

Experiencia intercultural con los indígenas guaraníes

Eleder Piñeiro

La experiencia que se presenta en este escrito se fundamenta en un trabajo llevado a cabo en la provincia de Misiones, en el norte de Argentina, zona de triple frontera Paraguay, Argentina y Brasil con el grupo guaraní entre 2009 y 2010. Se destacan algunos aspectos de la relación intercultural a partir del relato.

El espacio y el territorio: diferentes y diferenciadores

Los indígenas tienen una expresión que rompe con cualquier categoría occidental desde la modernidad eurocéntrica: “La selva no es nuestra, nosotros pertenecemos a la selva”. Por otra parte, siguiendo a Bacon, Descartes o Linneo, la perspectiva moderna sostiene que la cultura se debe apropiarse de la naturaleza (Monfrinotti, 2012). Podemos observar que desde la perspectiva indígena se plantea la idea contraria: hay un aprendizaje holístico que admite una vida en acción donde lo espiritual, material y humano se conjugan.

Esta mirada holística fue reconocida por algunos grupos colonizadores que recurrieron al mito de la tierra sin mal que fue categorizado por las reducciones misioneras como una especie de paraíso donde habitaban personas que no habían tenido contacto previo con otras. Esta perspectiva reduccionista se trata un poco en la película *La Misión*, en ella se retrata en algo este asunto en la zona donde vivían los guaraníes cuando tuvieron contacto con los misioneros católicos (Joffé, 1986).

Hacia 2010 había en la zona cerca de 100 comunidades, algunas llegaban a 1000 personas, otras eran muy pocas familias, para un total de 7000 u 8000 indígenas en la provincia de Misiones (Argentina) y un total de 20 000 más o menos toda la zona de la Triple Frontera (Paraguay, Brasil, Argentina). Es un lugar en donde se produce mucha desterritorialización (Martínez, 2020), donde hay familias extensas que se ven afectadas por la llegada del Estado, las empresas, la universidad y varios entes que entran al territorio sin permiso y saltándose la autonomía.

El tiempo: un tiempo otro

“El tiempo *mbyá* es tiempo *mbyá*”, me decía un colega cuando yo le apresuraba a ver si podía tallarme una pipa que me iba a regalar; me decía: “Bueno, que no haya prisa”.

La noción del tiempo para nosotros “los occidentales” (aunque personalmente no sé muy bien quiénes son/somos “los occidentales”, pero bueno, para



entendernos podemos decir los blancos) es totalmente diferente: queremos resolver todo rápidamente, mientras ellos lo hacen mucho más despacio.

Veamos un ejemplo de las diferencias culturales. Los guaraníes tienen un ritual que podríamos asemejar al nuestro del bautizo. Se podría llamar el acto ritual central de su *configuración*, se conoce como *Nemongaraí*, es el ritual de la imposición de nombres. En esta ceremonia se conjugan el tiempo de las cosechas, el tiempo de los nacimientos, diferentes tiempos rituales, tiempos del común, los tiempos en los que la autoridad religiosa ancestral (vamos a llamarla chamán) tiene acceso a ese mundo espiritual y esos nombres se imponen de una manera muy especial.

Pero, a diferencia de la cultura occidental europea, no se imponen cuando el bebé nace, sino cuando un conjunto de niños está teniendo cierta edad; hay como algo común que los une a todos ellos, y a ellos en su conjunto, con el total de la comunidad. En su cultura no son los padres quienes escogen el nombre sino el chamán *mbyá*, quien habla con las diferentes regiones del cosmos o del mundo espiritual y escoge los nombres. Esta búsqueda de referentes en el tiempo en sus distintas dimensiones tiene que ver, también, con algo relacionado con la abstracción, pureza, purificación. Como se puede ver, es un tiempo diferente.

En este sentido, la experiencia durante esa ceremonia nos muestra que todos somos contemporáneos, no son culturas de tiempos neolíticos ni de tribus remotas que estén hoy viviendo en la edad de piedra, viven en nuestra misma época. Muchas de estas culturas han permanecido vivas por más tiempo que la cultura occidental.

Entonces, en ese sentido es interesante entender que en el presente y en las zonas de contacto⁴ (Pratt, 2010) y de conflicto que se dan entre la sociedad envolvente (la sociedad dominante) y estos pueblos, hay también una lucha por todos los pasados que ese presente contiene. Trouillot (2017), historiador haitiano, habla de ese silencio de los hechos del pasado y del uso de estos silencios en el presente para ofrecer una versión de lo sucedido en Haití en época de la revolución francesa. Finalmente quedaron silenciados muchos de los hechos revolucionarios que allí se dieron negando así toda participación de los afrodescendientes esclavos negros en la lucha por la libertad.

La interculturalidad significa también compartir un tiempo presente compuesto de hechos del pasado o de hechos silenciados del pasado que dan forma a ese presente de todas las culturas que conviven.

