme. Me dijo que no había problema, que le avisara cuando estaba yendo y que, al llegar a la terminal, me irían a buscar. Finalmente, emprendí el viaje sola ya que Carolina no pudo ir.

Al seguir las relaciones que me iba marcando Miriam, visitar a Tito y Tana siendo que su karaí había cancelado el evento, pude empezar a poco a poco la situación de la pareja respecto a las demás familias y de los procesos que el propio grupo atravesaba.

El 1ero de febrero viajé a San Miguel y me buscó Tana de la terminal. Desde el primer momento en que conocí a estos tres, Tana, Tito y Félix, me sentí en un ambiente cómodo para desenvolverme, incluso, me dio ánimo para consultar sobre la grabación de la entrevista. Este hecho que en investigación es algo cotidiano, no pude hacerlo hasta el momento porque sentía impertinencia de mi parte, teniendo en cuenta las denuncias que recibí frente a los modos de manejarse de la academia, siendo yo en ese momento la representante de la entidad. En aquellos casos sentía que el grabador podía llegar a generar incomodidad, por lo que no llegaba siquiera a proponerlo. Tiempo después, me enteraría de que era la primera “académica” -según me comentó Tana- en acercarme a charlar con la comunidad, lo que significaba la ausencia de una experiencia previa y una idea muy marcada de cómo me podría manejar, como me lo demostró Miriam.

Fueron dos las visitas a San Miguel y algunas conversaciones que fuimos teniendo por llamadas durante la pandemia. Siempre se mostraron interesados en conversar y sobre todo en la segunda visita se encargaron de acompañarme varios días. Tuvimos una instancia de devolución que nos permitió charlar en profundidad de cosas que quizás en primera instancia no eran tan fáciles de abordar, como el hecho de hablar del proceso que implicó repensarse en tanto indígenas u originarios. Hecho que implicó, como establece Cohen (1994) pensarse y habitar una zona de reflexión.

Tito y Tana llegaron a San Miguel hace 10 años, en búsqueda de un lugar donde vivir. Se encontraron ya de grandes en Buenos Aires y luego de tener su primera hija, Lola, decidieron comenzar una vida en Corrientes a partir del terreno que la mamá de Tito le donó a su hijo. Esta mujer de San Miguel, en

búsqueda de trabajo, siendo joven, se fue a vivir a Buenos Aires<sup>20</sup> e hizo su vida allí, a diferencia de sus hermanos Mundo y Mecho que se quedaron en San Miguel.

Instalarse en San Miguel no fue fácil para la pareja. El terreno, en el cual habitan actualmente, está en medio de los dos tíos de Tito. Esto generó incomodidad inicialmente en los parientes lo que significó para Tito y Tana tener que establecer un vínculo, forjarlo. La situación los llevó a sentirse bastante solos en los inicios, en un terreno que la única posibilidad de refugio que les daba era a partir de una chapa con juncos y la cercanía de una laguna para poder lavar la ropa. Comenzados los intentos por generar algo de dinero a partir de los conocimientos de electricidad y albañilería de Tito, que les posibilitará generar alguna “changa”<sup>21</sup>, sucedió el accidente de Tana en el que casi le amputan una pierna. Esto los hizo volver meses a Buenos Aires a internarse, como cuando nació su hija Jazmín con dificultades en el desarrollo de ciertos órganos y necesitó inmediato acompañamiento en Buenos Aires y un cuidado a posterior extremo, hasta hoy en día. En estos momentos tuvieron que vender lo único que tenían para generar el pasaje (como la garrafa de gas), y al volver se encontraron con que le habían sacado todo lo poco que tenían. Changa a changa, fueron consiguiendo la posibilidad que levantar una casa, primero con junco después con chapa y finalmente una casa con ladrillos, considerado un gran logro familiar. Con los días y con conflictos mediante, también lograron tener una relación diferente con su tío Mecho, quien también les pidió disculpas por las primeras actitudes ante ellos. Hoy se sostienen a base de changas y de una gran huerta que motorizaron con el acompañamiento de Félix, aún más durante la cuarentena.

El proceso de organización en Mboi Kua vino de la mano de los movimientos que comenzaron las disputas en Yahaveré con la empresa San Antonio y la organización de un colectivo ambientalista que buscaba la defensa de los humedales frente a empresas forestales instaladas a partir del 2000. Este

---

<sup>20</sup> El desplazamiento Corrientes- Buenos Aires en búsqueda de trabajo fue una constante en las experiencias que fui escuchando durante el trabajo de campo, los jóvenes salen del pueblo a buscar trabajo y eso también genera muchas preocupaciones hoy en día sobre quiénes han conocido ese tipo de vida y trabajos con bajos salarios e informales y quisieran que los jóvenes puedan tener una buena calidad de vida e interesarse por quedarse.

<sup>21</sup> Trabajo informal de corto plazo

proceso se potenció posteriormente enfrentando a los entramados del proceso de Esterización y las alianzas generadas con un turismo extranjero que comenzaron a consolidarse en diversos espacios de los humedales llamados “Esteros del Iberá”, lo que generó que diversas poblaciones que estaban dentro de las áreas que pasarían a ser Reservas (provinciales y nacionales) sean desplazadas o peligren.

Las primeras reuniones entre las organizaciones ambientales y referentes del INAI fueron muy importantes respecto a lo que vendría en varios aspectos: en primer término, a partir de alianzas que se fueron desarrollando ayudaron a generar consciencia sobre las herramientas legales que le posibilitan a los grupos disputarse frente a las agencias que comenzaban a consolidarse en el proceso de Esterización. Pero, por otro lado, estas reuniones generaron situaciones de frontera y de extrañamiento para los grupos de Corrientes. Miriam recordó que en una de ellas se enfatizaba por parte de referentes del INAI respecto a ellos, que “tenían todo para ser indígenas”. Esto fue una de las instancias que podría haber motorizado la reflexión respecto a la reivindicación étnica. Tito, Tana y Jara fueron partícipes de aquellas reuniones y comenzaron a fomentar la práctica de ir casa por casa a hablar con los vecinos del paraje sobre lo que significaba la reivindicación étnica. Esta acción demandó lo que se dice mucho papeleo, como recuerdan ambos, cuestión para lo que Jara aparentemente es muy bueno. No fue fácil ni se encontró apoyo en todas las casas, más bien, sólo 8 familias, por lo que llegué a comprender, fueron las que iniciaron el proceso. Sin embargo, hoy en día parece generarse un nuevo momento de reorganización para quienes en aquel entonces no formaron parte. Tito y Tana consideran, fruto de las experiencias y aprendizajes propios, que esta sensación de no querer ser parte inicialmente tiene que ver con el desconocimiento. Suele suceder que al mismo tiempo que algunos se niegan “se dan vuelta y te putean en guaraní”. En este sentido, ambos hacen mucho hincapié en el proceso que significó para ellos aprender de eso.

El hecho de formar parte de la reivindicación indígena guaraní los llevó, por diversos caminos, individuales y como pareja. Tito considera a todos los habitantes del paraje como familiares, alega que es algo evidente y su bisabuela guaraní es la bisabuela de todos. Tana por su parte comenzó un proceso de búsqueda sobre sus antepasados ya que recuerda que su abuela hablaba solo

guaraní. Esto la llevó a buscar aplicaciones como *Myheritage* que la ayuden en dicha tarea. Ambos consideran que su identificación se relaciona con el ser originario de ahí y de reconocer que estos procesos de desplazamiento los realizan personas que son ajenas a al lugar. Consideran que la identificación indígena tiene que ver con diferenciarse de la identificación nacional, reconociendo los símbolos como la bandera de pueblos originarios que tienen arriba del techo de su casa y en espacios como el Municipio. Sin embargo, comprenden el nivel de disputa alrededor del EMA, ya que a nivel provincial no son considerados, sino que son objeto de desconfianza.

Durante la jornada de devolución que hicimos, y a partir de las representaciones que hice en función de un sistema de categorías que cree a partir del texto de cualificación, pudimos hablar de las representaciones que se tienen sobre ser indígenas como algo “lejano”, “incivilizado”. Lo que hizo a Tito responder que eso no era así, que ellos no eran eso “eso creen que somos, pero no somos eso”. Esto nos dio pie a volver a charlar sobre los procesos educativos como el lugar de la escuela en la creación de tales nociones y el proceso que debieron hacer ellos para repensar eso. Tito considera que él no sabía nada, que eso fue porque “lo psicopatearon” y que en realidad aprendió mucho de cuando comenzó todo.

La jornada fue muy importante en términos del vínculo que fuimos generando y las posibilidades de que la “no certeza” o el conflicto sea abordado sin “culpas” entendiendo que quizás frente a mí “una investigadora que iba a escribir un libro sobre los guaraní” la frontera e identificación étnica debería mostrarse más firme. Sin embargo, las charlas respecto a las representaciones, los procesos educativos nos llevaron un registro que tuve desde el momento que los conocí: el lugar de la liminalidad.

Para Tito y Tana, aquel es un lugar del que no pueden salir. Más allá de ser unas referencias de la comunidad (Tana fue reelegida sub - karaí de Mboi Kúa) y en el que reconocen los parentescos, hay ciertas lógicas, estilos de vida y valores que los posicionan los límites de la comunidad y esto, aunque inicialmente fue contado como algo desde el enojo, en unas últimas charlas observé, realmente, la frustración de la pareja al ver lo que podría ser si se entendieran mejor entre todos. Enalteciendo los modos organizativos y de

trabajo que pueden generar con Félix, anhelan poder concretar proyectos en común que los organice mejor dentro de la comunidad.

Una anécdota particular surgió un día que me llevaron a conocer la comunidad. Recorrimos el paraje y paramos en lo de un pariente de Tito. Me fueron mostrando las distintas familias, el espacio donde comenzaron a organizarse que tiene un cartel con la nomenclatura “Comunidad Mboi Kúa” y el número de personería jurídica. Unos metros más adelante paramos en una laguna, la cual tiene un cartel que dice “Propiedad comunitaria”. Eso les da pie a contarle que estuvieron intentando organizar una limpieza entre todos para crear unas cabañas y generar trabajo para la gente de la comunidad. Esta situación generó días de trabajo juntos, pero se frustró cuando un abogado propuso invertir. Esto generó decisiones diferenciadas respecto al cómo seguir y al momento que yo estuve no habían encontrado solución aún. Este viaje generó nuevamente charlas de enojo y anhelo por una mejor organización. Esa anécdota me hizo pensar en el deseo de Tito y Tana por hablar guaraní. Desde mi registro como una persona de una provincia considerada parte del “interior” fue muy impactante escucharlos con tonada de “porteños”: es un registro que marca una posición de autoridad muy intrínseca a las formaciones de alteridad que hacen a los imaginarios nacionales. Inclusive Lola, quien también tiene esa tonada y vive en Corrientes desde los 2 años, es discriminada en la escuela por ser “la porteña”.

Como vemos, las experiencias de Tito y Tana forman parte del proceso de reivindicación étnica y de los movimientos organizativos frente al proceso de Esterización. Estas experiencias nos posibilitan considerar que las reivindicaciones sus particulares y significan un proceso, no son mecanismos automáticos de inversión, sino que implican múltiples reflexiones, idas y venidas y procesos educativos que posibiliten desandar ciertos regímenes de verdad y memoria que nos constituyen como parte de imaginarios nacionales. Las experiencias de Tito y Tana, al mismo tiempo que son validadas por parentescos siguen en la práctica de producir grupos anhelando e intentando mecanismos de organización desde posiciones fronterizas, pero no por ello menos fructíferas. Me pregunto ¿Habría sido posible tal organización en Mboi Kua sin estas experiencias fronterizas? o finalmente ¿No serían estas necesarias para que el proceso se produzca? Como un modo de reafirmar estos vínculos de tensión y

frontera, al volver a Resistencia, Tana me manda un mensaje diciéndome que habían hablado con Jara y que me esperan todos cuando vuelva.

## **1.6 Félix: la importancia de reivindicar el trabajo en la tierra comunitaria**

Como comenté previamente, conocí a Félix a partir de la indicación de Miriam cuando viajaba para San Miguel. El proceso de reivindicación étnica de Ciervo Petiso es todavía más incipiente que el de Mboi Kúa, están tramitando su personería jurídica, lo que significa, como explicité previamente, la creación de un estatuto, de una reseña histórica y la delimitación territorial. Esto se vio trabado no solo por la gestión de gobierno anterior<sup>22</sup>, sino que además se vio dificultado por la situación de pandemia, lo que hace que sea difícil juntarse y organizarse. Inclusive fue durante esta etapa que vinieron los técnicos del INAI, quienes vienen a constatar que los procesos se vayan desarrollando y no pudieron juntarse.

Todos los días en los que me encontré con Tito y Tana en Mboi Kua estuvo Félix, tienen un vínculo de trabajo y amistad juntos, la pareja siempre afirmó la admiración de cómo se da todo en Ciervo, “allá es más fácil, están más organizados”. Durante toda la pandemia trabajaron en la chacra de Félix en Colonia San Antonio. Compraron hace un año un auto que los ayuda a movilizarse. Fue así que cada día que nos reunimos en casa de Tito y Tana, Félix viajaba aproximadamente 10 km desde la colonia hasta Mboi Kua.

Félix tiene alrededor de 50 años y siempre vivió en la colonia, con su esposa Miguela y su hijo, que asiste a la Escuela de Familia Agrícola que queda a pocos kilómetros de su casa. Si bien Félix siempre estuvo presente y se mostró predispuesto a charlar y contarme sobre los procesos que fueron atravesando, durante la última estadía fuimos generando un vínculo más estrecho entre ambos a partir de los momentos que compartimos, sobre todo en los momentos en que me pasaba a buscar y me llevaba hacia la casa de Tito y Tana.

En una de esas charlas Félix me invitó a que conozca su casa, lo notaba muy entusiasmado en generar accesibilidad para que yo pueda conocer. Incluso estaba dispuesta a llevarme al Portal San Antonio para que yo pueda conocer

---

<sup>22</sup> Que tenía como presidente a Mauricio Macri.

cómo era la problemática, específicamente, con la Fundación San Antonio. Desde la década del 60 ese territorio constituía un espacio de uso comunitario. Sin embargo, en el 2001 fue intervenida por el gobierno. Recientemente se pasaron estas tierras al Ministerio de Producción y se proyecta hacer un terraplén para llegar al arroyo Carambola y allí construir un puerto, como parte de la Ruta Escénica. La zona en disputa comprende 3100 hectáreas de la Fundación San Nicolás, creada en la década del 60' como parte de una donación privada y que tenía como objetivo principal que esas tierras fueran trabajadas por campesinos a través de la Iglesia Católica (Parroquias de Loreto y San Miguel).

Felix me contó que él siente que, en los eventos descriptos, se generaba un “tire y afloje” en las tierras que le son habilitadas para el trabajo. Él se define como un “retobado” siendo muchos los años transcurrido disputando el espacio para trabajar por lo que hoy hace sin pedir permiso. De esta manera, el proceso de comenzar un movimiento de organizarse se vincula con poder hacer uso y disponer de las tierras que anteriormente se gestionaban de otra manera a las familias de la colonia.

La posibilidad de poder gestionar las tierras se relaciona con un miedo que explicó Félix ni bien nos conocimos: que los jóvenes no deban salir fuera de la provincia a buscar trabajo, sino que puedan comenzar a tener posibilidades siendo ya jóvenes y su propio lugar para trabajar. Esto fue repetitivo en las charlas que tuvimos, porque su vida se organiza en función del trabajo en la tierra como todas las familias de la colonia. A su vez, entiendo que también la preocupación se vincula con el miedo de que su hijo tenga que salir a buscar trabajo, como muchos otros jóvenes.

La chacra organiza el sentido y el modo de vida de la mayoría de las familias de muchos de los grupos que forman parte del paraje, aunque el proceso de reivindicación étnica sea incipiente, las prácticas organizativas no lo son. El día que me llevaron a conocer la casa de Félix y la colonia fueron “por el camino de atrás” mostrándome cada una de las plantaciones que corresponden al trabajo de Félix. Ni bien llegamos, me presentaron a Miguela, la esposa de Félix, quien inmediatamente me llevó a hacer un recorrido por la cosecha. Mientras, Félix, Tito y Tana fueron a mirar una construcción que estaba haciendo el hermano y se engancharon charlando allí. Miguela me fue comentando qué era

cada cosa: poroto, maíz, mandioca, la palta que aún no estaba, las aromáticas, los animales. Allí estaba lo importante.

Para Félix una de las cuestiones que es crucial para distinguirse como parte de una comunidad guaraní tiene que ver con el modo en que sus “antepasados” abordaron, por ejemplo, el cultivo de la palma. Eso me lo explica teniendo en cuenta los nuevos modos y técnicas de cultivo que son motivados por organismos como el Instituto Nacional de Tecnología agropecuaria (de ahora en más INTA). Por eso muchas veces las soluciones de cultivo no responden a las lógicas y tradiciones de trabajo de la tierra que caracterizan a las familias de la colonia.

Félix es el Kará asignado y quien se ocupa del “papeleo”, de hacer el vínculo con lo que hoy es la Federación Campesina Guaraní para ir gestionando ayuda. La relación comenzó con lo que era inicialmente Guardianes del Ibera a partir de bolsones de comida que fueron dispuestos a familias que habían sido víctimas de una gran inundación. A partir de ese momento comenzaron a gestionar diferentes planes y posibilidades para las familias y jóvenes de la colonia. Hasta hoy en día eso es así y no se distingue, si las familias forman parte del proceso de identificación étnica o no, sino que los recursos que se van generando se distribuyen en función de las necesidades que surjan.

En lo que respecta al proceso de reivindicación étnica Félix comenta que pensarse como indígena para él no es algo diferente, sino que él siente que sigue siendo el mismo, que entiende que para algunos pueda ser difícil porque es algo “raro” pero que él cree que todos vienen del mismo lugar, todos son originarios guaraní. El día que fui a su casa, junto a su esposa Miguela que ambos me comentaron las dudas que le generaban como había sido el proceso de los apellidos en el paraje y sus incongruencias. Estas dudas, entiendo que tienen que ver con un movimiento de repensar los procesos que caracterizaron a sus parientes y antepasados para poder en función de los eventos de desplazamiento que comenzaron a desarrollarse en la provincia. Ese mismo día Félix me comentó que si bien el hermano no se acercó a hablar conmigo, lo hacía acordar a los momentos en que la infancia hablaba guaraní y nadie los entendía.

Resulta interesante remarcar, para cerrar, el vínculo que entre Félix, Tana y Tito fueron construyendo como referentes del proceso de reivindicación étnica a partir del cual se fueron acompañando y gestionando posibilidades para ambas

comunidades al mismo tiempo que encontraron durante la pandemia tiempos para trabajar la tierra en conjunto. Mucho de lo que Tito y Tana lograron hacer en su huerta tiene que ver con los procesos de formación que fueron aprendiendo a partir de su relación con Félix.

Finalmente, como vemos en las diferentes experiencias, los referentes se encuentran (en el marco de lo que veremos en detalle en el capítulo 3 respecto al proceso de Esterización) en situaciones de amenaza y desplazamiento. Esto generó que se vaya produciendo una red de alianzas de aprendizaje e intercomunicación que significan en el presente una comunidad política. Logrando hechos políticos de tal envergadura como la creación de personerías jurídicas de tres comunidades indígenas (lo que posibilita tensionar las posibilidades de desplazamientos). Este hecho no solo legitimó la existencia y permanencia de los grupos, sino que afianzó, a partir de herramientas institucionalizadas como la del C.P.I una red interétnica de apoyo, aprendizaje, de generación de herramientas políticas y reconocimiento de derechos que fortalece los procesos internos (que pareciera son los más complejos por falta de legitimidad provincial).

Es importante resaltar que lo que posibilita la organización no es la generación de personerías sino su consecuencia, pero si se podría afirmar que ésta hizo que se formalicen ciertas prácticas de representatividad a partir de los procesos de territorialización (Pacheco de Oliveira, 2003) como de establecimiento de valores, mecanismos de expulsión e institucionalización de un proceso de producción de memorias colectivas (que dependen de cada grupo y circunstancia particular) a partir de la creación de una reseña histórica. Además, se solicita una delimitación territorial que de alguna manera (en función de los contextos políticos) imposibilitaría el desplazamiento de los grupos, lo que trae en consecuencia la territorialización en un espacio específico para su mejor administración.

Considero que estos procesos de creación de las personerías (antes y durante) generaron instancias de extrañamiento, reelaboración de símbolos y de repensar las identificaciones. Me refiero a las reuniones con referentes del INAI que enfatizaban que “tenían todo para hacer indígenas”, reuniones entre C.P.I o inclusive las instancias con los grupos indígenas de Chaco en los que la lengua constituye un marcador étnico como parte de las luchas históricas. En este

sentido, considero que la red (y las distintas instancias de interacción que genera, de comunicación, de compartir resistencias es un contexto muy importante en términos de reflexión sobre las identidades étnicas. En este marco, quienes no participan de esos procesos quizás no vivencien dichas reflexiones en la interacción y les resulte más difícil extrañarse de los procesos y matrices de alteridad provincial. En este sentido, es crucial el lugar de los referentes (sobre todo Miriam) quien cumple el lugar de acompañar los procesos de los grupos en proceso y será por eso también que son otros los discursos elaborados en tanto líder en ciertos espacios. Dejando los matices a conversaciones más íntimas que evidenciaron que para ella también representó una reelaboración sobre las representaciones sobre “lo indígena”.

Vimos también que la situación de reivindicación étnica y organización genera prácticas de recordar de los grupos, lo que no significa que dichas prácticas sean idénticas, sino que responden a experiencias particulares, como la reivindicación de generaciones previas o la reelaboración de prácticas de cosecha familiares. Sino que se vinculan con las situaciones de interacción y los procesos de etnicidad de cada uno de ellos. Además, siendo tan marcantes las prácticas producidas por las empresas que empiezan a gestionar el territorio que el pasado corresponde a los eventos previos, a poder estar tranquilos sin ser amenazados, a trabajar la tierra de manera comunitaria como Félix, a poder cazar para comer sin ser custodiados como enfatiza Miriam.

Por último, todos enfrentan en la cotidianidad el descrédito y la desconfianza, cuestión que intentaré contextualizar en el apartado siguiente. Sin embargo, teniendo en cuenta cómo las propuestas de dominaciones hegemónicas son asuntos inacabados de luchas, los referentes no actúan de manera pasiva ante tales representaciones, sino más bien las utilizan como estrategias políticas de distinción y legitimación. Se genera así la necesidad de utilizar los símbolos de la bandera de los grupos indígenas fuera de la casa (e intentar ponerla en la municipalidad), generar escuelas que contemplen la educación bilingüe, disputar tierras para producción comunitaria. Por otro lado, los atributos negativos como “los que comen carpincho”, “los que hablan guaraní” (aún hoy sancionados, pero con otra lógica) son transformadas en atributos positivos de identidad al modificarse los valores que estaban a ellas agregados.

No se trata de negarlo más, sino transformar un estigma en emblema de identidad.

De esta manera, mismo de manera diferenciada, con tensiones que nos posibilitan romper las nociones de “comunidad indígena sin conflicto”, los procesos de identidad incluyen, como fue mostrado, conductas, valores, comportamientos con poder de unir personas dentro de una misma comunidad moral, porque practican y comparten valores que los diferencian y permiten el sentimiento de orgullo.

## CAPÍTULO II

### **Narrativas oficiales de la negación, instauradores de discursividad y nuevos regímenes de memoria**

La cotidianidad de las experiencias en las referencias indígenas en Corrientes en el marco de procesos de reivindicación étnica, están marcada por una marcante práctica: el descrédito y la negación. La resistencia de los grupos indígenas hacia los desplazamientos vividos en Corrientes, se vincula con enfrentarse a otros desplazamientos, tales como el del imaginario nacional, donde “lo indígena” es representado como algo ajeno a las representaciones locales o como parte de lo que constituye la ciudadanía.

La sensación de descrédito es vinculada con los regímenes de alteridad (2019) constituidos en los imaginarios sociales sobre un “nosotros nacional”, fomentados por diversas fuentes y políticas sociales que tuvieron como fin último la homogeneización de la ciudadanía, en pos de proyectos políticos específicos. Como expliqué previamente, es importante comprender la articulación de las políticas que producen las representaciones sobre los indígenas (por ejemplo, aquellas con tendencia a la negación) y su relación con el avance sobre los territorios de los propios pueblos. Las políticas de representación, las nociones sobre la dinámica de los grupos, las concepciones sobre los grupos minorizados en función de los proyectos políticos coloniales de homogeneización, no fueron ajenas a las prácticas académicas y literarias, sino que éstas las reforzaron y fueron participantes activas de dichas de las concepciones que se produjeron sobre los indígenas.

En este sentido, las producciones previas a los años ‘80 – de manera acrítica- han fortalecido los imaginarios nacionales, las identidades fijas, los criterios de autenticidad, y los mecanismos de producción de alteridad, ocultando y/o negando las identidades indígenas. Tales políticas resultaron tan eficaces que, tal como afirma Briones (2004), la sorpresa es uno de los datos que aun, en el presente, perduran cuando la presencia indígena es una posibilidad. En tales paradigmas, las representaciones sobre los indígenas fluctuaban entre perspectivas de la pasividad o construcciones homogéneas de sujetos

colectivos, aislados. De esta manera, todo lo que no entraba en dicho imaginario era representado como inauténtico o al menos puesto en tela de juicio.

Siendo conscientes de que dicho contexto de negación y silenciamiento es la realidad actual de los grupos indígenas en la provincia, el objetivo de este capítulo es realizar inicialmente una revisión bibliográfica de las producciones actuales acerca de los grupos indígenas en Corrientes. El siguiente análisis me permitirá evidenciar la ausencia de producciones que legitimen las identificaciones étnicas y el modo en que estas son abordadas. A continuación, retomaré algunos trabajos historiográficos que nos posibiliten comprender la ausencia de producciones sobre los procesos en el presente, en la búsqueda por explicitar cuáles son las narrativas hegemónicas y oficializadas que contribuyeron a que la presencia indígena en Corrientes sea considerada inauténtica, imposible o parte de inventos de los grupos políticos hacia los fines de “hacer política” o en beneficio individual.

En el segundo apartado, a partir de un recorrido por San Miguel, en tanto situación social (Gluckman, 1956), intentaré retomar cómo se operativizan dichas representaciones: en discursos, imágenes, silencios, montajes. En este marco, retomaré los personajes y categorías que, legitimadas por los actores, en el marco de narrativas oficializadas y hegemónicas en el marco de una situación histórica (Pacheco de Oliveira, 1988): el proceso de Esterización.

En tercera instancia, retomaremos cuáles son las prácticas de hacer memoria (Pollak, 2006) de los grupos indígenas y referencias guaraní en el marco de procesos de reivindicación étnicas que posibilitan la revisión de narrativas silenciadas, que hoy encuentran espacios y prácticas políticas que habilitan nuevos discursos, nuevas narrativas, nuevos regímenes de memoria (Fabian, 2001). El objetivo es comprender cuáles son las representaciones que los grupos indígenas, en función de contextos de disputas, hacen de los eventos que entienden como parte del pasado. Estas prácticas de reivindicación pondrán en tensión las narrativas y regímenes de verdad (Pacheco de Oliveira, 2019) oficializados por los formadores de discursos (Foucault, 2005), funcionales a prácticas coloniales de producción de otredades.

Como apartado de cierre, en el marco de procesos de disputa, de nuevos discursos y preguntas, retomaré algunas experiencias y conversaciones con actores de San Miguel. Estas nos permitirían abordar cómo los discursos

hegemónicos con tendencia a silenciar o negar las experiencias indígenas guaraní hoy entran en tensión, generando preguntas, incomodidades, incluso en aquellos actores que no participan organizativamente de los procesos de reivindicación étnica.

## **2.1 Contextualizar la negación: productores de narrativas hegemónicas y generadores de discursividad**

Como mencioné anteriormente, en Corrientes no existe legislación que reconozca la existencia indígena en el presente, allí hay un vacío legal (Almirón, 2019) respecto a la legitimación de las identidades étnicas guaraní en la provincia. La situación no solo data de las incongruencias en términos de la política indigenista, sino que también es un fiel reflejo de la negación que día a día viven los grupos indígenas por parte del Estado, el mercado, la academia, entre otros. La imposibilidad de pensar las identificaciones indígenas guaraní en el presente responde a procesos más amplios.

Por un lado, tiene que ver con la construcción de una ciudadanía e imaginario nacional representado desde la idealización de los proyectos políticos desde la blanquitud. Tal construcción se produjo, en función de los contextos políticos, lo que denominamos “la presencia ausente indígena” (Carrera, 2010). Esta negaba la existencia indígena al mismo tiempo que introducía la necesidad de su exterminio. La Nación se fundó bajo tales premisas, desde la práctica política y las decisiones que se fueron tomando sobre los pueblos indígenas: exterminios, reducciones, desplazamientos, procesos de evangelización, etc.

Como mencioné en el primer capítulo, las campañas al Desierto, al sur de la Patagonia y al Norte fueron episodios que marcaron, como afirman Escolar y Lazzari (2019) la idea que lo indígena era parte del pasado. El sujeto que vendrá a ocupar ese espacio y será significado en función de los contextos particulares será el gaucho. Este personaje, en función de cada provincia, ocupará el imaginario del “sujeto del campo del interior”. En el caso de Corrientes, es una figura clave para comprender cómo se representó en términos del imaginario provincial, la ausencia indígena. Será un personaje que, al día de hoy, es disputado por las identificaciones indígenas.

Por otro lado, sugiero que la relación que se establece entre la constitución de la provincia de Corrientes y las misiones jesuíticas guaraníes durante el siglo XVIII, son clave para pensar las identificaciones guaraníes en el presente, como, por ejemplo, su negación. En este sentido, un evento que marcó las narrativas es la expulsión de los jesuitas. Esta es marcada por parte de algunos historiadores como un momento visceral, de inflexión, en el que las identificaciones guaraníes comenzaron un proceso de “decaída”. A partir de ello, se impondrá marcadamente en los discursos, que los grupos guaraníes “se mezclan” con la población Correntina o se asimilan “perdiendo lo último que quedaba de su cultura”.

Estos discursos y narrativas necesitan ser contextualizadas y abordadas a partir de una revisión historiográfica y bibliográfica que evidencie los atravesamientos ideológicos y políticos de quienes la produjeron, como también, los intereses específicos a los cuáles respondían dichas producciones. Necesitamos, como establece Pacheco de Oliveira (2013), revisar nuestro “sistema de verdades”, criticar nuestro sistema de categorías y clasificaciones científicas autoritarias (Bourdieu, 1969) en los que todavía se reproducen miradas coloniales sobre los grupos minorizados y subalternos.

En relación a ello, en mis primeros acercamientos a la problemática, constaté la ausencia de producciones académicas que aborden las identificaciones étnicas guaraníes en Corrientes en el presente, siendo que la primera personería jurídica registrada fue en el año 2013. Sí encontré diversas notas periodísticas<sup>23</sup> que relataban el conflicto territorial en los Esteros del Iberá, sobre todo lo sucedido en Yahaveré. En ellas se legitiman las identificaciones guaraníes de diversos modos: “Corrientes ya tiene su primera comunidad indígena con título de tierras comunitarias”, “Reconocen una nueva comunidad de pueblos originarios en Corrientes”, etc. Ante la ausencia de trabajos que narren el conflicto territorial, o cuestionen las categorías silenciadas en el marco de la reivindicación, el abordaje de los medios fue importante para comprender el contexto de disputas.

---

<sup>23</sup> <https://www.ellitoral.com.ar/corrientes/2017-4-11-6-11-0-reconocen-a-una-nueva-comunidad-de-pueblos-originarios-en-corrientes>  
<https://argentina.indymedia.org/2019/09/19/corrientes-ya-tiene-su-primer-comunidad-indigena-con-titulo-comunitario-de-sus-tierras/>

De los pocos trabajos que abordaron la problemática, uno de los primeros que comienza a poner eje en la cuestión territorial, contextualizando una disputa histórica de los pueblos indígenas es Alaniz (2008). La autora describe la situación de lo que sucede en el “Acuífero Iberá”, explicitando los intereses de ciertas agencias, como el protagonismo de Douglas Tomking en la compra de territorios dentro de la reserva y la expulsión de pobladores y comunidades originarias en su efecto. Alaniz denuncia la ausencia de reclamos y los silencios de “la población argentina” al respecto, tomando como ejemplo de situación crítica la problemática entre las familias de Yahaveré, la ex Forestal Andina y “El Transito” de Tomkings (2006). En una última instancia, el trabajo coloca sobre la mesa los distintos agentes internacionales que financian el proyecto del Iberá, como lo son el Banco Mundial o la fundación ecologista uruguaya Ecos, encargada del plan de manejo. Lo relevante de este trabajo, es la legitimación de las identidades étnicas guaraní como “pueblos originarios” sin cuestionarlas o colocarlas bajo algún tinte.

En esta línea, resulta relevante el trabajo etnográfico de Pirondo (2012), el cual aborda la problemática de la creación del terraplén en los Esteros del Iberá. Si bien no refiere a lo indígena, la autora propone retomar la experiencia de los pobladores que habitan en los Esteros del Iberá a partir de la instalación del terraplén, estableciendo la importancia de las relaciones entre el paisaje y el mapa cognitivo de cada poblador. La autora busca así, legitimar la pertenencia al lugar de los pobladores que fueron atravesados por tal intervención, explicita que la historia de la zona data de más de tres generaciones establecidas con una forma de vida que se vincula a la “reciprocidad con el ambiente”.

En otra instancia, esta vez nombrando a las comunidades indígenas guaraníes en Corrientes, Pirondo & Keller (2014) se proponen “realizar una aproximación espacial y funcional a través de un diagnóstico participativo sobre la participación y el uso del paisaje que utilizan los pobladores del Iberá”, afirmando que las producciones académicas pueden ser “una herramienta que empodere a la comunidad y asista indirectamente a la conservación del Iberá”. Las autoras consideran necesario pensar el Iberá como resultado de componentes “biológicos y culturales”, y no como meramente “natural”. De esta manera, consideran que, con su trabajo, contribuyen al conocimiento de la región Iberá desde miradas, hasta el presente, invisibilizadas, a partir de la memoria

cotidiana y de los distintos saberes que portan quienes habitan “ancestralmente” esa área. Las autoras consideran que “desde el punto de vista cultural la idiosincrasia de los pobladores es la de la provincia de Corrientes”; sin embargo, piensan que es probable que, por “su aislamiento geográfico, hayan conservado y fortalecido los patrones culturales específicos para esta región (...) por la continuidad de distintos elementos pertenecientes a esta cultura como lo es su lengua materna, características en la construcción de sus viviendas, al igual que muchos de los conocimientos utilizados para su supervivencia”.

Es importante resaltar la tensión y ambivalencia en el proceso de enunciación y legitimación de la identificación del grupo al afirmar que “la idiosincrasia es Correntina” pero por su “aislamiento” podrían ser indígenas. De esta manera, priman en su análisis concepciones culturalistas<sup>i</sup> que presuponen la existencia de “lo indígena” debido “al aislamiento geográfico” de las comunidades en los Esteros del Iberá y la perseverancia de las prácticas “tradicionales” como la caza, enfatizando implícitamente que los grupos perduran por su “no contacto” con otros grupos o la perseverancia de prácticas “tradicionales”. Estas posturas tendientes a justificar la persistencia de cierta práctica por el aislamiento, es uno de los paradigmas que será criticado a partir de la década del ‘60, ya que promueve nociones de autenticidad de los grupos sin evidenciar complejidad de las relaciones. En ellas, los grupos indígenas se piensan como sistemas totalizados, que no se mueven ni tienen un vínculo “hacia el exterior”.

El problema con dichas afirmaciones es que, al nombrar su existencia a partir de la caracterización de posibles “ítems culturales” que habrían perdurado por su aislamiento, se reproduce una representación ficticia de las realidades y, además, ignoran los procesos, las reelaboraciones, las situaciones políticas en que las fronteras étnicas se producen (Barth, 1969). Esto no quiere decir, por ejemplo, que los grupos no compartan tradiciones de conocimiento, formas de vida (Hannerz, 1992) a partir de las transmisiones de generación en generación y prácticas de vida cotidiana. Pero resulta importante dar cuenta del contexto de posibilidad que hoy posibilita las identificaciones étnicas y no en términos de “visibilidad” por haber estados “aislados antes”.

Por otra parte, fue un gran aporte los trabajos que describen las diferentes agencias que constituyen la problemática territorial en los Esteros del Iberá

compilados en el libro “Ñande Yvera” de Vallejos y Schnake (2016). En este libro se abordan en detalle los actores y agencias que comienzan a tomar y privatizar territorio, rompiendo con los estudios desarrollados sobre los Esteros del Iberá que abordan el espacio en términos físicos, de las características naturales, ambientales, etc. Los estudios desarrollados abordan el conflicto y las lógicas extractivistas de los empresarios que forman parte de los proyectos de explotación. En este marco, se enuncian también las organizaciones que hacen frente, en función de las particularidades de cada conflicto.

Pese al detalle de los conflictos, se podría afirmar que este trabajo no termina de legitimar la identificación indígena de los grupos indígenas en Corrientes. No aborda ninguna de las experiencias en detalle ni los procesos de reivindicación étnica y, además, agrega en uno de sus textos (Piccini, 2016), las identificaciones guaraníes de las familias de Yahaveré:

“se podría llegar quizás a acordar con Tompkins que estos paisanos no eran indios desde una categorización puramente etnológica, pero, como enseguida veremos, los indios son necesarios y si no existen bien se los puede inventar para garantizar el estatuto de “habitante natural” que instaura la misma normativa del Parque. En todo caso se trata de algo que no podría exclusivamente definirse en términos puramente etnológicos y menos en las actuales circunstancias de “globalización” donde al mismo tiempo, y no sin contradicción, se promueve el reconocimiento de las identidades diferentes” (pág. 188)

Podemos observar, a partir de una mirada evolucionista y etnológica de los grupos, que se presenta un acuerdo en común con los empresarios, respecto a que las identificaciones indígenas guaraní estarían siendo inventos a los fines de mantener los territorios. Se negligencia así, un proceso de mayor orden, en donde los sujetos y referencias son *protagonistas* de una reelaboración identitaria en función de procesos políticos y organizativos. En “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”, Pacheco de Oliveira (2009) critica y responsabiliza a los paradigmas etnológicos quienes, al poner el énfasis en los grupos a partir de concepciones aisladas, homogéneas, esencialistas, deslegitiman los procesos de aquellos

grupos que no hacen parte de esas representaciones totalizantes. Estos grupos, llamados por el autor como “residuales” no estarán “en la mira” por un largo tiempo por parte de los investigadores ya que, fueron caracterizados como mestizados, asimilados o hasta extintos. Si bien el autor hace referencia a los procesos del Nordeste de Brasil, considero que se puede establecer un paralelo entre las producciones sobre los grupos indígenas en Corrientes.

El trabajo de Almirón (2018) también puede ser clave en términos de enunciar y evidenciar tanto las identificaciones indígenas guaraní en Corrientes. La autora aborda, en términos contextuales e históricos, las demandas de los pueblos indígenas, vinculando las demandas territoriales y legitimación de identificación étnica. En este marco, expone que pese a las normativas internacionales y nacionales no existe en la provincia de Corrientes una normativa específica que regule esta materia, pese al reconocimiento a partir del año 2013 de algunas de sus comunidades indígenas por el INAI, lo que produce un vacío legal.

Existen trabajos que enfatizan el patrimonio, la memoria, las creencias y la religiosidad popular en pueblos atravesados por experiencias de familias guaraníes provenientes de las misiones jesuitas. En “Loreto: Memoria Guaraní Jesuítica viva en el Iberá Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica” (Barrios et al., 2018), resultan interesantes los estudios y producciones, ya que promueven la reivindicación, junto a los pobladores, de las prácticas cotidianas de religiosidad, de sus sentidos de pertenencia: “a casi dos centurias de aquellos sucesos y luego de diferentes etapas de mestizaje de la población guaraní con la criolla correntina, los loretanos emprendieron un proceso de reconstrucción histórica con el fin de determinar una fecha fundacional” (página 11). Advertimos así que, al mismo tiempo que promueven tales elogios, lo hacen reproduciendo categorías que enfatizan la mezcla, pérdida, asimilación del presente frente a ese “origen” jesuítico- guaraní. En estos estudios se exaltan eventos claves de reivindicación como el 8 de septiembre de 2017 se conmemoró el Bicentenario de la fundación de Loreto. A partir de dicho proceso las autoras se preguntan “¿Cuál fue el destino de aquella herencia guaraní- misionera?, ¿Pervivió en el pueblo algo de aquel legado tras los procesos de mestizaje, las prácticas de apropiación, adaptación y

transformación sociocultural en el escenario correntino?” (Barrios y Salinas, 2018)

Advertimos que, en estas preguntas y estudios, se dan por hechas ciertas categorías y hechos políticos como la extinción y mestizaje, sin contextualizar o debatir los tintes ideológicos en el marco de donde fueron producidos. Esto imposibilita generarnos preguntas en que hagan hincapié, por ejemplo, en cuáles fueron los contextos políticos que en dicho momento encontraron en las nociones de mestizaje y asimilación categorías funcionales a prácticas coloniales de explotación, de silenciamiento, de negación. Tampoco se ponen en tensión las categorías temporales que marcan o delimitan las etapas históricas, como el énfasis en “el origen” en las misiones jesuíticas.

En este sentido, advirtiendo que, en historiografía regional clásica emerge inmediatamente el mito del mestizaje o las migraciones como respuesta a todos los interrogantes sobre los pueblos indígenas guaraní y su desaparición entre el siglo XVIII y XIX, Salinas (2018) se pregunta:

“¿Cuáles fueron las formas de integración de esta población luego de la expulsión de los jesuitas y del cierre de la misión? y ¿Cómo se organizaron los diversos grupos después del fin de los pueblos de indios y el régimen de comunidad? (...) ¿cuáles fueron sus formas de inclusión y subsistencia en el marco de la ciudad o de los pueblos de la campaña en expansión? ¿Existió mestizaje y /o se construyeron nuevas formas identitarias, que lograron mantener costumbres y tradiciones de una cultura hispano-guaraní?”

Salinas (2018) realiza un recorrido por obras pilares de la historiografía correntina, incluyendo los escritos centrados en las elites locales que relegaron el accionar indígena al período colonial. Salinas plantea, a partir del análisis de distintas fuentes censales, que la categoría “indio” persistió hasta mediados del siglo XIX. Dichas fuentes marcaron una gran eficacia en la historiografía y sus narrativas, estas entran en tensión cuando existen en el presente “configuración de comunidades guaraníes que reivindican el vínculo con la misional jesuita. Este hecho invita a la realización de próximos estudios que ahonden en la presencia de la “cultura hispano-guaraní”.

Si bien la autora continúa reproduciendo ciertas nociones y categorías utilizadas de manera acríticas y fijas, con afirmaciones tales como “la cultura guaraní es la esencia del Correntino” o, por otro lado, no problematiza las llamadas “preferencias” de los estudios historiográficos sobre las elites políticas en términos de intereses políticos, en una provincia que en el siglo XVIII se estaba constituyendo como protagonista en la región, su trabajo marca un punto de inflexión sobre la historiografía de autores de Corrientes sobre la problemática. Se ponen en tensión las narrativas más reproducidas en los regímenes de memoria (Fabian, 2001) hegemónicos en Corrientes: que los indígenas dejaron de aparecer en los censos y, por ende, desaparecieron, se extinguieron o se asimilaron; que los indígenas migraron hacia otros campos y al dejar de organizarse en tanto “comunidades”, lo que hizo que “se asimilen” a la vida correntina “perdiendo” su cultura jesuítica-guaraní.

Vemos así el protagonismo de la historiografía, en tanto instauradores de discursividad (Foucault, 2000), los cuales han solidificado ciertas narrativas que al mismo tiempo que reivindicán o intentan legitimar procesos de vida, de resistencia, de prácticas de reproducción de saberes contemporáneos, quedan presas en una historia, en un “pasado” que afirmó en tanto régimen de verdad (Pacheco de Oliveira, 2019) la extinción de los indígenas guaraní. Son puestos en tensión los mitos científicos (Bourdieu, 1896) a partir de prácticas de organización e identificación, que, en el marco de disputas territoriales, reelaboran los regímenes de memoria hegemónicos.

Teniendo en cuenta dicho panorama y lo indispensable de realizar una crítica radical de las categorías y los esquemas analíticos que todavía son ampliamente aplicados para comprender la presencia indígena en Corrientes, retomaré algunos trabajos historiográficos que son parte de estructuras narrativas que obstaculizan la posibilidad de pensar la presencia indígena en Corrientes. En este caso, me abocaré a ciertos trabajos en particular, a sabiendas que es una necesidad una revisión en detalle en trabajos posteriores, que nos permitan desandar las lógicas coloniales y las certezas históricas trazadas por tales narrativas.

Son centrales los estudios de Maeder (1984, 1992, 1996, 2005) como parte de la construcción de la historia oficializada en pueblos como Loreto y San Miguel, fundados por familias guaraníes en el siglo XVIII. Tal como lo sostiene

Salinas (2018), Maeder abordó por primera vez estudios sistemáticos sobre dichos poblados, con un caudal de documentos a los que había acudido con el fin de fortalecer lo que se conocía sobre esta etapa. En primer lugar, estudió su ubicación geográfica, formación y características. La construcción de una cartografía a partir de la producción del Atlas Histórico del Nordeste Argentino, en coautoría con Ramón Gutiérrez, fue uno de sus grandes aportes.

A partir de trabajos con los censos y documentos oficiales, el autor evidenció los flujos migratorios, movimientos demográficos que constituyeron herramientas útiles para comprender el contexto de guerras, desplazamientos, conflictos territoriales que atravesaron las experiencias de las familias guaraníes entre los siglos XVI y XIX. Otra obra significativa para el conocimiento de la historia de Loreto y del período post – jesuítico es *Corrientes Jesuítica*, una producción en coautoría con Alfredo Poenitz. Los autores pretendieron llegar a un lector común, con sólida información sobre las misiones que se asentaron en el actual espacio de la provincia de Corrientes. Es un texto de divulgación científica con ilustraciones de Carlos Moreno, que dan un matiz diferente al tipo de escritos que realizaba Maeder (Maeder & Poenitz 2006).

Estas producciones historiográficas fueron las protagonistas de los estudios posteriores y de las narrativas contemporáneas que, al mismo tiempo, mostraban la heterogeneidad de experiencias en torno a las misiones y los grupos guaraníes, limitando sus análisis a categorías tales como mestizaje, asimilación y aculturación. Retomaré en detalle la introducción de uno de estos estudios, a modo que nos permita contextualizar cómo se producen las narrativas historiográficas y antropológicas que constituyen a los regímenes de memoria hegemónicos. Haré hincapié en el trabajo “Mestizo del Litoral”, de Poenitz (2012).

Considero relevante advertir que aun afirmando el “final” de los pueblos indígenas guaraníes, el texto intenta promover que en el presente perduran las prácticas, saberes, valores. Esto nos da la pauta que lo que posibilita la extinción y la escasez de estudios sobre los indígenas en la contemporaneidad es el modo de abordar los procesos sociales y las identificaciones étnicas bajo concepciones culturalistas. Esto no es específico de esta circunstancia, sino que, como plantean diversos autores (Barth, 1969; Pacheco de Oliveira 1994; Mbembe

2001; Said 2007), corresponde a paradigmas antropológicos que continúan reproduciendo miradas coloniales, estáticas y fijas de los grupos.

Veamos inicialmente la propuesta del autor. En los objetivos se propone “Reconstruir y analizar algunos procesos del pasado cultural guaraní misionero cuyos productos históricos todavía viven en un amplio sector de la población rural de la provincia de Corrientes, provincia mayormente mestiza de guaraní y criollo”. Centrándonos en Loreto y San Miguel, debido a que estas “tienen las características más notables del pasado guaraní en el concierto de la sociedad rural correntina”. Según el autor, este diagnóstico responde a un análisis previo, en el cual visitó diversas localidades de la provincia, inspeccionó lugares clave donde ciertas manifestaciones simbólicas “se expresan con mayor nitidez” y “evaluar información histórica y documental”. Para ello considera que la relación entre etnografía e historia podría ayudarlo para dicha pregunta, porque “la etnografía nos revela el “cómo es” y la historia “como llegó a ser”.

Estas primeras afirmaciones nos permiten dar cuenta de dos posturas ideológicas que pasan desapercibidas a partir de las concepciones del autor: la noción de que la historia es objetiva, verificable y la sumatoria de partes que darían un “producto”; por otro lado, se deja por sentado que las identificaciones o prácticas de vitalidad de una identificación grupal o de tradiciones culturales pueden ser observables, con mayor o menor “nitidez”. Los procesos y experiencias locales son abordadas desde perspectivas culturalistas: “la cultura” es la sumatoria de ítems observables y no la parte de procesos, conflictos y dinámicas (Barth, 1969). Finalmente, se aborda la etnografía a partir de nociones de “cómo es” sin comprender que las producciones etnográficas devienen en construcciones en las que el investigador es parte de la dinámica de la producción (Guber,2001). Lo dado, no es parte de la etnografía.

El autor se pregunta, a partir de afirmar estar “frente a un proceso de larga duración mensurable en siglos (...), presenta una serie de supervivencias condensadas en un núcleo de creencias, sentimientos, valores y, a pesar de numerosas modificaciones y resignificaciones, permanece intangible en lo sustancial”, ¿cómo conservaron tan vivos los fragmentos de la rica y compleja cultura guaraní jesuítica, luego de tantos avatares históricos, guerras, migraciones, marginación e inserción en el esquema productivo regional? Para el autor, lo que estos pueblos tienen en común, es que son “experiencias

históricas protagonizadas por colectivos provenientes del mismo origen, pero cuyo destino fue la destrucción total o la asimilación a la sociedad hispano – criolla con las débiles corrientes de modernización posteriores propias de un medio rural fuertemente conservador y tradicional, pero, muy diferente a los remanentes de la provincia jesuítica”. ¿Cómo se podrían reivindicar los procesos de rica y compleja “cultura guaraní-jesuítica” si previamente estamos afirmando que hubo una destrucción total o completa asimilación?

Teniendo en cuenta ello, el autor describe el “origen” de los pueblos a partir de “cuatro grandes momentos de la historia del mundo guaraní”. El primero, la historia prehispánica la cual la relaciona con “el mundo natural del guaraní, con una cultura propia, que se remontaba a épocas ancestrales”. El segundo momento, corresponde “al contacto del mundo guaraní con la Compañía de Jesús” lo que para el autor da origen a una primera mestización resumida en la cultura guaraní – jesuítica. El tercer momento, lo establece a partir de la expulsión de los jesuitas en el que se produciría, según el autor, una segunda mestización, “la cultura guaraní – misionera”. Finalmente, la etapa final, se relaciona con la incorporación de los últimos pueblos guaraní – misioneros a Corrientes que derivó en la cultura del guaraní – misionero”. El autor advierte que todas las categorías son discutibles, pero son una forma de ordenar de acuerdo a acontecimientos claves la secuencia que intenta construir.

Colocando nuestra atención en el último periodo, en lo que llama “encuentro cultural” entre la población “guaraní – misionera y la población criolla correntina”, el autor afirma que los indígenas debieron decidir “su suerte futura, en forma colectiva y a través de la representación del cabildo”. Esta decisión tuvo que ver con “triste realidad que vivía él en ese momento este remanente guaraní – misionero” y un presente de muerte y miseria con pueblos destruidos. Afirmando que, “solo retazos de la gran república jesuítica – guaraní perduraban a medio siglo de la extinción a medio siglo de la expulsión de los curas en 1768”. Siendo “parte de esos retazos” las familias guaraní-misioneras que fundaron los pueblos de San Miguel y Loreto que aún sobreviven.