El supuesto primitivismo de los grupos indígenas corresponde a una lectura un poco rousseauniana del buen salvaje, que es toda una construcción que prenda el recorrido histórico de la propia disciplina antropológica y que, obviamente, en el contacto y la convivencia con otros pueblos, se rompe bastante.

4. Pratt define a estas zonas de contacto como “espacio de los encuentros coloniales, al espacio en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que, usualmente, implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto”. En ellas se dan relaciones “en términos de copresencia, de interacción, de una trabazón de comprensión y prácticas, muchas veces dentro de relaciones de poder radicalmente asimétricas”.

El Estado: que diferencia (y desigual)

Espacio, tiempo y toda una serie de relaciones.

Ya desde la colonización había una preocupación por el tema. Se decía que muchas poblaciones indígenas estaban sin ley, sin fe y sin rey. Hay como un deseo, por parte del Estado, de tener alguien a quien interpelar y eso, obviamente, rompe con cualquier norma comunal, asamblearia, horizontal por la que muchísimos pueblos originales se rigen. Las decisiones indígenas se desarrollan en asambleas que pueden durar días, donde se debaten una serie de cosas y entran a hablar un montón de personas, ancianos, diferentes caciques, entre otros. Esto contrasta con nuestra autoridad occidental rígida bajo el que se ha configurado occidente: el Uno, el Príncipe, el Rey, el Soberano.

Como siempre, el Estado busca censar, mapear, “disciplinar a los salvajes” y esto, indudablemente, trastoca la propia dinámica de un montón de comunidades que además son seminómadas, están en movimiento, se perciben a sí mismas en movimiento, un pueblo que camina, que se marcha. Esta dinámica propia rompe con las rigideces del Estado, que se gobierna por una serie de jurisprudencias, con una lógica particular. Se confronta, entonces, con la oralidad del indígena, que centra en la palabra aspectos ligados a la propia alma de la persona, a la propia identidad, a la propia mismidad, al ser en sí de las personas. Incluso se dice que el guaraní busca la perfección de su ser en la perfección de su decir.

La asignación de un nombre

En la cultura guaraní hay cierto determinismo relacionado con el nombre de las personas, que tiene que ver con las funciones que van a tener dentro de la comunidad. Cuando nace se le impone un nombre y con él se le asignan unas funciones. Es una funcionalidad que proviene un poco de ese el espacio-tiempo divino de donde procede el nombre.

La palabra sagrada es clave para entender todo. Para analizar el problema de la enfermedad, los chamanes utilizan rezos, las personas que están destinadas a esto tienen como una pureza en la palabra e incluso en el propio nombre hay como cierto secretismo cuando se entra en contacto con el mundo hablado. Hay como una imposición de un supuesto nombre blanco, un nombre cristiano para el trato con el hombre blanco. Pero entre ellos mismos, para ellos, su nombre originario es algo muy sagrado. Se trata de una serie de nombres que vienen, principalmente, de cuatro regiones del cosmos. Incluso, en caso de graves enfermedades el chamán puede llegar a determinar que se le cambie el nombre a esta persona para ver si consigue salvarla. Fíjense la importancia de la palabra, incluso el propio Bartolomé Meliá (1991) dice que para el guaraní, la palabra lo es todo y todo para él es palabra, es una cierta ontología diferente.

El caso de Julián

Traigo a colación el caso de un niño que se presentó durante mi estancia en la región y que recorrió bastante tinta, no solo en los diarios sino también en el contexto. Para situarnos, estamos en selva paranaense, en una comunidad muy apartada de cualquier núcleo urbano. La ciudad más próxima, que es el



Soberbio, es un núcleo muy pequeño y la capital de Misiones está a 300 – 350 km, una jornada larga.

En esta comunidad sucede que las autoridades del Estado se enteran de que hay un niño que está enfermo, pero la comunidad sabe que está destinado a morir porque se ha cometido cierto desequilibrio en la norma comunal.

Esta decía que el niño había estado jugando tiempo de más en un riachuelo y molestó a uno de los dueños de ese río jugando con unas piedrecitas. Entonces, el dueño del río decidió tirarle una piedrecita al corazón, digamos, como una especie de castigo para tratar de restablecer ese equilibrio de las piedras. Cuando el Estado se entera de que el niño está enfermo, interviene la justicia, entra la policía a la comunidad con todo lo que eso implica en cuanto a una confrontación de derechos, se lo llevan al hospital del Soberbio y de allí hasta Buenos Aires. Los padres eran menores de edad a efectos del Estado argentino, los tienen que registrar rápidamente, darles su número de identidad antes de subirlos a un avión, todo un proceso...