A continuación, da relevancia a la hipótesis que considera central para su trabajo respecto a dicho momento: “la decisión fue vital, junto al aislamiento geográfico, para la permanencia de ciertos rasgos culturales que perviven en los tiempos presentes”. Afirmando que la población atravesó un proceso de

mestizaje con “los criollos correntinos”, nació una nueva cultura: la guaraní – correntina que adquirió una fuerza enorme en el ámbito rural de esta provincia.

Considera así que, sin posibilidades de acceso a la tierra, las estrategias de adaptación que asumieron “fue la de conchabarse en el mundo rural bajo diversas formas laborales: como peones, ocupantes, arrendatarios”. Ya que “el guaraní”, constituyéndose en un trabajador muy solicitado por los hacendados correntinos que poblaban la región porque “aún conservaban de su cultura ancestral, perfeccionada en los tiempos jesuíticos, el amor por la tierra y sus capacidades como labradores”; y, por tales características fueron rápidamente incorporados al mundo rural.

Sin embargo, “no todos se atuvieron a la decisión comunitaria. Hubo quienes se rebelaron a someterse a la administración correntina y perseguidos por la justicia recorrieron los campos “sin patria y sin ley””. Estos serían los “vagos y mal entretenidos” que abundan en las denuncias de los terratenientes correntinos de ese entonces; y, que “otra forma de evitar la sumisión a las leyes correntinas por parte de las familias guaraníes, fue la de optar por la soledad del mundo del Iberá”. Fueron los llamados “mariscadores”, aquellos cazadores de los esteros, que quizás, recreando viejas costumbres de la cultura hídrica, como la de guaraní, se refugiaron en la inmensidad de los esteros que les proporcionaron elementos vitales para su supervivencia”.

Como queda plasmado a partir de la explicitación de ciertos apartados del texto, podríamos afirmar que lo que posibilita que la extinción de los indígenas son los modos en que se abordan los grupos sociales y las identificaciones étnicas. Estas concepciones devienen de paradigmas antropológicos que entendían que “la cultura” era lo que constituía a un grupo. En consecuencia, se pretendía describir “la identidad étnica” de éste a partir de la enunciación de las características observables, en tanto listado de ítems que lo constituyen.

Este paradigma, criticado por diversos estudios postculturalistas y poscoloniales (Barth, 1969, Wolf 2003; Cohen 1994; Apadurai 2007; Mbembe 2001), establece diversos supuestos sobre los grupos sociales y sus prácticas. Uno de ellos es la concepción purista o naturalista de las prácticas culturales, estableciendo “orígenes” auténticos de “la cultura” o “esencia” de algún grupo (este origen comúnmente se establecía en función de las ideas etnocéntricas del investigador), lo que hace que todo lo posterior a ese origen sea menos auténtico

en términos simbólicos. La teoría promueve concepciones espaciales y temporales fijas sobre los grupos y sus prácticas, estableciendo jerarquías respecto al punto trazado como “origen”. Este punto origen pareciera variar entre la situación de los guaraníes antes de las misiones jesuíticas y durante las misiones jesuíticas. De esta manera, todo lo que sucedió antes de ello se representa como algo inamovible y homogéneo. En consecuencia, los eventos y prácticas posteriores a ese origen se describen con categorías “residuales” (Pacheco de Oliveira, 2009) como “retazos”, “asimilación”, “destrucción”, etc. Esto posiciona a los actores y sus prácticas en un lugar pasivo y siempre “falto de” todo eso que el “origen” significó.

Por otro lado, tal como lo critica Wolf (2003), estos paradigmas son modelos ficticios de la interacción de los grupos sociales al establecer que lo que mantiene una cultura “intacta” y “auténtica” es su posición aislada. Se promueve la idea que los grupos étnicos están por fuera de los procesos históricos espacial y temporalmente ante la falta de enunciación de que lo que marca un tiempo y un espacio. En tanto producto son las representaciones que los investigadores tenían de los grupos que estudiaban, los cuales, como explicita Fabian (2001), se sacaban de la escena en sus estudios. Se promueven así concepciones de tiempo evolucionistas, por etapas, que entienden los procesos y prácticas sociales estableciendo como origen “un pasado primitivo” hacia un presente de desarrollo, pero inauténtico. Los sujetos y sus prácticas no serán protagonistas de los procesos sociales sino los “productos históricos” como establece el autor. Las producciones antropológicas evolucionistas y culturalistas fueron criticadas por su falta de contexto y las categorías fijas, a-históricas y homogéneas. Estas reproducen relatos y narrativas funcionales a los procesos coloniales, posibilitando desde miradas etnocéntricas y occidentales la jerarquización de prácticas, sujetos y modos de vida.

De esta manera, considero que lo que termina estableciendo la inexistencia de los guaraníes son los modos de abordarlo: la destrucción, el mestizaje, la asimilación en tanto categorías coloniales que no nos dan herramientas que enfatizan la práctica y el accionar de los sujetos, nos posiciona a priori a producir estudios bajo representaciones occidentales propias del investigador y las ideologías políticas de contextos específicos. Sin embargo, aún bajo tales paradigmas, Poenitz (2012) promueve la existencia de los

guaraníes enaltecendo y evidenciando que las prácticas de desplazamiento de las familias guaraníes se dan en función de mecanismos administrativos coloniales por parte de la provincia de Corrientes.

Existen trabajos que rompen esta lógica, como es el trabajo de Wilde (2009), el cual intenta abordar los eventos que comprometen a las misiones jesuitas y los pueblos indígenas desde perspectivas de la acción y el conflicto, abandonando posturas romantizadas de los pueblos indígenas, como aquellas que los entienda como actores pasivos. En este trabajo, las marcaciones temporales corresponden a las perspectivas del investigador (Fabian 2001) y la categoría “pasado” es problemática en cada caso y, en buena medida, demanda establecer e inscribir en el tiempo los límites entre lo propio y lo ajeno, operación ideológica por excelencia, como ya lo ha notado Fabian (1983).

Wilde (2009), coloca sobre la mesa la imposibilidad de trabajar las fuentes y documentos sin contextualizar los intereses en que fueron producidos y el marco socio – político e ideológico. Atenta contra las producciones y documentos realizadas sobre las misiones jesuíticas y los grupos guaraní, las cuales contribuyeron a considerar la etapa misional post – jesuítica como un período de “decadencia” en el que “los indios habían optado por cobijarse en la selva, olvidando las costumbres aprendidas bajo la tutela de los jesuitas”. Al contrario de dichas afirmaciones, el autor intenta complejizar las narrativas, evidenciando los entramados y alianzas entre los jesuitas y los caciques guaraníes, relativizando el supuesto “aislamiento” de los guaraníes en las misiones sino evidenciando las relaciones comerciales establecidas, los negociados, enaltecendo (sin caer en romanticismos) la agencia indígena.

Resulta de gran importancia la concepción abordada por el autor respecto a las identificaciones guaraníes y los procesos de socialización. Rompiendo las lógicas temporales de la identificación que trazan un hilo evolutivo y de pureza respecto a los procesos subjetivos: guaraníes, guaraníes de las misiones jesuitas, guaraníes en decadencia o asimilados, el autor coloca su atención en el proceso de etnogénesis dada en las misiones jesuíticas. Entendido este, como resultado de un complejo proceso en el que participaron grupos y actores socioculturales muy diversos durante un período prolongado. En este sentido, “lo indígena”, aunque aparezca ocupando un lugar especial en el discurso nativo e

institucional, constituye una confluencia de niveles y trayectorias inscriptas social e históricamente.

El autor enfatiza que la tradición sociocultural de las misiones es el resultado de una relación colonial en movimiento, en la que la población indígena no puede pensarse como contenidos culturales monolíticos, sino el producto no congelado de un largo período de resistencias, negociaciones y apropiaciones. Teniendo en cuenta ello, “no importa tanto establecer los contenidos o elementos culturales prístinos que conforman esa identidad como inferir de la evidencia fragmentaria de objetos, textos e imágenes las relaciones sociales que les dieron origen” (Wilde, 2009).

Pudimos evidenciar, de esta manera, la importancia de rever las categorías utilizadas por los trabajos historiográficos que devinieron en instauradores de discursividad (Foucault, 2000) y contribuyeron la tendencia en Corrientes (como también nacional y latinoamericana) de silenciar, negar y obstaculizar las experiencias de las comunidades indígenas y grupos minorizados. Resulta imperante un trabajo a posteriori que nos permita realizar nuevas preguntas, desarmar los regímenes de verdad que los mitos científicos contribuyeron acriticamente a formalizar para poder así, hacernos nuevas preguntas, marcar nuestras posiciones políticas como investigadores y dejar atrás la pretendida neutralidad.

Estos discursos y narrativas se operativizan en prácticas discursivas y extrapolan los límites y espacios académicos, sino que se traducen en prácticas de exclusión, desconfianza y relativización de las identificaciones indígenas en el presente. En el siguiente apartado, intentaré abordar en el marco de la situación histórica que llamé “proceso de Esterización” ¿cómo se operativizan estas narrativas?, ¿cuáles son los personales y categorías legitimados?, ¿cómo se representan los indígenas?

Teniendo en cuenta ello, realizaré un recorrido por el pueblo a partir de una delimitación en tanto situación histórica (Pacheco de Oliveira, 1988) en la que describiré y analizaré imágenes, eventos, montajes, personajes que considero forman parte de los regímenes de memoria (Fabian, 2001) oficializados que, hoy, entran en tensión a partir de los procesos de reivindicación étnica guaraní. El recorrido será importante, pensando en lo propuesto Halbwachs (1990) quien enfatiza en la fuerza de los

puntos de referencia que organizan nuestra memoria y la insertan en la memoria de la colectividad a la que pertenecemos. Entre ellos se incluyen, por ejemplo, los monumentos, el patrimonio arquitectónico y su estilo, los paisajes; las fechas y personajes históricos, cuya importancia nos hace recordar incesantemente; las tradiciones y costumbres, ciertas reglas de interacción, etc. Es importante resaltar, que entendemos la memoria no como una imposición sino como una “operación colectiva de los acontecimientos y de las interpretaciones del pasado que se quiere salvaguardar, se integra en tentativas más o menos conscientes de definir y reforzar sentimientos de pertenencia y fronteras sociales entre colectividades”; por ello, debemos pensarla en la tensión, como parte de los procesos sociales y grupos legitimados frente a las memorias subalternas que encuentran también en la práctica política, los espacios de posibilidad para emerger.

## **2.2 Caminar San Miguel: recorrido por los símbolos, imágenes y personajes como prácticas discursivas constituyen la memoria oficial**

El proceso de producción de este trabajo, al igual que las experiencias indígenas, estuvo repleto de silencios, miradas de desconfianza, experiencias de incomodidad. La estancia en San Miguel, en casa de Guadalupe, me permitió comprender desde la cotidianidad la negación, las ideas de la reivindicación y los escenarios y representaciones oficializados respecto a la historia del pueblo San Miguel, ahora en diálogo con el proceso de Esterización.

Teniendo en cuenta ello, realizaré un recorrido por el pueblo a partir de una delimitación en tanto situación histórica (Pacheco de Oliveira, 1988) en la que describiré y analizaré imágenes, eventos, montajes, personajes que considero forman parte de los regímenes de memoria (Fabian, 2001) oficializados que, hoy, entran en tensión a partir de los procesos de reivindicación étnica guaraní. El recorrido será importante, pensando en lo propuesto Halbwachs (1990) quien enfatiza en la fuerza de los puntos de referencia que estructuran nuestra memoria y la insertan en la memoria de la colectividad a la que pertenecemos. Entre ellos se incluyen, por ejemplo, los monumentos, el patrimonio arquitectónico y su estilo, los paisajes; las fechas y personajes históricos, cuya importancia nos hace recordar incesantemente; las tradiciones

y costumbres, ciertas reglas de interacción, etc. Es importante resaltar, que entendemos la memoria no como una imposición sino como una “operación colectiva de los acontecimientos y de las interpretaciones del pasado que se quiere salvaguardar, se integra en tentativas más o menos conscientes de definir y reforzar sentimientos de pertenencia y fronteras sociales entre colectividades”; por ello, debemos pensarla en la tensión, como parte de los procesos sociales y grupos legitimados frente a las memorias subalternas que encuentran también en la práctica política, los espacios de posibilidad para emerger.

De esta manera, este recorrido tiene como objetivo repensar ciertas representaciones, montajes y personajes fundacionales entendiendo, como plantea Pacheco de Oliveira (2019), que nunca son una transposición literal del pasado, aunque sean vistas como si fueran. Más bien son completamente re – montadas, estableciéndose nuevas jerarquías entre los personajes centrales y periféricos, entre los visibilizados y los invisibilizados.

Aquí, las preguntas que podrían orientarnos son: ¿Cuáles son las representaciones de los indígenas guaraníes? ¿Cuáles son los personajes e identidades (en el marco de producciones estatales) que podrían ser enaltecidas por los sentidos de pertenencia del ser sanmiguelense? Teniendo en cuenta las imágenes constructoras de Nación (Roca, 2017), en tanto prácticas simbólicas que fortalecen la memoria, ¿Cuáles son las imágenes que ilustrarían didácticamente las narrativas hegemónicas?

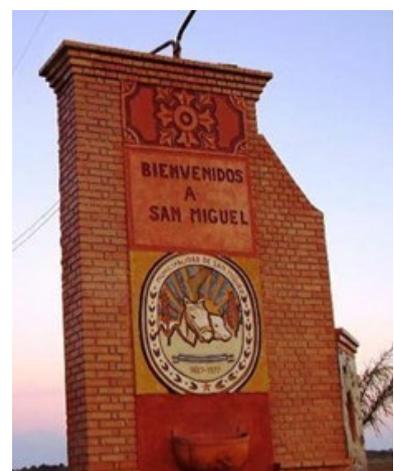
San Miguel se encuentra a 160 km. de Corrientes. Desde el año 2020, junto a las localidades de Loreto y Caá Catí, fueron declarados “poblados históricos” por la Comisión Nacional de Monumentos, Lugares y Bienes Históricos. Para el organismo, tal reconocimiento significa “su preservación, recuperación y guarda como hitos culturales de valor histórico patrimonial”, denotando el reconocimiento simbólico y material de su narrativa en términos nacionales, en tanto “pueblo con historia”. El recorrido nos posibilitará comprender, qué historia es meritoria de tal reconocimiento. ¿Cuáles son las narrativas que quieren legitimarse que merecen el reconocimiento de lo que sí sería “histórico”?

En la ruta, previo a doblar a la entrada del pueblo, recibes la bienvenida ciertas construcciones e imágenes que te acompañan durante todo el recorrido:

dos estructuras<sup>24</sup> de ladrillo ubicadas a cada lado de la ruta, que parecieran representar un arco que se rompió o “los restos” de una edificación previa. El color marrón de su pintura como las piedras que se encuentran debajo pareciera enfatizar lo “rústico” que la edificación quisiera representar. Estas primeras imágenes parecieran querer marcar otro tiempo, a partir de la utilización de materiales que - en el imaginario - corresponden a lo que entendemos como parte del pasado. Personalmente, me recordó las “Ruinas Jesuíticas” que visité en la provincia de Misiones.



**Imagen 1:** Ingreso a San Miguel – Corrientes



**Imagen 2:** lado derecho del ingreso

En una de las estructuras (sector derecho) se encuentra la frase “Bienvenidos a San Miguel”, la cual tiene una flor tallada en la propia estructura y, por debajo de la frase, el escudo de la municipalidad de San Miguel. El escudo presenta los dibujos de un caballo y una vaca y, a su lado plantas de maíz, lo que podría representar las prácticas económicas que caracterizan al pueblo. En la otra estructura, se encuentra tallada la oración “Festival Provincial de la Tradición y la Artesanía” y, debajo, un mapa de Corrientes, adentro un acordeón y dos manos tallando, lo que estaría exaltando la importancia y el significado de tal celebración para el pueblo como para la provincia. Mas adelante, retomaré la descripción de dicho evento.

---

<sup>24</sup> La misma estructura, pero sin estar rota se encuentra en la entrada del Portal San Nicolas, pareciera corresponder al tipo de infraestructura de las Estancias ganaderas.

Luego de las dos estructuras que te dan la bienvenida, hay una piedra tallada con un caballo y un hombre arriba que tiene abajo el nombre: Paí Pajarito. Sepultado hoy en el casco central del pueblo, Pai Pajarito fue un granadero de San Martín<sup>25</sup> y uno de los primeros sacerdotes de los pueblos de Loreto y San Miguel. Este personaje representa uno de los tantos héroes que formaron parte de las batallas de la independencia de la corona, que los regímenes de memoria (Fabian, 2001) nacionales enfatizan su carácter heroico como parte de una identidad criolla. Silenciando así, la participación indígena durante la época, que será retomada por los nuevos regímenes de memoria.



**Imagen 3:** Piedra tallada del Paí Pajarito.

Unos 800 metros más adelante, recorriendo la avenida principal por donde se ingresa al pueblo, encontramos la terminal frente a una estación de servicio llamada “La indígena”, y a su lado, la oficina de turismo. La oficina está ubicada en la entrada del pueblo y, tanto por fuera como por dentro, se visualizan ciertas narrativas que podríamos comprender como parte de los regímenes de memoria oficializados que entran en tensión con las reivindicaciones indígenas.

---

<sup>25</sup> Político, militar, prócer. Comandó el ejército que venció a los realistas liberando también a Chile y Perú

En primer término, se podría decir que el ingreso a la oficina de turismo es desde fuera; a su vez, ciertos espacios del pueblo estarían orientados a dar continuidad a cierta promoción del turismo que extienden los espacios de la oficina y orientan al visitante con ciertas narrativas. Delante de la oficina y de la terminal de colectivos, se encuentra una escena montada con estructuras que representan animales (carpinchos, ciervos, tucanes, patos, yacarés) entre plantas y la figura de un hombre que pareciera semi – desnudo con un sombrero, que podría ser de paja, y una tacuara en una mano. Esta figura podría interpretarse como la imagen de un indígena para alguien que no es argentino. Pero, por el sombrero, también podría representar la figura del “pomberito”, un duende de relatos mitológicos guaraníes que es parte de los personajes y narrativas provinciales como nacionales.



**Imagen 4:** espacio montado frente a la oficina de turismo y terminal.



**Imagen 5:** ¿indígena – pomberito?

Si bien se podría entender que, en este caso, el montaje busca relacionar lo indígena con los Esteros del Iberá en el marco de procesos de Esterización, esta representación que crea una escena de un hombre o un indígena en “la naturaleza” con un palo no es extraña a los imaginarios nacionales, sino que, como vimos previamente, fue el modo en que la mayoría de las ilustraciones de los libros escolares narraron las matrices nacionales de alteridad (Briones,

2004). En ellos, los pueblos indígenas y sus prácticas “barbarizadas” se producían a partir de caricaturas o imágenes en blanco y negro, en constante relación con ambientes naturales. Estas narrativas, propias de las lógicas coloniales, producían un indígena aislado, amenazante, falta de “progreso”, preso de un tiempo “pasado”, tal como critica Appadurai (1992).

Fuera de la puerta de la oficina de turismo, se encuentra una gran foto de un yagureté, el cual da la bienvenida, estableciendo cierta continuidad al montaje anterior, como a lo que te encuentras al ingresar: múltiples imágenes de animales, esteros, humedales, gauchos, caricaturas de indígenas, etc. Estas imágenes parecieran tener un orden porque comparten una estética y un diseño que le daría un contexto marco. Asumo que el contexto se monta a partir del proceso de Esterización.

Lo primero que se podría evidenciar, es que, bajo una misma estética y marco de diseño, busca entrelazar las narrativas históricas que hacen a las memorias de San Miguel con los procesos de Esterización: se entremezclan imágenes descriptivas sobre el pueblo que tienen de fondo los humedales; aparecen fotos de las misiones y artesanías; se visualiza una pareja de bailarines al lado de un animal; se describen los procesos que constituyen el “origen” del pueblo entre todas estas imágenes.



**Imagen 6:** yagureté en el ingreso a la oficina de turismo.



**Imagen 7:** carteles dentro de la oficina de turismo.

Este montaje repleto de diversas imágenes, narrativas y discursos, nos preguntamos ¿en qué contexto esta narrativa quiere ser narrada? ¿Cuáles son los usos del tiempo y la producción de la historia para este montaje? Tales preguntas posibilitan comprender la relación entre esa producción temporal evolutiva que da “origen” a San Miguel y el proceso de Esterización. El montaje busca enfatizar la herencia guaraní.

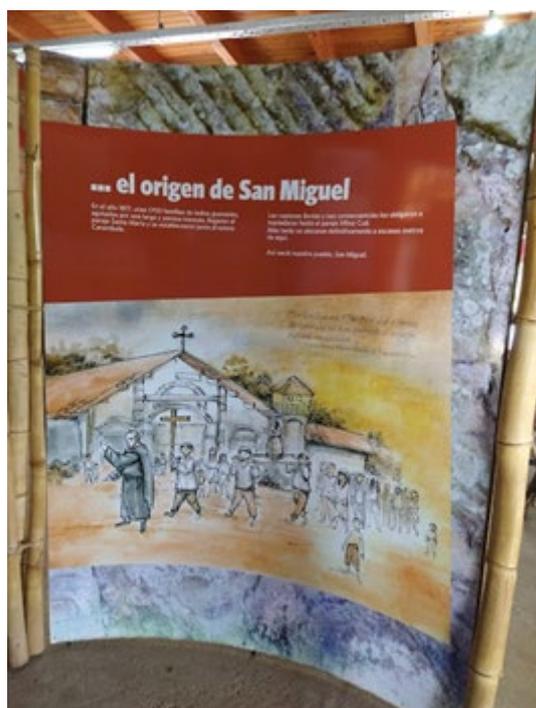
En esta primera parte del recorrido, podemos interpretar, en términos generales, que las imágenes de la oficina de turismo, intentan vincular tres narrativas de manera evolucionista y lineal (Fabian, 2001). Primeramente, el pasado jesuita como la “cuna” de la autenticidad, lo más puro que se constituye como origen de valores, prácticas de solidaridad y religiosidad. En segunda instancia, el proceso de desplazamiento y éxodo de las familias “guaraníes – jesuíticas” a partir de la expulsión de la Campaña del Desierto. La narrativa, aquí representada, sostiene la pérdida del origen afirmado en términos de “herencia”. Parte de esos valores y autenticidad se mantienen en tanto fueron en algún tiempo familias “jesuitas – guaraníes”, tal como son nombradas. Por último, la creación del pueblo de San Miguel por las familias “guaraníes – jesuíticas”, quienes venían de “penosas caminatas” y su posterior inclusión a la provincia de Corrientes, lo que establecería su final y extinción. Esta última etapa, al día de hoy, se enaltece como parte de esa herencia “jesuita – guaraní” que, vinculada al proceso de Esterización, invita a vivir una “experiencia única”. Podríamos afirmar que se buscaría representar con el montaje de la narrativa es la vuelta a ese estado más puro de vida entre la naturaleza a partir de los procesos de Esterización.

La narrativa sobre las misiones jesuíticas resalta que fueron creadas por sacerdotes de Europa con el claro objetivo de evangelizar a los indios. Al momento en que los jesuitas “se encontraron” con los guaraníes, inició el fenómeno: las Misiones jesuitas – guaraníes. Estas habrían logrado su mayor desarrollo en el siglo XVIII y, al ser los jesuitas expulsados, comenzaría “una degradación tanto en lo espiritual como en lo social, político y económico” siendo que “la mayor parte de los pueblos” que quedaron en territorio argentino al final

de las guerras artiguistas “fueron destruidos e incendiados”. Esto demarcaría una primera “pérdida” de autenticidad a las familias que vendrían después.

Por otro lado, en medio de la oficina, encontramos afiches que continúan con la etapa posterior. En ella se describen los eventos que caracterizarían a las familias guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. A partir de la cual familias “misioneras – guaraníes” provenientes de distintas reducciones, habrían conformado una numerosa columna que “buscó refugio” - ver imagen 8- en la parte occidental del Iberá, donde fundaron los pueblos de Loreto (Yatebú en ese momento) y San Miguel.

En la siguiente imagen, haciendo especial hincapié en “El origen de San Miguel”, se establece como fecha fundante el año 1817, cuando 1700 familias de indios guaraníes “agotados por una larga y penosa travesía” llegaron inicialmente a Santa María, junto al estero Carambola, pero “las copiosas lluvias y sus consecuencias los obligaron a trasladarse al paraje Mboi Cuá”. Finalmente se ubicaron a escasos metros y así nació San Miguel.



**Imagen 8:** cartel “Expulsión a los jesuitas”.

**Imagen 9:** cartel “Fundación de San Miguel en Corrientes”.

El siguiente párrafo denota el momento inflexivo de la narrativa, en el que “solicitan” sumarse a Corrientes, lo que al mismo tiempo definiría su extinción. El 9 de octubre de 1827, los cabildos de los pueblos de Loreto y San Miguel solicitan

su incorporación a la provincia de Corrientes, la cual es aceptada el 16 de octubre de 1827, por la sala de representantes de Corrientes. A partir de este hecho, San Miguel y Loreto “constituyen la última manifestación en suelo argentino de aquellos guaraníes que buscaban sobrevivir conforme a sus antiguas costumbres y tradiciones misioneras”.

A pesar de no citarla, la última afirmación corresponde al historiador Maeder (1984), la cual fue retomada en estudios posteriores (Poenitz, 2012; Barrios, 2019) como uno de los eventos que marcaría el final de la narrativa. Así denotamos, la eficacia y la práctica discursiva de los instauradores de discursividad (Foucault, 2000; 2005) y la herencia literaria que se hace práctica en las representaciones y referencias oficiales del pueblo.

En las siguientes dos placas que tienen las imágenes de una pareja bailando (que, por su vestuario, podría entenderse que es un gaucho y una dama) y otra de un ave. Se busca establecer, desde un texto persuasivo, una continuidad entre ese origen fundacional de las placas anteriores y el presente de San Miguel. Coloca la atención en que el visitante “atento, respetuoso y paciente” podrá disfrutar de una “manifestación cultural única”.

Se enfatiza así en estos últimos afiches la perpetuación de ese pasado guaraní, pero en términos de herencias. Invita a recorrer el pueblo, posibilitando el reencuentro con diversas prácticas de ese pasado, tales como: conocer platos que mantienen el sabor de hace 300 años o “algo” de los antiguos chamanes en las actuales curanderas. Se enaltecen, además, desde una posición romántica y acrítica de los procesos coloniales, la continuidad de valores en el presente, tales como la “lealtad y respeto a la autoridad” en tanto herencia de “la época prehispánica cuando los guaraníes vivían sus tekoos”.

Desde una mirada culturalista, enfatizan la posibilidad de “descubrir muestras” del sincretismo donde “las imágenes cristianas comparten con santos paganos el espacio y la devoción de los fieles” y la veneración de las imágenes religiosas “tal como sucedía en la época misional”.

Por otro lado, desde una perspectiva que posiciona al uso de la lengua guaraní en el presente reforzando una perspectiva de la mezcla la caracteriza a partir de su “descendiente mestizo”: el yopará. Luego enaltece un atributo más de la experiencia: la posibilidad de escuchar y bailar la típica música *correntina*. Como cierre, afirma: “Y comprobará, que las leyendas existen”. El guaraní

aparece así, como restos de lo que fue: la etapa misional que perdura en las prácticas del presente pero siempre con ese pasado anhelado y fundacional en tanto “origen”.

Siguiendo con la narrativa, estas se entrelazan con imágenes de los humedales en lo que pareciera ser una búsqueda por darle una continuidad espacial a esa mística que proviene de las misiones jesuíticas, funda el pueblo de San Miguel y pareciera que también podría, dependiendo de la aptitud del visitante “atento, respetuoso y paciente”, que la experiencia de la leyenda se materialice.

En este sentido, como “última parte” del recorrido, encontramos en imágenes, hacia la izquierda de la oficina, una referencia explícita a la relación Pueblo de San Miguel y Esteros del Iberá. Un primer afiche que da la bienvenida al pueblo y, en la misma oración, una vinculación la cultura guaraní como algo apreciado, a ser cuidado, en inmediata relación con la naturaleza: *“Bienvenidos a San Miguel... refugio de la naturaleza y cultura guaraní”*.

A continuación, se coloca espacialmente a San Miguel como la entrada al “extraordinario mundo del Iberá”, acercando simbólicamente el proceso de Esterización junto a la experiencia del pueblo y a los sentidos de pertenencia del pueblo. Al mismo tiempo que se enaltecen ciertas características del proyecto, tales como “las rinconadas de los esteros”, donde se practica la cría de ganado vacuno y la vida silvestre se manifiesta de distintas y hermosas formas naturales. Se enumeran, además, los animales que constituyen el sistema ecológico único: yacaré, reservas de peces, especies de aves, etc. Finalmente, en la siguiente placa, con una foto de los esteros enfatizan “1.300.000 hectáreas declaradas patrimonio estratégico, natural y cultural de la provincia de Corrientes”.

Esta “experiencia” de imágenes, símbolos y narrativas, entendida como productos coloniales (Roca, 2017), en tanto busca enfatizar y reforzar cierto régimen de memoria (Fabian, 2001), reproduce un concepción de los eventos históricos de manera lineal en alianza con los procesos de Esterización que se dan a partir de los años 90. A mi parecer, es muy eficaz como visualmente entrelazan eventos del año 1800 con imágenes del proceso de Esterización, produciendo una línea evolutiva de eventos que constituyen el presente exótico del pueblo. Finalmente, al mismo tiempo que enaltecen o permiten la continuidad de ciertas prácticas de ese pasado guaraní – jesuita, las identidades indígenas

son extintas de manera automática al momento que los pueblos San Miguel y Loreto pasan a ser parte de la provincia de Corrientes. Como veremos, estas representaciones serán criticadas por los nuevos regímenes.

Al salir del turismo, podríamos decir que las imágenes y experiencias formativas continúan al encontrarte con un cartel que caracteriza “El Gran Parque Iberá”. En ella hay información de su extensión “700.000 hectáreas” y se enfatiza la cantidad de especies que abarca: “350 especies de aves y poblaciones recuperadas”. Recordando, una vez más, la particularidad de la experiencia: “uno de los mejores lugares para observar animales silvestres”.

En ese mismo cartel, en otro subtítulo “Corrientes produce naturaleza”, se explica que esta consiste en proteger y aumentar la cantidad de vida silvestre del ecosistema, para un fácil avistamiento y se convierta en un atractivo turístico que beneficie a todas las comunidades vecinas. En el último subtítulo, “Rewilding en el Iberá”, destacan que el Iberá sirve de marco a partir del año 2007 del proyecto más ambicioso del continente americano. Explicitan allí que “rewilding” significa reintroducir especies que han desaparecido de la provincia de Corrientes. A su vez, se listan actividades para hacer en San Miguel: la canoa botador, museo Arte Sacro, Iglesia San Miguel Arcángel, casa del Artesano, cabalgatas, balneario Cacique Irá, capilla “Mboy Kua”. La noción de “producir naturaleza” es ejemplar para identificar la intervención y producción del espacio en la provincia, en tanto producto de intereses ambiciosos, tal como lo define el cartel.

Antes de seguir hacia el casco central, me gustaría describir brevemente de qué trató el “Festival de la Tradición y Artesanía”, evento que moviliza tanto a gente del pueblo como de varios lugares de la provincia, cuando participé en el año 2019. Hay diferentes actividades tales como el desfile de caballos que compromete a familias y barrios enteros, como también ferias de comidas y artesanías. Otros de los eventos en los que participa mucha gente son los bailes por la noche y festivales de Chamamé<sup>26</sup>. En diciembre del 2020, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) declaró al chamamé, la tradicional música y danza litoraleña, como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por su “trascendental aporte a la cultura en

---

todo el continente". Dándonos una pauta del símbolo identitario que representa para las identificaciones del pueblo y la provincia, a nivel nacional e internacional.

Si bien la participación en el festival me permitió constatar una vez más la convocatoria del chamamé en tanto música para ser cantada y, sobre todo, para ser bailada, sumado a la importancia para la provincia de Corrientes. En este día, la representación de la Virgen Itatí también estaba en el escenario y era venerada de vez en vez por los cantantes cuando pasaban al palco.

En el baile, muchos de los que asistieron estaban vestidos con la vestimenta "típica" del gaucho. Repensar esa escena me hizo preguntarme sobre porqué inmediatamente se lo vinculó como algo "típico" y "tradicional". Esto me hizo rever en que, tal como establece Lazzari (2019), el gaucho fue producido y reproducido en tanto ícono simbólico de las fechas y eventos patrios, tales como el 25 de mayo y la Primera Junta de Gobierno, o el 9 de Julio la independencia de la corona. Esta imagen que pareciera inamovible y que busca enfatizar y ser un significante de "La Tradición" se repitió año a año. En los regímenes de memoria se lo produce como personaje romántico y masculino que nos lleva a esos mitos fundantes.

Es importante remarcar que la categoría "tradicional" responde a las lógicas de mercantilización de la cultura, generadas en la década del '90. Al mismo tiempo que promovía lógicas "multiculturales", producía jerarquizaciones respecto a la autenticidad de lo que "la cultura" implicaba, haciéndolas parte de un mercado, en búsqueda de romantizar y estatizar las prácticas de los grupos sociales que representaban "lo tradicional" (lo no moderno), frente a proyectos de modernidad.

Considero posible retomar la situación etnográfica (Pacheco de Oliveira, 2019) en la que Tito y Tana me sugieren ir a ver al "Gaucho Mecho Aguilar" (tío de Tito, vive al lado de su casa), porque él tendría mucho para contarme sobre el pueblo y porque Mecho conoció a Tomkings, cuando el extranjero organizaba almuerzos en su Estancia y contrataba gente para que le cocine y bailarines de Chamamé. Antes de ir, ambos enfatizaron en que era importante conversar con él "aunque él era más de lo tradicional". Con esto último afirmaban, entiendo, que, si bien él tendría mucho para contarme, los valores y narrativas corresponden quizás a regímenes oficializados como aquellos que enaltecen lo "tradicional".

Cuando conocí a Mecho, me entregó un llavero que tenía su nombre, presentándose su popularidad. Conocerlo podría entenderse como “una parada más” del recorrido que enfatiza los símbolos, referencias y personajes de la correntinidad y las memorias hegemónicas. Al conversar, relató orgulloso los saberes sobre los caballos, sobre la Estancia y las jineteadas, anhelando, en parte, ese pasado con “otros valores sobre el trabajo” y trazando una marcación temporal con “la juventud de ahora” que no aguanta tantas horas de trabajo o “usa piercings”. Fue muy amable durante la visita y me presentó los diferentes puntos de la casa que eran importantes para él: la cocina, los animales y una terraza donde come junto a sus parientes. Le pregunté si hablaba guaraní<sup>27</sup> y me respondió en guaraní, cosa que no me dejó entenderlo y me hizo sonreír. A lo que continuó: solo con ustedes hablo español (“ustedes”, los que no hablamos guaraní). Antes de irme, y a modo de cerrar la visita, me sugirió que le saque una foto fuera de su casa de recuerdo, pareciera ser que este era el “último punto” del recorrido.

Volviendo al Festival de la Tradición en el año 2019, a partir de la participación aprecié cómo el proceso de Esterización comenzaba a entramarse en estos eventos y rituales que hacen parte de los modos de vida (Hannerz, 1997) y los sentidos de pertenencia de la gente del pueblo. En él había una carpa verde con la invitación al Parque Iberá, invitación que, al entrar al pueblo se repite constantemente, los símbolos rústicos se entrelazan con imágenes con carteles verdes que te anuncian a cuántos kilómetros estás del portal más cercano.

Finalizando el recorrido en la plaza central, encontramos la Iglesia y al lado el museo Sacro (que depende administrativamente de la Iglesia). En el museo encuentran colocadas en vitrinas imágenes que trajeron las familias guaraníes, entre otros objetos, de la época colonial. Nos da un puntapié, junto a la imagen anterior de la virgen, de la importancia que tiene la veneración de dichas imágenes para las prácticas de religiosidad en el pueblo.

Frente a la Iglesia y el museo se encuentra la plaza, la cual tiene en el medio de ella una “piedra fundacional”. Esta nos confirma las narrativas y etapas producidas sobre el origen del pueblo, así como las identidades que le

---

<sup>27</sup> También hablamos sobre el proceso de reivindicación étnica. Me dijo que conocía en Mboi Kua, que fue invitado a las reuniones pero que no fue.

constituyen. Es interesante que en este texto se coloquen a los jesuitas como “primeros fundadores” de San Miguel.

*“El pueblo de San Miguel en el sesquicentenario de su asiento definitivo en este lugar. A los padres jesuitas primeros fundadores 1628. A los nobles indígenas que emigraron a estas tierras 1817. A los que se insertaron en la unidad nacional 1827. GRATITUD PERENNE. 1827/1967*

Me propuse construir, de esta manera, el recorrido entendiéndolo como situación histórica (Pacheco de Oliveira, 1988). Vale aclarar que no pretendo caracterizar qué es lo que “hace” a la identidad o la única memoria colectiva sanmiguelense; sino que, se trata de un recorte analítico que tiene sentido como parte del argumento de esta tesis. Este recorrido permite contextualizar los motivos de la desconfianza o el descrédito que viven los referentes indígenas cuando su presencia se piensa como imposible, pues, como vemos, las narrativas hegemónicas se representan como parte del pasado, negándole la coetaneidad (Fabian, 2013).

La descripción de ciertas imágenes y símbolos, entendiéndose como elementos didácticos y formativos que promueven ciertas narrativas, tal como lo establece Roca (2017), nos permiten intentar comprender cuáles son los regímenes de memoria que entrarían en tensión a partir de las identificaciones étnicas. Con esto entendemos que estos regímenes no son estáticos, se actualizan y necesitan de los símbolos, prácticas e imágenes para reforzar su contenido.

Por otro lado, este recorrido nos permitió acercarnos a ciertas historias que a partir de los instauradores de discursividad (Foucault, 2000) sentaron las bases y el argumento de la extinción de los pueblos indígenas guaraníes. Además, nos permitió tener cierta noción de la funcionalidad de tales narrativas y su vinculación con los procesos de Esterización, donde “lo guaraní”, aun extinto, pueda retomarse como parte de una mística exótica con la finalidad de explotación del turismo.

Finalmente, como abordaremos en el siguiente apartado, es importante comprender que los regímenes de memoria oficializados, como sus referencias, narrativas, personajes históricos no son estáticos, sino que se ven atravesados por contextos políticos que, en este caso, encuentran espacio y discursos de posibilidad y emergencia de las memorias subterráneas (Pollak, 2006). Como

parte integrante de las culturas minoritarias y dominadas, se oponen a la “memoria oficial”, en este caso a la memoria provincial. Esas memorias subterráneas prosiguen su trabajo de subversión en el silencio y de manera casi imperceptible afloran en momentos de crisis a través de sobresaltos bruscos y exacerbados. La memoria entra en disputa.

### **2.3 Reivindicaciones étnicas guaraní, procesos de territorialización y nuevos regímenes de memoria**

En los apartados previos, trabajé sobre las narrativas y memorias oficializadas (Pollak, 2006), en relación con los modos en que los regímenes de memoria (Fabian, 2001) se operativizan en prácticas discursivas (Foucault, 2005). Para ello, requerí retomar ciertas producciones bibliográficas e historiográficas entendidas como agencias formadoras de discursividad (Foucault, 2000), que devienen en una herencia literaria provincial, poco cuestionada hasta el momento y que nos posibilita explicar, contextualizar y comprender los discursos de negación y silenciamiento de las identidades indígenas guaraní en Corrientes en la actualidad.

Afirmamos también, en línea con lo propuesto por Pacheco de Oliveira (2019), que los regímenes de memoria oficiales se muestran sólidos y coherentes, a partir de imágenes fijas. Sin embargo, consideramos importante afirmar que estas se actualizan y son parte de las memorias en disputa (Pollak, 2006), en función de los contextos políticos e ideológicos. A partir de la red de relaciones interétnica que se fue tejendo a nivel global y de un proceso de reelaboración y resignificación de las memorias nacionales y hegemónicas, se produjo un contexto de posibilidad para que emerjan nuevos regímenes de memoria (Pacheco de Oliveria, 2016), entendidos como contra discursos frente a las representaciones e imágenes producidas sobre los grupos indígenas, hoy con ellos como protagonistas.

Considerando lo previamente explicitado, en este apartado retomaré las prácticas de hacer memoria (Pollak, 2006) de los grupos indígenas guaraní como parte de grupos minorizados que encuentran en el marco de contextos de disputas. Tal marco es para pensar, hacerse preguntas, reelaborar narrativas antes silenciadas por las memorias provinciales y nacionales. Es importante

entender estas prácticas de hacer memoria en mutua relación con los procesos de reivindicación étnica, donde los referentes indígenas, en el marco de procesos de socialización y formación política, dialogan con las representaciones de los eventos históricos. Estos se dan de la mano de los procesos fronterizos (Cohen, 1994; Hannerz, 1997) de preguntas sobre las identificaciones, a partir de las relaciones y vínculos, como también, a partir de procesos institucionalizados de “hacer memoria” en el que se producen documentos escritos sobre las representaciones de los eventos de lo que se interpreta como pasado (creación de la reseña histórica de la comunidad).

En este sentido, la historia no es algo “externo” a los grupos, como se enfatiza en otros paradigmas, sino que, en sus múltiples escalas y temporalidades, resulta un hecho constitutivo que preside la propia organización interna y al establecimiento de la identidad de un grupo étnico (Pacheco de Oliveira). Por este motivo, es importante resaltar que las prácticas de hacer memoria no buscan evidenciar “la verdad” o “continuidad histórica” sino, como establece Viqueira (2018), analizar cómo son representados ciertos eventos históricos por los grupos sociales, lo que nos permite comprender el accionar del presente. La discusión por la memoria, por lo tanto, no puede dissociarse del proceso de reivindicación de identidades étnicas guaraníes, ya que, tal como lo plantea Pollak (1992), la memoria entendida como un fenómeno que se construye es un elemento central para la consolidación del sentimiento de pertenencia; es decir, la producción identitaria deviene de una reflexión respecto a los eventos de la memoria de un grupo.

Inicialmente, abordaré las experiencias y conversaciones junto a los referentes en relación a las representaciones que, en el marco de disputas territoriales, elaboran sobre lo que entienden como pasado. En segunda instancia, tomaré la reseña histórica de la comunidad Yahaveré como parte de los mecanismos institucionalizados en el marco de procesos de territorialización (Pacheco de Oliveira, 2003). A su vez, realizaré las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las representaciones que se tienen de los eventos del pasado? ¿Qué memorias se construyen a partir de las narrativas oficializadas como contra discursos? Finalmente, retomaré otras experiencias dadas en el marco de las alianzas, las cuales tensionan las memorias oficializadas y las representaciones sobre la ciudadanía y las identidades legitimadas en los imaginarios nacionales.

Es importante resaltar, inicialmente, la reflexión sobre los procesos de reivindicación étnica que conlleva una revisión de las narrativas hegemónicas producidas sobre lo que se establece como un pasado legitimado. Repensar nuestras posiciones e identificaciones junto a los referentes fueron procesos reflexivos. Esta reflexión demanda considerar que no necesariamente se dieron en primera instancia, sino que a medida que fuimos generando prácticas que construyeron un espacio de confianza, pudimos abordar estos temas en un marco de un proceso incipiente de aprendizaje.

Estos procesos reflexivos sucedieron en el marco de conversaciones conmigo en tanto investigadora de “afuera” de Corrientes, que no formaba parte linealmente de los regímenes de memoria oficiales en la provincia. Esto habría posibilitado que las referencias indígenas (salvo Miriam que, en función de una trayectoria como líder y como parte de redes institucionalizadas, se encuentra en otro proceso) puedan abordar las preguntas sobre el pasado, sus dudas y recuerdos, en términos de pensar juntos.

Considero importante para inducir a los procesos reflexivos y de intercambio, explicitar en tanto investigadora, las representaciones y concepciones que tenía como parte de regímenes de memoria nacional. Retomé cómo fueron efectivos los discursos sobre el silenciamiento y negación que, recién en tercer año de la carrera universitaria, era consciente de las realidades indígenas de los pueblos en Chaco, siendo esta una provincia donde pareciera que dichas identificaciones están más “institucionalizadas”. De esta manera, fueron emergiendo reflexiones relacionadas con reelaborar lo que entendíamos por parte de la memoria oficial: que los indígenas en Argentina no existen, que de existir son incivilizados, carentes, pasivos, que la conquista fue un encuentro y no un genocidio, que la única lengua del territorio es el castellano, entre otras cosas.

En lo que respecta a las memorias oficiales en Corrientes, el conflicto territorial que comienza con lo que llamo Proceso de Esterización y sus impactos, genera en las referencias indígenas un pasado relacionado con sus infancias, con los modos en trabajar la tierra de generaciones previas, los modos de delimitar el territorio y los usos, con los primeros habitantes del territorio y narrativas respecto a quiénes el proceso de poblamiento. En segunda instancia, hay narrativas que podríamos entender como más cercano temporalmente, el

cual es referenciado con los modos de vivir antes que el proyecto de modernidad se instauren y comiencen prácticas violentas de desalojos, de vida, de hábitos.

Estas primeras narrativas se vinculan al modo en que las *generaciones previas* o los *antepasados* poblaron el territorio que hoy habitan. Se reivindican, los procesos de desplazamiento y huida de los grupos indígenas guaraní hacia el territorio actual de la provincia de Corrientes. Tito y Félix, rememoran así el modo en que las familias guaraníes “venían en caravanas huyendo de los españoles” encontrando en Mboi Kúa un refugio, un lugar donde comenzar. Esto les permite trazar un origen: “*todo comienza en Mboi Kua*”. La situación crea así, un vínculo en común con las familias del pueblo (tanto aquellas que se identifican como aquellas que no). “Acá todos somos parientes”, asegura Tito, quien afirma que su bisabuela guaraní es la bisabuela de todo el paraje. Félix, si bien él pertenece a otro paraje, considera que todos son “originarios de acá”, a pesar de que a algunos les “cueste” aceptarlo, él considera que sigue siendo el mismo. Para Tana, por otro lado, este proceso de reflexión en torno a su identificación étnica la lleva a repensar su relación con su abuela que solo hablaba guaraní, lo que la hace buscar por diversos medios cuál sería su árbol genealógico.

Pensar en esa primera narrativa temporal implica también pensar en los modos en que esos *antepasados* se vinculaban con el territorio y el modo en que se producían los alimentos. Volver a ese “origen” en común, para Félix implica repensar los modos en que su madre le enseñó a trabajar la tierra y, en especial, la palma. Estos modos y prácticas son las que hoy él considera importantes seguir produciendo, intentando diferenciarse en las propuestas de los organismos estatales, como el Instituto Nacional de Tierras Agrícolas. Tito, por otro lado, recuerda su infancia con sus tíos y los modos en que cazaban para comer, en los veranos, cuando iba a visitarlos.

Para Miriam, este proceso de repensar los modos en que se producían los alimentos y hábitos alimenticios le permite reelaborar malos recuerdos de su infancia, al recordar los insultos que recibía porque con su familia estaban acostumbrados a carpinchar<sup>28</sup>. Este estigma, hoy es reelaborado y constituye un elemento de marcación y orgullo como parte de la identificación étnica guaraní. Por otro lado, Miriam también retoma los modos en que, tanto su abuela

---

<sup>28</sup> Comer carpincho

como su madre, acostumbraban a curar a partir de la toma de hierbas medicinales, la relación con la luna para la toma de decisiones con respecto a la salud y los partos en su casa. Estos procesos de reivindicación de tales saberes habilitan la posibilidad tensionar las prácticas hegemónicas y oficiales de la medicina.

En segunda instancia, hay ciertas narrativas por parte de las referencias guaraní en las que rememoran los modos de vida previos al iniciado proceso de Esterización. Es posible observar en los sujetos, prácticas de delimitación, tutelaje y administración. Hay un anhelo por la “libre circulación” en el territorio, que, a partir del proceso, se ve obstaculizada por múltiples entramados de propiedades privadas. Existen ahora procesos de supervisión que se operativizan en los guardaparques que regulan, por ejemplo, la cantidad de animales (restringiendo algunos en su totalidad) que cazan las familias para sus dietas. También se vio obstaculizada la cría de animales que hoy deben permanecer en lugares específicos, mientras que antes podrían circular sin limitaciones arbitrarias. En el caso de Félix y las familias de ciervo petiso, por ejemplo, hay un cambio marcante respecto a los modos de producir y trabajar la tierra. Mientras antes se impartían lógicas de producción comunitaria, hoy deben pedir permiso para el uso y la disponibilidad de las tierras.

Finalmente, es importante resaltar que estos procesos de pensar juntos, si bien inicialmente trazaban certezas, pudimos identificar que repensar lo indígena constituía revisar los procesos por los que fuimos socializados. De esta forma, pudimos abordar la relación entre la memoria y la identificación como parte de procesos educativos hegemónicos y de transmisión que tendieron a negar las realidades indígenas y sus prácticas.

Se identifican así, en estos discursos y procesos de reflexión, una “vuelta pensar a la escuela” pensando ¿cómo se dieron esos silenciamientos en sus experiencias? Y evidenciando los procesos de socialización y silenciamiento que se dieron a partir de dicho aparato. Tito considera que fuimos “psicopateados” y que “no sabemos nada”, que mucho de lo que él aprendió tiene que ver con el proceso de organización política. En esta línea, Miriam, recordando los mecanismos de prohibición de hablar guaraní en la escuela, pelea por una educación bilingüe intercultural en Corrientes, afrontando las experiencias en las que es ninguneada por los organismos estatales de educación. Para Tana,

también es clave repensar cuáles son las narrativas e historias que aprendimos en la escuela porque, mucho de lo que hoy sucede, se vincula con lo que ello y reclama que todavía escucha que en la escuela de sus hijas le enseñan que “Colón descubrió América”, ¡fue un genocidio! afirma.

De esta manera, reconocen que previo al proceso de reivindicación étnica, había muchas cosas que no sabían y, fruto de la socialización política que implica la organización y de conocer “otras historias” de las redes y denuncias en común, que los vuelven parte de una comunidad política provincial, nacional e internacional, reelaboraron sus recuerdos en el marco prácticas de transmisión un contexto político.

Ahora, intentaré abordar las narrativas que se instauran en los grupos indígenas guaraní, frente lo que vimos en el apartado anterior: la reproducción de discursos de negación, extinción y silenciamiento de las identificaciones étnicas guaraní por parte de los organismos estatales y privados, por los formadores de discursividades, y por la población en general.

Para ello, tomaré ciertos apartados de la reseña histórica de Yahaveré, a modo de identificar cuáles son los regímenes de verdad y de memoria que ponen en tensión, cuáles son las prácticas coloniales que denuncian, los personajes que valorizan, los modos en que se piensan e identifican a partir de los procesos de reivindicación étnica.

Se describen, a continuación, la presencia de las misiones religiosas en Corrientes y Misiones, los modos de vida desarrollados allí hasta el momento de la expulsión de los jesuitas y, a partir de ello, enfatizan una posición que pondría en tensión ciertas narrativas y regímenes de memoria oficializados:

*“la expulsión de la Compañía de Jesús del territorio americano no significó afirmando que el fin de los poblados guaraníes en la zona, **como habitualmente se cree**<sup>29</sup>, tampoco hay indicios de un éxodo masivo de guaraníes a zonas selváticas para retomar a una forma de vida pre- jesuítica. **Lo que sí está documentado es el paulatino proceso de decadencia que sobrevino en los poblados de las Misiones una vez expulsados los Jesuitas (Maeder,1983)”***

Como vemos, se toman los mismos estudios historiográficos, los cuales son utilizados por otras narrativas, poniendo en tensión la idea de que “el fin de

---

<sup>29</sup> Énfasis propio

los poblados guaraníes” tuvo que ver con la expulsión de los jesuitas. Por otro lado, explicitan la existencia de otras misiones, las cuales estaban manejadas por Franciscanos, como la reducción “Limpia Concepción de Nuestra Señora del Itatí” en 1615 y “Santa Lucía de Altos” en fecha similar. Esto intenta afirmar que la población guaraní en el territorio abarcaba mucho más de lo que tiene en cuenta los regímenes de memoria oficializados, *“hecho que demuestra que la población guaraní dentro del territorio correntino, al momento de las luchas por la independencia americana está muy extendida no circunscribiendo solo al territorio que entonces formaba parte de las Misiones”*.