El diagnóstico que se le da en el centro de alta especialidad del hospital es que tenía una especie de tumor en el corazón. Si hacemos cierta abstracción sobre cuáles son nuestras categorías de salud – enfermedad, los diagnósticos concurren entre las dos culturas, pero lo que no concurre es el criterio de eficacia de cómo la biomedicina va a tratar de atacar esa enfermedad. Se le realizan varias operaciones, van, vienen, el niño fallece, pero se produce toda una serie de cambios en la comunidad. Uno de estos cambios es que a raíz de este caso se logró visibilizar a los indígenas en el país. Tengo notas literales en mis diarios de campo de lo que me decía la gente de Misiones: “En Buenos Aires se dieron cuenta de que en Argentina había indios”. Es bastante abrupto que no se conociera a una población indígena que corresponde a cerca del 3 por ciento de la población del país, lo que nos dice que, obviamente, no estaban tan visibles como en otros países.

Lo interesante de esta experiencia es la recopilación que hice de diferentes testimonios, relatos de la gente que había estado cerca del caso de Julián. Por ejemplo, me topo con una funcionaria de salud que me dice: “Yo te voy a prohibir que vuelvas por acá, yo no quiero que esto llegue a oídos de tu país, yo no quiero quedar mal como Estado, no quiero que esto se difunda, porque como dicen por ahí ‘quien se quema con la leche le agarra miedo a la vaca’”. Entonces, hay como una especie de reserva de información, lo que hace pensar que, al parecer, no se hicieron las cosas del todo bien, según se concluye de varios testimonios que documenté.

Este caso sirve un poco para hablar de relaciones de interculturalidad que no solo tienen que ver con la salud – enfermedad, sino también con la libre determinación, con la vida digna, con los derechos de la infancia, con todo un caso que llegó a los medios que para unos, prácticamente, fue una especie de secuestro, mientras para otros fue como todo un caso positivo de cosas bien hechas. Entonces, hubo diferentes entramados de actores institucionales y grupales: los indígenas guaraníes, la oficina nacional de ayuda al indígena, diferentes ministerios, gente de las universidades, pastoral misionera, entre otros, que, de alguna manera, trataron de concurrir y decir algo sobre un caso.

Una trabajadora social de uno de los hospitales donde fue tratado el niño me decía que el episodio de Julián fue entre ellos como un mito.

Sirva el caso para refrendar que, obviamente, hay diferentes modelos de salud – enfermedad, distintas formas de entender los tiempos y las otredades, disímiles formas de considerar los espacios. Los padres de Julián, cuando iban a Buenos Aires, decían que la tierra estaba fría, que no estaban cómodos, no estaban a gusto por estar lejos de su tierra roja, de su tierra caliente, la tierra a la que pertenecen y que, de alguna manera, les pertenece en cuanto que los identifica.

Para estas atenciones en salud hubo que activar todo ese entramado jurídico para tratar de defender la vida del niño sobre las interpretaciones de la comunidad que pronosticó que iba a morir y, efectivamente, murió. Había cierta determinación.

Fallece Julián, al poco tiempo también el hermanito porque, igualmente, estaba pronosticado, pues los niños nacieron juntos y Tupá, una de las deidades de los guaraníes, los quería juntos para que no estuvieran tristes.

Este es uno de tantos casos que sirven un poco para refrendar estas relaciones de zonas de contacto, como diría Marie Louis Pratt, o de fricciones interétnicas (Cardoso de Oliveira, 1963), en este caso una etnia, la envolvente, la blanca, y otra, obviamente, la cultura indígena.

No quiero dejar pasar sin hacer una reflexión a propósito de la coyuntura de la pandemia del COVID. Estamos hablando de pueblos en movimiento, de pueblos nómadas, de pueblos que cruzan fronteras, estamos hablando también, por desgracia, de situaciones de desarraigo, de “vagabundeo”, incluso de precariedad, de situaciones de calle, estamos hablando de lugares en donde la frontera es el modo de vida no ese algo que acota, sino que forma parte intrínseca de la propia identidad. Entonces, la reflexión sobre la pandemia es hasta qué punto las soberanías estatales sirven y no coartan la capacidad de acción que deberían tener las diferentes comunidades para afrontar esta pandemia y todas sus repercusiones.

Referencias bibliográficas

- » Cardoso de Oliveira, R. (1963). Aculturación y “fricción” interétnica. *América Latina*, 6(3), 33-46.
- » Joffé, R. (Director). (1986). *The Mission* [Película]. Warner.
- » Martínez Godoy, D. (2020). ¿La desterritorialización, una noción para explicar el mundo rural contemporáneo? Una lectura desde los Andes Ecuatorianos. *Economía, sociedad y territorio*, 20(62), 845-870. <https://doi.org/10.22136/est20201491>.
- » Meliá, B. (1991). *El Guaraní. Experiencia Religiosa*. Ceaduc.
- » Monfrinotti Lescura, V. I. (2021). El trasfondo ontológico de la modernidad occidental: Revisión crítica de la escisión naturaleza/cultura. *EN-CLAVES Del Pensamiento*, 30, e422. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i30.422>
- » Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- » Rolph Trouillot, M. (2017). *Silenciando el Pasado*. Comares.