Por otro lado, en la reseña se retoman las experiencias de las milicias guaraníes como parte activa y protagonista de las luchas por la independencia. Se reivindican a los pobladores guaraníes y criollos de Concepción del Yaguareté Corá (región el Iberá) que fueron reclutados por Belgrano en la Revolución de Mayo (1800): *“Fue Belgrano quien fundó el primer pueblo patrio (Curuzú Cuatiá) y recogió milicianos guaraníes”*. Algo que no siempre es enfatizado en las narrativas, ni en los héroes de los procesos de liberación e independencia, como Pai Pajarito. Ni siquiera son parte de las narrativas oficiales sobre los héroes que hacen al orgullo de la “identidad nacional”.

La reseña afirma el protagonismo de los indígenas guaraníes y los momentos de discriminación desde dicho momento, la figura de Artigas como protector de los Pueblos Libres y su lugarteniente Comandante Guaraní Andresito que, al ocupar su lugar entre 1818 y 1819, fue rechazado por el patriciado local por origen indígena, reivindicando así la importancia del personaje a lo que hace a la problemática de la tierra actual: *“..sin embargo Guazurary fue un gobernador prudente e ilustrado, quien, entre otras medidas, implementó la reforma agraria impulsada por Artigas, la primera en América Latina”*. Afirman que la derrota de Andresito “no fue solo militar, implicó el quiebre de la comunidad histórica de poblamiento guaraní – jesuítica; su tropa encontró refugio en el Iberá y “también los pueblos enteros de la región oriental del Iberá” para refugiarse de los portugueses. Tal situación daría inicio a los nuevos pueblos de Loreto y San Miguel. Se establece así una diferencia frente a las concepciones de los indígenas que vendrían “penosos” o “destruidos” enfatizando, por lo contrario, el lugar activo en las luchas por la independencia y de los procesos de formación: “prudente e ilustrado”.

Por otro lado, denotan en la reseña el problema de distribución territorial y silenciamiento a las identidades indígenas a partir de la continuación de lógicas coloniales afirmando: *“estas tierras serían repartidas entre estancieros de Corrientes, diluyéndose lentamente la identidad y organización comunitaria de los indios guaraní, en pos de una nueva identidad correntina”*. Destacan que este hecho empeoró las condiciones de la población guaraní, quienes perdieron el derecho al territorio, reprimieron la lengua y las “manifestaciones de su cultura”. La situación es relacionada con los liderazgos comunitarios que fueron reemplazados por dueños de estancias, “en general descendientes de Europeos”<sup>30</sup>, que se hacían llamar Karai. Este sería uno de los motivos que los guaraníes de Corrientes componen una base rural de la provincia y “su idioma es la primera lengua de al menos un tercio de la población de la provincia, porcentaje aún mayor en las zonas rurales”.

Afirman también, que aquellos grupos que estuvieron alejados de las estancias pudieron subsistir en una vinculación con el medio, teniendo así mejor grado de independencia y “vida comunitaria”. Reivindican el uso del guaraní como parte de la etnicidad guaraní afirmando que, pese a las prohibiciones del uso del guaraní, enfatizan la permanencia de la lengua retomando estudios (Gandulfo, 2004) en los cuales se evidencia la persistencia del uso por pobladores de un paraje.

Por otro lado, denuncian lo que comprendo como parte los procesos de Esterización afirmando *“que en los sitios más remotos y de difícil acceso de la provincia como Los Humedales del Iberá, también sufren desde la década de los 90’ un proceso acelerado de acaparamiento y extranjerización de la tierra. Este proceso se centra en tierras antes consideradas marginales para la producción, pero hoy forman parte de la frontera forestal (de plantaciones de pino), arrocera y turística”*.

Como cierre de la reseña, afirman su persistencia, su existencia, la necesidad de ser legitimados a partir de pensados en términos de reelaboración, planteando una “viaje de vuelta” (Pacheco de Oliveira xxxx), de “volver” a esa memoria, pero volver como movimiento político a partir de re – interpretaciones, de redoblar la resistencia, de organización:

---

<sup>30</sup> Esto lo podemos comprender en el marco de las leyes migratorias antes mencionadas que buscaban emblanquecer y generar el progreso de la Nación.

*“Por los motivos antes descritos, es que recónditos parajes del Iberá refugio de guaraníes de las misiones y de las tropas dispersas de Andresito, se buscó diferentes estrategias que evadieron la estigmatización indígena con connotación negativa. Sin embargo, las tradiciones no siempre mueren, sino que adquieren diferente re – interpretaciones generando nuevas formas a las representaciones de su propio pasado en función del presente, motivo por el cual la comunidad Yahaveré ubicada en el corazón del Iberá, redobla su resistencia y reafirma su identidad como comunidad guaraní, reorganizarse nuevamente como tal”. Reseña histórica comunidad Yahavere (2013)*

De este modo, observamos como las narrativas que hacen a los procesos de reivindicación étnica buscan tensionar las representaciones que se produjeron y legitiman sobre los eventos históricos. Los nuevos regímenes buscan representar a los pueblos indígenas desde el protagonismo y la disputa, evidenciando los entramados de poder que posibilitaron que la disgregación sea una posibilidad en el marco de decisiones administrativas coloniales. Reafirmando su posición de indígena a partir de procesos organizativos e intelectuales de reelaboración de las prácticas del pasado.

La denuncia hacia las categorías fijas como a los procesos de negación o silenciamiento de las comunidades indígenas es común a la mayoría de las demandas específicas en términos globales. Se podrían trazar paralelismos con los procesos de organización y demanda de tierras que comienzan a desarrollarse en Brasil, los cuales, como afirma Pacheco de Oliveria (2005), ponen en evidencia a las categorías usadas por la academia que hasta ese momento legitimaban estudios que los representaban a partir de la extinción o de la mezcla.

Estos procesos políticos, sucedieron al mismo tiempo que se fueron generando procesos de reivindicación étnica y etnogénesis en diversos pueblos antes considerados extintos. Resultan interesantes las producciones del compilado “Viagem de volta” (Pacheco de Oliveira, 2004) como producciones antropológicas críticas que a partir de producciones etnográficas acompañan el proceso de resurgimiento de identidades étnicas en el Nordeste de Brasil.

Por otro lado, el trabajo de Edvige Ioris (2019) resulta pertinente en términos del momento en que se produce y frente a qué agencias se disputan. En él, se abordan los procesos de etnogénesis que surgieron a fines de la década de 1990 en la Amazonía, específicamente entre los grupos indígenas de la región del Bajo Tapajós, en el suroeste del estado de Pará. Haciendo hincapié en el caso del pueblo indígena Munduruku, junto a los Borary y Arapium, en actores políticos que, produciendo un nuevo régimen de memoria, da a los pueblos indígenas una narrativa a las formas en que la historiografía y las instancias de poder dominante omitía y renegaba su existencia. Estos nuevos regímenes enfrentaron dichas narrativas, que desde mediados del S XIX, reivindicaron su desaparición.

En Argentina, fueron muchos los grupos que, a partir de dicho momento, comenzaron un proceso de reorganización. Las selk'nam (onas) en la Isla Grande de Tierra del Fuego quienes eran reportados extintos por Estado, gracias a los reportes de los investigadores, en 1990 se declaró que esas tierras volvieron a propiedad estatal. No fue entonces el estado el único en sorprenderse cuando cientos de personas que se declaraban selk'nam interpusieron recursos jurídicos, logrando que les fueran legalmente restituidas 36.000 hectáreas en el 2000. Así, noviembre del 2001, se inauguró en Río Grande la Casa de la Comunidad Rafaela Ishton que agrupa a los actuales selk'nam. Al parecer, son unas 450 personas las que reivindican una filiación étnica que, aunque carece de un sustento lingüístico, se basa en la memoria histórica, en los antiguos derechos territoriales y en una desconocida membresía comunitaria. Gerrard (2020), coloca su atención en la relación entre la ciencia, el Estado y las misiones religiosas como agentes que hicieron posible la imagen de la extinción de los selk'nam y los yaganes.

La reivindicación territorial de la Comunidad Indígena Guaraní Estación El Tabacal (Salta, Argentina) descrita por Gigena (2010), es otra de las experiencias en las que emerge un sujeto colectivo a partir de una disputa territorial. Stagnaro Mariela identifica el escenario de los procesos de identificación indígena en Córdoba, donde, a partir del Censo Nacional de 2001, y de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), realizada en 2004, se cuantificó la presencia indígena contemporánea en Córdoba, con más de 5000 descendientes de comechingones. La autora hace hincapié en lo que

es una constante en las experiencias de los indígenas guaraníes en Corrientes, quienes viven sus identificaciones siempre en tensión con la “presencia relativizada” entendida como la sospecha acerca de la autenticidad, devenida del locus temporal y espacial que lo indígena ocupa en el imaginario cordobés, interpelando las identificaciones indígenas. La presencia relativizada aparece como una imagen en discusión, cuestionada y desaprobada socialmente; un método para visibilizar, a medias, lo indígena.

En Jujuy, Esposito (2012) aborda la emergencia indígena colla en la Quebrada de Humahuaca durante la década de 1990, analizando las disputas de representación política y cultural, así como las agencias y memorias colectivas implicadas, desde el caso de la Comunidad Aborígen Kolla de Finca Tumbaya (CAKFT). Esta comunidad se organizó como tal en el año 1998, cuando las familias arrendatarias que vivían dentro de los límites de la Finca Tumbaya en la Quebrada de Humahuaca, recibieron 24.000 hectáreas de tierra en forma de posesión comunitaria a través de una Ley Nacional de expropiación. La expropiación fue parte de un proceso comenzado a principios de la década del '80, cuando los arrendatarios de la finca, junto a un conjunto de agentes e instituciones, comenzaron la gestión de la legítima posesión de las tierras por haber vivido allí “desde el tiempo de los abuelos”. Luego de efectuada la expropiación, las familias arrendatarias tramitaron ante el Estado su personería jurídica como “Comunidad Aborígen Kolla de Finca Tumbaya”, pasando así a ser propietarios comunales de las tierras de la finca desde su condición de indígenas collas. Tal como lo vemos, agitando las cenagosas aguas que durante al menos un siglo condicionaron las relaciones de propiedad de la tierra en la región, comenzando a revertir la “historia del despojo” a la que habían sido sometidas las comunidades indígenas durante la colonia y la república. La perspectiva del despojo, estableció que la desarticulación de las tierras comunales de la Quebrada de Humahuaca a mediados del siglo XIX, había diluido los sentidos de identificación y pertenencia étnica de sus antiguos pobladores, quienes pasaron a adquirir características de clase en el marco de la formación de clases de Jujuy.

Como última experiencia que nos permite trazar puentes con lo sucedido en Corrientes, retomaré el trabajo de Valverde (2010), en el cual narra como en el Parque Nacional Nahuel Huapi, primera área protegida de Sudamérica en

1934, traerá importantes consecuencias para “chilenos” e “indígenas” (principalmente mapuches), ya que produciría la expulsión de una parte importante de estos habitantes ante la imposibilidad de satisfacer sus necesidades de subsistencia. Desde el imaginario promovido por la elite conservadora en las primeras décadas del Siglo XX, se consolidaría la imagen de esta zona como pretendidamente “natural”, “virgen”, con reminiscencias “alpinas” -condensada en la imagen de la región como una “Suiza Argentina”-, construcción simbólica que cimentó el proceso de expulsión, negando toda historicidad y otredad a los sujetos previamente asentados en estas áreas. Desafiando esta negación, en la última década, pero especialmente a partir del año 2006, diversos grupos familiares han iniciado un proceso de reafirmación identitaria y territorial que, en algunos casos, implica una “vuelta” a sus territorios ancestrales, cercanos a estas ciudades de donde debieron migrar en el pasado. Así se explica la organización de algunas familias en “comunidades” <sup>2</sup>, que reclaman los derechos que el Estado les asigna como tales.

Las experiencias de las referencias indígenas guaraní en Corrientes, como parte de procesos grupales y colectivos, se enmarcan en redes de relaciones, preguntas, disputas en común que, entre otras cosas, ponen en tela de juicio las historias nacionales y las narrativas sobre los eventos que constituyen los imaginarios colectivos. Las experiencias de repensar, valorar y reelaborar experiencias traumáticas, de saberes familiares, de modos de vida comunitarios como parte de memorias subterráneas o invisibilizadas, encuentran su cauce de posibilidad en contextos políticos de redes de reivindicación como parte de nuevos regímenes de memoria (Pacheco de Oliveira, 2016). Este proceso organizativo y de reivindicación étnica está generando, además, un marco en el que las comunidades indígenas repiensen institucionalmente las producciones históricas “oficiales”. Se producen así nuevos textos, procesos de indagación e investigación, que derivan en textos escritos como ser la reseña histórica de Yahaveré.

Resulta necesario comprender las prácticas de hacer memoria en diálogo con los procesos de reivindicación étnica guaraní, como parte un mismo movimiento analítico en el marco de situaciones y prácticas fronterizas (circunstanciales, políticas, de la interacción, relacionales, generacionales). Estas prácticas en los márgenes, incómodas y repletas de cuestionamientos,

posibilitan generar y encontrar nuevos discursos (silenciados), como también nuevas preguntas. La certeza se aleja y se abre lugar a la posibilidad de repensar las “verdades”, lo dado, lo fijo.

Estas experiencias y contra narrativas evidencian la imposibilidad de pensar las fuentes, documentos y trabajos académicos como neutrales u objetivas y colocan sobre la mesa la importancia de comprenderlas en función de quiénes la produjeron, en el marco de qué disputas, en función de qué intereses y cuáles son los impactos (Viqueira, 2018), entendiéndolas como instauradores de discursividad (Foucault, 2000). Se ponen tensión las producciones historiográficas que continúan reproduciendo narrativas dicotómicas, entre “buenos” y “malos” o bajo paradigmas tendientes a la reducción de las relaciones interétnicas, demandando la necesidad de abordajes contextuales, procesuales, que evidencien los juegos de intereses, alianzas, conflictos que hay entre los grupos y sujetos. El conflicto, de esta manera, deja de pensarse como algo catastrófico sino como un contexto de posibilidad, de reelaboración, de organización.

Estos contextos de nuevas preguntas, dudas, que colocan tensión las narrativas provinciales, nacionales y globales sobre los grupos minorizados no solo impactan en quienes son “activos” y como parte de la organización, sino que, sus experiencias e identificaciones, interpelan a distintos actores en su cotidianidad.

## **2.4 ¿Nuevos regímenes de memoria, nuevas preguntas?**

El recorrido realizado previamente por San Miguel, fue un ejercicio analítico – descriptivo para abordar y contextualizar el descrédito que viven los grupos en el marco de los procesos de reivindicación étnica guaraní, enfatizando las posibles narrativas e historias producidas en tanto regímenes de memoria de un pueblo. Entendiendo que este recorrido, ni los símbolos o imágenes que produce, son lo que la gente del pueblo linealmente pueda sentir, sino que se construyen y entran en tensión. Trabajé seguidamente con las narrativas que surgen de los nuevos regímenes de memoria producidos por los grupos indígenas, a nivel provincial, pero en el marco de procesos globales. Teniendo en cuenta en este marco, los procesos de indagación y de textos que comienzan

a producirse en tanto mecanismos institucionalizados de los procesos de territorialización, como la producción de reseñas históricas.

En este último apartado, intento afirmar, a partir de retomar ciertos diálogos, que pareciera que estos nuevos regímenes estarían generando el contexto hacia adentro de la provincia para que se pueda preguntar sobre las memorias oficiales, hablar sobre las dudas al respecto y dar cuenta que la historiografía podría haber producido, como dice Jessica, una joven de un museo al que visité, un vacío histórico.

Este último día en San Miguel me dio herramientas para comprender que, más allá de la austeridad o mecanismos de desconfianza generados hacia los indígenas por parte de los pobladores, podríamos entender éstos como parte de sensaciones de inseguridad, de falta de certezas en el marco de encontrar similitudes en modos de vida, en hablar la misma lengua, en evidenciar la falta de conocimiento sobre los procesos que hoy en día emergen a partir de los conflictos territoriales. Por otro lado, este último día me dejó con la sensación de que, generados los contextos de confianza y con una investigadora habilitando ciertas preguntas, legitimando ciertos procesos, las preguntas sobre ese “vacío histórico” o eventos inconclusos pueden generarse, que las resistencias merman y que los recuerdos afloran.

Una primera sensación me marcó cuando fui a visitar a Santiago y Yanina (el guía que me llevó a los Esteros del Iberá y su esposa) en su casa. Si bien abordamos el proceso de Esterización, cuando hicimos hincapié en las reivindicaciones étnicas hubo dos respuestas: una orientada a la deslegitimación del proceso por la idea que “es solo política”; pero, otra que tenía que ver con pensar los vínculos con los “apellidos guaraníes” (cosa que Félix había planteado previamente). Yanina me comenta que ella sabía que su abuela era “india” pero que se fueron “perdiendo los apellidos” y que no sabían cómo había sido ese proceso. Me sugieren que vaya a hablar con Mundo (hermano de Mecho, el gaucho), para que pueda conocer mejor cómo era, a quien no pude llegar durante esa visita.

En este marco, no negaron la ascendencia guaraní, sino que tenían dudas de cómo había sido el planteo, no había certezas. A su vez, en ese mismo contexto, ambos me hablaron de la importancia de que, como docentes, consideran que, para trabajar, deben hablar guaraní en la escuela, ya que en las

escuelas rurales la mayoría de los alumnos con los que se encuentran son monolingües – guaraní. Esta “liviandad” para evidenciar y legitimar el guaraní dentro de la escuela me pareció extraño, en función de lo que conozco como parte de un grupo de investigación que hasta el día de la fecha evidencia la prohibición del guaraní (Gandulfo) en los correntinos. Esto también podría vincularse con los contextos de reivindicación.

Al salir de lo de Santiago y Yanina fui al museo de San Miguel, ubicado frente a la plaza central. Cuando iba, de alguna manera tenía la certeza que escucharía a alguien afirmarse que “los indios habían desaparecido o se habían mezclado” o alguna de esas hipótesis propias de la memoria oficial. Sin embargo, la charla con Jessica, la encargada del museo, fluyó de una manera como no me había pasado en otra situación de trabajo de campo. Esto no solo se debió a que entre chiste y chiste nos fuimos “probando” hasta qué punto podríamos trazar “nuestra verdad” sino que, ella se encuentra haciendo un proceso reflexivo respecto a qué sucedió con las familias guaraníes en San Miguel y Loreto. Dos cosas se vinculan y la interpelan fuertemente: su bisabuelo era guaraní (lo que la hacía tener dudas respecto a su apellido y cómo dentro del pueblo la mayoría tiene apellidos guaraníes); por otro lado, su rol en el museo como alguien que debía contar una historia que a ella no le cerraba, porque sentía que “existía un vacío histórico”.

Jessica estudió una tecnicatura en agronomía y luego comenzó a trabajar en el museo. Esta posición hizo que se formara como museóloga al mismo tiempo que comienza un proceso de investigación junto a un investigador correntino respecto a ideas que tiene sobre una población ubicada en una estancia llamada Santa Lucía. Ella considera que hay familias indígenas que no necesariamente son guaraníes o que tiene la duda que así sea. Le conté acerca del proceso que hacía y legitimó cada cosa que le dije: ella también cree que hay cosas que no quedaron claras, considera que “todo el mundo es pariente”.

Al salir del museo fui a ver a Cuni, mamá de Guadalupe. Llegué a la casa y me encontré con Miguel, para ese momento yo había intentado hablar con él, pero no tuvimos la posibilidad. Cuni me hizo pasar, me dijo que podríamos comenzar, pero me advirtió que en un rato vendría una señora a que le cure los gases a su bebé, lo que nos interrumpiría un poco.

Comenzamos charlando sobre sus dudas sobre el apellido, en ese marco me cuenta que “ella también es de Capillita” (Mboi kúa) y que su abuela era guaraní, que su apellido era pimienta y que fue cambiado, que ella quería indagar más sobre eso. Eso me hizo recordar no solo la charla en el museo con Jessica, sino que tanto Tito como Yanina me habían dicho que Cuni también era de Capillita.

Nos interrumpieron en la charla dos mujeres que traían un bebé, Cuni me dijo que si quería la acompañara al patio, las atendió allí. Mientras las saludaba me pidió que le pase el agua bendita que estaba dentro de la casa en un altar que tenía muchas vírgenes, estampitas, botellitas con agua bendita, rosarios, velas y una foto de Eva Perón. Al llevarle, me alejé un poco de la escena mientras Cuni le curaba los gases al bebé con un rosario mientras charlaba con las mujeres. Antes de retirarse, le da un beso y le hace una cruz con los dedos en la frente a la mamá. Eso me recordó las charlas que tuve con Guadalupe cuando me contaba que su hija mayor lloraba mucho de bebé, lo que hacía que la llame por teléfono a Cuni a la madrugada y la ayude a calmarla.

Al volver a conversar Cuni, me comentó sobre el proceso de empezar a curar, de lo que significó para ella darse cuenta de eso y las decisiones que fue tomando a partir de allí. Volvió al tema de que ella de “Capillita” (Mboi Kua) y que estaba hace rato, junto un amigo músico, en la búsqueda por conocer qué había pasado, que ella sabía sobre su ascendencia indígena y que le interesaba continuar indagando.

Estas experiencias un día antes de volver, me hicieron pensar en que quizás los nuevos regímenes y las identificaciones étnicas puedan generar, más allá de la desconfianza y descrédito, nuevas preguntas. Preguntas que evidencian, como afirma Jessica, la construcción de un vacío histórico, la construcción de un régimen de memoria provincial que hoy está poniéndose en tensión, donde las memorias subterráneas (Pollak, 2006) de los grupos minorizados encuentran un contexto posible para hablar de temas y rememorar cuestiones que en otro momento no fue posible.

## CAPÍTULO III

### **Agencias y resistencias en el marco del proceso de Esterización: discursos, intereses y narrativas en tensión**

En el siguiente capítulo, realizo un análisis en términos de situación histórica (Pacheco de Oliveira, 1988) lo que previamente denominé “proceso de Esterización”, entendiéndolo como una práctica de *producción de frontera* a partir de la creación de una región (Bourdieu, 1989), que, en tanto proyecto de modernidad, (Trouillot, 2011) involucra geografías imaginarias y administrativas. Es importante considerar que el proceso de Esterización responde a una situación particular de la provincia de Corrientes como región, que, además, forma parte de la creación de una región que la excede<sup>31</sup>.

Pensar el proceso de Esterización como una práctica de producción, organización y administración territorial a partir de la creación de una región, implica comprender que las demarcaciones de fronteras y límites geográficos son un producto de decisiones administrativas como actos de autoridad (Bourdieu, 1989). En este sentido, los Esteros del Iberá se delimitan a partir de criterios que fundan clasificaciones “naturales”, separadas por fronteras “naturales”, ocultando que son producidas por divisiones fundadas establecidas como “realidad”. La producción de una región no implica únicamente la legitimidad de la delimitación arbitraria del territorio, sino un marco de luchas por los sujetos posibles de habitarlo (como los que no), las concepciones de espacio, las prácticas económicas validadas, las nociones de conocimiento legitimadas, entre otras disputas. La producción de una región, como explica Bourdieu, se trata de una lucha por la representación y por la existencia.

---

<sup>31</sup> El área Esteros del Iberá está proyectado como uno de los espacios de desarrollo prioritario en el Plan Federal Estratégico de Turismo Sustentable 2020 de la Nación, e incluida dentro del corredor ecoturístico del noreste argentino “Corredor ecoturístico del Litoral” (junto con el Parque Nacional Iguazú y el Parque Provincial Moconá en Misiones, el Parque Nacional Impenetrable en el Chaco y el Bañado La Estrella en Formosa) promovido por el Plan Federal de Turismo (Ministerio de Turismo de la nación, Plan Integral de Gestión 2016 – 2019).

Como afirmé previamente, el proceso de Esterización comienza en el marco de un contexto histórico neoliberal que surge como una posibilidad, tal como afirma Pacheco de Oliveira (2019), de inserción de nuevos recursos dentro de un sistema económico, introduciendo nuevos cálculos y expectativas y permitiendo un aparente crecimiento general de la riqueza. En este sentido y, como veremos a continuación, en tanto proyecto de modernidad (Trouillot, 2011), se expresa a partir de la habilidad de proyectar la relevancia universal (como un atractivo), esconder sus orígenes y reportar “claridad”, sin abandonar la ambigüedad, a partir de posiciones prescriptivas que siempre sugieren (algunas veces, de forma implícita), el estado correcto de las cosas.

El análisis de dicho proceso requiere contextualizar los eventos, explicitando la asociación intrínseca realizada entre los conceptos frontera, violencia, alteridad y tutela. Para ello, abordaré las *agencias* en juego, los intereses e interdependencias en los discursos y las concepciones que éstas producen, de lo que entienden como “su realidad”, visto que la producción de una frontera supone, como establece Trouillot (2011), un “proyecto en el cual las nociones de espacio y tiempo son construidas y administradas bajo un mismo sistema, desde una geografía de la imaginación y otra de la administración, donde los otros son producidos, los eventos históricos y su cronología son elegidos a partir de un *nosotros*”.

Por último, describiré el conflicto territorial entre las familias de Yahaveré y Hacienda San Eugenio, en la búsqueda por constatar algunos de los modelos organizativos desarrollados frente a las prácticas coloniales del proceso de Esterización. Haré especial hincapié en la Fe.Ca.Gua como comunidad política (Weber, 1984), en la que se motorizaron las tácticas y prácticas de resistencia de diversas familias que devinieron en procesos de reivindicación étnica y económica ante los múltiples desplazamientos. La Fe.Ca.Gua resulta así una agencia más que tensiona los procesos legitimados y sus concepciones de realidad, implantando modelos organizativos en base a prácticas de comunidad y cuidado.

### **3.1. Procesos de Esterización: la producción de la región “Esteros del Iberá” como proyecto de modernidad**

El contexto de posibilidad que genera el proceso de Esterización presenta como antecedente la venta de tierras, servicios y capitales que caracterizó el modelo económico del país a partir de la década del '90 (siendo precedente la venta de tierras durante los períodos dictatoriales), acentuado con la crisis desatada en el año 2001. Esto no solo ocurrió en Argentina, sino que incluyó a otros países latinoamericanos. En este caso, es posible observar la producción de una región a partir de decisiones administrativas y económicas desarrolladas por los Estados Unidos<sup>32</sup>. Por mencionar algunos de sus “efectos”, entre 1988 y 2002, la implementación de políticas neoliberales y de extranjerización de tierras produjo la expulsión de sus tierras del 25% de los productores (CTA, 2007). Un estudio realizado en 2017, visibiliza la relación entre la extranjerización y la concentración de la tierra rural: el 81,6% de la superficie de la tierra rural extranjerizada del país se encuentra en manos de doscientos sesenta titulares que totalizan el 1,2% de los propietarios extranjeros de tierras rurales.

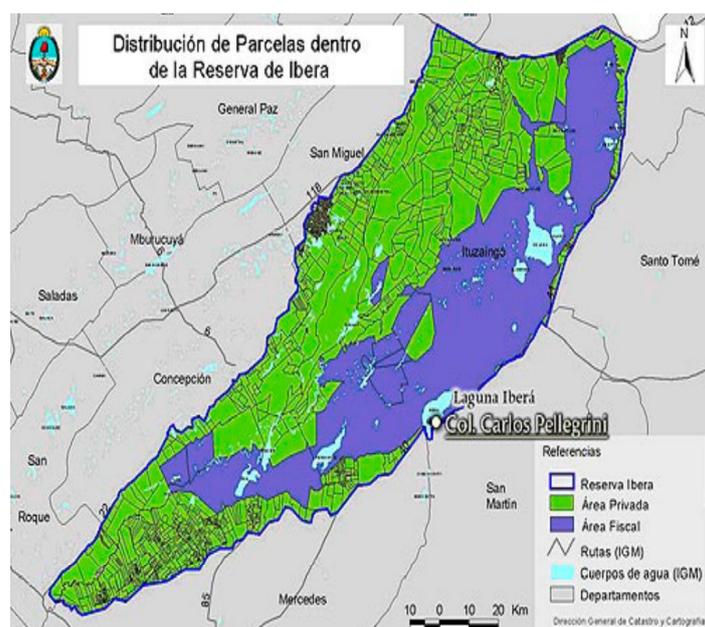
En cuanto al proceso de privatización de las tierras en la provincia de Corrientes, en los Esteros del Iberá, el siguiente cuadro nos permite ver cómo se realiza compra de tierras y el tiempo “inmediato” en que esta se produce. Por otro lado, si consideramos que la reserva Iberá está compuesta por un 40% de tierras fiscales y un 60% de propiedades privadas controladas por mil ochocientos propietarios, se visualiza la relación en tensión entre tierras privadas y fiscales. Finalmente, observamos las actividades que tienen mayor amplitud en la explotación del proyecto: conservación y turismo, forestación, arroceras, ganadería y prácticas académicas.

---

<sup>32</sup>A partir del Consenso de Washington 1989.

Actores	Estancia o empresa	Departamento	Uso del suelo	Cantidad ha estimadas	Año de compra
Douglas Topkins	El Socorro, San Nicolás, El Tránsito, etc.	Concepción, Mercedes, Ituzaingó, San Miguel	Turismo y conservación	154.616	1997
Universidad de Harvard	Las Misiones y Evasa	San Miguel Concepción	Forestación	85.471	2009
George Soros	Adecoagro, piglagá, Dinaluca, Estancias Itá Caabó y San Agustín	Berón de Astrada Concepción, Curuzú Cuatía	Arroz	78.498	2010 adquiere Estancia Doña Marina (Dinaluca)
“Madame Beaux”	Rincón de Luna, Empresa Rincón de Corrientes	Concepción	Arroz	51.178	Mediados de los '80
José Aranda	Copra Estancia El Rocio	Mercedes	Arroz	40.000	Fines de los '80 y años '90
Hnos. Machiavello (Roemmers)	Haciendas San Eugenio	Concepción	Ganadería	22.200	2005/7
Dueños de Aña Cuá (ex Tompkins)	Estancia Aña Cuá	Concepción	Ganadería empresarial	10.000	2010

*Fuente: Verónica Pohl Schnake y Víctor Hugo Vallejos en Ñande Yvera = Nuestro Iberá : Encrucijadas hacia un destino de enajenación de los esteros.*



Fuente: [www.corrientes.gov.ar](http://www.corrientes.gov.ar)

Es necesario enmarcar el proceso de Esterización como un hecho administrativo que, al delimitar las tierras fiscales -primer acto arbitrario-, traza la geografía de los humedales. Tal acto sucede a partir de la sanción de Ley Provincial 3771, la cual funda la Reserva Natural del Iberá y delimita bajo la

categoría “protección” la superficie de 1.300.000 hectáreas (ha). Según el Plan de Gestión 2017 del Parque Iberá, esta protección tiene como finalidad la “conservación de los recursos naturales”, para el “uso racional, compatible con las necesidades del desarrollo económico y social, pero que prevenga su deterioro cualitativo, su agotamiento o la alteración del equilibrio ecológico”.

Este primer evento conlleva una serie de delimitaciones administrativas del territorio vinculadas a las agencias propietarias, los criterios de delimitación de lo “natural” y sus consecuentes usos. En 1993, se crea el Parque Provincial del Iberá o “Zona Núcleo”, como área de protección absoluta dentro de la Reserva Natural. El Parque Provincial se reglamenta y delimita en el año 2009, con un área de 480.000 hectáreas, compuestas por “las áreas fiscales de Esteros y Lagunas y tierras de dominio del Estado provincial”. Finalmente, se adicionan tierras fiscales y privadas del Estado provincial, alcanzando una extensión total de 550.000 hectáreas.

Posteriormente, en septiembre de 2016, el Estado de la provincia de Corrientes cede al Estado nacional el dominio y jurisdicción ambiental sobre las tierras incluidas en el acuerdo mencionado, con una superficie total de 180.000 hectáreas, para la creación de un parque y una Reserva Nacional, en el marco de la Ley 22.351. Los propietarios de estas tierras son las entidades The Conservation Land Trust Argentina (hoy llamada Rewilding), Fundación Flora y Fauna Argentina y El Tránsito, las cuales se encuentran en proceso de donación a la administración de Parques Nacionales. El siguiente cuadro nos posibilita dar cuenta del marco legal que paulatinamente fue produciendo el Proceso de Esterización, en tanto hechos administrativos que legitiman la división a partir de criterios jurídicos de “realidad”:

MARCO LEGAL	AÑO	OBJETO
<b>PROVINCIAL</b>		
Ley N° 3771	1983	Creación de la Reserva Natural del Iberá.
Ley N° 4736	1993	Creación del Parque Provincial del Iberá.
Decreto N° 1440	2009	Reglamenta Reserva y Parque Provincial, y delimita este último.
Decreto N° 3350	2016	Amplía el Parque Provincial del Iberá.
Decreto N° 3600	2016	Aprueba el Plan Maestro del Iberá y conforma el Comité Iberá.
Ley N° 6384	2016	Cesión de dominio y jurisdicción ambiental de 157.000 ha y 23.000 ha (aproximadamente) para la creación de un Parque y una Reserva Nacional, respectivamente, en el marco de la ley nacional 22.351.
<b>RESOLUCIONES APN – HD</b>		
N° 73	2016	Declara de interés institucional la donación de las tierras propiedad de CLTA y FFyFA con el objetivo de crear un Parque Nacional.
N° 101	2016	Aprueba convenio marco de colaboración suscrito con el Ministerio de Turismo de la provincia de Corrientes para la elaboración conjunta de una estrategia de conservación para las Reservas y Parques del Iberá.
N°166	2016	Aprueba el proyecto de Convenio "Recuperación de ambientes naturales y vida silvestre" a celebrar entre CLTA S.A. y FFyFA y APN, facultando al Presidente del Honorable Directorio de la APN a firmarlo. El Convenio tiene 10 anexos.
N°217	2016	Acepta la donación del primer núcleo (Cambyretá), establece las condiciones de la donación de dicho núcleo y de la resolución del contrato en caso de que no se dicte la ley de creación del Parque Nacional.
N°480	2017	Acepta la donación del segundo núcleo (San Nicolás), establece las condiciones de la donación de dicho núcleo y de la resolución del contrato en caso de que no se dicte la ley de creación del Parque Nacional.

El siguiente gráfico, extraído de uno de los Planes estratégicos Iberá<sup>33</sup> (2017), nos da una pauta de la multiplicidad de agencias implicadas y el grado de relación con respecto al proceso de Esterización: conflictiva – fluctuante – neutral – positiva. Según el plan, este esquema se organiza del centro hacia afuera por el grado de “poder” que tendrían las agencias. Resulta interesante observar que las comunidades indígenas se encuentran cerca del centro y son caracterizadas a partir de relaciones fluctuantes. En un cuadro anexo<sup>34</sup> del plan identifican el poder de la comunidad Yahaveré como “alto”. Al mismo tiempo, se puede evidenciar la ambigüedad del proyecto como plan de modernidad, con tendencia a desorientar desde las múltiples determinaciones y agencias bajo postulados de “protección” de la naturaleza, en concordancia con su explotación.

<sup>33</sup> Nombrados como “Plan de Desarrollo del Iberá” (2016); PLAN DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL ESTEROS DEL IBERÁ Provincia de Corrientes” (2017) “PLANIFICACIÓN Y GOBERNANZA IBERA 2019-2029”; entre otros. Son planes que se organizan año a año que trazan un marco de acción explicitando algunas de las agencias implicadas, los intereses, alianzas e interdependencias. Estos te dan la pauta del proceso de producción de frontera y el entramado de actores involucrados. A su vez, se pueden evidenciar los discursos, narrativas históricas que fundamentan la intervención y describen el despoblamiento a partir de variables tales como “inmigración”.

<sup>34</sup> A ser anexado a esta producción



no sólo sirvieron para frenar la cacería, sino también para enseñar a futuras generaciones la vital importancia de conservar este hermoso lugar”.

Otra agencia que constituye al proceso de Esterización es la ganadería. Si nos guiamos por el cuadro del proyecto, su poder es “alto”. Tal como observamos en el apartado anterior, la ganadería comercial es una de las protagonistas de los desplazamientos en el siglo XVIII de las familias guaraníes, de lo que hoy corresponde el territorio abarcado de los Esteros del Iberá. Esta fue una práctica característica de los procesos constitutivos de la nación, que, a partir de la producción del “desierto”, ha conformado una élite territorial que, hasta el presente, es poseedora de la mayor cantidad de tierras en las áreas rurales. Esta práctica representa una de las características que hacen a la idiosincrasia del país de ciertos grupos dominantes.

La descripción de la empresa Haciendas San Eugenio en un sitio de internet, la cual es protagonista de uno de los conflictos territoriales con las familias de Yahaveré, nos permite identificar su amplitud, discursos e intereses. Tal empresa nace en el año 2005, de la mano de Eduardo Macciavelo, quien “invitó a un grupo de colegas de la industria farmacéutica a asociarse e invertir en el país para producir alimentos de calidad”. Su objetivo, el cual identifican como “ambicioso”, se propone convertirse en uno de los mayores productores de carne en el país, de referencia mundial. Resaltan así, una característica histórica para comprender la situación actual: “La Argentina ha sido referente de la ganadería desde sus comienzos. Las expectativas del sector son excelentes y la voluntad de inversión se ve reflejada en los precios que se pagan los reproductores”.

San Eugenio representa hoy once establecimientos: en Chaco, el cual totaliza 35 hectáreas, en Corrientes 38 hectáreas, 5 hectáreas en Formosa de 17.700 hectáreas: “más de 91.000 hectáreas en la región del Noroeste argentino (NEA), donde las ventajas para el sector y de la empresa son muchas”. Aquí, la región del proceso de Esterización forma parte y se entrelaza con proyectos más amplios.

Algunas de las ventajas de la empresa que destacan, es el fácil acceso a todos los campos, poca distancia entre las unidades (todas a menos de 500km entre sí), un clima con temperatura benigna para las pasturas y los animales, una pluviometría alta (1200mm/año), disponibilidad de agua, buen desarrollo del

alimento para los animales, ambientes naturales propicios para las razas sintéticas, diversidad de riesgo climático gracias a las diferentes locaciones, gran presencia de proveedores, mercados, engordadores, cabañas, ferias, frigoríficos y demás rubros asociados a la actividad. Es importante resaltar que el “buen acceso”, sucedió luego de la construcción de un terraplén de 15km en los humedales, a partir de la excavación y producción de un camino que es producto de conflicto con las familias de Yahaveré.



**Fuente:** Rotativo Correntino

Este hecho pareciera no romper las alianzas entre las agencias ambientalistas y sus discursos de conservación, sino que traza contradicciones y ambigüedades propias que constituyen el proyecto. Por otro lado, la producción ganadera para la venta de carne vacuna no ingresa en los estándares éticos del proceso como animal a ser conservado o supervisado.

Otra de las agencias que forman parte de este proceso son las empresas forestales, las cuales tienen una tendencia creciente en Argentina. Según el presente cuadro, se encuentran en una relación “conflictiva” respecto a las otras agencias. Para Cristian de la FE.CA.GUA, las forestales son las primeras empresas que llegan a los Esteros. Todo comienza con el “boom” de las forestales y el empresario Pérez Compánc<sup>35</sup> en la década del '90, asumiendo un contrato de inversión para reforestar el área a cambio de trabajo, el cual es vendido luego de la crisis económica de 2001. Como observamos en el cuadro,

---

<sup>35</sup> Empresario argentino.

el inversor principal que compra las empresas Devasa y Las Misiones es la Universidad de Harvard, habiendo creado el vínculo a través de Tompkins, quien luego es vicepresidente de Devasa, hasta que el proceso de forestación se estabiliza y logra el objetivo a cumplir. Para Cristian, que se haya establecido el monocultivo forestal hasta la cuenca del Iberá tiene que ver con la alianza que el empresario genera.

En el plan también detallan su surgimiento enfatizando que las dos últimas décadas se consolidó un rápido proceso “de cambio del paisaje”, impulsado por distintas políticas tendientes a ampliar la superficie del país ocupada por plantaciones de especies forestales exóticas de crecimiento rápido; es decir, la Ley Nacional 25.080 y sus posteriores modificaciones. Actualmente, el norte de Corrientes se encuentra dentro de uno de los focos forestales de mayor crecimiento de América Latina, siendo Corrientes la provincia con la mayor superficie forestada del país (420.000 hectáreas) y con posibilidades de ampliar esta superficie en 1.000.000 a 3.000.000 de hectáreas más.

Cuando estuve en San Miguel, camino hacia el Portal San Ignacio, pude observarlas de cerca, ya que hay plantaciones que bordean. En el recorrido hacia el Portal, es imperante como ese camino da cuenta de la diferencia entre las plantaciones y árboles, ya que los árboles que se entienden como “nativos” son más bajos y con muchas hojas. Las especies exóticas plantadas por las forestales (por ejemplo, el pino) se presentan mucho más altas y con menor vegetación. El camino hacia una de las entradas del parque permite distinguir las prácticas diferenciadas de producción de naturaleza bajo el mismo proceso de Esterización. Se puede ver cómo se enfatiza, a partir de carteles, en el caso de las forestales que están alineadas al discurso de conservación, con frases como “Aquí producimos madera conservando la vida silvestre”.



**Fotografías de autoría propia**

Una temática que abordamos en las conversaciones con los referentes es que, tanto las empresas forestales como las ganaderas o ambientales, generan trabajo informal para la gente del pueblo, lo que produce conflictos y tensiones para los procesos organizativos, a la vez que es una fuente de ingresos económicos. Es por eso que, como plantea Félix, la organización de resistencia implica poder pertenecer en la disputa creando nuevas lógicas económicas comunitarias. Las que desarrollan el proceso de Esterización y sus alianzas establecen interdependencias con los actores a partir del trabajo informal, generando continuidades con la época colonial: quien no se presta como mano de obra es desplazado, excluido o custodiado.

El discurso ambientalista me permite describir Rewilding (“renaturalizar”, en español), la continuación de la primera empresa ambiental creada por Douglas y Kristine Tompkins: Conservation Land Trust (CLT) en el año 1997. Pareciera<sup>36</sup> que C.L.T dejó de existir, a pesar de que existe la marca Tompkins Conservation<sup>37</sup> como proyecto de Rewilding en Argentina. Según el cuadro de actores en el Iberá, el grado de poder es “alto”.

Tompkins Conservation desarrolló su proyecto en territorios de Argentina y Chile, de los cuales es propietario. Sin embargo, la marca Rewilding en tanto práctica de conservación abarca territorios globales. Según su página web<sup>38</sup>, la empresa fue creada en el año 2010 por conservacionistas argentinos, Rewilding

<sup>36</sup> El mecanismo de actualizarse, moverse, cambiarse el nombre, generar nuevas alianzas es tal que resulta muy difícil definir certezas.

<sup>37</sup> <https://www.tompkinsconservation.org/>

Argentina se define como heredera del legado de Tompkins Conservation, continuando la implementación del trabajo mancomunado con el Estado nacional y los gobiernos provinciales, organizaciones conservacionistas y sociales, nacionales e internacionales y filántropos argentinos y extranjeros. En lo que refiere a los objetivos, es una fundación creada para “enfrentar y revertir la extinción de especies y la degradación ambiental resultante, recuperando la funcionalidad de los ecosistemas y fomentando el bienestar de las comunidades locales”.

Imágenes de su web que nos dan algún parámetro de su amplitud:



Teniendo en cuenta el poder que posee, considero que esta agencia es clave para pensar los criterios y clasificaciones que producen naturaleza. Encontrando discursos en común con Parques Nacionales, pero a partir de un proyecto específico: la renaturalización. ¿Qué implica la noción de renaturalizar para esta agencia? Significa “...restaurar ecosistemas dañados. Comprende dejar que los árboles vuelvan a crecer en lugares que han sido deforestados, dejar que los fondos marinos se recuperen del arrastre y del dragado, permitir que los ríos corran libres nuevamente. Sobre todo, significa traer de vuelta las especies desaparecidas.” Esta práctica tiene un modelo que lo fundamenta y que resulta ilustrativo del proyecto, lo llaman “producir Naturaleza”. Es definido como un camino para recuperar la integridad ecológica de las áreas naturales, que son motores de un resurgir económico y social en regiones rurales marginales para otros tipos de producción. A partir de la riqueza de un ecosistema completo, el avistamiento de fauna se convierte en el principal atractivo ecoturístico, junto a los servicios prestados por emprendimientos locales. En tales fundamentos se encuentra la concepción y justificación de un territorio que “necesita” ser restaurado, que al momento está incompleto y que será a partir de la intervención de las agencias, del tutelaje y de la educación ambiental que recuperará la integridad, la libertad de los ríos, resurgirá la economía, entre otras, y podrá verse completo.

Es difícil advertir cuáles son todos los acuerdos institucionales, pero hay dos que considero trascendentales por el tiempo que institucionalizan la relación (diez años). El primero: entre el Ministerio de Turismo de la Provincia de Corrientes y la Fundación Flora y Fauna Argentina (FFyFA) y The Conservation Land Trust Argentina (CLTA); el segundo entre la APN y la FFyFA y CLTA (julio de 2016), para “la recuperación del ambiente natural del Gran Chaco<sup>39</sup> con énfasis en los Esteros del Iberá a través del re – asilvestramiento de la fauna autóctona” (Resolución APN – HD N° 166/2016).

---

<sup>39</sup> Como una región que se produce que retoma las provincias de Chaco y Formosa. A partir del 2020 y de diferentes estrategias comunicativas (redes sociales, influencers, televisión) comencé a percibir cómo este se empezaba a desarrollar en Chaco. Una de las estrategias fue la creación de una novela romántica entre dos yagaretés que “tenían” que tener un hijo para “salvar” la especie. Lo que más me impactó fue la cantidad de gente que comenzó a compartir el proyecto en sus redes sociales y empatizar con la narrativa.

La empresa posee, además del proyecto de renaturalización, un criadero de ciervos para la venta y una amplia red de promoción turística privada con hoteles como el “Rincón del Socorro”, una ex – estancia que pertenece a Tompkins, el cual se presenta en sus redes como “un hotel de lujo en el centro del Estero (...) de estilo clásico europeo”, la noche en una habitación simple es de alrededor 100 dólares americanos. Se promueven además diferentes excursiones que, como me afirmó el guía cuando conocí el parque, “están en precios para los extranjeros”. Es decir, el turismo promovido por la empresa está orientado a quienes puedan pagar en dólares.

El turismo provincial y nacional es otra de las empresas que, de la mano de Rewilding, sacan sus réditos económicos a partir de la promoción de discursos de exotización de la experiencia en el proceso de Esterización. La agencia es representada por las oficinas de turismo en los diversos niveles estatales. Allí se enfatizará la producción de nociones románticas sobre el pasado guaraní reproduciendo, en gran medida, los regímenes de memoria previamente resaltados.

El foco estará puesto en un visitante nacional o internacional, no solo por los costos materiales que implica la experiencia sino también por el discurso de exotización, de una elite capaz de apreciar la naturaleza, sus valores estéticos e integrales. En este sentido, para el sanmigueleño, por ejemplo, resulta algo que podría ser apreciado en cualquier lugar cercano al pueblo, con animales cercanos a su cotidianidad, “la gente dice, todo carpincho nomás hay”. De esta manera, el proyecto se vuelve lejano a los pobladores porque los discursos y producciones son lejanas a las lógicas cotidianas; al mismo tiempo, quedan excluidos de los circuitos económicos turísticos por la distancia capital entre lo que las empresas privadas producen en relación a ellos.

En este marco, resultan interesantes las producciones literarias que los viajeros<sup>40</sup> de Buenos Aires, entre otros, como aquellos en los inicios de la disciplina antropológica, que, hoy en día, con sus grandes cámaras fotográficas,

---

<sup>40</sup> <https://travesiasdigital.com/america-y-caribe/visita-a-los-esteros-del-ibera>;  
<https://www.diarionorte.com/205311-esteros-del-ibera-un-paseo-por-arroyos-pantanos-e-islas-flotantes>;  
<https://marieclaire.perfil.com/noticias/lifestyle/escapada-esteros-del-ibera-cambyreta.phtml>  
<https://www.lanacion.com.ar/turismo/viajes/ibera-los-villagra-los-ultimos-pobladores-del-estero-profundo-nid23122020/>

comienzan a realizar crónicas o descripciones hacia el “interior” del “paraíso natural” de los Esteros del Iberá. Estas producciones, como enfatiza Said (1978) aportan a la construcción narrativa, de texto en imágenes, de la historia literaria que fundamenta el proceso de Esterización. Se produce así una ficción sobre el viaje, en la que los habitantes son parte del “paisaje”, representados, en múltiples ocasiones, como “los últimos habitantes”. Allí se fundamentan los proyectos de modernidad enfatizando sus prácticas “tradicionales”, describiendo sus ropas y religiosidad como “parte del pasado”, entre otras. En esta línea, existen también producciones crónicas que crean una narrativa monitorizada de los animales que van ingresando<sup>41</sup>. Otro tipo de artículos periodísticos fijan su interés en recomendaciones de donde parar o qué disfrutar, enfocando su atención en categorías tales como “ecoturismo”<sup>42</sup> o al “turismo científico”<sup>43</sup> en alianza con la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). También existen producciones audiovisuales que, con las imágenes en plataformas como Instagram, adjuntan imágenes enfatizando la producción de naturaleza.

Finalmente, como última agencia a considerar, se encuentra la academia. Según el cuadro presentado, podemos identificarla como el Centro de Investigaciones del Bosque Atlántico, la Universidad Nacional del Nordeste, el Centro de Ecología Aplicada del Litoral (CONICET), entre otros. Esta, en su multiplicidad de discursos, los cuales se encuentran tanto institucionalizados como no, resultaría la autorización de “verdad” al proceso de Esterización. La agencia opera como figura legítima acerca de los fundamentos de la intervención, a partir de múltiples estudios y artículos científicos sobre los humedales, la fauna y flora, los procesos de “renaturalización”, entre otros. Sobre todo, aquellos avalados por Universidades como Harvard, en tanto autoridad científica legitimada a nivel internacional. Por otra parte, son pocos los estudios que esclarecen el conflicto, sino que se visibilizan las continuidades de los

---

<sup>41</sup> <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/nacieron-tres-pichones-de-muitu-en-el-parque-nacional-ibera-nid24022021/>

<https://es.mongabay.com/2021/02/el-retorno-de-los-felinos-jaguares-recorren-los-esteros-del-ibera-en-argentina-despues-de-70-anos/>

<sup>42</sup> <https://misionesonline.net/2021/02/25/estancia-ibera-turismo-misiones/>

<sup>43</sup> <https://medios.unne.edu.ar/2021/04/16/firma-de-acuerdo-para-el-fomento-del-turismo-cientifico-en-los-esteros-del-ibera/>

regímenes de memorias producidos por la historiografía que constituyen el proceso de Esterización.

Podríamos decir, entonces, que todas las agencias tienen representantes en la Comisión Iberá, quienes actualizan las alianzas y proyectos de intervención que constituyen el proceso de Esterización. Estas producen su propio material respecto al proceso, en los que desarrollan en detalle algunos de los temas que fui abordando hasta aquí. Estos posibilitan evidenciar el control y seguimiento detallado de los eventos y prácticas realizadas, así como sus concepciones de cómo continuar sus proyectos. Nos permite comprender que, si bien corresponden núcleos de alianzas de poder, se actualizan, organizan y negocian a los fines de perpetuar el proceso de producción de frontera.

Tal como sostiene Pacheco de Oliveira (2019), existen hechos históricos que posibilitan la producción de una frontera a los fines de explotar y generar recursos en un territorio específico o producido como tal. En el caso del proceso de Esterización, considero que se relaciona con la exacerbación de lógicas neoliberales a partir de un proceso de venta de territorios que comenzó en el período militar y se potenció en la década del '90 y con la crisis económica del año 2001. Sin embargo, es importante resaltar que este proceso de producción de frontera no es más que una continuidad de lógicas coloniales de desplazamiento territorial con discursos actualizados; tales proyectos continúan reproduciendo prácticas constituyentes de la dinámica territorial de la nación, como la antes mencionada "Campaña del desierto".

Estos procesos de producción de frontera en tanto procesos autoritarios de delimitación territorial que como establece Trouillot (2011), se forman con la producción y legitimación de nociones de espacio, tiempo y alteridad que puedan ser subordinados a un "nosotros", es decir, a relaciones de desigualdad y poder. Entendemos que en la práctica y en los discursos estas nociones operan en tramas dinámicas y no de manera separada.

La producción del espacio sucede enfatizando las concepciones del mismo en tanto espacio físico y natural, con limitaciones y características naturales, distinto a los paradigmas (Bourdieu, 1989) que lo comprenden como una relación y producción en disputa de los actores sociales, lo que implica tensiones, conflictos y relaciones de poder. Estas agencias producen dos narrativas: en una primera instancia, las perspectivas más conservadoras como

aquellas desarrolladas por Rewilding producen una concepción de espacio que necesita ser intervenido y renaturalizado con tecnologías de control y monitoreo. El proyecto Rewilding enfatiza la vuelta a la virginidad y pureza del mismo. Por otro lado, los discursos de Parques Nacionales o Turismo enfatizan esa concepción de naturaleza que se encuentra en su estado más puro y promueve la experiencia de “vivir la paz” en los Esteros del Iberá.

Todos colocan su atención en la experiencia paisajística de ese espacio natural repleto de especies de animales únicas y exóticas que, además, se entrelazan a las aguas brillantes de los esteros y la flora nativa. Esta naturalización del espacio comparte con las producciones del Desierto, o el Sertão en Brasil, una característica en común: la ausencia de gente. Se promovieron paisajes o espacios sin gente, y se utilizó para la representación de los sujetos que la habitaban como justificación de la intervención. Se produce así la noción del espacio como algo que no es natural previo a la intervención, sino que necesita ayuda para volver a su integridad, libertad y completarse a partir del proceso de Esterización. En esta escena, los animales son representados como parte de la naturaleza, en la cual reingresan especies, volviendo a su estado más puro de salvajismo.

Con respecto al “otro ausente” pero rentable a las lógicas comerciales del proceso de Esterización, es importante señalar que los proyectos y planes estratégicos enfatizan la idea de una migración de los esteros, que comenzó en los años ´90, sin explicitar que dicho desplazamiento se debe al inicio de una intervención que derivaría en el proceso de Esterización. Estos discursos conviven con la producción del otro desde los regímenes de memoria previamente narrados: se resalta el discurso de un habitante del estero/mariscador/gaucha que heredó o continúa practicando “prácticas tradicionales” de subsistencia.

Se exagera así una figura romántica del poblador que forma parte de un pasado- no moderno- que debe ser educado ambientalmente, a pesar de que gran parte de ellos hayan sido guardaparques, como también debe ser controlado por sus malos consumos o hábitos alimenticios que afectan a los nobles proyectos del proceso de Esterización. Las identidades indígenas aparecen, como vimos previamente, en ciertas instancias a partir de la organización y figura de “comunidad indígena”, pero no hay detalles ni usos de

sus identificaciones, sólo con la referencia a un pasado guaraní. Este pasado impone la mística que el viaje a los Esteros del Iberá invita, adjetivando la idea de una experiencia “única”, “extraordinaria”, “aventurera”, “de paz”, entre otros.

Finalmente, y colocando nuestra atención en los usos del tiempo (Fabian 2001), este puede interpretarse bajo las ideas de desarrollo que el proyecto tiene como objetivo, aspecto que trazará un antes y un después post – intervención. El proceso de Esterización representa la llegada y un viaje hacia el futuro, a partir del cual se enfatizan las tecnologías que posibilitaron a ese espacio convertirse en naturaleza. Sin embargo, las ideas de renaturalización indican un regreso a la virginidad, a lo puro, al “cofre de la cultura guaraní”, a lo salvaje con la introducción de especies consideradas extintas. Por otro lado, las representaciones de las prácticas de los pobladores (edificios, religiosidad, comida, “atractivos”), se constituyen como viaje al pasado que puede observarse, que es armónico, rústico y fijo. Consecuentemente, sus pobladores también lo son y necesitan llegar hacia el futuro desarrollando prácticas educativas de agencias internacionales. El proceso de Esterización se representa a sí mismo como un fin noble: promueve el progreso, produce buenas acciones ante un espacio marginal que necesita de ayuda extranjera para volver a su estado más puro y, para ello, requiere la tutela y custodia de las prácticas de los “otros del interior” que, con sus prácticas “tradicionales”, se representan como sujetos fuera de la modernidad.

### **3.2. La Federación Campesina Guaraní: prácticas y tácticas de resistencia hacia la comunidad política**

En el apartado anterior intenté mostrar parte de la complejidad de actores, prácticas, discursos e intereses que conforman el proceso de Esterización, retomando algunas de las agencias protagonistas en función de las conversaciones y situaciones de trabajo de campo. Resulta importante resaltar, como vimos en el cuadro, que son muchas las que no consideré y que sería relevante abordarlas en estudios posteriores, de manera que nos propicie mayores herramientas para pensar la complejidad de la vida social y el contexto en el que se dan las reivindicaciones étnicas. De acuerdo con ello, presentaré a

continuación una de las tantas agencias y organizaciones<sup>44</sup> que es parte del entramado de prácticas de resistencias frente a los diferentes abusos, amenazas y violencias ejercidas a partir del inicio del proceso de Esterización.

Me refiero a la Fe.Ca.Gua como comunidad política (Weber, 1984), que devino de diferentes tácticas y prácticas de resistencia cotidianas por parte de unidades domésticas. Hoy se encuentra conformada por alrededor de 1500 familias organizadas en función de diferentes ámbitos y necesidades: comunidades indígenas, campesinas, cooperativas agroecológicas, organizaciones ambientales, de recolección de basura (carreros), entre otras. Considero que abordar algunas de las experiencias que fueron motorizando la comunidad política posibilitará caracterizarla y comprender que esta no fue producto de una decisión automática ni de libros de militancia, tal como afirma Cristian, sino que resulta de múltiples tensiones, pérdidas, victorias y, sobre todo, conflictos.

La descripción del proceso que fue generándose a partir de las situaciones de violencia, desplazamiento territorial y abusos generados en el marco de la producción de una frontera y delimitación arbitraria del territorio (la cual los expulsó) nos da herramientas para comprender cuáles son los contra – discursos, narrativas y prácticas que se desarrollan frente a las diversas agencias. A su vez, nos posibilita contextualizar los sentimientos colectivos y de pertenencia como marco propicio en el que las reivindicaciones étnicas guaraní se fueron desarrollando. Esto permite abandonar aquellos postulados de la invención automática de las identidades étnicas y comprenderlos como parte de un proceso más amplio de organización con vínculos de solidaridad y cooperación que, ante la situación de verse desplazados de sus tierras y prácticas, realizan un esfuerzo material, simbólico, intelectual y de reelaboración como una práctica para existir.

De esta forma, abordaré cómo estoy llegando a la Fe.Ca.Gua, no considerando esta producción como algo acabado. En segunda instancia, describiré una situación de inflexión que generó miedo, violencia y conflicto en las familias de Yahaveré. Este conflicto nos permitirá conocer, como dice

---

<sup>44</sup> Para ver en mayor detalle las diferentes agencias y organizaciones retomar: Procesos de concentración y extranjerización de tierras en torno a los Esteros del Iberá de Verónica Pohl Schnake y Víctor Hugo Vallejo (2016)

Cristian, como representan a ese “enemigo”, al cual consideran muy difícil caracterizarlo, por lo cual esa es una de sus potencialidades. En este marco, abordaré lo que representa el proceso de reivindicación étnica y la creación de personerías jurídicas como una batalla ganada y un hecho de gran magnitud, pues, legitima los procesos políticos que el movimiento viene desarrollando. Finalmente, abordaré cuales son los procesos y proyectos de futuro que hoy hacen a la Fe.Ca.Gua.

Podría afirmar que la Federación siempre estuvo durante el trabajo de campo: en las conversaciones con los referentes indígenas, en las notas periodísticas, en el registro realizado en los eventos que constituían la problemática. Sin embargo, es importante decir que lo que realmente me hizo llegar fue comprender que, en la problemática, eran diversos los actores que estaban atravesados por las prácticas de exclusión y la reivindicación étnica era una de las diferentes respuestas y prácticas de resistencia, pero no la única. A su vez, considero importante describir cómo se representan y tensionan las diferentes identificaciones, actores y organizaciones dentro de la Fe.Ca.Gua, que no siempre están bien definidos como inicialmente supuse.

Conocer a Cristian Piriz fue relevante a modo de comprender la amplitud de lo que representa la Fe.Ca.Gua, ya que, si bien Miriam siempre la mencionaba, nuestras conversaciones estaban más orientadas al proceso de reivindicación étnica. A su vez, ella había sugerido que hablara con él. Fue así que decidí llamarlo y contarle lo que estaba haciendo. Durante la comunicación fue muy amable y avaló mucho de lo que le comenté que había registrado. Me pidió que enviara un email con los objetivos específicos que quería trabajar, afirmando que no siempre les sirven los trabajos que se hacen. Le envié el mail, no me respondió y no nos volvimos a comunicar.

En febrero de este año, cuando fui a San Miguel, decidí escribirle. En parte porque sentía que era muy importante hacerle saber todo lo que venía trabajando y ponerme una vez más a disposición (siendo otra la situación pandémica respecto al primer llamado). Al mismo tiempo, la experiencia de estar en San Miguel me permitió comprender esos “otros actores” que también están elaborando posiciones o luchando contra el mismo enemigo, lo que me hizo repensar en la figura de la Fe.Ca.Gua. Cristian me respondió que podríamos vernos en Corrientes capital a mi regreso.

El encuentro con Cristian fue muy importante por distintos aspectos. Inicialmente me dio lugar a que le pueda comentar cuál era el trabajo que realizo y validó en gran medida como pienso la problemática, además de poder conversar y ampliar las reflexiones que él, como parte del movimiento, venía haciendo en tanto procesos de aprendizaje.

Por otro lado, fue un momento importante porque inicialmente me pudo hacer saber el hartazgo con la academia, su rechazo y desconfianza, aun sabiendo que yo representaba eso. Este hecho fue muy relevante, porque pude recibir el reclamo y marcar una posición respecto a dichas prácticas, sabiendo que no podía despegarme de esa imagen, proponiéndole otro tipo de práctica. Además, ese mismo día, intentaba demostrar, de alguna manera, que el modo en que estaba abordando la investigación tenía que ver con otro tipo de producción. Mucho de lo que describiré en este apartado tiene que ver con las cuestiones que conversamos ese día: los eventos más conflictivos, cómo se comenzaron a organizar, el proceso de reivindicación étnica, la importancia de las referencias, el modo en que conciben a los discursos y prácticas de lo que refieren como “enemigo”.

Como establecí previamente, el proceso de Esterización fue desarrollando una delimitación territorial que rompió, al producir fronteras, los modos de producir el territorio por parte de los actores que se vieron -de repente- dentro de un espacio que no era “propio”. Lo que antes se regía por un modo de producir el espacio en función de otras lógicas: no concebirlo como territorio delimitado sino como un espacio y vínculo del que formaban parte a partir de sus usos cotidianos, sin tantas reflexiones respecto a la distinción; ahora, en medio de un proceso que los vuelve ajenos o infractores de espacios privados o públicos.

En el marco de múltiples y violentos desplazamientos haré hincapié en el de las familias de Yahaveré con la Hacienda San Eugenio, empresa de ganadería (antes forestal) que, a partir de la compra de tierras en el año 2005, comienza un proceso violento de expulsión de los pobladores. Este conflicto, es para Cristian, lo que le da sentido a todo lo que viene después, no solamente por la ubicación, “en el corazón del Iberá”; también porque fue el motor organizador de un proceso de gran amplitud que constituyó la comunidad política Fe.Ca.Gua. Se trató de un evento que fue marcando cuáles eran las potencialidades que ellos tenían en tanto resistencia: no los pudieron sacar. La mamá de Miriam, por

ejemplo, nunca accedió a vender las tierras. Fueron generando alianzas y prácticas cotidianas de cómo ir moviéndose frente a las amenazas.

Antes de hacer hincapié en el conflicto, retomo un relevamiento realizado por un guardaparques que puede ayudar a contextualizar las localizaciones y prácticas de vida de las familias. Asimismo, considerando la posición social de quién lo produce y sus fundamentos (guardaparque), ayuda a evidenciar los dispositivos de control y herramientas de seguimiento desarrolladas que, en este caso, por una alianza con el autor, se constituye en un documento de legitimidad para las familias.

En su relevamiento<sup>45</sup>, Giraudó (2011) afirma que, desde la creación de la reserva en el año 1983, se desconoce la totalidad de personas que viven dentro del Iberá. Dentro de la ley de creación de la reserva se reconoce al “habitante natural del estero” como también sus derechos, pero se torna dificultoso y casi imposible identificarlo si no se cuenta con un estudio que brinde información pertinente de sus poblaciones. La falta de relevamientos y censos dentro de la misma hacen que establecer la cantidad total de personas que habitan se considere dificultosa. Por tal razón, éste trabajo se propuso establecer la cantidad de habitantes que se encuentran en el área de la unidad de Conservación Yaguareté Corá. En el relevamiento se localizan satelitalmente 22 familias y 116 personas de los siguientes parajes del área “Yaguareté Corá”, que corresponde a los siguientes parajes: Yahaveré, Carambola, Rivero Cué, Acuña Cué, Molina Cué y Laguna Trin, zona Aguai, Isla Disparo y Tacuaralito.

De la práctica económica podemos decir que la mayoría trabaja de la ganadería, de la caza de animales para comer y también hay quienes trabajan como empleados de la reserva privada (Tomkings) o estancia. En las conclusiones, Giraudó afirma: “Se pudo apreciar durante el desarrollo del trabajo el acervo cultural propio de las poblaciones que habitan el área y su estrecha relación con su medio natural. Sus actividades productivas, prácticas de subsistencia, el habla de la lengua guaraní, sus hogares construidos con materiales del ambiente natural y formas de vida constituyen el gran patrimonio cultural del Iberá y de Corrientes.”

---

Algunas de las fotos del trabajo que nos posibilitan comprender la disposición de las familias y viviendas:



Laguna Trin. – Distribución de Familias



Paraje Carambola – Distribución de Familias



Parajes Rivero Cué. Molina Cué Acuña Cué. - Distribución de familias



Paraje Yahaveré – Distribución de familias

El conflicto con las familias y pobladores del paraje fue de casi quince años. El mismo presenta como antecedente el año 2005 cuando la empresa comenzaba la construcción del terraplén en los humedales (algo que pareciera ser un beneficio desde la perspectiva de sus dueños, como vimos anteriormente). Este terminó siendo de una extensión de aproximadamente 22km. Uno de los pobladores del paraje interpuso una medida cautelar que solicitaba la inmediata paralización de las obras. Existieron diversas instancias legales que ponían fin al terraplén, pero los posteriores recursos de amparo de la empresa imposibilitaron su destrucción y hasta el momento sigue inmóvil.

Tal como lo mencionaron algunos entrevistados, la situación generó conflictos en las propias familias, dividiendo aquellos que estaban a favor o en contra de la construcción. Lucas, un guardaparques, me comentó que había quienes salían favorecidos porque esto le permitía un camino hacia el pueblo, a otros les molestaba y a otros no les importaba. Miriam también recordó ese período como una época que generó diversas situaciones y posiciones en las familias. Uno de los principales problemas de la producción del terraplén tuvo

repercusiones en el espacio: generó lagunas en épocas de mayor caudal de agua, y con las delimitaciones territoriales que se comienzan a hacer, muchos de los animales de las familias murieron ahogados (situación que, como vimos en el relevamiento, es un medio de gran importancia a lo que hace a las economías de las familias).

Además de la situación conflictiva con la Estancia San Eugenio, las familias se vieron atravesadas por las nuevas lógicas de administración y monitoreo del territorio debido a la presencia de Parques Nacionales, los cuales tienen casas de monitoreo, integrándose la figura de guardaparques. Esta presencia tenía la función, entre otras cosas, de regular el consumo de animales. Ahora, las familias debían ser disciplinadas y cambiar su dieta alimentaria. El mismo guardaparques que realizó el relevamiento comentó que resultaba muy difícil y casi imposible para él la posición de estar regulando la dieta y el consumo a las familias que desde siempre se habían alimentado así. Esto le generó conflictos con sus pares.

Las prácticas de violencia para expulsar a las familias fueron múltiples, en el caso de la estancia San Eugenio, cerraron las tranqueras (portones) y caminos alambrando las zonas pertenecientes a la propiedad comprada. Esto se traducía en el encierro, en la imposibilidad de circular de las familias del paraje Yahaveré y en una completa dependencia frente a la empresa para moverse. Hubo circunstancias de riesgo tales como la imposibilidad de salir a buscar una ambulancia cuando un niño había sido picado por una víbora. Frente al encierro, las prácticas de resistencia que desarrollaron fue salir a caballo a la madrugada a cortar los alambres para que no puedan verlos cuando lo hacían.

En este sentido, cuando hablé de las familias de Yahaveré con otros actores que no forman parte del proceso, las recuerdan como quienes “se plantaron”<sup>46</sup>, uno de los motivos por los que no lograron sacarlos. Sin embargo, no fue la única agencia que desarrolló prácticas violentas, Cristian coloca su atención en el plan sistemático para sacarlos: avionetas rasantes por las zonas donde había casas, en algunas instancias también disparos hacia los techos; quema de casas; desalojos con gendarmería y la eficacia de generar un

---

<sup>46</sup> Un modo de decir cuando haces frente a alguna situación difícil que genera miedo pero que aun así lo enfrentas.

sentimiento en común en aquellos que desplazaron: mucho miedo. A ello se sumó el registro de tierras de la provincia de Corrientes y sus irregularidades, lo que le daba menos herramientas a la gente para poder estar.

Miriam y Cristian aseguraron, tema que también fue denunciado en los medios de comunicación, que el conflicto del terraplén le dio la excusa a Tomkings para acercarse a las familias y brindarles asesoría jurídica. Este acercamiento generó, por un lado, un vínculo inicial de armonía con el empresario, lo que inclusive originó conflictos hacia adentro entre las familias. Miriam me cuenta que el vínculo era tal que inclusive ella participó de una radio ambiental promovida por lo que en su momento era Conservation Land Trust. Tiempo después se enteraron que, al mismo momento que el empresario se acercaba a las familias de Yahaveré, estaba trazando vínculos con la empresa San Eugenio para encontrar mecanismos que saquen a las familias de allí, y que había sido él quien promovió la quema de la vivienda de un vecino.

El conocimiento de esto generó una ruptura con el empresario y su firma hasta el día de la fecha, como también un gran aprendizaje sobre quién era el enemigo. En este sentido, Cristian recuerda que “el discurso de salvar animalitos” fue bien recibido por la gente de la comunidad inicialmente, ¿quién podría negarse al cuidado del medioambiente? Sin embargo, de a poco irían conociendo, como en esa ocasión, que se trataba de un discurso engañoso con otros planes de fondo. En realidad, el empresario también formaba parte de los negocios de las forestales y vendía animales.

Pese a los distintos conflictos, las familias de Yahaveré y los Guardianes del Iberá (organización ambientalista que actualmente es parte de la organización Fe.Ca.Gua) pudieron resistir al desplazamiento de la agencia San Eugenio con la creación de la personería jurídica de la comunidad indígena Yahaveré en el año 2013, a partir de un proceso de territorialización (Pacheco de Oliveira, 2003) que termina por concluirse en el año 2019, cuando las familias consiguen el título de tierras comunitario.

Este proceso no solo generó que luego se produjeran otras personerías jurídicas, como las de Mboi Kua y Ñu Puhy, sino que también posibilitó que se comiencen a generar nuevos regímenes de memoria que legitiman las experiencias de los guaraníes y reivindican un accionar activo frente a los sucesos críticos e históricos.

Este se da en el marco de diferentes alianzas con comunidades indígenas a nivel nacional (enmarcadas en procesos más amplios desde los años '80) como de toda la organización provincial que fue generando prácticas ante las distintas violencias e intentos de desplazamiento. La importancia del título es tal porque oficializa e institucionaliza una lucha por el reconocimiento y la existencia que lleva quince años, legitimando modos de vida que, a partir del proceso de Esterización, devinieron extraños a las nuevas lógicas.

Un proceso de Esterización que surge de una práctica de autoridad traza límites que establece como legítimos, inicia un proceso de monitoreo y encierro hacia las familias que hasta ese momento no eran propios de sus prácticas ni formaban parte de la memoria colectiva. Es por eso que el título hace frente y vuelve a posibilitarles cierta estabilidad frente a los múltiples desplazamientos. Además, traza un antecedente legal imprescindible entre tanto vacío jurídico provincial para otras disputas. En este sentido, el proceso de territorialización (Oliveira) si bien delimita a la comunidad, le da herramientas de organización y de disputa a los grupos para hacer frente a las alianzas.

Sin embargo, es importante aclarar que, pese a las instancias judiciales ganadas, la comunidad de Yahaveré sigue disputando tierras con la Estancia San Eugenio al día de la fecha. Así lo denunciaban en sus redes sociales el 17 de diciembre del 2020: “la empresa Hacienda San Eugenio se roba el acceso a la Laguna Medina con gente armada. Ocupación empresarial de las tierras fiscales del Parque Provincial Iberá en progreso. La comunidad de Jahavere ya ganó todas las instancias judiciales, merece vivir en paz. ¡BASTA DE ACAPARAR Y ROBAR EL IBERA!”

Por otro lado, también se denuncia la devolución de tierras a CLT (Rewilding) y a Parques Nacionales, espacios que formaban parte del territorio de las familias, en los que están los cementerios propios. Este es el croquis que publicaron para denunciarlo:



Yahaveré se constituye, así como emblema de lo que representa la Fe.Ca.Gua. A su vez, este proceso posibilitó trayectorias formativas de organización política y generación de referencias políticas en tanto herramientas institucionalizadas de una lucha. Se fueron produciendo prácticas cotidianas de resistencia (Scott, 2002) que se tradujeron a la larga y organizativamente en una comunidad política (Weber, 1994). Esto dispuso, por ejemplo, que Miriam sea la primera mujer indígena integrante del Consejo Indígena en representación de Corrientes, que sea reconocida en diversos espacios. Para Cristian, esto es algo que no se supera más, “supera lo estructural, la estructura puede destruirse y eso ya está”. Significa haber ganado una lucha a intereses mucho más poderosos. Yahaveré, además, generó una conciencia colectiva que fue formándose de que “nadie puede decirte qué hacer en tu casa”, como la conciencia de que existen actores muy poderosos que, con ese poder, van a querer venir a decidir qué hacer con tu territorio o van a desarrollar acciones que son perjudiciales para vos.

Este evento también los hizo reconocer “de qué lado estaba la academia” y fue clave para entender la hostilidad que sentí. Cristian dice al respecto, “la personería jurídica en Yahaveré es un super cachetazo<sup>47</sup> que se le dio a la comunidad académica que decía que ya no hay más guaraní hace cien años”. Por otro lado, considera que más allá de que muchas veces tienen que elegir “qué batallas dar, si queremos engordar una tesis o no”, por una cuestión de tiempos, la hostilidad se relacionaba a malas experiencias pasadas y, en particular, con la universidad a la que formo parte (UNNE), la cual se ha encargado de acompañar ciertos procesos de desplazamiento que se dieron en los Esteros. Cristian no cree que sea algo sin querer, sino que son conscientes, y lo que hacen es adrede. Son convicciones parte de un proceso estudiado y sistemático para continuar “con esto del silenciamiento y desaparición de lo guaraní, por ejemplo”. Miriam también lo había denunciado tiempo atrás en la UNNE y explicó por qué nos había pedido firmar el acta:

“Son estudiantes que vinieron a llevarse nuestra identidad y no dejaron nada (...) éramos buenos correntinos, los recibimos, sacábamos

---

<sup>47</sup> Golpe con la palma de la mano en la cara

fotos, hasta que después vinieron con el atropello de nuestros recursos. Entonces, cuando vinieron ellas (refiriéndose a Carolina y a mí) saqué el acta y les dije “Acá vamos a anotar todo lo que vas a hacer y lo que vas a devolver a la comunidad, porque creo que eso es lo que los pueblos hacemos, no queremos que alguien venga a llevarse nuestra identidad y nuestra cultura y que después salgan a decir somos la universidad “tanto” y tenemos “esto de los indígenas” (Miriam, julio 2019).

Esta situación de conflicto fue una de las tantas que motorizaron la organización de la comunidad política de la Fe.Ca.Gua. A medida que conocían a su enemigo, comienzan a aprender del poder que tiene, de la imposibilidad de rastrear sus lógicas y de que éste les lleva ventaja porque está, como afirma Cristian, hace muchísimo tiempo más, “500 años más”. Justamente por ello, tiene la posibilidad de estar “a prueba y error” durante un período más extenso. La organización debe ir observar dinámicamente cuáles son las posibilidades de moverse, de acertar para que las derrotas no sean leídas con tanta desesperanza. Por eso, lo que mejor los define es el movimiento, es ver en función de las posibilidades, qué práctica desarrollar.

Es por eso que considera que es buena la categoría que usé para definirlos: un movimiento, a lo que él agrega “heterogéneo y no sistemático”. Su organización depende de las circunstancias en las que se da el conflicto y en las herramientas como posibilidades que tienen para afrontarlo. Afirma así Cristian: “Hemos sido un grupo, una organización, ahora la Federación y mañana no sé, podemos ser otra cosa... En base también a un interés que es ganar, es una lucha. Tenemos que generar niveles de complejidad que favorezca a la lucha y que también haya victorias, es cansador luchar y genera bajas”.

La presentación en sus redes da cuenta de dicha heterogeneidad y frente a qué lógicas se quieren diferenciar, dándonos la pauta de que las identificaciones no entrarían en tensión y que lo étnico resulta parte de un momento organizativo que constituye la comunidad política y no como el “origen” de ésta. Vemos entonces cómo lo hacen: somos los pobladores originarios del estero, somos los guarangos, somos los campesinos que luchan y trabajan la tierra, somos los verdaderos gauchos correntinos, somos los trabajadores excluidos del campo, somos los guardianes de nuestro Ibera.

Existen múltiples temas que, a partir de ella, podríamos analizar. En ella se resalta una pertenencia frente a qué prácticas se diferencian y la organizan. En primer término, y retomado por varios los referentes, el “ser originario” como una categoría étnica que fue, y es, utilizada para las poblaciones indígenas, marca una pertenencia territorial previa al proceso de Esterización. Por otro lado, cuando enfatizan el “ser guarangos”, están reelaborando un estigma para hacerlo parte de su identidad como elemento simbólico, el “ser guarango” deviene de un insulto hacia quienes hablan guaraní.

Seguidamente, se identifican desde lo que hacen diferenciándose dentro de los modelos productivos, resaltando sus prácticas de trabajo de la tierra como un rasgo diacrítico “los trabajadores excluidos del campo”. Afirman ser “los verdaderos gauchos correntinos” para diferenciarse de los discursos y regímenes de memoria antes descritos que producen una figura romántica del gaucho, desde una posición de “lealtad” al patrón, temática que intentan reelaborar desde la Federación. Finalmente, el cuidado del Yberá (en guaraní) implica un tipo de cuidado del espacio que no empatiza con las prácticas de producción de naturaleza que vimos anteriormente.

La Fe.Ca.Gua abarca mucho más que las reivindicaciones étnicas y, al mismo tiempo, podríamos afirmar que genera en contexto de posibilidad para que éstas se den a través de los sentimientos de solidaridad y colectivos que la práctica política conlleva (Weber, 1984). Sin embargo, también incluye otros sujetos que comparten prácticas de vida parecidas, que se volvieron ajenos a través de los procesos de producción de frontera. Es por ello que “lo ambiental” y las unidades domésticas haciendo frente cotidianamente a los distintos desplazamientos resultaron limitantes al tener que lidiar con otros conflictos.

La muerte de un joven como “trabajador golondrina<sup>48</sup>” yendo a Buenos Aires fue otro de los eventos clave. Hacer frente a dichas lógicas supuso generar un sistema de cooperativa y un proceso que rompa la lógica romántica de “lealtad al patrón”, la cual vimos que constituye parte del régimen de memoria correntino. Tal “lealtad” fue constituida a partir de procesos administrativos coloniales que colocaban a las familias indígenas en los campos de las elites terratenientes correntinas. Esto involucró el proceso de reelaborar la noción de trabajo, lo que

---

<sup>48</sup> Trabajador informal que viaja en épocas de cosechas

implicó lógicas de aprendizaje en la práctica, no de la tarea en sí, sino de generar la conciencia de trabajador rural fuera de la lógica imperante de peón rural. Félix es parte de ese proceso, donde diversas familias intentan generar lógicas de cooperativas y circuitos económicos comunitarios de venta de los que producen.

En este sentido, una batalla ganada es que la gente pueda sentirse orgullosa de ello. En este sentido, Cristian considera que generar “esa conciencia de trabajador” también ha sido un proceso de conocimiento aparte. Hoy, en las cooperativas se ha logrado algo de eso, conciencia de que es un trabajo y que “no estás cagando a nadie, ni contaminando el ambiente”.

Vemos en esta experiencia, las idas y venidas que significan el proceso organizativo de la Fe.Ca.Gua como un accionar político que enfrenta al proceso de Esterización, produciendo prácticas cotidianas de resistencia, generando mecanismos de mayor amplitud organizativa, buscando legitimar ciertas disputas a través de mecanismos institucionalizados en el Estado (que devinieron de disputas y luchas previas, como la ley de Emergencia Territorial). Este proceso devino de conflictos, dolores, desplazamientos, muertes que un proyecto de modernidad con discursos amables produjo.

Este proyecto de modernidad, con muchos aliados que se caracterizan como nobles, nos permite comprender cómo se actualizan las prácticas coloniales de producción de tiempo, espacio y alteridad que justifiquen intervenciones violentas en pos del “desarrollo económico”. Hoy, en Argentina resulta políticamente incorrecto aclamar a nada que pueda acercarse moralmente a la “Campaña del Desierto” pero, sí encontramos, una gran recepción de los discursos ambientalistas conservadores con tendencia prescriptiva sobre los sujetos.

Vemos, además, a las prácticas académicas funcionales a dichos procesos, que, bajo categorías universales y paradigmas biologicistas, alejadas de las realidades los sujetos y operando políticamente a partir de una ingenua neutralidad, legitiman autoritariamente las decisiones de proyectos económicos internacionales. Inclusive aquellas producciones históricas y antropológicas que continúan reproduciendo nociones de los indígenas como parte de un pasado a-histórico, como actores pasivos e infantilizados representados desde la debilidad; o, aquellas producciones que los presentan como una parte más del

paisaje, en el intento de “reivindicar” sus experiencias, vuelven a colocarlos en lugares inmóviles.

En este marco, la Fe.Ca.Gua resulta una agencia central de resistencia que, en la práctica, pone en tensión las lógicas extractivistas del proceso colonial de Esterización, enfatizando la lucha como una característica de las familias y organizaciones rompiendo aquellas representaciones que los colocan en lugares pasivos o como meros símbolos. La reivindicación indígena guaraní y la reelaboración de los regímenes de memoria no puede pensarse fuera de estos procesos, ya que constituyen una práctica más en la búsqueda de tomar las riendas de la historia, de decidir sus modos de vida, de formular sus proyectos de futuro.

# CONSIDERACIONES FINALES

Esta disertación tuvo el objetivo de abordar los procesos de reivindicación étnica guaraní en Corrientes, una provincia que había trazado la extinción de los grupos indígenas a partir del siglo XVIII. En este marco, la creación de tres personerías jurídicas y de identificaciones guaraní en el presente, se entienden como inexplicables o irreales hacia adentro de la provincia. Este descredito fue marcado a partir de todo el trabajo de campo, el cual debí abordar con cautela, entendiendo que los imaginarios nacionales y provinciales en los que se representan las realidades indígenas como “lejanas” son materia común todavía en el presente. En este sentido, abordar las reivindicaciones étnicas guaraní, implica hablar de los sentidos de pertenencia, de las prácticas cotidianas de vida, de la correntinidad y de la etnicidad guaraní como identificaciones con prácticas cotidianas (como el uso de la lengua guaraní, la religiosidad, las prácticas culinarias, eventos festivos, etc) cercanas y, al mismo tiempo, muy lejanas. De un sentimiento de pertenencia “de ser correntino”, el cual se fundó en base de la idea que las identidades indígenas fueron extintas y que fortaleció muchas de sus prácticas en función de dicha aniquilación.

Fue clave, a modo de comprender los modos de abordar dicha problemática, el viaje a Alagoas y el cursado de la maestría en Antropología Social. Este significó un viaje de formación y de reelaboración epistemológica respecto a las matrices y producciones de alteridad que, como parte de la socialización argentina, “hija” de la escuela blanca, tenía naturalizados. Como planteé anteriormente, el conocimiento sobre los procesos políticos de etnogénesis y de reivindicación étnica en el Nordeste de Brasil en tanto un acontecimiento intelectual y político fue clave en tanto proceso fronterizo y de reflexión para reelaborar las concepciones previas y comprender que los procesos de reivindicación étnica guaraní no se trataban de un hecho aislado sino que respondían a un momento histórico de los pueblos indígenas en el que a partir de diferentes disputas, del trazado de redes, alianzas, comunidades intelectuales y en función de batallas ganadas en materia legislativa hoy están en la búsqueda poder tomar los hilos de las decisiones y de las representaciones

que se producen de ellos mismos, tensionando así regímenes de verdad y de memoria hegemónicos.

Sin embargo, cabe explicitar que tal experiencia se vio interferida por la situación pandémica, la cual impidió el año dedicado al trabajo de campo se llevara a cabo. Continuar fue un gran desafío: por un lado, porque sentía que pese a mis decisiones no podría hacer mucho que “rompa” con las representaciones existentes en los referentes indígenas sobre los investigadores, estuve constantemente en la tensión de no generar la sensación de “invadir” a los interlocutores ni que se sientan “olvidados”. Es por esto que considero, aun trabajado en diversas etapas junto a ellos, este trabajo es una muestra de legitimidad frente a los diferentes procesos de desprecio y violencia que los grupos y los pueblos tornados ajenos a sus vidas, a sus casas, a su cotidianidad.

Fue por ello que el esfuerzo intelectual de este trabajo pretendió abordar de manera incipiente cuáles eran los espacios generados de reflexión en torno a las identificaciones étnicas, cuáles eran las prácticas de solidaridad y de reflexión, cómo afrontan las hostilidades, con qué estrategias, a partir de qué prácticas cotidianas de resistencia y redes fueron afrontando la hostilidad. Esto necesitó de esfuerzos intelectuales, de retomar otras experiencias que me posibiliten romper con nociones previas, de reconocer la etnicidad en la vinculación y no como algo constituyente de un grupo en particular. Vimos, así, como las experiencias de los referentes responden a conflictos específicos en función de las circunstancias particulares, que los procesos de los que forman parte a nivel local tienen que ver con comunidades de trabajo de la tierra, de compartir, de conflictos que se van generando en el marco de un proyecto colonial más amplio que tiende a desplazarlos.

Esta tajante sensación de desconfianza y descrédito me llevó a realizar una revisión bibliográfica e historiográfica que puso en evidencia el protagonismo y los efectos que las narrativas literarias, en tanto instauradores de discursividad (Foucault, 2000), produjeron respecto a los imaginarios provinciales sobre la extinción de lo indígena. En este marco, pudimos dar cuenta la continuidad de categorías coloniales y culturalistas en relación a los modos de abordaje sobre los grupos indígenas. A partir de ello, intenté contextualizar los regímenes de memoria hegemónicos (Fabian, 2001) y el modo en que éstos se efectivizaban

en prácticas discursivas (Foucault, 2005) a partir de un recorrido por San Miguel. Este proceso nos permitió comprender la continuidad de representaciones respecto a lo indígena como algo extinto, aún pasados casi diez años desde que la primera comunidad indígena de Yahaveré obtiene su personería jurídica.

En el tercer capítulo y fruto del proceso de comprender que las situaciones de reivindicación étnica hacen parte de un contexto más amplio, de disputas y tensiones, abordé lo que llamé “proceso de Esterización” entendiéndolo como una práctica de producir fronteras a partir de desplazamientos violentos y en función de discursos nobles respecto al ambiente y a su cuidado. Describí en detalle las alianzas y estrategias que forman parte de este proyecto colonial, en la búsqueda de comprender cuáles son sus mecanismos y discursos que posibilitan que el proyecto de Esterización se efectivice como un fin necesario.

En este marco introduje a la Fe.Ca.Gua como comunidad política que trabaja en tanto organización hace casi quince años, aprendiendo en la práctica de su enemigo y de cómo afrontarlo. Tejiendo redes, institucionalizando herramientas, pegando “cachetazos” a la academia, reafirmando así la vida y su existencia, se repiensen y luchan, como así lo afirman en la reseña: “las tradiciones no siempre mueren, sino que adquieren diferentes re – interpretaciones generando nuevas formas a las representaciones de su propio pasado en función del presente, motivo por el cual la comunidad Yahaveré ubicada en el corazón del Iberá, redobla su resistencia y reafirma su identidad como comunidad guaraní, reorganizarse nuevamente como tal”

Como afirmé previamente, considero que este trabajo es una llegada y un modo de generar un vínculo que rompa con las lógicas académicas que se fueron motorizando a partir de los años ‘90. También lo es porque, para llegar aquí, me transformó, lo que requirió tiempo en términos de desandar nociones previas, imaginarios, representaciones. Es recién una llegada, además, porque formo parte de una institución (en términos materiales y simbólicos) que hoy es (e históricamente lo ha sido) parte de ese “enemigo”, lo que significa que, para elaborar el vínculo con los interlocutores, deba desandar también dichas prácticas. Y quizás, para eso es necesaria la cercanía, compartir, caminar, trabajar la huerta, conversar, aprender, situaciones que espero hacer posible luego de la pandemia.

# BIBLIOGRAFÍA

-ALEGRE, Tamara. De una bisabuela que solo habla guaraní a una bisnieta que solo entiende castellano En: Unamuno, Virginia, Gandulfo, Carolina, y Andreani, H. (Eds.) **Hablar lenguas indígenas hoy. Nuevos usos, nuevas formas de transmisión. Experiencias colaborativas en Corrientes, Chaco y Santiago del Estero.** Buenos Aires: Biblos, 2020. p. 131-144.

-ABU-LUGHOD, Lila; DO REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva; DURAZZO, Leandro. A Escrita contra a cultura. **Equatorial–Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, vol. 5, no 8, p. 193-226, 2018.

-ALBÁN, Juan Pedro. Memorias históricas e identidades contrapuestas: el caso de la rebelión de 1712 en Chiapas. **Revista Mundaú**, no 1, p. 12-37, 2016.

-ALANIZ, Alicia. Acuífero Iberá: manantial de vida. **Textos & Contextos**, 7(1), P. 165-177, 2008.

-ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands: La Frontera. The New Mestiza.** San Francisco: Spinsters-Aunt Lute, 1987.

-APPADURAI, Arjun. “Colocando a hierarquia no seu lugar”. Traducción por Claudia Barcellos Rezende do original: “Putting hierarquy in its place”. En MARCUS, Jorge (org) **Rereading culture anthropology.** Durham and London: Duke University Press, 1992.

-BARTH, Fredrik. Introduction. **Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference.** Long Grove: Waveland Press. p. 9-38, 1969.

-\_\_\_\_\_. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. En LASK, Tomke (org) **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contracapa. 2000, p. 167-186.

-BARRIOS CRISTALDO, Cleopatra Katerina del Rosario, et al. **Loreto: memoria guaraní-jesuítica viva en el Iberá. Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica.** Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2018.

BRIONES, Claudia. **La alteridad del " Cuarto Mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia.** Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

-BRIONES, Claudia. Construcciones de aboriginalidad en Argentina. **Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin** 68, 4, p. 73-90, 2004.

-BRIONES, Claudia (Comp.) **Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad**. Buenos Aires: Antropofagia, 2005.

-BRIONES, Claudia; CARRASCO, Morita. (Neo) indigenismo estatal y producciones indígenas en Argentina (1985-1999). **Anuario antropológico**, vol. 26, no 1, p. 147- 167, 2001

-BOURDIEU, Pierre, et al. **O poder simbólico**. Cap V. Traducción Fernando Tomaz. Río de Janeiro. Editora Bertrand. 1989.

-CARRERA, Valeria Íñigo, GORDILLO, Gastón Gordillo y HIRSCH, Silvia Hirsch (Comps.). **Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina**. Buenos Aires: La Crujía, 2010.

-CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos. A situação dos tükuna do Alto Solimões**. São Paulo: Difusão européia do livro, 1964.

-CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A sociologia do Brasil indígena**. Brasília: editora universidade de Brasília, 1972.

-CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Etnicidad y las posibilidades de una ética planetaria. En **Antropológicas Universidad Nacional Autónoma de México**, núm.8, p. 20-33, 1993.

-CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto "Etnicidade, eticidade e globalização", **Conferencia de apertura, XX reunião Brasileira de Antropologia, Asociación Brasileña de Antropología**. 1996

-COHEN, Abner. **The lesson of ethnicity. Urban ethnicity**. London: Tavistock Publications, 1974,

-CLIFFORD, James. Identidad en Mashpee. En CLIFFORD, James, **Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna**-Barcelona, Gedisa, 1991. p. 327-406.

-CONDE, María Florencia. "¿Hablo guaraní?": ejercicio de reflexividad de una investigadora que se re-descubrió como nativa". **Revista Prácticas de Oficio**. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales, n. 17, p. 51-62, 2016.

-ERIKSEN, Tomas. Os contextos culturais das diferenças étnicas. Traducción de Diego Pérez Ojeda del Arco. **En Amazônica - Revista de Antropología**. Volume 11 (2). Pág 830- 855. 2019

-ESCOLAR, Diego. **Los dones étnicos de la Nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

-ESPÓSITO, Guillermina. La polis colla. Tierra, cultura y política en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy. En **Nuevo Mundo, Mundos Nuevos-EHESS**. vol. 11, 2012.

-ERIKSEN, Thomas. Os contextos culturais das diferenças étnicas. Traducción Diego Pérez Ojeda del Arco. **Amazônica Revista de Antropología** vol. 11 (2) p. 829 - 855, 2019.

-FABIAN, Johannes. Missions and the colonization of African languages: Developments in the former Belgian Congo. **Canadian Journal of African Studies/La Revue Canadienne des Études Africaines** vol. 17, no 2, p. 165-187. 1983.

-FABIAN, Johannes. **Anthropology with an attitude: critical essays**. Stanford: Stanford University Press, 2001.

-\_\_\_\_\_. **O tempo e o outro: Como a antropologia estabelece seu objeto**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

-FOUCAULT, Michel. ¿Qué es un autor?. **Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)**, 1987, vol. 2, no 11, pág. 4-19.

-FOUCAULT, Michel "**El Orden del Discurso**". Traducción de Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets Editores. 2005

-GIRAUDO, Matias. Monografía. **Relevamientos y Registros de los Pobladores efectuados en el área denominada Yaguareté Corá, Reserva provincial del Iberá, Corrientes**. Posadas, 2011

-GANDULFO, Carolina. **Entiendo pero no hablo: el guaraní" acorrentinado" en una escuela rural: usos y significaciones**. Buenos Aires: Antropofagia, 2007.

-GANSON, Barbara. **The Guarani under Spanish Rule in the Rio de la Plata**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

-GIGENA, Andrea Ivanna. Reivindicaciones y luchas territoriales en Argentina: entre la identificación indígena y la fragmentación intra-étnica. **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, vol. 37, no 2, p. 195-218, 2010.

-GLUCKMAN, Max. **Custom and conflict in Africa**. New York: Barnes & Noble, 1956.

-GUBER, Roxana. **La etnografía, método, campo y reflexividad**. Buenos Aires: Ediciones Norma, 2001.

-GUBER, Rosana. **Experiencia de Halcón: Ni héroes ni kamikazes: pilotos de A4B**. Buenos Aires: Sudamericana, 2016.

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

-HALBWACHS, Maurice. **Memoria Colectiva**. São Paulo: Vertex Ediciones, 1990.

-IORIS, Edviges M. Memory regimes, struggles over resources and ethnogenesis in the Brazilian Amazon. En **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, vol. 15. Pág 1 a 23. 2018.

-MACIEL ALMIRÓN, Selene Luz. Propiedad Colectiva Indígena: Conflictos por el uso de la tierra en la provincia de Corrientes. En **V Congreso Nacional de Derecho Agrario Provincial** (Corrientes, 3 y 4 de junio de 2019). 2019.

-MAEDER, Ernesto y POENITZ, Alfredo. **Corrientes jesuíticas: historia de las misiones de Yapeyú, La Cruz, Santo Tomé y San Carlos en la etapa jesuítica y en el período posterior, hasta su disolución**. Corrientes: Cultural Corrientes, 2006.

-MAEDER, Ernesto. (1984). Los últimos pueblos de indios guaraníes. Loreto y San Miguel. (1822-1854). En **IV Encuentro de Geohistoria Regional** (pp. 209-226). Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet.

-MAEDER, Ernesto. **Conflicto y disolución de la sociedad guaraní**. Madrid: Mapfre. 1992

-\_\_\_\_\_. **Aproximación a las Misiones jesuíticas de guaraníes**. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina. 1996

-MAEDER, Ernesto. Las Misiones jesuíticas de guaraníes. Dos siglos de historiografía y controversia. **En Page, C. (Ed.), X Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas.** Universidad Católica de Córdoba. 2005

-MBEMBE, Achille. "As formas africanas de auto-inscrição." **Estudos afro-asiáticos** vol. 23.1, p. 171-209, 2001

-MORALES MICHELINI, Ayalén. Trayectorias escolares y tácticas de dos jóvenes romaní ante un panorama excluyente en República Checa. **Revista del Instituto de Investigaciones en Educación**, vol. 10, no 13, p. 6-23, 2019.

- LIMA, Carmen; DE CASTRO PEREIRA, Márcia. Etnicidade e outras questões antropológicas: Entrevista com Thomas Hylland Eriksen. **Revista Entre Rios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia**, vol. 1, no 1, pág. 108-117. 2018

-PACHECO DE OLIVEIRA, João. **o Nosso Governo: os ticuna e o regime tutelar.** São Paulo: Marco zero, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e tecnológico, 1988.

-\_\_\_\_\_. As sociedades indígenas e seus processos de territorialização, **Conferencia,3a. Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste.** 1993.

-\_\_\_\_\_. A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do nordeste. **En Atlas das terras Indígenas/Nordeste, Programa de estudos de terras Indígenas (Petl), Museo Nacional,** Universidad Federal de Río de Janeiro. 1994

-\_\_\_\_\_. **Ensaio de Antropologia Histórica.** Río de Janeiro: Editora da ufrJ, 1999.

-\_\_\_\_\_. ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. En **Desacatos**, no 33, p. 13-32, 2010.

-\_\_\_\_\_. El nacimiento del Brasil: Revisión de un paradigma historiográfico. **Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana**, vol. 3, no 1., 2013.

-\_\_\_\_\_. **Exterminio y tutela.** Procesos de formación de alteridades en el Brasil. Traducción de Andrea Roca. Buenos Aires: UNSAM Edita. 2019.

- \_\_\_\_\_ - Desafios contemporâneos para a antropologia no Brasil: Sinais de uma nova tradição etnográfica e de uma relação distinta com os seus "outros". **Revista Mundaú**. Alagoas. 2018, p.140- 159.

-PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. En **Horizontes antropológicos**, no 42, p. 377-391, 2014.

-PIRONDO, Analia. El terraplén, más que un terraplén: el caso del Paraje Yahaveré en la Reserva Iberá, Argentina. **Suplemento antropológico**, N°. 47, 1, p. 313-326, 2012.

-PICCININI, Daniel. De Corrientes al Mundo: Funcionarios, ecologistas, pobladores, propietarios e inversionistas en el Parque Iberá. En Vallejos Victor Hugo y Pohl Schnake, Vanesa (Coords.) **Ñande Yvera: Encrucijadas hacia un destino de enajenación de los esteros**. La Plata ; Corrientes: UNLP. FAHCE ; Moglia, 2016. p. 147- 196.

-PIRONDO, Analia; KELLER, Hector Alejandro. Aproximación al paisaje a través del conocimiento ecológico tradicional en humedales de un área protegida del nordeste argentino. En **CONACYT Etnoecológica**, 10, 3, p. 59-69, 2014.

-POENITZ, Alfredo. **Mestizo del Litoral: sus modos de vida en Loreto y San Miguel**. Posadas : el autor, 2012.

-POLLAK, Michael. **Memoria, olvido, silencio**. La producción social de identidades frente a situaciones límite. La Plata: Ediciones Al Margen, 2006.

- \_\_\_\_\_ . Memoria e identidad social. **Estudios Históricos**, vol. 5, n 10, p. 200- 212, 1992.

-QUIROZ, Guadalupe y GANDULFO, Carolina. En mis sueños hablo bien guaraní: experiencia ambivalente de una joven bilingüe en el marco de una investigación con su familia. En: **Unamuno, Virginia, Gandulfo, Carolina, y Andreani, H. (Eds.) Hablar lenguas indígenas hoy. Nuevos usos, nuevas formas de transmisión**. Experiencias colaborativas en Corrientes, Chaco y Santiago del Estero. Buenos Aires: Biblos, 2020. p. 145-164.

-ROCA, Andrea. Imagens construtoras de Nação. Rugendas e seus desenhos sobre indígenas no Brasil e na Argentina. En **Iluminuras**, Porto Alegre, v. 18, n. 43, p. 29-64, jan/jul, 2017.

-SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

-SALINAS, María Laura. Población indígena en Corrientes desde los tiempos coloniales al siglo XIX. ¿Mestizaje o nuevas construcciones identitarias? En ESCOLAR, Diego y RODRÍGUEZ, Lorena (Comos). **Más allá de la extinción: identidades indígenas en la Argentina criolla, siglos XVIII-XX. Y una reseña comparativa con Bolivia, Paraguay, Chile y México.** Buenos Aires: Sb Editorial. 2018. p. 51-74.

-SCOTT, James; DE MENEZES, Marilda; GUERRA, Lemuel. Formas cotidianas da resistência camponesa. En **Raízes: revista de ciências sociais e econômicas**, vol. 21, no 1, p. 10-31, 2002.

-TRINCHERO, Héctor Hugo; MUÑOZ, Luis Campos; VALVERDE, Sebastián. **Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras.** CLACSO, 2014

-TROUILLOT, Michel-Rolph. Moderno de otro modo. Lecciones Caribeñas desde el Lugar del Salvaje. En **Tabula Rasa**, n.14, p. 79-97, 2011.

-VALLEJOS Victor Hugo y Pohl Schnake, Vanesa (Coords.) **Ñande Yvera: Encrucijadas hacia un destino de enajenación de los esteros.** La Plata ; Corrientes: UNLP. FAHCE ; Moglia, 2016.

-VALVERDE, Sebastián. Demandas territoriales del pueblo mapuche en área parques nacionales. En **Revista Avá.** Posadas. N° 17. Pág. 70 a 83. 2010

-VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (eds.). **The anthropology of ethnicity: beyond" Ethnic groups and boundaries"**. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994.

-WEBER, Max. **Economía y Sociedad.** Esbozo de Sociología Comprensiva, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1984 [1922].

-WILDE, Guillermo. **Religión y Poder en las Misiones de Guaraníes,** Buenos Aires: SB ediciones, 2009.

-WOLF, Erik. Inventando a sociedade. En: FELDMAN-BIANCO, Bela y LINS, Gustavo Ribeiro (Orgs). **Antropologia do Poder: Contribuições de Eric R. Wolf.** São Paulo: E. Unicamp, 2003 p. 307-324.

---